

Paulo Ferreira da Cunha

O essencial sobre

FILOSOFIA POLÍTICA  
MEDIEVAL

Paulo Ferreira da Cunha

O essencial sobre

FILOSOFIA POLÍTICA  
MEDIEVAL

IMPRESA NACIONAL-CASA DA MOEDA

## INTRODUÇÃO

Ainda mítica e ritualisticamente considerada em vasta literatura de vulgarização e ensino como um *período de trevas* (que contudo realmente não foi, pelo menos na sua multiplicidade de aspectos e vastidão temporal), a Idade Média transporta no seu próprio nome a conotação do intercalar, o que revela já um certo juízo negativo. «Bode expiatório» histórico a considerará Heers... Entre a grandeza fundadora do pensamento filosófico, com o Classicismo Antigo, sobretudo helénico, e o advento do Novo, como que «nosso semelhante e irmão», dessa Modernidade que começa por ser «Renascimento» e logo depois passará a «Reforma(s)», a Idade Média faz, pelo menos, precária figura de interregno. E todavia... que duradoiro e que variado interregno!

*Per numeros ad homines:* Do nascimento de Aurélio Agostinho (354) até à morte de Guilherme de Ockham (1349 ou 1350) medeiam mais de mil anos. E o passamento do primeiro grande filósofo cristão (430) pode dizer-se — em contas feitas por alto a tantos séculos — quase contemporâneo da queda do Império Romano do Ocidente (476), convenção usada para datar o início da Idade

Média. Cassiodoro (480-575), o grande preservador do legado clássico, morre em data próxima do nascimento de Maomé: quase um século certo após a derrocada ocidental. E, durante mais de dois séculos, a Filosofia parece ter-se apagado na Europa: João Erígena nascerá só no início do século IX, e nos confins, na Irlanda. Entretanto, nem sempre se presta a devida atenção a um nome também geograficamente periférico: o do hispânico Isidoro de Sevilha (entre 560 e 570-636), que, com as suas *Etimologias*, completa o balanço de Cassiodoro, prolongando até aos alvares do século VII a reflexão filosófica europeia.

Alguns terminam a filosofia medieval com Ockham, outros estendem-na até Nicolau de Cusa (1401-1464), embora, se datarmos o fim da Idade Média, não com a queda de Constantinopla (1453), mas com a de Granada, ou a Descoberta da América (1492), devêssemos nela cronologicamente incluir Pico della Mirandola (1463-1494), que escreve o seu *Discurso sobre a Dignidade do Homem* em 1486. Porém, tal como Agostinho, tendo morrido antes da queda de Roma, vai projectar a sua influência, de um modo ou de outro, por todo o período medieval (assim se justificando a sua inclusão), já qualquer destes dois últimos autores (quer o pai da *Docta Ignorantia*, de 1440, quer o sábio Pico) apresenta indesmentíveis traços de modernidade — os quais são até frequentemente detectados nos dois últimos filósofos políticos

aqui incluídos: Marsílio de Pádua (entre 1275 e 1280-1343) e Ockham (entre 1280 e 1295-1349 ou 1350).

Tempo de trevas, este, mas também tempo de luzes (retomando um título de Régine Pernoud), como aliás muitos outros (desde logo o «século das Luzes»): luzes e trevas que mudam consoante o observador e as próprias «luzes» da sua ilustração e perspectiva. Impossível se torna o intento de falar de traços gerais de uma filosofia política medieval, dada a variedade dos pontos de vista e o digladiar-se das doutrinas, de luzes e de trevas, de *sic et non*, de dialéctica bipolar, mas também dos matizes do *distinguo*.

Há contudo generalizações que poderão ajudar, ou talvez não, pela sua evidência ou redundância. E a principal de entre elas é a de que a filosofia política medieval é — obviamente — fruto do seu tempo, respondendo às angústias da sua circunstância, e com os métodos que lhe eram próprios. Assim, não custa muito afirmar-se (resta saber se com tal se explica muito) que é uma filosofia política não já para a *Pólis* grega, nem para a República ou o Império Romano, nem ainda destinada ao Estado moderno. Nesse tempo, e pela pena de sucessivos observadores, que não raro são actores políticos (ou a «segunda linha», a retaguarda pensante, da política), se vai reflectindo como conceber e organizar politicamente o que lhe resta, institucional e culturalmente: a cristandade, os reinos, a igreja e o sonho (a «saudade») do império (ou o «mito de Roma», como diria García Pelayo): a par-

tir de 800 renascido, com Carlos Magno, mas renascido como um avatar do que fora. Pode assim dizer-se que este vasto momento da história da filosofia política é o da filosofia cristã. Mas nem por isso se pense em qualquer tipo de monolitismo: dos autores aqui seleccionados, dois seriam excomungados (Marsílio e Ockham), enquanto dos dois outros canonizados, um fora pagão e herético (Agostinho) e outro (Tomás) esteve em vias de se ver condenado por heresia, dadas as suas predilecções aristotélicas. No plano metodológico, poderíamos dizer que a filosofia deste período é essencialmente escolástica. É a expressão, apesar do seu mau curso no léxico corrente ou pseudoculto de hoje, também comporta um vasto conjunto de conotações e denotações. Até pelo facto da evolução (e degenerescência) de uma metódica que, de fulgurantemente dialéctica na busca de «verdades», decairia em subtilidade e ardil verbalista, formalista, logicista.

Filosofia política medieval, filosofia sobretudo para a *Respublica Christiana*, entre o Império e o Estado moderno (e, pelo menos nos seus limites, quiçá já atraída por um e ainda pelo outro), de forma escolástica, de espírito, cultura e ambiente cristãos (apesar do carácter laico da sociedade, depois das invasões até finais do século VIII, como sublinhou Henri Pirenne). Mais se não pode dizer como síntese. Feita esta, afigurou-se-nos que a melhor forma de tratar o tema, no limite de espaço disponível, e nas intenções da colecção, seria dar a traços

largos os perfis de alguns dos vultos filosófico-políticos mais salientes desta vasta época. Naturalmente com muitas lacunas, quer nos presentes, quer pelos ausentes (e elas nos forçaram a não prescindir de bibliografias talvez mais longas do que seria esperável). E, naqueles, não poucas outras imperfeições.

Mil anos de Filosofia, afinal (cerca de oitocentos, se contarmos o interregno), ficam representados por pouco mais de meia dúzia de nomes (e meia dúzia certa de «capítulos»). Numa ou noutra das contas (se a História e a Filosofia tivessem contas certas), teríamos cerca de século e meio por autor. Muito desigual é a extensão do tratamento de cada um, mas mesmo que cada qual tivesse direito às suas cerca de uma quinzena de páginas, pode avaliar-se a dificuldade de acomodação... até tendo apenas em atenção a bibliografia produzida.

A forma de tratamento de cada autor decorreu da sua idiossincrasia, prevalecendo — sem prejuízo da preocupação central com o seu significado para a filosofia política — ora os traços biográficos, ora a bibliografia, e não apenas aspectos estritamente de poder político ou de organização da Cidade, mas também, sempre que possível e oportuno, o seu enquadramento (ainda que brevíssimo) no pensamento filosófico geral do autor. Particular relevo foi dado, em geral, àquela parte do pensamento político que é atinente à Justiça, ao Direito e à lei, porquanto (sobretudo nesta época de síncrize normativa, apenas quebrada pelo pensamento de Tomás de Aquino)

não é possível desentranhar verdadeiramente a Política do Direito. Coisa semelhante se pode dizer para a questão religiosa e teológica, imbricadíssima na comum e unitária cosmovisão da época.

Trata-se assim de uma (de entre muitas possíveis) brevíssima e impressionista história do significado, do papel e das ideias de filósofos do Poder, na Idade Média europeia ocidental, nas suas atinências propriamente políticas, e nalgumas das suas conexões jurídicas e teológico-religiosas.



## (AURÉLIO) AGOSTINHO

(Tagasta, na Numídia, hoje Sukh Aras,  
Argélia, 13-XI-354-Hipona, hoje Anaba, 28-VIII-430)

Como dissemos na «Introdução», Agostinho, visto à luz da periodologia, não é medieval. Mas isso pouco importaria, afinal: o simplesmente cronológico é em grande medida convencional, não raro, deformador, e sempre à forma devemos preferir o fundo das coisas. A questão é outra: é que, sendo um pensador que se move ainda pelos paradigmas da Antiguidade (até pelo seu léxico, espelho do pensamento), dir-se-ia contudo que Aurélio Agostinho, mais tarde Santo Agostinho, é uma erupção aparatosa do fim de um tempo, marcando precisamente o fechar de um ciclo. E não sem rasgos intemporais, que lhe haveriam de assegurar uma recepção vasta e uma fama perene. Pela importância do seu pensamento político na Idade Média, escolhemo-lo para abrir esta brevíssima síntese. Não seria só, nem talvez principalmente, em alguns casos, o pensamento de Agostinho a ter grande curso medieval: também as confusões sobre o mesmo, como veremos, designadamente sob a forma do impropriamente chamado «agostinismo político», tão infiel à

fonte invocada. E quem diria hoje, de resto, ante a sua enorme fortuna, que esta expressão foi apenas cunhada em 1933 ou 1934, por Arquillière?

A sua vida aventurosa e a sua alma atormentada contribuiriam certamente para que forjasse uma filosofia de resposta às suas próprias inquietações pessoais, não recusando precisamente o contributo do «eu», antes integrado-o, no curso do seu pensamento: não só anunciando a relação cartesiana do *cogito*: penso, logo existo: «Ainda que eu esteja errado ainda assim existo. [...] Se me engano, existo» (*A Cidade de Deus*, XI, 26), como utilizando como forma de expressão nomeadamente o género das *Confissões*: talvez o assumidamente mais pessoal e intimista de todos. Mesmo a sua reflexão sobre o tempo é de algum modo psicológica: vendo nele não uma categoria exterior a quem o pensa e vive, mas no fundo uma parte reflectida dos seus protagonistas: «meço o tempo na minha própria mente» (*Confissões*, XI, 27). E parece inegável que as suas sucessivas conversões, primeiro ao maniqueísmo e depois à ortodoxia cristã, em que enfatizou a componente da Graça, representaram estádios da sua convivência agitada e trágica com o mal, o pecado e a culpa. Primeiro, vendo no dualismo maniqueu a expressão da eterna luta que em si mesmo se travava, nomeadamente entre os seus voos filosóficos e os seus desejos sensuais, e pacificando-se depois num desculpador cristianismo que ambiguamente parece a alguns rondar já a predestinação, que o Calvinismo iria

depois levar às mais extremas consequências. Não será também alheio ao tempo agitado que viveu — assistindo a mutações profundas dentro e fora de si — uma reflexão pioneira sobre a História, que, além do mais, é, como ensinava Cícero (autor clássico que lia e relia desde os 15 anos e que o terá despertado para a filosofia), verdadeira testemunha dos tempos (*testis temporum*), matéria que tanto o inquietou.

Apesar, naturalmente, de toda a originalidade do seu pensamento, Agostinho não parte do nada: pelo contrário, o seu esforço será o de conciliar o neoplatonismo de Plotino com as verdades cristãs, tornando-se, realmente, no primeiro grande filósofo cristão. E mais: dotando verdadeiramente o cristianismo latino das bases filosóficas que pareciam nele ainda se não encontrarem plenamente seguras.

Nascido de uma família mediana de proprietários rurais, de pai pagão (Patrício, só tardiamente convertido) e de mãe cristã (a futura Santa Mónica, padroeira das mulheres casadas), terá sentido desde cedo a necessidade de libertação da tutela materna, que várias vezes pessoalmente o perseguiu, com instâncias e orações para a reforma de seus costumes.

Atraído efemeramente pela advocacia numa primeira fase, e tendo em tempos boémios frequentado o teatro (que depois abjurará com veemência: o teatro é sempre um desafio à personalidade, à sinceridade e à verosimilhança), Agostinho tornar-se-á especialista em retórica,

e professor da sua disciplina. Primeiro na sua terra natal, depois em Cartago e finalmente, em busca de fama e maior remuneração, passaria a Roma (382) e seguidamente a Milão (finais da década de 380). É em Milão que se vai afastar do maniqueísmo, tendo nos sermões do bispo Ambrósio (o futuro Santo Ambrósio) compreendido pela primeira vez como era possível uma alta craveira intelectual florescer no âmbito do cristianismo oficial. Esta compatibilização entre a fé e a cultura tem sido um problema recorrente (e um desafio de sempre aos credos), e decerto secreta responsável por este vaivém de atracção e afastamento nos sensíveis intelectuais.

Era este o grande passo para a sua conversão, o intelectual. O momento passional ou sobrenatural virá quando, num momento de desespero, abandonou os livros e foi vaguear no seu jardim. Uma voz infantil parecia entoar uma cantilena que dizia: «*Tolle lege, tolle lege*» («Toma, lê»). Agostinho correu aos Evangelhos, que se abriram nesta passagem fulminante como a voz divina na Estrada de Damasco: «não na orgia na embriaguez, não na luxúria e na lascívia, não na disputa e na inveja. Ao invés disso, tome a si o Senhor Jesus Cristo e não se demore mais pensando na carne, a fim de saciar os seus desejos.» Na Páscoa de 387 seria, com o seu filho Adeodato, baptizado pelo próprio Ambrósio.

A partir daqui, é a história de um escritor, polemista e clérigo cristão. Demitiu-se do cargo académico, reconciliou-se na fé com sua mãe (que viria a falecer pouco de-

pois), renunciou (na verdade, praticamente repudiou) à mulher com quem vivia desde os 17 anos (que regressou, só, a Cartago).

Nesse mesmo ano, volta também a casa, onde funda uma comunidade do tipo monástico. Já em 391, o bispo de Hipona, Valério, o convida a ordenar-se, e em 396 será já seu bispo auxiliar, sucedendo-lhe na cátedra episcopal um ano depois, cargo que ocupará até à sua morte. Será já como bispo que Agostinho desferirá golpes retóricos de morte sobre heresias sucessivas: além dos próprios maniqueus, que tão bem conhecia de experiência própria, ainda sobretudo os donatistas e os pelagianos.

Os donatistas colocavam um problema político no seio da sua teologia anatematizada como herética. Parecendo rejubilar com as perseguições, e considerando o martírio como a coroação da perseguição, signo de santidade, estes fanáticos do século IV propugnavam a revolução social contra o «Estado» (tanto quanto de tal se possa falar), que, obviamente, desejavam totalmente separado da Igreja. Ao longo da história, muitos outros movimentos heréticos (sobretudo milenaristas) irão desempenhar um relevante papel de legitimação ideológica de acções dissolventes. Há nestes donatistas também uma crença apocalíptica de consumação dos tempos.

O pelagianismo, por seu turno, parece ter sido uma heresia algo simétrica à clave tão agostiniana da Graça salvífica. Morgan, o seu criador, um frade galês impressionado com a dissolução de costumes de Roma, mes-

mo entre o clero (e mais chocado ainda por tal ocorrer no seu seio), viu na desculpação da doutrina da Graça, próxima da da predestinação, o fulcro teológico dos erros morais, e daí passou ao exagero oposto que consistia em, negando o pecado original, sobrevalorizar o papel das obras na salvação, prescindindo da Graça e insistindo sobre o livre arbítrio, ao ponto de, segundo Agostinho, acabar por tornar supérflua a Encarnação de Cristo.

Uns e outros vão ser objecto das diatribes oratórias de Agostinho. A luta contra os primeiros ocupará o bispo de Hipona entre 396 e 411, e, logo depois da conclusão das *Confissões*, em 399, redige *Da Trindade* (400-416), dirigindo-se simultaneamente contra os segundos durante a década de 410.

Perante o cataclismo não só político como simbólico e existencial que constituiu o saque de Roma pelos Visigodos, comandados por Alarico (410), Agostinho sobe ao púlpito e pronuncia o célebre sermão *Ex urbis excidio*, sobre a devastação de Roma, que é já a síntese e o anúncio da sua monumental obra, *A Cidade de Deus*, que só terminará em 426.

Tal como no sermão, também nesta volumosa obra Agostinho tranquiliza os cristãos pela queda de Roma, porque os Godos serão julgados no além e os justos, recompensados. Já no *Ex urbis excidio* dissera, em grande arroubo oratório: «Por acaso a debulhadora que lança ao ar a espiga para que se quebre não é a mesma que

faz sair o grão puro? E o fogo que alimenta a fornalha do ourives e purifica o ouro das impurezas não é o mesmo que consome a palha? Assim também a tribulação de Roma serviu para a purificação ou salvação do justo e para a condenação do ímpio» (tradução de Jean Lauand).

Por outro lado, explica que há duas cidades que no mundo coexistem: a cidade dos homens, que se baseia no amor-próprio, levado até ao desprezo de Deus, e a cidade de Deus, que se baseia no amor a Deus, levado até ao desprezo de si mesmo (livro XIV).

Mas não se trata apenas de uma obra de «consolação», antes de um labirinto complexo de filosofia e teologia, a que nomeadamente não faltam passagens políticas da maior importância e que virão a ter grande repercussão, embora nem sempre na fidelidade ao espírito e à letra do respectivo texto. Significativamente se afirma que a cidade dos homens está possuída pela vontade de poder, enquanto a cidade de Deus tem homens com caridade e desejo de servir.

A cidade deve fundar-se no Direito e este na Justiça — considerada imutável, eterna e soberana, e embebida de uma perspectiva cristã. Donde o poder deva ser instrumento da Justiça, a que se tem, naturalmente, que subordinar. O poder político deve estar separado da Igreja, prestando todavia o braço secular o seu apoio à Igreja, nomeadamente apoiando as conversões forçadas. Esta perspectiva levaria a ulteriores extrapolações abusivas, tendo o agostinismo político passado para a His-

tória como uma fórmula de subordinação do poder político à Igreja. Quando o próprio Agostinho alerta para os perigos da síncri-se ou da confusão, pela ingerência de um poder nos domínios do outro.

Pela diuturna citação *pro domo*, truncada e descontextualizada (normalmente, só se cita a segunda parte da primeira frase que citamos e sublinhamos *infra*), vale a pena recordar uma passagem de Agostinho, até porque nos dá uma visão muito mais arejada do poder de radicalidade crítica do nosso filósofo: «Sem a Justiça [...] *que são os reinos senão grandes bandos de ladrões? E o que é um bando de ladrões senão pequenos reinos? Porque se trata de uma reunião de homens em que um chefe comanda, em que um pacto social é reconhecido, em que certas convenções regulam a partilha do produto do saque. Se esta quadrilha funesta, recrutando para si malfeitores, cresce ao ponto de ocupar um país, de estabelecer postos importantes, de tomar cidades, de subjugar povos, então arroga-se abertamente o título de reino, título que lhe assegura não a renúncia à cupidez, mas a conquista da impunidade. Foi um dito certo e de espírito o que a Alexandre Magno respondeu um pirata caído em seu poder. ‘Em que pensas para infestar o mar?’ — questionou o monarca. ‘E em que cuidas tu para infestar a terra?’ — retorquiou o pirata, com audaciosa liberdade. ‘Mas porque tenho uma pequena frota, chamam-me corsário, enquanto tu, por teres uma grande marinha, dizem-te conquistador’» (*A Cidade de Deus*, IV, 9). Contudo,*



Agostinho não será aqui totalmente original, posto que inegavelmente denote a sua coragem. Porquanto se lê já na *República*, de Platão, algo que o poderia ter inspirado.

Mas o empreendimento filosófico-político de Agostinho, estando embora ainda ligado aos clássicos, segue contudo noutra direcção: recusa quer a busca da cidade ideal na terra, a utopia platónica (assim como recusa o simples profetismo judaico), quer uma constituição feliz e virtuosa, certamente mais próxima do empreendimento aristotélico. Se considera que há regimes uns melhores do que outros, dá às coisas humanas uma relevância muito relativizada pelo esplendor das divinas. Separação da sociedade política e da sua direcção (chamemos-lhe, anacronicamente, «Estado») da Igreja, apartamento das competências? Sem dúvida. Mas sempre, no fundo, uma prevalência da Igreja. Daqui derivaram os mal-entendidos, sobretudo potenciados pelo pensamento do papa Gelásio (492-496), dando que pensar se o «agostinismo político» não será antes um «gelasianismo»...

Com o Aristóteles e os naturalistas políticos, parte Agostinho da verificação da sociabilidade natural do Homem (um *zoon politikon*), considerando também natural, desde a família, a instituição da autoridade — sempre, como é óbvio, sob o comando divino último. A sociedade humana é imperfeita, e também humanamente perfectível, como é concepção corrente na mais normal ortodoxia cristã (embora esta seja das coisas consabidas, uma das que têm custado a realmente admitir, em

todas as suas consequências). Mas, no esforço humano por aperfeiçoá-la, já Agostinho, mais sombrio, profundo pessimista antropológico, vai aplicar de algum modo os seus moldes mentais maniqueístas, explicando a história como a luta entre a cidade de Deus e a cidade do diabo, ou, noutra dicotomia igualmente cortante, entre a cidade celeste e a terrestre: Jerusalém contra Babilónia. Embora, no absoluto rigor da teoria, esta última, terrena ou diabólica, não se possa identificar totalmente com a sociedade política, tantos são, apesar de tudo, os sinais ou marcas do mal nas coisas políticas, que não raro nos surge a assimilação. Neste panorama pessimista (ou realista), já não se falará sequer na vera Justiça, ou na autêntica República (*lato sensu*), ou no justo e perfeito governante, que só teriam afinal lugar numa situação cristã ideal: que nos valha ao menos uma mais rude, mas ainda assim justa, justiça natural. Esta será a posição efectivamente tomada pelo bispo de Hipona; pois que a teoria que leva abusivamente o seu nome, como dirá Gilson, tendendo a absorver a ordem natural na ordem sobrenatural, acabará também por consumir o direito político natural (dito «droit naturel de l'État») na justiça sobrenatural e no próprio direito eclesiástico. Mas a lógica desta angústia pensante irá mais longe ainda: o próprio direito se deixa contaminar totalmente, no seu alto ideal, pela espiritualidade, e a primeira norma de justiça será o amor a Deus (*amor Dei*). E a justiça, perdida a esperança nos homens, só pode residir em Deus. Mas

não em qualquer objectivação (que quiçá todas parecem vãs e corruptíveis), antes precisamente no extremo da liberdade divina (veremos que depois Ockham enveredará por via semelhante): a Justiça é, para Agostinho, nada mais que a vontade de Deus: *Quod Deus vult, ipsa iustitia est*. Júpter também se ligava à Justiça pelo que ordenava — *Iustitia est quod Iovis iubet* —, mas os Romanos souberam objectivar essa subjectividade divina. E da vontade divina haviam passado à humana: uma justiça como constante e perpétua vontade humana, de atribuir a cada um o que é seu — *Iustitia est constans et perpetua voluntas suum cuique tribuendi*. A consequência da voluntarização humana da Justiça, no seu contexto romano, fora a autonomia (até por via teleológica) do Direito; a da sua voluntarização divina, uma síncrize religiosa, ética e jurídica. É que o Direito, supondo, como diziam os Romanos, o conhecimento de algumas coisas humanas e de algumas coisas divinas, é ainda assim matéria humana, demasiado humana...

O pessimismo antropológico, o signo dionisiaco e o sentido trágico de Agostinho traduzem-se, porém, em alguns sectores, em exemplos de prudente realismo.

Quanto à propriedade, o autor da *De civitate Dei* é já moderado, anunciando um pouco o que viria a ser desenvolvido magistralmente por Tomás de Aquino, sobretudo numa perspectiva não materialista e de uso da propriedade como instrumento de aperfeiçoamento humano, desde logo pela dadivosidade esmoler, enaltecendo o tra-

balho (e não condenando o comércio), e proscrevendo, como seria de esperar no seu ambiente cultural, a usura.

Agostinho tinha consciência de que um mundo estava a ruir: e desde logo as suas posições no domínio do direito internacional vão para a preferência pelo pluralismo de «Estados» (rejeitando qualquer projecto idealista de paz pelo governo mundial), um pluralismo naturalmente armado, e que tem como sanção possível da agressão para restaurar os direitos a guerra justa. Tal pressupunha, evidentemente, a ideia da superação da ordem internacional ditada pelo Império Romano.

A morte de Agostinho ocorre num momento simbólico. A partir de 428, o Norte de África romano começa a sofrer as incursões vândalas. Em Maio de 430, inicia-se o cerco de Hipona. Agostinho será poupado ao saque da sua diocese. Morre em 28 de Agosto, ainda durante o cerco, que duraria um ano.

\*

## BIBLIOGRAFIAS

### **Bibliografia activa principal/específica:**

*Confessiones* (400); *De civitate Dei* (420-429); *De libero arbitrio* (388-395); *De ordine* (386).

### **Edições correntes/recomendadas:**

No *Corpus Christianorum script. Eccl. Lat.*, Academia de Viena; no *Corpus Christianorum*, série latina, Tournhout, Paris.

- AGOSTINHO, S., *O Livre Arbitrio*, trad., int. e notas de António Soares Pinheiro, Faculdade de Filosofia, Braga, 1986.
- , *De civitate Dei*; trad. ingl. de Henry Bettenson, *City of God*, reimp., Harmondsworth, Penguin, 1984.
- , *Confissões*, trad. port. de J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina, prólogo de Lúcio Craveiro da Silva, 11.ª ed., Braga, Livraria Apostolado da Imprensa, 1984.
- , *et al.*, *Textos de Hermenêutica*, trad. de José Andrade, selecção e introdução de Rui Magalhães, Porto, Rés, 1984.
- Obras de Agostinho na Internet — <http://membres.lycos.fr/abbayestbenoit/agustin/>.

**Bibliografia passiva selectiva:**

- ARQUILLIÈRE, H.-X., *L'Augustinisme Politique*, 3.ª ed., Paris, Vrin, 1972 (1.ª ed., 1934; 2.ª ed., 1955).
- DEANE, Herbert A., *The Political and Social Ideas of St. Augustine*, Nova Iorque/Londres, Columbia University Press, 1963.
- GILSON, Étienne, *Introduction à l'étude de Saint-Augustin*, Paris, 1943.
- LOMASK, Milton, *St. Augustine and his Search for Faith*, Nova Iorque, Farrar, Strauss & Cudahy, 1961.
- PAPINI, Giovanni, *Santo Agostinho*, trad. port. de M. G. da Costa, 3.ª ed., Braga, Livraria Cruz, 1958.



## BOÉCIO

(Roma, 480-próx. de Pavia, 524)

## CASSIODORO

(Scyllacium, 480-Vivarium, 575)

Depois de Agostinho, o pensamento político estagna, de algum modo, se considerarmos os grandes nomes. No Ocidente, destacam-se ainda duas vias de preservação do grande legado: a de Boécio (que chegará a ser, em 522 e durante dois anos, uma espécie de ministro do Interior de Teodorico, em Ravena), mas que pagará com a vida os limites que impõe ao poder bárbaro, e a de Cassiodoro, que opta por não afrontar o poder, até decerto por transigir, e claudicar, para poder escrever e velar pelo património adquirido, promovendo cópias e traduções dos clássicos. Está presentemente provado que a Idade Média preservou (a seu modo, e com os seus condicionamentos próprios) o legado clássico, como o atestam os estudos de E. R. Curtius. Cassiodoro deu para isso um grande contributo.

Ontem como hoje, são duas vias possíveis, e ambas confluentes e úteis. Cassiodoro só se recolheria ao con-

vento aos 50 anos: foi prefeito do pretório e conselheiro (ou uma espécie de ministro da Educação) de Teodorico, o Grande, devendo-se-lhe, entre outros escritos, uma *Historia Ecclesiastica tripartita*. Ministro, igualmente, Boécio foi, pela sua irreverência, acusado de traição e morreu na sequência de tortura, depois de ter escrito, na prisão, a obra que o imortalizou, *Da Consolação da Filosofia*. Foram, assim, contemporâneos, e decerto Cassiodoro terá mesmo sido discípulo de Boécio, e parece que lhe não foi fiel pessoalmente, não só não o apoiando no infortúnio, como ainda por cima tendo elaborado um panegírico ao acusador do seu mestre.

Contudo, Josef Pieper absolve Cassiodoro destas fraquezas (ou destas tácticas) argumentando com a fidelidade deste, não à pessoa, mas à obra de Boécio (ou à obra conjunta empreendida pelos dois). Como poderemos julgar os homens, em tempos tão feros, e ante valores tão complexos e contraditórios?

Mais do que o seu pensamento político, importa o testemunho vivencial destes dois protagonistas da política viva. O próprio estilo das duas obras-testamento dos dois autores é, efectivamente, espelho do que cada um era, e do que representam. A *Consolação*, poética e inspirada, torturada e visionária, escrita com a alma e a mente a tratos, define Boécio. Já as *Instituições*, espécie de grande compilação e índice de muitas mais obras, é a obra caracterizadora desse preservador e transmissor que foi Cassiodoro. Pouco de original tem sido detectado nesta última.



Em todo o caso, na *Consolação* não deixa de haver referências à ordem do mundo e à justiça, bem como à tirania, que são a expressão mais gritante da sua negação.

E a tirania é, curiosamente, a própria negação do poder. Num dos passos versificados, afirma a deusa Filosofia (*Consol.*, III, 10):

*Desejas tu o poder?  
Sê senhor dos teus impulsos  
Não te abandones ao prazer;  
Recusa um guia tão vergonhoso!  
Ainda que a terra distante  
Da Índia sob tuas leis trema  
E que, no fim do mundo, te obedeça Tule,  
Expulsa os teus negros cuidados  
Deixa de te comprazer  
Senão, o poder não será teu.*

\*

## BIBLIOGRAFIAS

### **Bibliografia activa principal/específica:**

BOETHIUS: *Institutiones* (c. 500); *Opuscula sacra*; *De divisione* (505-509?); *De consolatione philosophiae* (524).

CASSIODORUS: *De anima* (540); *Historia Ecclesiastica tripartita*; *De Artibus ac Disciplinis Liberalium Litterarum*; *Historia Gotho-*

rum ou *De rebus geticis* (526-533) (só sobreviveu na abrev. de Jordanes); *Institutiones Divinarum et Sæcularium Litterarum* (543-555); *Variae epistolae* (537).

#### **Edições correntes/recomendadas:**

BOÉCIO, *De philosophiae Consolatione*; trad. fr. de Colette Lazam, *Consolation de la Philosophie*, Paris, Rivages, 1989 (ed. latina: texto estabelecido por E. K. Rand, The Loeb Classical Library, Harvard University Press e William Heinemann Ltd., 1978).

—, *Philosophiae Consolatio*, ed. L. Bieler, Corpus Christianorum, 94, Turnhout, 1957.

#### **Bibliografia passiva selectiva:**

CHADWICK, H., *Boethius, The Consolations of Music, Logic, Theology and Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 1981.

CURTIS, E. R., *La Littérature Européenne et le Moyen-Âge Latin*, trad. fr. de Jean Bréjoux, prefácio de Alain Michel, Paris, PUF, 1956.

GIZEWSKI, Christian, «Die Konversion Cassiodors als Typus politischen Handelns» <http://www.tu-berlin.de/fb1/AGiW/Scriptorium/S6.htm>; <http://82.191.1encyclopedia.org/B/BO/BOETIUS.htm> — com inúmeras referências activas e passivas; <http://ccat.sas.upenn.edu/jod/boethius.society.html> — *International Boethius Society*.

O'DONELL, James J., *Cassiodorus*, University of California Press, 1979, 1995: <http://ccat.sas.upenn.edu/jod/texts/cassbook/toc.html>.

PIEPER, Josef, *Scholastik. Gestalten und Probleme der mittelalterlichen Philosophie*, in ed. cast. de Ramón Cercos, *Filosofía Medieval y Mundo Moderno*, 2.ª ed., Madrid, Rialp, 1979, máx. p. 48 (referência no texto).

## ISIDORO DE SEVILHA

(Sevilha, entre 560 e 570-636)

Isidoro de Sevilha vai ser uma nova luz no horizonte da filosofia política, e mesmo da prática política. A ele se devem fundamentalmente os Concílios Toledanos, institucionalizadores das liberdades ibéricas, e as *Etimologias*, que, além de outras influências, se projectarão sobre o *Decreto* de Graciano e depois virão a inspirar, em alguns pontos, Tomás de Aquino.

Isidoro, bispo de Sevilha, estudioso e estadista, viu-se envolvido na crise da monarquia electiva vigente entre os Visigodos da Península Ibérica. A sua filosofia da política e do direito reflecte, a um tempo, a herança clássica e os desafios da vida prática. É discutível se foi um simples transmissor, ou se alcança a originalidade (a questão é posta, por exemplo, por Copleston). Embora uma tal categoria seja totalmente incompatível com a cosmovisão do seu tempo, que a não apercebia nem desejava.

Isidoro de Sevilha recebeu o episcopado de seu irmão, São Leandro, que participara nos esforços para a unificação política do país e desempenhara um importante papel na conversão do rei (e do seu povo) da heresia

ariana para a ortodoxia cristã. Isidoro seguiu-lhe os passos, presidindo ao Segundo (619) e Quarto (633) Concílios de Toledo e influenciando de forma decisiva os textos neles aprovados.

Com a cátedra episcopal, recebe Isidoro um reino visigótico ibérico sempre instável mas unificado política e religiosamente, e reconduzido ao redil do cristianismo *tout court*. A sua tarefa fundamental será a de solidificar os alicerces dessa monarquia e da respectiva igreja, tendo para isso empreendido e levado a cabo duas gigantescas tarefas: o enciclopedismo intelectual (patente nos dezassete tratados que hoje se conservam, das célebres *Etimologias às Sentenças*, passando pelos estudos sobre a natureza das coisas, etc.) e o génio criador político-jurídico (patenteado não só na parte teórica juspolítica das suas obras, como fundamentalmente na sua acção prática de mediador e obreiro de uma nova concepção dos direitos: síntese de romanismo, germanismo e cristianismo, de que são ecos os cânones dos Concílios de Toledo, especialmente o Quarto Concílio, em 633).

No plano intelectual, elegeu a gramática e a etimologia como paradigma essencial do seu pensamento. E se algumas origens de palavras serão, historicamente, erróneas e fantasistas, não podemos deixar de as apreciar pela sua engenhosidade e pela sua utilidade explicativa.

No plano jurídico-político, Santo Isidoro redefine o direito natural, numa perspectiva mais operativa que a clássica, do *Digesto*, recorda que o poder real só pode man-

ter-se pela legitimidade de exercício (pelo recto agir do monarca) e, através do legado dos Concílios Toledanos, inaugura a forma objectiva, realista e concreta dos direitos ibéricos, que mais tarde se espalharão pelo mundo, na expansão lusa e hispana

O legado de Isidoro passa pela reinterpretação de alguns aspectos da filosofia do direito romano, por uma posição bem marcada acerca da legitimação jurídica do poder e por uma nova concepção do papel dos governados, especialmente no que respeita às suas relações com a autoridade política. Muito embora esta paternidade raramente seja reconhecida, Isidoro esteve na origem da maior parte da tradição ocidental no que concerne a vários aspectos do direito natural e à forma de encarar a tirania no exercício do poder, bem como de toda uma família de sistemas relativos à protecção dos direitos.

Isidoro não era um legalista. O «Direito» (*ius*) deriva do «justo» (*iustum*); esta etimologia assemelha-se à concepção do direito romano fixada por Ulpiano: é, aliás, a clássica perspectiva realista. Este direito, *ius*, pode ser materializado quer em leis (*lex*: derivação de *legendo*, ler), quer em costumes (*consuetudo*: de *communis usus*, uso ou prática comum). São os «analogados secundários», a partir do primeiro sentido de *ius*. Isidoro recorda-nos ainda que as leis podem ser divinas ou humanas. As segundas estão ancoradas no costume, as primeiras são fundadas na natureza. A diferença entre os diversos direitos das várias nações deve-se à existência de uma

miríade de costumes, mutáveis de povo para povo, de lugar para lugar. Isidoro adianta também a razão para a existência de um direito romano escrito, e a razão é toda política, embora com o argumento de uma história por assim dizer mitificada: o povo romano não teria podido suportar mais os seus magistrados, que o haviam defraudado, pelo que fora redigida a *Lei das Doze Tábuas*, a fim de tornar os preceitos legais públicos e com isso evitar a corrupção e os erros dos fracos. Esta justificação é em tudo semelhante à que mais tarde dará o nosso Almeida Garrett para a passagem do constitucionalismo natural, não codificado, para o constitucionalismo voluntarista, ou moderno, baseado em códigos de direito político: as actuais constituições escritas.

A importante questão em torno da razão e da elaboração das leis não lhe foi alheia: a lei deve ter em consideração cada indivíduo na sociedade, seja ele vítima ou criminoso. Deve ser honesta, justa, possível e clara, consonante com a natureza e concorde com o costume nacional, apropriada local e temporalmente, e dirigida ao bem comum.

A lógica interna da teoria de Isidoro pode esfumar-se, numa primeira análise, devido à sua abertura ao meio religioso: nomeadamente pela presença da lei divina, nem sempre compatível com a estrutura do seu sistema; ou pela ideia de que todos os sistemas normativos baseados na razão (lei ou costume) são direito. Tal característica revela o sincretismo então corrente.

A sua concepção de uma protecção real e objectiva das pessoas, aliás base fundamental para toda a construção ibérica da(s) liberdade(s), está também presente no conceito de Isidoro de direito natural. O autor considera que o casamento, a procriação e a educação são instituições naturais, e que o direito natural é comum às pessoas e aos animais, seguindo assim a pista lançada por Ulpiano, e presente no início do *Digesto*. Isidoro afirma ainda que a liberdade e a propriedade comum de tudo quanto não seja individualmente possuído estão limitadas pela apropriação individual. Assim se estabelece o princípio de que a propriedade privada é um bem social. Isidoro defende ainda um direito à restituição do que é emprestado e um direito à legítima defesa. Para além disto, alarga os direitos naturais às «coisas similares». Neste ponto específico, segue a tendência do seu tempo, incluindo no direito natural os deveres de obediência para com Deus, para com os pais ou para com a nação, apesar de tomar o pensamento clássico de Pompónio como fonte de inspiração. Nos nossos dias, ainda há quem considere o direito natural mais de deveres que de direitos, ou somente de deveres (como é o caso de Álvaro d'Ors).

Esta definição do direito natural, reafirmada pelo *Decreto* de Graciano, traz a um tempo luz sobre o conceito de *ius gentium*, que para Isidoro é já um direito internacional.

No que respeita ao direito público, as actas dos Concílios revelam muito mais do que os tratados teóricos que

deles nos chegaram. Todo um legado no sentido de uma poderosa teoria do direito político seria firmado pela frase *Rex eris si recte facias, si non facias non eris* («Sois rei se vos comportardes rectamente, se assim não o fizerdes, não o sois»). Embora não se trate de uma descoberta original, estando já presente no pensamento romano e ecoando o próprio Horácio, esta ideia tornou-se o mote para uma nova era político-jurídica na Península Ibérica, e o gérmen para a sua liberdade concreta, material. A legitimação dos cargos e do seu exercício e as teorias sobre o tiranicídio não pararam de germinar desde então. A destituição de reis incompetentes e despóticos surge pois como perfeitamente natural face a esta doutrina, e ocorreu várias vezes ao longo da História. A título ilustrativo, cite-se que, nos nossos dias, até a versão portuguesa, ilustrada, do sintético livro de Le Goff *L'Europe racontée aux jeunes* não deixa de assinalar casos portugueses de deposição. O que parece atestar a importância do facto no «imaginário» da historiografia.



## BIBLIOGRAFIAS

### **Bibliografia activa principal/específica:**

*Chronicon; Historia de Rebus Gothorum, Vandalorum et Suevorum; De Viris illustribus liber; Etymologiae.*



### Edições correntes/recomendadas:

ISIDORO DE SEVILLA, S., (*Etymologiae*) *Etimologias*, ed. bilingue preparada por Jose Oroz Reta e Manuel-A. Marcos Casquero, com introd. geral de Manuel C. Díaz y Díaz, I, 2.ª ed., Madrid, B. A. C., 1993.

—, *Etimologias*, vers. Luis Cortés y Góngora, com introd. geral e índices cient. de Santiago Montero Díaz, Madrid, Ed. Católica, SA, 1951.

—, *History of the Kings of the Goths, Vandals and Suevi*, 2.ª ed. rev., trad. de Guido Donini e Gordon B. Ford, Jr., Leiden, E. J. Brill, 1970.

### Bibliografia passiva selectiva:

ALBERT, Bat-Shiva, «Isidore of Seville. His Attitude toward Judaism and his impact on Early Medieval Canon Law», in *Jewish Quarterly Review*, 80, 1990.

BOURRET, J. C. E., *L'École chrétienne de Séville sous la monarchie des Visigoths*, Paris, 1855.

BREHAUT, Ernest, *An Encyclopedist of the Dark Ages: Isidore of Seville*, Nova Iorque, B. Franklin, 1964.

COPLESTON, Frederick, *A History of Philosophy*, vol. II, *Augustine to Scotus*, Londres, Search Press/Nova Jersey, Paulist Press, 1.ª ed., 1950, máx. p. 105 (referência no texto).

CUNHA, Paulo Ferreira da, «Do Direito Clássico ao Direito Medieval. O papel de Isidoro de Sevilha na supervivência do Direito Romano e na criação do Direito Ibérico», in *Para uma História Constitucional do Direito Português*, Coimbra, Almedina, 1995, pp. 93-113.

—, «Isidore (Bishop of Seville)», *Philosophy of Law: An Encyclopedia*, New York, Garland Publishing, 1999, pp. 437 e segs.

FONTAINE, J., *Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne Wisigothique*, Paris, Études Augustiniennes, 1959.

LE GOFF, Jacques, *L'Europe racontée aux jeunes*, Paris, Seuil, 1996; versão port. de Luísa Ayala Botto/José Amigo, *A Europa Contada aos Jovens*, Lisboa, Gradiva/Público, 1997, p. 38 (referência no texto).

SEJOURNE, Paul, *Le dernier Père de l'Église, Saint Isidore de Séville*, Paris, 1929.

## TOMÁS DE AQUINO

(Castelo de Roccasecca, Aquino, 1225-  
-Fossanova, Tarracina, 1274)

Se durante a Idade Média, como bem observou Anthony Quinton, muito do pensamento político só marginalmente se apoiava em fundamentos deveras filosóficos, constituindo boa parte dele mais história do debate político que da filosofia política propriamente dita, Tomás de Aquino, solidamente apoiado no Estagirita (mas também alicerçado, por outra banda, nas suas sólidas fontes escriturísticas, patrísticas e afins), vai completamente mudar tal panorama. Por isso haveremos de o tratar, ainda que brevemente, todavia, com maior detença. Porque, nele, o pensamento político mais clara e irrefutavelmente se torna filosofia política. Sem evidentemente deixar de acusar, apesar dos seus claros intentos e conseguidas realizações autonomizadoras e distintivas, a tendência do seu tempo para a consideração conjunta ou analógica de matérias da política, da teologia, da moral, do direito, etc. Não é por acaso, por exemplo, que boa parte da sua filosofia jurídica se encontra na *Summa Theologiae*. Tenhamos, porém, a visão suficiente para reconhecer

que, desde que superado o sincretismo, como foi o seu caso, a consideração conjunta de todas estas matérias e entidades é positiva, porque omnicomprensiva.

De família nobre, é destinado desde a infância a um alto lugar eclesiástico. Aos 5 anos, ingressa na abadia de Monte Cassino, da qual se deveria tornar abade. Contudo, e apesar da feroz discordância da família (que se tornou ora ardilosa, ora violenta), decide entrar, aos 19 anos, para uma ordem pobre e letrada, os dominicanos. Não se tornaria jamais abade. Em contrapartida, virá a ser um estudioso de primeira água, tendo ensinado nomeadamente na já então prestigiadíssima Universidade de Paris. Chamado a Nápoles para a reestruturação da respectiva Universidade, é pouco depois convidado, como teólogo, para o Concílio de Lião. Mas a morte colhe-o na viagem. Crê-se que o último texto comentado por Tomás tenha sido o *Cântico dos Cânticos*, o que também sucederia, em Salamanca, com Frei Luís de León, antes do interregno do seu aprisionamento. Não havendo milagres a registar aquando do processo de canonização do Doutor Angélico, interveio o papa, empunhando a *Summa*, e dizendo algo como: «cada artigo é um milagre». E hoje o Mestre Tomás é santo. Um santo capaz de acreditar mais depressa que um boi voa que um monge mente, um santo que se não coíbe de dar um murro na mesa do rei de França quando descobre, percorrendo de si para si, durante um banquete, como destruir os argumentos heréticos, um santo que ponderava sobre a astro-

logia, que teria apreciado a boa mesa, e que finalmente acabaria por considerar a sua obra, só comparável (e antes de Panofsky) a majestosa e rendilhada catedral, como simples «palha», depois de uma visão divina.

A sua obra principal, a *Summa Theologiæ* (*Suma Teológica*) é um imenso monumento de conciliação entre a fé e a razão. Aí, através do método dialéctico, S. Tomás expõe brilhantemente os argumentos pró e contra, para depois concluir. Adverso às ideias correntes, o aquinense mostrou como Aristóteles continuava vivo — apesar de tal posição o ter colocado no limite da heresia, num tempo em que o platonismo filosófico era imperante na Igreja. Não é propriamente uma coroa de glória para o único papa português, Pedro Julião, ou Pedro Hispano, o ter mandado proibir nas escolas, em 1277, algum desse aristotelismo e certas teses tomistas, pela mão do bispo de Paris, Estêvão Tempier, o que porém deixa intocada a sua fama de filósofo, sobretudo devotado à lógica.

Ao contrário do que até muitos dos seus discípulos pensam, não existe um tomismo. Ou, tal como sucederá também para o marxismo com Marx, o tomismo ou os tomismos são miniaturizações do grande pensamento de Tomás. O Doutor Universal (cognome que também se lhe atribui) não pretendeu (aliás, tal como Aristóteles) criar uma filosofia própria, original (aliás, a busca insana da originalidade nada tem a ver com o seu tempo, mas parece ter nascido no século XVIII, como assinalou Roland Mortier), mas fazer filosofia perene, duradoira. Na reali-

dade, Aristóteles e Tomás, por vezes polémicos e até, no limite, menos considerados em suas vidas, persistem na nossa memória, ao passo que há milhares de filosofias glorificadas como modas e irremediavelmente mortas pouco tempo depois.

Não jurista, e religioso, Tomás é um grande filósofo do Direito Natural e da «laicização» do Direito. O que tem enormes consequências políticas também. Parece um paradoxo, mas deve-se a ele a redescoberta da especificidade da justiça particular, específica do Direito, por contraposição aos sentidos religiosos, morais e políticos de justiça. A justificação da propriedade, as páginas sobre o homicídio e o suicídio, sobre as leis divinas e humanas, ou a discussão sobre a obediência a toda a lei escrita são momentos altos dessa obra que, ao contrário de tantos tratados de hoje, continua viva, actual, e nunca nos aborrece.

Tomás de Aquino tem sido interpretado politicamente das mais diferentes formas, desde apresentado como defensor do absolutismo monárquico a representante do constitucionalismo, primeiro democrata, ou fundador da democracia cristã. Não é certamente indiferente, neste ponto, a atribuição como certa da sua paternidade do *De Regimine principu* ou *De regno*, ou a sua consideração como total ou parcialmente apócrifo. Seja como for, tem muita importância sobretudo como redescobridor e actualizador de Aristóteles na clara determinação das áreas de influência da Política e do Direito, assim como da Religião

(e seus poderes) e do «Estado» (poder político), em ambos os casos na linha cristã do *a César o que é de César* (como desenvolvemos no nosso *O Século de Antígona*).

É sabido que Santo Tomás não apreciava os juristas, a quem considerava, aliás, ignorantes. Contudo, a sua intenção de pôr os pontos nos *ii* na cultura do seu tempo — levado pela *démarche* filosófico-teológica, levou-o, naturalmente, a interessar-se pelo Direito, e a arrumar a casa. Thomas Kuhn, grande filósofo das ciências de hoje, afirma que, realmente, a maior parte das tarefas científicas são tarefas de limpeza, de arrumação da casa, afinal. Pois seria um não-jurista como Tomás a arrumar, no seu tempo, a casa do Direito. E a arrumação saiu tão asseada que ainda hoje é difícil, em alguns aspectos, que são aliás os mais fundantes, os mais essenciais, ainda hoje é difícil fazer melhor.

Tomás de Aquino trata da Justiça e do Direito na medida em que a Justiça é uma virtude — uma das virtudes cardeais —, e o Direito é o seu objecto. A negação da Justiça é tratada na perspectiva do pecado. Sabemos que, embora sejam abordagens certamente imperecíveis, não são universais, não são as únicas. Correspondem naturalmente à cosmovisão religiosa do autor, e integram-se na sua *Summa Theologiæ*, como é óbvio, dentro de uma argumentação predominantemente teológica.

Veremos de seguida alguns pontos da Teoria da Justiça de Tomás, especialmente aqueles que se nos afiguram de mais interpelante actualidade.

Como afluímos, a concepção de Justiça como virtude é uma perspectiva própria do autor, mas sobretudo típica do seu tempo e do seu tema — a que Tomás tem de ajustar-se. Poderíamos hoje encará-la como valor, princípio, tópico, ou outra categoria ainda. Mas há uma universalidade a reter neste tipo de abordagem: a consideração da Justiça como virtude continua muito plástica, e não prejudicará uma eventual reconsideração categorial da temática, pois quase tudo o que se diz da virtude da Justiça se poderá dizer, *mutatis mutandis*, da Justiça valor, princípio ou tópico... a que apenas se acrescentarão outras focalizações.

Como virtude, a Justiça é — como aliás as demais virtudes — um hábito (*S. T.*, IIa, IIæ, q. 58, art. 1, solução), um hábito eticamente positivo, uma repetição diuturna de actos bons, com a consciência de que o são e devem ser repetidos por o serem.

Seguindo a lição do Estagirita (*Ética*, II, 4), Tomás recorda que os actos de virtude exigem a consciência do agente, a sua escolha como meio apto a atingir um fim, e a não mudança de ideias a propósito de tal deliberação da vontade — imutabilidade (*S. T.*, IIa, IIæ, q. 58, art. 1, solução). Assim, Tomás vê esses traços característicos na clássica descrição romanística (e também da aristotélica) de Justiça, que recupera. A *voluntas* indica, nela, obviamente a vontade. A determinação que tal *voluntas* é *constans et perpetua* exprime a estabilidade do acto. Perpétua não por durar sempre, perpetuamente (o que



implicaria uma infinitude divina), mas porque alguém sempre a queira fazer. Tomás lembra (o que é evidente, mesmo para os criminosos) que é difícil alguém querer sempre agir injustamente. Nem Al Capone, nem Hitler, Estaline ou até Átila terão sempre agido injustamente, sobretudo com os seus próximos, parentes, amigos, etc. Trata-se do propósito geral (dos Homens) de perpetuamente observarem a Justiça. O *constans* alude ao propósito da perseverança nesse propósito.

Este carácter *constante* e *perpétuo* da Justiça parece-nos poder ser hoje interpretado, atento o contexto, como o sinal da incompletude e da necessidade de contínuo aperfeiçoamento da Justiça, que nunca chega a cabalmente concretizar-se pelo Direito. Uma vontade constante e perpétua de atribuir a cada um o que é seu é uma vontade persistente, decerto porque não pode esmorecer e porque a sua pedra rola até ao sopé da montanha, como no mito de Sísifo. Vontade que é assim como uma fome insaciada (mais que insaciável): pois essa vontade nos remete para a «fome e sede de justiça» do Sermão da Montanha. Há certamente algo de político, de justiça política, nesta insatisfação da fórmula de Ulpiano, que Tomás quase retoma *ipsis verbis*.

Os actos que a Justiça pratica são actos de justiça, e encontra-se determinado: *ius suum cuique tribuens*. É de atribuir a cada um o que é seu que se trata (S. T., IIa, IIæ, q. 58, art. 1, solução).

Pode assim dizer-se, numa primeira abordagem, que a *Justiça é a virtude, o hábito, de, com vontade constante e perpétua, atribuir a cada um o que é seu*. Como deixámos pressentir, aproxima-se esta visão mais da de Ulpiano que da de Aristóteles, para quem (citemos a citação de Tomás, em latim) *iustitia est habitus secundum quem aliquis dicitur operativus secundum electionem iusti* (a justiça é um hábito que nos faz agir escolhendo o que é justo).

Tomás não deixa de discutir se a Justiça é virtude (*S. T.*, IIa, IIæ, q. 58, art. 3). Ainda hoje algumas das objecções à consideração da Justiça como virtude se poderiam levantar. Por exemplo, o dizer-se que o cumprimento do dever, ou fazer o que se deve, sendo obrigação, não é virtude — a qual estaria de algum modo para além do devido. Contudo, mesmo não beneficiando ninguém excepcionalmente, para além do devido, a acção de justiça ainda assim é virtuosa, porque produziu um bem para o próprio cumpridor. Na verdade, fazer o correcto é bom e é fonte de satisfação (do dever cumprido) para quem o faz livre e espontaneamente. É esse procedimento recto livre e espontâneo é virtuoso. Além disso, a Bíblia (*Sab.*, VIII, 7) inclui a Justiça conjuntamente com as demais virtudes cardeais — termina por invocar Tomás (*S. T.*, IIa, IIæ, q. 58, art. 5, objecções, 1).

Acresce que a Justiça é simultaneamente virtude geral e particular (*S. T.*, IIa, IIæ, q. 58, art. 5, solução; resp.

a 1; art. 6, solução) — questão que mais detidamente veremos *infra*, a propósito do direito.

Enquanto virtude geral, Tomás alinha com Aristóteles (*Ética a Nicómaco*, V, 2), que cita, considerando a Justiça até como virtude total: *iustitia est omnis virtus*. E até como virtude superior às demais (*S. T.*, IIa, IIæ, q. 58, art. 6, máx. resp. a 2).

Há porém divergência conhecida entre os autores: uns consideram ser a Justiça a máxima virtude, outros a *prudentia*. Tomás de Aquino parece claramente inclinar-se para a preeminência da Justiça, mesmo da Justiça particular, porque reside na parte mais nobre da alma, é relacional e não pessoal apenas, sendo, de certo modo, o bem dos outros e não apenas o bem próprio (*S. T.*, IIa, IIæ, q. 58, art. 12, solução). Nisso segue a doutrina do Estagirita (*Retórica*, IX).

Enquanto as demais virtudes aperfeiçoam o homem apenas como um ser em si mesmo, a Justiça implica uma relação interpessoal, a alteridade (*S. T.*, IIa, IIæ, q. 57, art. 1, solução).

Como veremos, a Justiça implica igualdade. Ora, nada pode ser «igual a si mesmo, mas a outrem». Apenas metaforicamente se pode dizer que há justiça numa mesma pessoa se ela racionalmente governa o seu elemento irascível e concupiscível (*S. T.*, IIa, IIæ, q. 58, art. 2, solução).

A Justiça é um meio termo, entre um mais e um menos (aliás como as demais virtudes — considera Tomás

numa linha que vem de Aristóteles e até já de Platão, *República*, 358 e 359b) que consiste numa certa proporção de igualdade entre a obra externa de alguém e uma outra pessoa.

No livro de Michel Tournier, *Vendredi ou les limbes du Pacifique*, a personagem que representa Robinson Crusóe chega mesmo a autopunir-se, numa encenação ritual desta justiça unipessoal metafórica. Pelo contrário, em rigor, continua válido o brocardo *ubi ius, ibi societas, ubi societas, ibi ius*.

A Justiça não é assim uma qualidade pessoal intrínseca de cada um, que cada pessoa pudesse ostentar frente aos demais, mas precisamente uma virtude que se exerce na relação com os outros — e só se exprimindo e ocorrendo nessa relação. Por isso, dizer-se que Job era um justo só faz sentido na medida da sua vivência de Justiça com os outros, e não quando passou, sob as pragas que o testaram, a viver isolado. Por isso, *Os Justos* de Camus é certamente um título irónico, pois o grupo anarquista russo que aí é retratado não se preocupa com o seu próximo, mas com uma humanidade fictícia, ideal, em nome e pelo advento da qual pouco importam as vidas das pessoas concretas ao lado e em redor.

A Justiça ordena os actos de cada um com respeito aos outros. Esta ordenação do comportamento relativo à alteridade implica uma certa igualdade. Igualdade, tema candente da reflexão e da acção políticas, mas que pode ser tratado com serenidade e elevação. Tomás utiliza para

provar esta relação (tão actual) entre Justiça e Igualdade o método filológico. Afirma que a própria palavra «Justiça» demonstra esta relação: pois daquilo que implica igualdade se diz, usualmente, *iustari*, ou seja, ajustado. O que realmente tem como raiz o *ius* de justo (*S. T.*, IIa, IIæ, q. 58, art. 2, solução).

É justa assim uma acção de alguém que corresponde, mantida a proporção de uma certa igualdade, a uma acção de outrem que com esse alguém entra em relação jurídica (*S. T.*, IIa, IIæ, q. 58, art. 2, solução). Aliás, sendo a Justiça uma virtude, e sendo as virtudes meios-termos, entre um mais e um menos, Tomás considera, como Aristóteles (*Metafísica*, X, 7), que o igual é um meio-termo real entre esses extremos ou exageros (*S. T.*, IIa, IIæ, q. 58, art. 11, solução).

Nos tempos modernos, a igualdade foi prevertida pela ideia de uma igualdade concebida como «mesmidade» ou identidade (a que alguns adjectivam como «aritmética»), quando deve pensar-se como igualdade proporcional, de forma subtil, em termos hábeis. O igualitarismo é sempre quimérico ou semente de desigualdade violenta e despótica. Mas a Igualdade é irmã da Justiça e também da Liberdade. E de tal forma o é que desde pelo menos genuínos liberais, como Adam Smith, a verdadeiros socialistas, como muitos dos que determinaram a Constituição espanhola de 1978, concordam que estes três elementos são os autênticos «valores superiores» da Política.

As demais virtudes têm uma essencial, decisiva, componente subjectiva. Ninguém é exteriormente prudente se o não for interiormente; ninguém é socialmente dotado de fortaleza sem que o seu coração e espírito estejam imbuídos dessa fibra; quem for apenas temperante em relação, não o será verdadeiramente, porque tem de sê-lo consigo mesmo. E nas virtudes teologais ainda é mais evidente essa necessidade interior: a fé pública sem fé privada não é fé, é hipocrisia; a esperança vem de dentro, e é triste a desdita de quem finge uma esperança que não possui; finalmente, a própria caridade realmente é amor que vem de dentro, e não meros actos de «caridadezinha» prestativa, que podem ser benévolos, dadivosos, úteis a quem recebe, mas que não acrescentam virtude realmente senão a quem vive interiormente esses actos.

O caso da Justiça é diferente. No acto de justiça, no acto justo, se esgota a Justiça, que não necessita, ao contrário das demais virtudes, de implicar a subjectividade do ânimo da rectidão do devido. O modo por que um acto justo é praticado (de má vontade, contrariado, de mau humor até) não atinge o carácter desse acto.

Por isso, é clara a relação da Justiça com o seu objecto, com o que visa, com o acto de justiça. Este objecto está em si mesmo determinado (e não pela intenção ou modo do sujeito), e a tal objecto se chama «direito» — *ius* (*S. T.*, IIa, IIæ, q. 58, art. 2, solução, *in fine*).

O direito é filho da Justiça. Deriva dela como um filho de sua mãe, como diz uma glosa medieval. Mas se a Jus-

tiça é a virtude, o direito é o fruto, objecto dessa virtude. A objectivação da virtude, que, sendo embora de si a mais objectiva de todas, enquanto virtude, ainda tem um peso de subjectividade.

A objectividade da Justiça prende-se e/ou manifesta-se ainda no facto de ela, ao contrário da fortaleza e da temperança, não lidar directamente com as paixões. A Justiça é uma virtude intelectual, movida pela vontade, dirigida à comunicação com os outros — e essa relação não é imediatamente relacionada com as paixões (*S. T.*, IIa, IIæ, q. 58, art. 10, máx. solução).

Uma virtude qualquer deriva de uma potência (directora) que se traduzirá actual e praticamente em acto. A potência directora de qualquer virtude é o sujeito da virtude. O objecto é o acto que a potência tende a produzir. Sendo o acto o justo, a acção justa, a potência ou sujeito não é a razão, mas a vontade.

Não é por conhecermos o justo que somos justos, mas por agirmos de forma justa (*S. T.*, IIa, IIæ, q. 58, art. 4, solução). O intelecto, a razão, é uma potência cognoscitiva, que não é a determinante dos actos justos. A Justiça é uma potência apetitiva — por alguma razão, diríamos nós, o Sermão da Montanha fala em «fome e sede» de Justiça (*Mt.*, V, 6). Contudo, há dois tipos de apetites: o da vontade, esclarecido e baseado na razão, e o sensitivo, que releva do que os Gregos chamariam *aesthesis*, seja concupiscível, seja irascível. A potência agente de Justiça é voluntária, de uma vontade esclarecida e racio-

nal — a vontade é um apetite racional (*S. T.*, IIa, IIæ, q. 58, art. 5, resp. a 1) —, e não meramente sensível (*S. T.*, IIa, IIæ, q. 58, art. 4, solução). Por isso, o sujeito da Justiça é a vontade. A Justiça é uma vontade, naturalmente fundada na razão, mas sobretudo vontade.

Diferente desta questão do sujeito da Justiça é a do principal protagonista do *suum cuique tribuere*. Citando Aristóteles, Tomás sublinha: «O juiz dá a cada um o que lhe pertence, mandando e dirigindo; porque o juiz é a justiça animada, e o chefe é o guarda da justiça, como diz Aristóteles. Ao passo que os súbditos dão a cada qual o que lhe pertence, a modo de execução.»

Hoje teríamos algum distanciamento mais em relação à dureza desta consideração, que se nos afigura poder ser matizada, de direito e de facto.

A Justiça exerce-se através de acções exteriores, em relação, com os outros. O *suum* de cada um, o «seu» de cada qual, é o que lhe é devido por uma igualdade proporcional. Tomás parece não ter muito como provar, realmente, que a Justiça é mesmo o *suum cuique* — o atribuir a cada um o que é seu. A sua argumentação parece dogmática na solução do artigo respectivo: afirma, não prova (*S. T.*, IIa, IIæ, q. 58, art. 12, solução).

Mas a partir da determinação que o acto próprio da Justiça é atribuição a cada um do que é seu, facilmente estabelece as relações da Justiça com algumas virtudes secundárias, que lhe estão anexas, enquanto virtude cardeal: como a misericórdia, a benignidade, a piedade, a



liberalidade. A explicação é que se atribuem por «redução» (*reductionem*) (sinédoque?) certas pequenas virtudes à grande virtude — que é a Justiça.

Problema candente de hoje é o da fronteira entre a Justiça particular, jurídica, e outras dimensões benévolas, que se inscrevem não no rigoroso *suum cuique*, mas em formas de dar mais que o devido literalmente por um título jurídico. Este é ainda um repto da política ao direito.

Clássica é a questão da divisão entre direito e caridade, ou direito e etiqueta, entre o justo jurídico e o *gentleman*, que dá um pouco mais do que recebe, ou o filantropo, que dá muito mais, ou só dá. Mais complexa se torna, porém, a tentativa de integrar no próprio direito fórmulas de compensação com fundamento muito vário (normalmente relativas a discriminação, passada ou presente), como é o caso das discriminações positivas, também chamadas «acção afirmativa». Até que ponto se estará, em cada caso concreto, perante uma forma de caridade, benignidade, liberalidade ou novas formas de discriminação é questão complexa, sobretudo porque tais procedimentos, tendo fonte estadual, se inscrevem sempre mais ou menos na consabida e nada inócua fórmula da redistribuição, do tirar a Pedro e dar a Paulo... Aníbal de Almeida foi dos que, em Portugal, com mais clareza e oportunidade, logo explicitou que uma discriminação positiva implica sempre alguma discriminação negativa.

Liberalidades privadas são possíveis, são intocáveis, porque com sua fazenda cada qual faz o que lhe aprou-

ver. Não assim os dinheiros públicos, que acabam sempre por estar implicados com qualquer política deste jaez.

Tomás refere que o direito é o objecto da Justiça em vários lugares. Discutindo explicitamente se o direito é objecto da Justiça, cita Tomás a Isidoro e a Aristóteles, no *sed contra*: «Mas, em contrário, diz Isidoro que o direito (*ius*) é assim chamado porque é justo. Ora, o justo é o objecto da justiça; pois, no dizer do Filósofo, *todos acordam em denominar justiça ao hábito que nos leva a praticar actos justos*. Logo, o direito é o objecto da justiça» (*S. T.*, IIa, IIæ, q. 58, art. 1, *sed contra*).

Quando afirma que o direito é objecto da Justiça, o Doutor Angélico está a aludir ao direito em sentido objectivo, à *ipsa res justa*, à própria coisa justa ou devida. Ou seja, está a referir-se ao sentido próprio, inicial, de *ius*. Mas o próprio aquinate admite analogados secundários, como o do seu sentido epistemológico — como quando Celso afirma que o direito é arte (boa e équa), ao sentido topológico —, como o que diz que se tem de comparecer *in iure* («na justiça» ou «perante a justiça»), assim como mesmo alude Tomás a que também se chama direito ao formalmente justo, decidido por quem tem legitimidade para o fazer, ainda que substancialmente seja iníquo.

O mundo do direito inscreve-se no domínio do justo particular. O que tem uma enorme importância. Devemos deter-nos um instante neste ponto.

Continuando no domínio específico das virtudes, é verdade que a Justiça figura, no *Livro da Sabedoria*, da Bíblia, totalmente a par das demais virtudes cardeais. Omitindo no segundo argumento a própria *prudentia*, Tomás nega que tanto a temperança quanto a fortaleza sejam virtudes gerais, pelo que, aparentemente, a Justiça, tal como aquelas duas, não o seria (*S. T.*, IIa, IIæ, q. 58, art. 5, 1 e 2).

Contudo, no *respondeo* respectivo (*S. T.*, IIa, IIæ, q. 58, art. 5, resposta a 1), Tomás explicita que a justiça entra no elenco das virtudes cardeais: não enquanto virtude geral, mas como virtude especial. Aliás, o facto de a Justiça provir do apetite intelectual e não do sensitivo dá-lhe o carácter de virtude geral.

Mas há mais. Uma possível distinção ainda prende-se com a cura do bem comum e a do bem particular. Daí a existência de uma justiça geral e de uma justiça particular. Contudo, não é este o principal contributo de Tomás, nem a nomenclatura aqui utilizada parece ser a mais apropriada. Geral e especial ou particular, para adjectivar a Justiça, são expressões que ganharam uma outra específica dimensão. E a polissemia é muito grande nestas designações, para nosso desespero.

Recordemos o texto do *Livro da Sabedoria*. Daí concluiremos facilmente, como o faz, *en passant* mas significativamente, Tomás, ao discutir se a Justiça particular tem matéria especial, que «a justiça particular [...] é uma das quatro virtudes cardeais» (*S. T.*, IIa, IIæ, q. 58, art. 8, 2).

Há, assim, duas justiças, e a justiça particular (na acepção de direito) respeita, como diz Aristóteles — cuja autoridade é na *Summa* invocada —, às relações da vida (social). Esta justiça, como sintetizará o anjo das escolas, «não abrange toda a matéria da virtude moral, mas só a que respeita às acções exteriores e às cousas, encarando-as no ponto de vista especial de fundarem as relações dos homens entre si» (*S. T.*, IIa, IIæ, q. 58, art. 8, solução).

A natureza humana não é imutável, por não ser a mesma sempre e em toda a parte. Daí que o simplesmente natural possa falhar, por vezes. A própria maldade ou perversão dos homens pode obrigar a alterações e precisões nas determinações gerais que decorreriam de uma natureza sem mácula. Como no caso da restituição (em regra devida) de um depósito de armas a um depositante que enlouqueceu ou que decidiu promover ou aderir a uma sedição. Assim sendo, devemos distinguir no direito um justo natural, mais geral, e um justo positivo, que concretiza aquele. Mas apenas nas coisas que não repugnam ao justo natural (nos seus grandes princípios, diríamos hoje). No que é essencialmente contrário ao justo natural, não pode nenhum justo legal (positivo) ser considerado lícito (*S. T.*, IIa, IIæ, q. 57, art. 2, resp. a 2). Por isso, a política está longe de poder ser todo-poderosa, para Tomás, que assim submete a sua vontade a uma natureza que contém uma ordem natural a ser respeitada. O direito natural deve comandar o positivo, o

que é fruto da decisão política. Mas a verdade é que não poderia viver sem este (pela sua própria natureza de generalidade e essencialidade — e não concretização). Por esta via ficam também pistas relevantes para a delimitação do político e do jurídico: a política será muitas vezes a via da concretização do justo jurídico, até na própria conformação do direito positivo, adequando os princípios às situações concretas.

Tomás admite ainda a existência de um direito das gentes, diverso do direito natural — como sucedia, aliás, com os Romanos. Tal como Ulpiano, considera que o direito natural é, em certo sentido, comum aos homens e aos animais pela comum capacidade de ambos de apreenderem as coisas de modo absoluto. Mas o *ius gentium* é privativo dos homens apenas.

Evidentemente, Tomás, ao considerar a Justiça uma virtude, opõe-lhe um vício, e, teologicamente, especificamente, o pecado. É nessa lógica que se desenvolverá o estudo da injustiça e das injustiças.

Mas o Doutor Comum não confunde as matérias, os níveis, e está atento às subtilezas, sendo coerente com a sua divisão entre Justiça geral e Justiça particular. Nesse sentido, considera a injustiça um pecado especial, se a injustiça for oposta à justiça legal (ou especial). É pelo seu desprezo do bem comum, que é um objecto especial, que é pecado. Embora, por desprezar o bem comum, se possa cair em todos os pecados — o que dá ao pecado alguma generalidade, neste sentido. Ainda no sentido

da especificidade milita o facto de a injustiça não versar sobre qualquer tipo de iniquidade ou mal, mas especificamente os que derivam de se querer alguma desigualdade face aos demais: mais bens, riquezas, honras, e menos males que os demais (*S. T.*, IIa, IIæ, q. 59, art. 1).

A consideração de um pecado de injustiça diverso dos demais é um passo mais no sentido do laicismo jurídico de Tomás. O mesmo se deve dizer da separação entre a injustiça e o injusto, seguindo aliás Aristóteles: «Há quem faça injustiça e não seja injusto» (*Ética a Nicómaco*, V, 11). Tomás admite que qualquer pessoa (como a Justiça é objectiva, e assim também a injustiça) pode, sem intenção, ou por paixão, cometer injustiça, sem ser, por isso, intrinsecamente injusto — sem ter o vício da injustiça, o hábito da negação da Justiça (*S. T.*, IIa, IIæ, q. 59, art. 2). Do mesmo modo, ninguém voluntariamente a si mesmo faz injustiça (*S. T.*, IIa, IIæ, q. 59, art. 3) — o que aliás será princípio retomado por Rousseau no contexto do político. Desde logo não se pode ser simultaneamente agente e paciente.

Poucas épocas terão precisado, como a nossa, de mais clareza na determinação do que é justo e injusto, ao menos teoricamente, mas com vontade de ver tais esclarecimentos frutificar na prática. A confusão é enorme. A perspectiva laicista de Tomás é tanto mais milagrosa quanto surpreende no ambiente do seu tempo, mas corresponde à mais sã ortodoxia dos evangelhos: *A César o que é de César, a Deus o que é de Deus.*

A separação ente justiça geral, virtude das virtudes, se quisermos, e a justiça particular é indispensável nos nossos dias para apartar o que seja moral, ético, político, do verdadeiramente jurídico. Contudo, a partir do momento que justamente se ultrapasse o titularismo, seja positivista, seja jusnaturalista (ou pretensamente jusnaturalista — de um «jusnaturalismo positivista»), a questão torna-se muito complexa, pelas contradições que surgem no seio das soluções aventadas. É um caso em que se necessita de um novo Tomás de Aquino. Pois se contando os títulos jurídicos todos, a alguém não queda com que viver? Alguns argumentam que há o título maior «natureza humana». Essa seria uma possível origem filosófica (ainda que insuspeitada) de prestações hodiernas como o «rendimento mínimo garantido», ou o «rendimento social de inserção», etc. Mas trata-se claramente de um direito com dimensão política, que dificilmente se compatibiliza com a ideia, normalmente defendida pelos «jusnaturalistas» clássicos, de uma «purificação» do jurídico (*Isolierung*) face a outras realidades e normatividades, poderes e racionalidades.

Onde Tomás vê pecados, teremos de ver crimes, geralmente, na nossa perspectiva jurídica. Aliás, o crime é, em grande medida, primeiro braço secular do pecado, e depois seu sucedâneo secularizado.

O primeiro dos pecados de que Tomás fala parece não ser do século XIII, mas do século XXI — e do que o precedeu, em cujos pressupostos ainda vivemos. Chama-

-lhe ele *acepção de pessoas* (S. T., IIa, IIæ, q. 63, arts. 1 e segs.). Nome distinto, clássico, mas que se arrisca a não ser hoje reconhecido. Nós chamamos-lhe — sem nenhuma tecnicidade, por vezes — nepotismo, favoritismo, *cunha*, empenho, *factor C*, corrupção, etc., etc. Tudo problemas que actualmente estão no cerne da própria crise política generalizada que o mundo vive, designadamente potenciando a descridibilização da política e a concomitante perda de intervenção cidadã.

Como argumentos a favor deste procedimento de escolher *os nossos*, os familiares, os amigos, os conhecidos, os do grupo, do partido, da seita, do clube, etc., Santo Tomás não hesita mesmo em citar uma passagem bíblica, em que parece que o exemplo desse desvio vem do alto, e de muito alto. Assim, «de duas pessoas que se encontram no mesmo leito uma será tomada e outra deixada» (Mt., XXIV, 40).

Mas será também da Bíblia, designadamente do *Deuterónimo*, que Tomás colherá o argumento único e decisivo do *sed contra*. Aliás um argumento muito moderno, porque vai ao cerne da ilusão essencial que toma (que aprisiona e ilude) quem faz *acepção de pessoas*: a aparência. Pois é fiando-se em uma qualquer aparência (designadamente de fidelidade ou de ganho) que o decisor escolhe quem não devia. O texto das Escrituras ordena que não nos deixemos seduzir ou iludir pela aparência das pessoas (*Deut.*, I, 17).



Tomás demonstra uma notável prudência e conhecimento do mundo, dos hábitos e das fraquezas humanas no tratamento de toda a questão. Obviamente proscreeve a acepção de pessoas, como pecado contrário à justiça distributiva (*S. T.*, IIa, IIæ, q. 63, art. 1, *respondeo*). É a escolha de Deus de entre dois aparentemente iguais refere-se à Graça divina, não à Justiça humana — pelo que não é invocável a favor da acepção de pessoas (*S. T.*, IIa, IIæ, q. 63, art. 1, *ad tertium*). Aliás, é significativa a atitude de quem tem poder para preterir quem sabe, quem é competente, quem merece, e para premiar quem ignora, quem não tem preparação ou mérito: assemelha-se a um demiurgo, procurando perversamente imitar o poder divino, mas ao contrário: na injustiça e não na justiça.

Num ponto apenas tece Tomás uma argumentação muito interessante e esclarecedora — que talvez não fosse a mais esperada: «Se contudo os parentes de um prelado são tão dignos como outros, pode-se legitimamente preferi-los sem que haja culpa por acepção de pessoas, dado que eles oferecem pelo menos a vantagem de que o prelado poderá ter mais confiança neles, e que administrarão de comum acordo com ele os assuntos da Igreja.»

Contudo, uma reviravolta se produz logo a seguir no argumento: «Será necessário porém renunciar a uma tal escolha por medo do escândalo, se outros prelados se firmam nesse exemplo para confiar os bens da Igreja aos seus próximos sem ter em conta os seus méritos.» Sem comentários...

A questão da propriedade, pedra-de-toque de toda a filosofia política, é deveras importante e muito significativa em Tomás de Aquino. O Aquinate justifica a propriedade pela sua função social. Para Tomás de Aquino, aliás grande «jurista laico», como já se lhe chamou, e para mais «santo laico», a propriedade privada pode ser alvo de muitas críticas, de muitas refutações, mesmo extremas e radicais, porque é uma instituição humana, social (veremos que plenamente plausível e justificável), mas não deixa de ser uma instituição humana. Ora, o direito natural, a natureza das coisas, a própria ordem natural das coisas sociais, se preferirmos, não prescreve obrigatoriamente a propriedade privada, mas, entretanto, e obviamente, permite que as sociedades estabeleçam os seus pactos tácitos em vários sentidos; e, logo, também nesse. E tal decisão social (política) parece ser a mais consensual, duradoira e social e pessoalmente útil.

Chegados a este momento, deveríamos meditar profundamente a obra de Tomás de Aquino, sobretudo na *Suma Teológica* (*S. T.*, IIa IIæ, q. 66, arts. 1 e 2). Foi o que fez, em estudo monumental, precisamente sobre este tema, François Vallançon.

Citemos apenas o mínimo indispensável, sem nos dispensarmos, porém, da consulta do original, da clássica tradução brasileira de Alexandre Corrêa, jurista e filósofo, incansável tradutor da *Suma* — de que religiosamente traduzia um artigo por dia: «Relativamente às cousas exteriores tem o homem dois poderes. Um é o de admi-

nistrá-las e distribuí-las. E, quanto a esse, é-lhe lícito possuir cousas como próprias. O que é mesmo necessário à vida humana por três razões: — A primeira é que cada um é mais solícito em administrar o que a si só lhe pertence, do que o comum a todos ou a muitos. Porque, neste caso, cada qual, fugindo do trabalho, abandona a outrem o pertencente ao bem comum, como se dá quando há muitos criados. — Segundo, porque as cousas humanas são melhor tratadas, se cada um emprega os seus cuidados em administrar uma cousa determinada; pois se, ao contrário, cada qual administrasse indeterminadamente qualquer cousa, haveria confusão. — Terceiro, porque, assim, cada um, estando contente com o seu, melhor se conserva a paz entre os homens. Por isso vemos nascerem constantemente rixas entre possuidores de uma coisa comum e indivisa.

O outro poder que tem o homem sobre as cousas exteriores é o uso delas. E, quanto a este, o homem não deve ter as cousas exteriores como próprias, mas como comuns, de modo que cada um as comunique facilmente aos outros, quando delas tiverem necessidade. Por isso diz o Apóstolo: «Manda aos ricos deste mundo que dêem, que repartam francamente [*sic*].»

O essencial sobre a propriedade privada e a sua função social está neste *respondeo* (S. T., IIa, IIæ, q. 66, art. 2, resp.).

Tem havido várias interpretações, demasiadas e por vezes fantasistas, sobre as posições políticas de Tomás de Aquino. Mas mais do que determinar se este ou aquele

livro decisivo para a questão é mesmo da sua autoria, ou se se trata de um apócrifo, e menos mesmo que as posições pontuais do autor, interessa a sua perspectiva política geral, e o contributo que para ela notoriamente deu.

Antes de mais, na querela agudíssima deste tempo, que opõe guelfos e gibelinos, papistas e regalistas, assume uma posição moderada face ao sacerdotalismo, concebendo na prática o papa mais como um árbitro, com poderes sobre o rei sobretudo em casos de heresia. Tomás alinha equilibrada e serenamente no partido do pontífice e da supremacia eclesial em última instância, mas deixa uma vasta margem de acção individual e política, até porque concebe a sociedade como um organismo vivo e não como um mecanismo artificial. O indivíduo só parcialmente, só por uma parte do seu ser, está dependente da comunidade política (*S. T.*, IIa, IIæ, q. 21, art. 4, ad. 3).

Assim, segundo não poucos autores, e mesmo alguns actores políticos (desde os conjurados da Liga contra Henrique III aos de Von Stauffenberg contra Hitler), é defensor da resistência aos tiranos (além de o referir na *Suma Teológica*, advoga-o especialmente — *De Seditio- ne*, 2 e 3), chegaria até a legitimar o tiranicídio. Mas estamos longe de ter unanimidade nesta matéria, como aliás se demonstrou pela polémica que, entre nós, opôs Alfredo Pimenta a António Sardinha.

Por outro lado, o Aquinatense segue, nas linhas gerais do seu pensamento político, muito da lição do Esta-

giritá: quanto à naturalidade da sociabilidade humana e à origem da sociedade política, quanto às formas puras e corruptas de governo (acrescentando ou matizando apenas uma espécie de teocracia benévola, em que o rei se guia rectamente pelo seu coração), etc.

A origem do poder continua a residir em Deus. Mas Tomás considera que não vai a legitimidade aos governantes directamente da Divindade, antes tem de passar pelo povo: *omnis potestas a Deo per populum*. De tudo isto resultam as suas interpretações contratualistas e mesmo democráticas, como a de Maritain. Contudo, a coerência da sua cosmovisão (de base teológica) levá-lo-ia a preferir, em teoria, a forma de governo monárquica. A qual, sujeita contudo à pior das corrupções, como tirania, acabar-se-á, numa formulação mais realista, a ser preterida, numa segunda escolha, por uma fórmula que de novo aproxima Tomás de Aristóteles: propendendo assim para um regime misto (*polititia bene comixta* — *Comentário da Política* de Aristóteles) de monarquia no topo do governo (*S. T.*, Ia, 103, Ia, IIæ, 96, 4, etc.), aristocracia no corpo intermédio, e democracia na base social (por via do sufrágio e da electividade). A sociedade política também não é auto-subsistente, nem desprovida de fins, mas votada ao Bem Comum — um conceito tipicamente medieval, mas que chegaria até aos nossos dias, a reclamar mais purismo e mais propriedade na linguagem.

Fulcral no pensamento e no legado aquinatense é a separação das águas entre Direito e Política e entre am-

bos e Religião. Trata-se de uma revolução mental muito importante, na linha da melhor ortodoxia cristã (e a quem em parte também não é alheia a inspiração aristotélica), mas que ainda não foi na prática alcançada em muitos sectores — alguns até dizendo-se cristãos —, apartando do horizonte, pelo menos durante algum tempo (pois a Reforma irá, em certa medida, retomá-los), o signo sombrio do pessimismo antropológico (e portanto também político-jurídico) augustinista e os exageros da sua perversão ulterior. Decerto por este apolíneo e rigoroso laicismo, de natural separação das competências e prerrogativas, Michel Villey, conhecedor profundo de Tomás, considerá-lo-ia «introdutor da ciência política na Europa». Um título mais, e em nossos dias nada desprezável, a juntar aos tantos doutoramentos da *Fama* que a História foi juntando ao seu nome e à sua glória.

\*

## BIBLIOGRAFIAS

### **Bibliografia activa principal/específica:**

*De Regimine principu* ou *De regno; Summa Theologiae* (1266-1274); *In Aristotelis libros expositio* (1265-1273), especialmente *In decem libros ethicorum Aristotelis ad Nicomachum expositio*.

### **Edições correntes/recomendadas:**

Há boas traduções da *Suma Teológica*. Em português, a do brasileiro Alexandre Corrêa, infelizmente esgotada; em castelhano,

- as da BAC (Biblioteca de Autores Cristianos); em francês, a excelente edição bilingue das Éditions de la Revue des Jeunes, em pequenos volumes de bolso. Uma edição comentada mais recente, mas apenas em francês: Thomas d'Aquin, *Summa Theologiae*; trad. fr., *Somme Théologique*, Paris, Cerf, 1984-1986, 4 vols. Os *Great Books*, da *Enciclopedia Britannica*, também traduzem para inglês a *Summa*, nos vols. xvii e xviii.
- AQUINAS, *Selected Philosophical Writings*, selecção, trad., introd. e notas de Timothy McDermott, reimp., Oxford/Nova Iorque, Oxford University Press, 1998.
- SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica (selección)*, introd. e notas de Ismael Quiles, S. I., 11.ª ed., Madrid, Espasa-Calpe, 1985.
- TOMÁS DE AQUINO, *In decem libros ethicorum Aristotelis ad Nicomachum expositio*, trad. cast. de Ana Mallea, estudo preliminar e notas de Celina A. Lértora Mendoa, «Comentário a la Ética a Nicómaco de Aristóteles», Pamplona, EUNSA, 2000.
- , *Verdade e Conhecimento*, trad., estudos introdutórios e notas de Luiz Jean Lauand e Mario Bruno Sproviero, São Paulo, Martins Fontes, 1999.

#### **Bibliografia passiva selectiva:**

- BEUCHOT, Mauricio, *Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, México, UNAM, 1992.
- CHESTERTON, G. K., *Saint Thomas du Créateur*, trad. fr., Niort, Antoine Barrois, 1977.
- CUNHA, Paulo Ferreira da, «El Derecho y la Razón en Sto. Tomás de Aquino. Para una relectura jusfilosófica», *Actas del I Congreso de Filosofía Medieval*, Zaragoza, 1992; versão portuguesa in *Pensar o Direito*, II, *Da Modernidade à Post-Modernidade*, Coimbra, Almedina, 1991, pp. 39 e segs.
- , «O Comentário de Tomás ao Livro V da *Ética a Nicómaco* de Aristóteles», São Paulo/Porto, Videtur, n.º 14, 2002, pp. 45-58; nova versão: «As duas justiças — justiça moral e política vs. justiça jurídica (a partir do Comentário de Tomás de Aquino

- ao Livro V da *Ética a Nicómaco* de Aristóteles», in *O Século de Antígona*, Coimbra, Almedina, 2003, pp. 43 e segs. (referência no texto).
- FABRO, C.; OCÁRIZ, F.; VANSTEENKISTE, C., e LIVI, A., *Tomás de Aquino, también hoy*, 2.ª ed., Pamplona, EUNSA, 1990.
- FASSÓ, Guido, «San Tommaso giurista laico?», in *Scritti de Filosofia del Diritto*, a cura di E. Pattaro, Carla Faralli e G. Zucchini, Milano, Giuffrè, I, 1982, pp. 379 e segs.
- FORMENT, Eudaldo, *Id a Tomás*, Pamplona, F. Gratis Date, 1998.
- GARCÍA LÓPEZ, Jesús, *Tomás de Aquino, maestro del orden*, Madrid, Cincel, 1985.
- GILSON, Etienne, *Le thomisme. Introduction a la pensée de Saint Thomas d'Aquin*, 6.ª ed., Paris, Vrin, 1986.
- HENLE, S. J., R. J., «Sanction and the Law according to St. Thomas Aquinas», in *Vera Lex*, vol. x, n.º 1, pp. 5 e segs.
- KILLORAN, John B., «Divine reason and virtue in St. Thomas' Natural Law Theory», in *Vera Lex*, vol. x, n.º 1, p. 17.
- LAUAND, Luiz Jean, «Tomás de Aquino: vida e pensamento — estudo introdutório geral», in *Tomás de Aquino, Verdade e Conhecimento*, trad., estudos introdutórios e notas de Luiz Jean Lauand e Mario Bruno Sproviero, São Paulo, Martins Fontes, 1999.
- , *Em Diálogo com Tomás de Aquino. Conferências e Ensaio*, São Paulo, Mandruvá, 2002.
- , *Actualidad del Pensamiento de Tomás de Aquino*, Salamanca, Arvo, 2000.
- LECLERCQ, Jacques, *La Philosophie Morale de Saint Thomas devant la pensée contemporaine*, Paris/Louvain, Vrin/Publ. Univ. de Louvain, 1955.
- MARITAIN, Jacques, *De Bergson à Thomas d'Aquin*, Paris, Flammarion, 1947.
- MONCADA, L. Cabral de, *Universalismo e Individualismo na Concepção do Estado: S. Tomás de Aquino*, Coimbra, Arménio Amado, 1943.



- MORTIER, Roland, *L'Originalité. Une nouvelle catégorie esthétique au siècle des Lumières*, Genève, Droz, 1982 (referência no texto).
- PIEPER, Josef, *Einführung zu Thomas von Aquin. Zwölf Vorlesungen*, Munique, Koesel; trad. cast. (agrupando um estudo sobre a escolástica), *Filosofia Medieval y Mundo Moderno*, 2.ª ed., Madrid, Rialp, 1979.
- PIMENTA, Alfredo, *Tomismo*, parte II de *Estudos Filosóficos e Críticos*, prefácio do Prof. Dr. Ricardo Jorge, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1930, pp. 99-160.
- SERTILLANGES, A. D., *Santo Tomás de Aquino*, Buenos Aires, Desclée de Brower, 1946, 2 vols.
- TORRELL, O. P., Jean-Pierre, *Initiation à Saint Thomas d'Aquin. Sa personne et son œuvre*, Paris, Cerf/Éditions Universitaires Fribourg, Suisse; trad. port. de Luiz Paulo Rouanet, *Iniciação a Santo Tomás de Aquino. Sua Pessoa e Obra*, São Paulo, Edições Loyola, 1999.
- VALLANÇON, François, *Domaine et Propriété (Glose sur Saint Thomas d'Aquin, «Somme Théologique», IIa, IIæ, q. 66, art. 1, et 2)*, Paris, Université de Droit d'Économie et de Sciences Sociales de Paris (Paris II), 1985, 3 vols., polic.
- VILLEY, Michel, [*Précis de*] *Philosophie du Droit*, I, 3.ª ed., Paris, Dalloz, 1982; II, 2.ª ed., *ibidem*, 1984 (há nova edição em um só volume).
- , *Questions de St. Thomas sur le droit et la politique ou le bon usage des dialogues*, Paris, PUF, 1987.
- , *Théologie et droit dans la science politique de l'État Moderne*, Rome, École Française de Rome, 1991 (separata), pp. 33 e segs.
- WALTER, Edward, «The Modernity of St. Thomas Political Philosophy», in *Vera Lex*, vol. X, n.º 1, pp. 12 e segs.



## MARSÍLIO DE PÁDUA

(Pádua, entre 1275 e 1280-Munique, 1343)

Marsílio de Pádua é um dos primeiros grandes polemistas/teorizadores nas querelas entre papado e império do lado do poder temporal, e decerto o mais bafejado pela fama. Antes dele, o nome mais conhecido é o de Dante, mas não tanto quiçá pela sua defesa do poder real, na sua *Monarquia*, como pela *Divina Comédia*, e esse «Inferno» em que colocou alguns clérigos, e até papas. Mas, antes dele, já um João de Paris (1269-1306), por exemplo, defendendo a propriedade dos particulares, beliscara os poderes papais, sobretudo quando arrogando-se a plenitude *potestatis*: o papa não seria mais que um administrador dos bens da Igreja. Certo é que a fortuna privilegiou o polemista do *Defensor Pacis*. E não sem justiça.

Com efeito, Marsílio respira sinceridade nas suas teses. Não cerrou fileiras em torno do imperador por despeito relativamente ao papa ou à Igreja, ou para alcançar maiores benesses, mas por convicção, em coerência com as suas ideias filosóficas, teológicas e políticas (aliás, como sabemos, muito imbricadas entre si nesta matéria).

Como atesta uma bula do Papa João XXII, de 5 de Abril de 1318, Marsílio — que era filho de um notário da Universidade de Pádua, mas de origem popular — conseguiria mesmo alcançar uma conezia na sua cidade natal: não era proeza de pouca monta. O seu problema residia nas ideias. Ora Marsílio, iniciado na filosofia de Averróis por Pedro Abano, desde 1300, irá lógica e coerentemente de distanciamento em distanciamento das teses papais, até à ruptura, que culminará com a entrada para a corte intelectual do imperador Luís da Baviera, e a excomunhão.

Espírito enciclopédico, estudaria ainda, além da Filosofia, que professava, na linha aristotélica, na Faculdade de Artes, Medicina (há quem o considere mesmo «médico») e Direito. Chegaria a reitor da Universidade de Paris (porque dirigira a Faculdade de Artes), cargo que sabemos ocupar em 1313. Será de Paris que se verá forçado a fugir, na companhia do também averroísta Jean de Jandun, em 1324, após a publicação, embora anónima, da sua obra principal, o *Defensor Pacis*. Três anos depois (esses processos eram apesar de tudo demorados, no papado de Avinhão), é lançada a excomunhão contra ambos (que para alguns serão co-autores da referida obra), mas já em 1328 o vemos nomeado vigário imperial, ao serviço de Luís.

A avaliação da obra de um autor com os padrões de outro tempo é normalmente fatal para a sua compreensão. E o mesmo sucede quando se procura em autor antigo um suporte, um pergaminho de legitimação, uma

*auctoritas* de ancestralidade para ideias de um tempo ulterior, especialmente o tempo do comentador ou intérprete. Tem-se dito do empreendimento do paduano, sem dúvida anticlerical e antipapal, duas coisas distintas. Para uns, é um precursor do laicismo, e daí a fazê-lo campeão da liberdade moderna vai um passo. A recuperação do contrato social (que também não foi inventado por Rousseau, diga-se) a tanto ajuda igualmente. Outros, porém, vêem nele o exacto simétrico da concepção sacerdotalista, ou seja, nas suas posições detectam um totalitarismo não já eclesiástico como o do sacerdotalismo, mas civil.

Sendo o augustinismo político, como sabemos, uma abusiva e errónea interpretação do pensamento de Santo Agostinho, no sentido de confundir (contra a distinção do bispo de Hipona) o poder temporal e o espiritual, poderá dizer-se que a confusão desaparece em Marsílio, pela abolição de um dos termos: o poder eclesiástico. Surgindo assim, antes mesmo de Maquiavel, uma teorização de autonomia do político.

É interessante que a acusação de totalitarismo pareça vir sobretudo dos mais sensíveis à importância de os gládios serem pertença última do sucessor de Pedro (ainda que distribuídos, na prática, ou não...), e o louvor de laicismo advenha dos menos afectos a tais poderes. Mas nada de mais natural...

Em todo o caso, o radicalismo das posições do paduano é só por si motivo para lhe não regatear originalidade: designadamente quando, contra a quase totalidade

da doutrina, dos mais variados matizes, nega o direito natural divino. A justiça da lei acaba por se aproximar muito da sua utilidade, e, de todo o modo, não mais é uma descoberta de uma lei natural colocada no coração dos homens por Deus, nem apenas uma elaboração racional — antes é, evidentemente, voluntarista e política.

\*

## BIBLIOGRAFIAS

### **Bibliografia activa principal/específica:**

*Defensor Pacis; Defensor Minor; De translatione imperii; Consultatio de jurisdictione Imperatoris in causa matrimoniali.*

### **Edições correntes/recomendadas:**

Obras recolhidas in Melchior Goldast (ed.), *Monarchia S. Romani Imperii*, II, Francoforte, 1614.

MARSILIO DE PÁDUA, *Defensor Pacis*; trad. port. de José Antônio Camargo Rodrigues de Souza, *O Defensor da Paz*, Petrópolis, Vozes, 1997.

### **Bibliografia passiva selectiva:**

BARANI, Francesco, «Il concetto di laicità come chiave interpretativa del pensiero politico: Marsilio da Padova», in *Medioevo. Rivista di storia della filosofia medievale*, vol. v, 1979, pp. 259 e segs.

BATTAGLIA, Felice, *Marsilio da Padova e la filosofia politica del medioevo*, Florença, Le Monnier, 1928.

BERTI, Enrico, «Il 'Regnum' di Marsilio tra la 'Polis' aristotelica e lo 'Stato' moderno», in *Medioevo. Rivista di storia della filosofia medievale*, vol. v, 1979, pp. 165 e segs.

- CECHINI e BOBBIO (org.), *Marsilio da Padova*, Pádua, 1942.
- DOLCINI, Carlo, *Introduzione a Marsilio da Padova*, Roma, Laterza, 1995.
- GEWIRTH, Alan, *Marsilius of Padua, The Defender of Peace*, Nova Iorque, Columbia Univ. Press, 1956.
- , «Republicanism and Absolutism in the Thought of Marsilius of Padua», in *Medioevo. Rivista di storia della filosofia medievale*, vol. v, 1979, pp. 23 e segs.
- GHSALBERTI, Alessandro, «Sulla legge naturale in Ockham e in Marsilio», in *Medioevo. Rivista di storia della filosofia medievale*, vol. v, 1979, pp. 303 e segs.
- POPPI, Antonino, «Appunti sullo Stato e la persona nel 'Defensor pacis'», in *Medioevo. Rivista di storia della filosofia medievale*, vol. vi, 1980, pp. 347 e segs.
- QUILLET, Jeannine, *La Philosophie politique de Marsile de Padoue*, Paris, Vrin, 1970.
- SOUZA, José A. de C. R. de, «Marsílio de Pádua e a plenitudo potestatis», *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, vol. xxxix, 1983, p. 119 e segs.





## GUILHERME DE OCKHAM

(Ockham, Surrey, ao sul de Londres, entre 1280 e 1295-  
-MunIQUE, 1349 ou 1350)

Muitos leram o romance «medieval» policiário-filosófico de Umberto Eco *O Nome da Rosa*. Muitos mais viram o filme homónimo. Mas certamente nem tantos se terão apercebido de que o protagonista, o arguto monge-detective Guilherme de Baskerville, um frade moderno que até já usa óculos, deve o seu nome a um duplo tributo do autor: o nome de família é o mesmo da imortalizada por Conan Doyle numa novela de Sherlock Holmes, graças ao seu cão, e o nome próprio é uma homenagem a Guilherme de Ockham, considerado por alguns o primeiro dos Modernos.

Provavelmente graças à forma proverbial, aforística, biográfica (e até hagiográfica) e mnemónica da pedagogia já esquecida desses tempos, é-nos possível encontrar para muitos dos vultos de relevo da Idade Média não apenas epítetos, como mesmo frases lapidares e historietas exemplares que, correndo de texto em texto, é impossível não repetir, pela eloquência da síntese que tantas vezes representam. Os tópicos (verdadeiros «lu-

gares-comuns») sobre Guilherme de Ockham dão-nos já uma ideia bastante adequada de quem teria sido.

O frade Guilherme não era doutor (parece que não chegou a ser sequer *magister*, mestre, embora aos 20 anos já ensinasse em Oxford). Estaria no caminho para o ser quando a sua carreira académica se viu abruptamente interrompida. Nunca consumaria com a ciência o seu casamento, com a conclusão dessa prova: também por isso lhe chamaram *venerabilis inceptor* (venerável iniciador: que decerto, metaforicamente, poderá ser também «noivo»; mas, propriamente, *inceptor* é o bacharel, grau obtido por Guilherme). Tal facto não constituía, porém, verdadeiro obstáculo a que o grau lhe fosse e continue a ser-lhe atribuído como que *honoris causa*, pela voz corrente, e com elogiosa distinção: designam-no como *doctor invencibilis*. O que, na prática da *disputatio* da época, não é pequeno elogio.

Mas, para além dos apodos pessoais, é um lema o que mais o caracteriza na sua acção, e que ele teria dirigido ao imperador Luís da Baviera, o qual o viria a acolher, e cuja causa defenderia nos seus escritos, contra o papa, aliás, contra três papas: *Defende me gladio, ego te defendam calamo* («Defende-me com a espada que te defenderei com a pena»).

Ainda em matéria de metáforas com objectos cortantes, é conhecido o tópico da «navalha de Ockham», também designado por «princípio de economia», sobretudo com aplicação lógica e científica, tendo recebido formu-

lações como *entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem, nunquam ponenda est pluralitas sine necessitate, frustra fit per plura quod potest fieri per pauciora*, etc. O que parece até ser uma válvula de segurança contra o atomismo pulverizador potenciado pelo seu nominalismo. Mas não nos antecipemos...

Como chega aqui Guilherme? A amplitude temporal em que se inserem as hipóteses de data para o seu nascimento é quase ímpar para estes tempos: nada mais nada menos que quinze anos de intervalo possível, entre 1280 e 1295. A primeira notícia que dele se tem respeita à sua entrada para a ordem franciscana, e mesmo assim a datação se revela ainda pouco segura: por volta de 1305-1306. A breve trecho, entra na Universidade de Oxford, onde, seguindo o curso normal das coisas, estuda primeiro na Faculdade de Artes Liberais, passando depois à de Teologia. Em traços gerais, depois de uma ignorada vida de estudioso que segue a linha tradicional de estudos da época, obtém o grau de bacharel em Teologia em 1319-1320, elabora comentários dos autores do cânone em voga e lecciona, sobretudo, Física, Lógica e Teologia.

A sua vida vai, porém, mudar radicalmente quando (vítima de um procedimento então corrente, que hoje consideraríamos totalmente contrário à *libertas docendi*, e, dizendo as coisas à nossa maneira contemporânea, sem sombra de dúvida violando os direitos humanos) é chamado ao papa de Avinhão, sob acusação universitária de heresia, delacção que se deveu à sua própria casa

oxoniense. A comissão inquisitorial declarará sete teses suas como heréticas e mais cinquenta e uma suspeitas de heresia. Outros autores assinalam, para além das sete consideradas seguramente heréticas, trinta e sete falsas e as demais «temerárias ou ridículas».

É aí que o seu destino se vai cruzar e fundir mais profundamente com o da sua ordem religiosa, então em dissenso aberto com o sumo pontífice, João XXII, quanto ao problema da pobreza. A princípio estranho à polémica, que trouxera igualmente à corte papal o seu geral, Miguel de Cesena, e outros irmãos, é num primeiro tempo solicitado por este a contribuir para o debate doutrinal a favor da pobreza, e, num segundo tempo, vendo todos os frades que a situação se deteriorava irreversivelmente, acaba por acompanhá-los na fuga de Avinhão para Pisa, onde Luís IV da Baviera os acolhe e toma como colaboradores teóricos da sua polémica antipapal. Se o papa excomunga o imperador, este «deporá» nominalmente aquele, por «herético notório e manifesto», indicando mesmo um novo sumo pontífice, o franciscano Pedro da Corvara, o qual tomaria o nome de Nicolau V. Sediado no convento franciscano de Munique, Guilherme, durante vinte anos, até à sua morte (presumivelmente acometido de peste), não deixará de desenvolver a sua teorização antipapal, reagindo aos diversos episódios do tempo, e sempre se opondo a qualquer conciliação entre papado e império, perante algumas tergiversações do poder. Se no final da vida, já mortos os seus principais amigos e protectores,

procurou ou não (e conseguiu ou não) obter a reconciliação com Roma, parece questão menor, meramente biográfica, porque o Guilherme de Ockham que conta, e que teria uma afortunadíssima posteridade intelectual, é o polemista, o rebelde, e não o eventualmente «reconciliado».

*Princeps Nominalium* foi epíteto que deram ao nosso presente filósofo. Não sendo embora o «inventor» do nominalismo, que vinha já de antes, pelo menos do século XII, Guilherme será talvez o seu mais coerente explanador (até Duns Scott acabará, de algum modo, por ser colocado do lado do realismo) e sem dúvida o seu mais afortunado defensor, se atendermos à recepção das suas ideias, que nem um duvidoso édito proibitivo de Luís XI, no século XV, conseguirá travar — pelo contrário. Normalmente, aliás, as proibições filosóficas, literárias, artísticas e culturais em geral são a melhor propaganda possível para uma ideia. É no nominalismo que se funda o essencial do legado filosófico de Ockham para o Direito e para a Política. Opondo-se nos seus mais profundos alicerces à cosmovisão realista, o nominalismo abala toda a estrutura mental de então, sendo, realmente, uma via moderna. No nominalismo de Ockham se alicerçam, mais ou menos directa, mais ou menos remotamente, não apenas a reforma protestante, desde logo o pensamento de Lutero, como ainda o positivismo jurídico (que é uma doutrina, talvez até antes de jurídica, política), não apenas o de Hobbes, como o de Comte. E houve também quem visse em Ockham alguns laivos de pré-maquie-

lismo. Para não falar no ter aberto o caminho (ou desimpedido os escolhos, e indirectamente incentivado os estudos) para a ciência experimental moderna, uma vez quase tornada sem-sentido toda a indagação que não fosse concreta, prática e pontual, individual. Ora a ciência física, experimental, é o que mais próximo existe dessa individualidade das coisas, cujas afinidades apenas se podem aquilatar fenomenicamente, e generalizar indutivamente.

Como se passa de uma doutrina filosófica, e sobretudo baseada na dialéctica, para um estado de coisas que, apesar da experimentação e das ciências naturais, é, em humanidades (e com as chamadas ciências sociais e humanas até), e sobretudo em direito e em política, sobretudo dogmático, o mais antidialéctico possível? Pela febre da razão, pelo excesso lógico, pelo levar um modelo formal ao extremo das suas possibilidades simplesmente formais. Será sem dúvida a dialéctica excessiva o caminho para um esquecimento da dimensão substancial e natural das coisas.

Tudo deriva do formalismo lógico (em que o estrutural se sobrepõe ao real), por um lado, e de uma concepção da onipotência divina levada ao extremo, por outro. Se o poder (ou liberdade) de Deus é completamente ilimitado (e é-o porque — argumento legalista — não há ninguém que lhe imponha proibição — *In IV Sent.*, q. 9 E; *Centiloq. Theol.*, concl., 7, B, 7), logicamente não há razão ou natureza que regulem o mundo, e a Sua vontade tudo

pode, com um poder quase se poderia dizer arbitrário porque pontual, para cada coisa e situação. Até o pecado nos homens não o seria em Deus: *faciendo peccatum Deus non peccat* (*Centiloq. Theol.*, concl., 5, c). Do mesmo modo, o mundo não tem uma ordem, nem relações necessárias entre os entes, mas apenas o atomismo caótico de entidades desconexas — *præter illas partes absolutas nulla res est* («para além das partes não há absolutamente coisa nenhuma») (*In Sent. I*, dist. xxx, q. 1). Mesmo os universais, as ideias gerais, as generalizações, sejam a de Homem ou a de Justiça, não mais são que «nomes», generalizações sem subsistência autónoma. O próprio Guilherme de Ockham, no decorrer das suas polémicas, objectaria ao papa que na verdade não existe ordem franciscana, mas apenas múltiplos e individuais frades franciscanos, espalhados pela Europa. Se no plano teológico este nominalismo tem como consequências, desde logo, o desfazer do edifício poderosamente levantado por Tomás de Aquino (realista) da compatibilização entre a fé e a razão, postulando o *venerabilis inceptor* a indemonstrabilidade da primeira, no plano jurídico é toda a filosofia jusnaturalista, e a respectiva metodologia, que ficam postas em causa. Com enormes implicações políticas.

Assim, ficando sem existência real (mas como mero nome, apto apenas à conotação) a própria Natureza, e especialmente uma natureza não simplesmente física (da *physis*) mas com uma dimensão axiologizada, deixa de

haver natureza das coisas, deixa de haver coisas de que se possa extrair (embora não de forma imediata: isso seria incorrer na falácia naturalística) a norma da coisa, o *dever-ser* do *ser*; já que este contém em si elementos de normatividade. Assim, perde sentido qualquer Direito Natural. O direito deixa de ser uma consagração de uma ordem dada, para passar a fruto de uma vontade, simplesmente política, posta. A própria exclusividade de recurso por Guilherme de Ockham a textos jurídicos positivos na sua argumentação jurídica é exemplo eloquente deste positivismo legalista, que é a forma mais evidente de prometeísmo político, invasor, aliás, do próprio domínio do direito. Mas nesta onnipotência do político legislador não pode deixar de se ver a imagem dessacralizada de uma divindade activa e ilimitada natural ou racionalmente, de um Deus voluntarista e de uma onnipotência tão excessiva que chega a pôr em causa, a nosso ver, a sua divindade: por comportar contradição (*Deus potest facere omne quod non includit contradictionem*). O que é a negação do divino. Mesmo uma Sua negação lógica. Nem os deuses do Olimpo foram assim tão absolutos (*legibus solutos*). Zeus obedecia, no mínimo, ao destino, à retribuição, que é sinal de uma ordem natural. A possibilidade, admitida por Ockham, de Deus legitimamente usando da Sua onnipotência, poder transformar o Bem em Mal, e vice-versa, revela-se bem mais perigosa que a ulterior hipótese de Grotius, segundo a qual, mesmo sem divindade, ainda assim quedaria o



Direito Natural. Porquanto, uma vez se tendo prescindido de Deus, com «hipótese inútil» ou algo de análogo, sucessivas secularizações dos mesmos pressupostos teológicos (que são perenes e sobrevivem mesmo à «morte de Deus») acabarão por conferir primeiro ao soberano absoluto esse carácter todo-poderoso, e livre da moral, e mais tarde, cortada a cabeça do monarca, essa exagerada e tirânica liberdade do soberano passará para o seu novo titular: o povo, ou quem o represente, ou fale e actue em seu nome. Metamorfoses da «soberania»...

Desta negação da natureza, do Direito Natural e do método de sociologia axiologizada, próprio do realismo, desde a formação romana do Direito (*ius redigere in artem*), decorre uma política que pode actuar *ad libitum*, também pelo direito (rebaixado a simples forma, a mero meio), e uma concepção de direito que inteligentemente concilia a pobreza franciscana com o individualismo moderno que assim se funda. O direito passa a ser concebido não em termos naturais e gerais, nem em termos tangíveis, como era o caso do tempo do paradigma objectivo do direito (cujo culminar era a propriedade plena romana — *plena in re potestas* —, como poder absoluto — até exagerado, aos olhos da nossa propriedade social de hoje, que aliás devemos remotamente a Tomás de Aquino — de usar, fruir e abusar da coisa — *ius utendi, fruendi et abutendi*), mas em termos subjectivos, individuais e voluntaristas. Por isso, aí reside a origem do direito subjectivo moderno (que, ao contrário do que al-

guns pensam, não recua nem a Adão e Eva, nem à Revolução Francesa), pedra-de-toque do direito burguês que vem até aos nossos dias (e cuja substituição por um novo paradigma, por exemplo, um «direito social», ainda está longe de se encontrar sequer teorizada, embora seja cada vez mais urgente). Este paradigma estruturante de muito boa parte do nosso direito actual (da sua parte de leão) é definível nos nossos dias nestes abstractos termos, ou equivalentes: «poder ou faculdade de exigir ou pretender de outro indivíduo um comportamento, traduzido numa acção (comportamento positivo) ou numa omissão (comportamento negativo), ou de, por um acto livre da vontade, actuando só de per si, ou com o concurso de uma entidade pública, obter a produção de certos efeitos jurídicos que, independentemente da vontade da contraparte por eles tocada ou afectada, verã imporem-se na sua esfera jurídica, inelutavelmente, sendo mesmo a violação dessa vontade invencível não uma violação deste último direito, chamado subjectivo potestativo, e inviolável, mas apenas a violação de um direito subjectivo simples, *tout court*, constituído por via do direito potestativo». Há tratados volumosos a explicar esta «definição» ou «descrição»; não nos deteremos nela senão para sublinhar que mesmo o leigo facilmente verã a importância que aí é evidentemente dada ao indivíduo, ao seu poder de vontade, ao subjectivismo. O direito passa a ser sobretudo um poder que deriva da vontade

individual. Tudo aliás em grande analogia com o poder ilimitado da divindade...

Ora Ockham vai formular a teoria do direito subjectivo no meio da polémica com o papa João XXII, jurista de formação, o mesmo que canonizou o defensor (equilibrado) da propriedade, Tomás de Aquino. Numa argumentação romanista sem mácula, o papa corrigia os seus predecessores, que haviam consentido na ficção de que os franciscanos, detentores de grandes propriedades e riquezas, as usavam apenas, com *usus* e sem *ius*, mantendo a pobreza: ou pelo menos a convicção e eventualmente a fama de que assim procederiam. A questão poderia discutir-se sem fim, mas havia pontos nevrálgicos de difícil defesa para os seguidores do *Poverello*: pelo menos o que comiam (e tudo o que é consumível) haveria de ser sua propriedade. Mesmo São Francisco teria tido como seu «o pedaço de queijo que comia»... Porém, os mais exaltados e fanáticos dos franciscanos, esses «espirituais» que haveriam de perecer na pira inquisitorial, ou abjurar (disso nos dá conta plasticamente, dramaticamente, *O Nome da Rosa*), argumentavam que não, que Cristo e os Apóstolos não tinham tido nada de seu. O que os colocava no terreno da heresia, porquanto a contraparte papal invocava até que Jesus e os Apóstolos teriam tido uma bolsa, sua óbvia pertença; caso contrário, não havendo o *ius*, estaria(m) Ele (e seus discípulos) cometendo injustiça (*iniustitia*). O que seria o cúmulo da blasfémia.

Ao contrário do papa, jurista clássico de formação obviamente romanista (outra não havia, na época), dando a cada palavra o sentido que ela tem, Guilherme, nada jurista e muito dialéctico, exímio na arte de argumentar, e persuadido de que as palavras são sacos vazios com os conteúdos que lá quisermos pôr, baralha as regras do jogo, redefinindo os termos em litígio, *rectius*, dando novos conteúdos ou sentidos à problemática que conhecia antes uma univocidade semântica feita de multi-secular aderência e concordância entre significado e significante. Desde logo, Guilherme identifica o direito com um poder lícito. E a licitude desse poder é-lhe conferida por uma lei positiva. Além do mais, está provido de uma sanção, que se identifica com a sindicabilidade judiciária do mesmo poder.

No uso das distinções, o franciscano vê no uso de alimentos, e até de habitações, etc., pelos seus irmãos, não um direito, uma propriedade, um poder, mas apenas um uso de facto (*usus facti*). Estava salva a pobreza. E ao mesmo tempo o emprego do vocábulo *ius* deixa de ser *id quod iustum est*, a própria coisa justa, o devido, o direito objectivo, para se transformar no poder individual, fruto da sua vontade. Estamos assim no caminho do direito e da política modernas, individualistas e voluntaristas.

E devemos acrescentar: com todo o mal e com todo o bem que tal comporta.

Tal como a sua teorização de improvisado jurista, utilizando sobretudo uma grande bagagem e facilidade dia-

lécticas, de raiz filosófica, se foi forjando na luta anti-papal, também a sua doutrina política a partir dela se vai constituindo, sem por isso ter a dimensão e a estrutura de um sistema.

Defende, antes de mais, a tese da origem última (ou primeira) do poder em Deus, e mais imediatamente no povo, que tem o poder de escolher os seus governantes. Tal sucederia pelo menos num primeiro momento — valendo também o consentimento como espécie de sanção da «tirania de título», como teria sucedido com os povos romanizados.

Outro aspecto importante da teoria política que pode colher-se nos seus escritos é a defesa da universalidade de direito (*de iure*) da jurisdição do imperador (e a monarquia universal) e não do papa (que jamais poderia legitimamente nomear um governante para um hipotético povo que se quedasse sem governo). Esta jurisdição, latíssima, encontrar-se-ia apenas limitada pela não submissão *de facto* de todos os povos e territórios ao seu poder, por um lado, e, por outro, pela teleologia da função imperial, votada ao bem comum. Numa concessão menos utópica, reconhecerá contudo que, se a paz melhor, aparentemente, se garantiria com o imperador universal, seria ainda possível uma espécie de «governo mundial» resultante de um conselho de príncipes nacionais.

Ainda aqui, latejam nas considerações de Ockham algumas das profundas contradições de que o nosso tempo é também herdeiro.

É essa a característica dos clássicos de todas as épocas e de todos os quadrantes. Sempre nos interpelam, sempre nos oferecem perspectivas novas-velhas para o nosso presente, a partir do seu passado. Não para que tenhamos a veleidade de acriticamente procurarmos decalcar soluções, como é óbvio, anacrônicas, mas para compreendermos o que é eterno e o que é mutável na sociedade e no Homem, e nos treinarmos em soluções, na variedade dos cenários, das intrigas e dos protagonistas.

\*

## BIBLIOGRAFIAS

### **Bibliografia activa principal/específica:**

*Dialogus inter magistrum et discipulum de imperatorum et pontificum potestate*, inacabada; *Tractatus de potestate imperiali* (1338-1340); *Octo quaestionum decisiones super Summi Pontificis* (1339); *Opus nonaginta dierum; De dogmaticis papae Johannis XXII; Contra Johannem XXII; Compendium errorum Johannis pappae XXII; An princeps, pro suo succurso, scilicet guerrae, possuit recipere bona ecclesiarum, etiam invito papa* (1338-1339); *Breviloquium de principatu tyrannico super divina et humana, specialiter autem super imperium et subjectos imperio a quibusdam vocatis summis pontificibus usurpato* (1339-1340); *De electione Caroli IV.*

### **Edições correntes/recomendadas:**

Edição crítica do Instituto Franciscano, de Nova Iorque, em 10 vols.

Outras edições: in M. Goldast, *Monarchia S. Romani Imperio*, Hanôver, Francoforte sobre o Meno, 1611-1614, reprod. Graz, 1960; Guillermo Occam, *Tractatus de Principiis Theologiae*, 1337-1350, trad. do latim, prólogo e notas de Luis Farre, *Tratado sobre los Principios de la Teología*, 4.ª ed., Madrid, Aguilar, 1980; Guglielmo d'Ockham, *An Princeps: Epistola ad fratres minores*, introd. de Mariateresa Fumagalli Beonio Brocchieri, trad. e notas de Stefano Simoneta, *La Spada e lo Cetro. Due Scritti Politici*, Milão, Rizzoli, 1997 (ed. bilingue); Guillermo de Ockham, *Breviloquium de principatu tyrannico super divina et humana, specialiter autem super imperium et subjectos imperio a quibusdam vocatis summis pontificibus usurpato* (1339-1340), estudo preliminar, tradução e notas de Pedro Rodriguez Santidrián, *Sobre el gobierno tiránico del papa*, Madrid, Tecnos, 1992.

SIKES, GARRETT e OFFLER (eds.), *G. de Ockham opera politica*, University of Manchester, 3 vols., 1940-1943.

#### **Bibliografia passiva selectiva:**

BAUDRY, L., «Le philosophe et le politique chez Guillaume d'Occam», in *Archives d'Histoire Doctrinale et littéraire du Moyen-Âge*, n.º 12, 1939, pp. 209 e segs.

—, *Guillaume d'Occam, sa vie, ses oeuvres, ses idées sociales et politiques*, Paris, Vrin, 1950.

COPLESTONE, Frederick, S. J., *A History of Philosophy*, vol. III, *Late Medieval and Renaissance Philosophy. Ockham, Francis Bacon, and the beginning of the modern world*, nova ed., New York, Doubleday, 1993.

GANDILLAC, M. de, «Occam et la via moderna», in *Histoire de l'Église*, de A. Fliche, V. Martin, Bloude et Gay, 1935-1956, vol. 14.

GARCIA MATARRANZ, Felix, «Filosofia Política medieval en *El nombre de la Rosa*», *Revista de Estudios Políticos*, nueva época, n.º 56, Abril-Junho 1987, pp. 137 e segs.

- GHISALBERTI, Alessandro, «Sulla legge naturale in Ockham e in Marsilio», in *Medioevo. Rivista di storia della filosofia medievale*, vol. v, 1979, pp. 303 e segs.
- GONÇALVES, J. Cerqueira, «Guilherme de Ockham», in *Logos — Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, Lisboa/São Paulo, 1990, vol. II, cols. 955 e segs.
- GONZÁLEZ, Marcos Francisco, «El franciscanismo de Guillermo de Ockham: una aproximación biográfica-contextual de su filosofía», in *Revista Española de Filosofía Medieval*, n.º 2, 1995, pp. 127 e segs.
- GUELLEY, R., *Philosophie et théologie chez Guillaume d'Occam*, Lovaina, 1947.
- HAMMAN, A., *La doctrine de l'Église et de l'État chez Occam. Étude sur le «Breviloquium»*, Paris, Ed. Franciscaines, 1942.
- LAGARDE, G. de, *La naissance de l'esprit laïc au déclin du Moyen-Âge*, Paris, Vrin, 1956, vols. 4 a 6.
- LEITE JR., Pedro, *O Problema dos Universais — A Perspectiva de Boécio, Abelardo e Ockham*, Porto Alegre, Edipucrs, 2001.
- MINGUEZ PEREZ, Carlos, *De Ockham a Newton: la Formación de la Ciencia Moderna*, Madrid, Cincel, 1986.
- SOUSA, J. A., «Fundamentos éticos da teoria ockhamista da origem do poder secular», in *Revista Portuguesa de Filosofia*, XLI, 1985, pp. 139 e segs.
- TOCCO, F. de, *La Questione della Pobreta nel Secolo XIV secondo nuovi Documenti*, Roma/Nápoles, 1910.
- VILLEY, Michel, «La Philosophie Juridique de Guillaume d'Occam», in *La Formation de la pensée juridique moderne*, nova ed., Paris, PUF, 2003, pp. 220 e segs.



## CONCLUSÃO

Se alguém tivesse partido com dúvidas de que todas as filosofias, e mais ainda quiçá as filosofias políticas, são de todos os tempos, este rápido percurso teria bastado certamente para as dissipar. O contexto pode ser diverso, a linguagem distinta, mas os grandes problemas do poder estão na Idade Média como estão nos nossos dias. É uma questão de peso, conta, medida, de grau ou de relação, afinal. Percorrido o caminho, olhemos para trás, e procuremos uma síntese dos percursos dos diferentes protagonistas que fomos convocando na nossa demanda.

O pessimismo antropológico de Agostinho, coincidente com o fim dos tempos clássicos, leva-o a conceber uma política normalmente (ainda que não por princípio) ligada à Babilónia, e uma Igreja também por princípio na senda de Jerusalém. No direito, confia sobretudo nos planos suprassensível e divino-positivo. Acresce que à sua separação das águas temporais e espirituais sucederia o mal-entendido gelasiano que proliferaria no exagero do poder papal, cujas lutas com o Império e com o poder real vão marcar boa parte deste período.

Entretanto, na convulsão do advento dos Bárbaros, algumas figuras se destacam, preservando a dignidade contra a tirania, como Boécio, ou entesourando o patrimônio para o legar aos pósteros, como Cassiodoro. E enquanto a Europa além-Pirenéus ainda tarda a voltar a filosofar, na Península Ibérica já Isidoro de Sevilha, ao mesmo tempo que se dedica à arqueologia das palavras e à conservação enciclopédica do saber, nas suas *Etimologias*, volta a reflectir sobre o direito em termos romanísticos, e estrutura, nos Concílios de Toledo, as bases das liberdades ibéricas tradicionais: numa síntese dos legados juspolíticos romano e germânico com a doutrina cristã. O resto é ainda quase só silêncio...

Apenas bastantes séculos depois, com Tomás de Aquino, se elevará o debate a uma verdadeira filosofia política estruturada: este recupera Aristóteles, separa as águas da Política, da Religião e do Direito, numa via moderada em tudo — no realismo filosófico, na fidelidade sacerdotalista ao papa e na autonomia pessoal, defendendo a liberdade e manifestando-se contra a tirania, equilíbrio bem patente ainda no fulcral tema da justificação e limites da propriedade privada.

Depois de Tomás, o debate passa sobretudo para os franciscanos, encarniadamente votados a defender a sua teórica pobreza contra o rigoroso romanismo dos papas, acabando por romper com o papado e passar para as hostes do imperador: é o que sucederá com Marsílio de Pádua e com Guilherme de Ockham. Será este ver-

dadeiramente a ponte da escolástica medieval, que tão eximamente dominou, para o mundo político e jurídico moderno: se o paduano vai totalmente autonomizar a política, eliminando a obediência papal, o inglês cunhará a ideia de direito subjectivo, pilar e paradigma do direito burguês que se prolonga até hoje. É a sua cosmovisão nominalista impregnará o subjectivismo e o individualismo modernos, que em política têm ainda hoje curso, e conhecem a sua maior apoteose no chamado anarco-capitalismo neoliberal, a quem também se deu o nome de «teologia do mercado».

Todas as ideias são de todos os tempos, mas há tempos que mais se ligam a outros, por uma espécie de corredores temporais ou vasos comunicantes do Cronos. Lombardi Vallauri já comparou o nosso tempo à alta Idade Média quanto à dispersão e pluralidade das formas de criação de Direito (pluralismo jurídico que significa também, politicamente, poliarquia), o que evoca de algum modo o atomismo nominalista. Sabendo nós o fundamental papel desempenhado pelo paradigma jurídico e a sua síncrise com o político e outras normatividades no período considerado (como, v. g., explanou Gurevitch), esta comparação reveste-se de grande significado. Desde sítios na Internet de estética mais ou menos gótica, antiglobalização, ou da nova direita, até reflexões de filósofos ponderados, várias são as vozes que identificam o tempo presente com uma nova Idade Média, ou a anunciam para amanhã. Como a sua filosofia política, a Idade Média é de todos os tempos. Aliás, as várias Idades Médias...



## BIBLIOGRAFIA GERAL

### História da filosofia medieval:

- CALAFATE, Pedro (dir.), *História do Pensamento Filosófico Português*, vol. 1, *Idade Média*, Lisboa, Caminho, 1999.
- CARVALHO, Mário Santiago de, *Roteiro Temático-Bibliográfico de Filosofia Medieval*, Ed. Colibri/Faculdade de Letras de Coimbra, Lisboa, 1997.
- D'ONOFRIO, Giulio (dir.), *Storia della teologia nel medioevo*, Casale Monferrato, Piemme, 1996, 3 vols.
- DE BONI, Luís (org.), *Idade Média: Ética e Política*, 2.<sup>a</sup> ed., Porto Alegre, Edipucrs, 1986.
- EVANS, G. R., *Philosophy & Theology in the Middle Ages*, Londres/Nova Iorque, Routledge, 1994.
- FARGES, A., e BARBEDETTE, D., *Cours de philosophie scolastique*, 15.<sup>a</sup> ed., Paris, Baston, 1923.
- FUMAGALLI, Mt., et al., *Storia della filosofia medievale*, Roma/Bari, Laterza, 1989.
- GILSON, Etienne, *La philosophie au Moyen-Âge*, Payot, Paris, 1944 (nova ed., 1986); trad. port. de E. Brandão, *A Filosofia na Idade Média*, Martins Fontes, São Paulo, 1995.
- , *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris, Vrin, 1979.
- , *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, Sheed and Ward, London, 1955.
- KREZTMANN, Norman, et al., *Later Medieval Philosophy (The Cambridge History of...)*, reimp., Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

- , *Medieval Philosophical Texts (The Cambridge Translations of...)*, vol. 1, Cambridge, Cambridge University Press, 1988.
- MCGRADE, A. S. (ed.), *The Cambridge Companion to Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003.
- PANOFSKY, Erwin, *Gothic Architecture and Scholasticism*; trad. fr. de Pierre Bourdieu, *Architecture gothique et pensée scolastique*, Paris, Minuit, 1967.
- PIEPER, Josef, *Scholastik. Gestalten und Probleme der mittelalterlichen Philosophie, Einführung zu Thomas von Aquin. Zwölf Vorlesungen*; ed. cast. de Ramón Cercos, *Filosofia Medieval y Mundo Moderno*, 2.ª ed., Madrid, Rialp, 1979.
- SCHOEDINGER, Andrew B., *Readings in Medieval Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 1996.
- VASOLI, Cesare, *La Filosofia Medievale*, Milão, Feltrinelli, 1972.
- História das ideias e da cultura medievais:**
- BLOCH, Marc, *Les rois thaumaturges. Étude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale particulièrement en France et en Angleterre*, prefácio de Jacques le Goff, reedição corrigida, Paris, Gallimard, 1983 (1.ª ed., Paris, Armand-Colin, 1961).
- CURTIS, E. R., *La Littérature Européenne et le Moyen-Âge Latin*, trad. fr. de Jean Bréjoux, prefácio de Alain Michel, Paris, PUF, 1956.
- DUBY, Georges, *As Três Ordens ou o Imaginário do Feudalismo*, trad. port., Lisboa, Estampa, 1982.
- ECO, Umberto, *Arte e Bellezza nell'Estetica Medievale*, Milão, 1987; trad. port. de António Guerreiro, *Arte e Beleza na Estética Medieval*, Lisboa, Presença, 1989.
- , *Porquê «O Nome da Rosa»?*, trad. port. de Maria Luísa Rodrigues de Freitas, Lisboa, Difel, s. d.
- GARCÍA-Pelayo, Manuel, «La lucha por Roma (sobre las razones de un mito político)», *Los Mitos Políticos*, Madrid, Alianza Editorial, 1981, pp. 111 e segs.

- GARIN, Eugénio, *Medioevo e Rinascimento*, Roma/Bari, Laterza; trad. port. de Isabel Teresa Santos/Hossein Eddighzadeh Shooja, *Idade Média e Renascimento*, Lisboa, Estampa, 1988.
- GOUREVITCH, Aaron J., *Les Catégories de la Culture Médiévale*, trad. de Hélène Coutin e Nina Godneff, prefácio de Georges Duby, Paris, Gallimard, 1983.
- HEERS, Jacques, *Le Moyen-Âge, une imposture*, Librairie Académique Périm, 1992; trad. port. de António Gonçalves, *A Idade Média, uma Impostura*, Porto, Asa, 1994.
- ERBISTOESSER, Martin, *Heretics in the Middle Ages*, trad. ingl., Erfurt, Leipzig, 1984.
- KANTOROWICZ, Ernst, *The King's two bodies. A Study in Mediaeval Political Theology* (1.ª ed., 1957); trad. fr. de Jean Philippe Genet e Nicole Genet, *Les Deux Corps du Roi. Essai sur la Théologie Politique au Moyen-Âge*, Paris, Galimard, 1989.
- LE GOFF, Jacques, *Os Intelectuais na Idade Média*, trad. port., Lisboa, Estudos Cor, 1973.
- (apresentação), *Hérésies et sociétés dans l'Europe pré-industrielle 11<sup>e</sup>-18<sup>e</sup> siècles*, Communications et débats du Colloque de Royaumont, Paris, Mouton-La Haye, 1967.
- , *L'imaginaire médiéval*, nova ed., Paris, Gallimard, 1991; trad. port. de Manuel Ruas, *O Imaginário Medieval*, Lisboa, Estampa, 1994.
- LEGENDRE, Pierre, *Le Désir Politique de Dieu. Étude sur les montages de l'État et du Droit*, Paris, Fayard, 1988.
- PERNOUD, Régine, *Luz sobre a Idade Média*, trad. port., Lisboa, Europa-América, 1984.
- , *O Mito da Idade Média*, trad. port., Lisboa, Europa-América, 1978.
- PIRENNE, Henri, *Mahomet et Charlemagne*, Paris, PUF, 1970; trad. port. de Manuel Vitoriano Dias Duarte, *Maomé e Carlos Magno*, Porto, Asa, 1992.

- S. LOPEZ, Roberto, *Intervista sulla Città Medievale*, Bari/Roma, Laterza, 1984; trad. port. de Júlio Soares Pereira, revisão de Wanda Ramos, *A Cidade Medieval*, Lisboa, Presença, 1988.
- SARAIVA, António José, *O Crepúsculo da Idade Média em Portugal*, Lisboa, Gradiva, 1990.
- STRAYER, Joseph R., *On the Medieval Origins of the Modern State*, Princeton Univ. Press; trad. port. *As Origens Medievais do Estado Moderno*, Lisboa, Gradiva, s. d.
- WALEY, Daniel, *Later Medieval Europe. From St. Louis to Luther*, London, Longmans, 1964.



## ÍNDICE

Introdução .....	3
(Aurélio) Agostinho (Tagasta, 354-Hipona, 430) .....	9
Boécio (Roma, 480-Pavia, 524) e Cassiodoro (Scyllacium, 480-Vivarium, 575) .....	23
Isidoro de Sevilha (Sevilha, entre 560 e 570-636) .....	27
Tomás de Aquino (Aquino, 1225-Tarracina, 1274) ....	35
Marsílio de Pádua (Pádua, entre 1275 e 1280-Muniquê, 1343) .....	67
Guilherme de Ockham (Ockham, entre 1280 e 1295-Muniquê, 1349 ou 1350) .....	73
Conclusão .....	89



## COLECÇÃO ESSENCIAL

Últimas obras publicadas:

60. *Fialho de Almeida*  
por António Cândido Franco
61. *Sampaio (Bruno)*  
por Joaquim Domingues
62. *O Cancioneiro Narrativo Tradicional*  
por Carlos Nogueira
63. *Martinho de Mendonça*  
por Luís Manuel A. V. Bernardo
64. *Oliveira Martins*  
por Guilherme d'Oliveira Martins
65. *Miguel Torga*  
por Isabel Vaz Ponce de Leão
66. *Almada Negreiros*  
por José-Augusto França
67. *Eduardo Lourenço*  
por Miguel Real
68. *D. António Ferreira Gomes*  
por Arnaldo de Pinho
69. *Mouzinho da Silveira*  
por A. do Carmo Reis
70. *O Teatro Luso-Brasileiro*  
por Duarte Ivo Cruz

71. *A Literatura de Cordel Portuguesa*  
por Carlos Nogueira
72. *Silvio Lima*  
por Carlos Leone
73. *Wenceslau de Moraes*  
por Ana Paula Laborinho
74. *Amadeo de Souza-Cardoso*  
por José-Augusto França
75. *Adolfo Casais Monteiro*  
por Carlos Leone
76. *Jaime Salazar Sampaio*  
por Duarte Ivo Cruz
77. *Estrangeirados no Século XX*  
por Carlos Leone
78. *Filosofia Política Medieval*  
por Paulo Ferreira da Cunha
79. *Rafael Bordalo Pinheiro*  
por José-Augusto França
- 
2. *Antero de Quental*  
por Ana Maria Almeida Martins  
(3.ª edição, revista e aumentada)
6. *Os Elementos Fundamentais  
da Cultura Portuguesa*  
por Jorge Dias  
(reimpressão da edição de 1995)
9. *Fernando Pessoa*  
por Maria José de Lencastre  
(reimpressão da edição de 1985)
- 51/52. *Eça de Queirós*  
por Carlos Reis  
(reimpressão da edição de 2000)

Composto e impresso  
na  
*Imprensa Nacional-Casa da Moeda*  
com uma tiragem de 800 exemplares.  
Orientação gráfica do Departamento Editorial da INCM.

Acabou de imprimir-se  
em Novembro de dois mil e cinco.

ED. 1012045  
ISBN 972-27-1441-4  

---

DEP. LEGAL N.º 234 174/05

ISBN 972-27-1441-4



9 789722 714419