

José Antônio Martins*

Aristotelismo político necessário

Necessary Political Aristelianism

Abstract

This paper seeks to present the intellectual framework in which the Latin translation of Aristotle's *Politics* by William of Moerbeke in 1265 emerges and to some extent evaluate its first repercussions in the classification of *scientia practica* in the university context of the 13th century Latin. It is not a matter of making an exhaustive study of the reception of *Politics*, nor of scrutinizing the intellectual conditions, particularly university, of the Latin medieval world prior to the translation of *Politics*, but of understanding the conditions of assimilation of the aristotelian political text within the framework of understanding the practical sciences.

Keywords: *Politics*; Pratical Science.

Ancient and medieval authors: Aristotle; William of Moerbeke; Augustine of Hippo; Boethius; Cassiodorus; Albertus Magnus.

Resumo

Este texto busca apresentar o quadro intelectual no qual emerge a tradução latina da *Política* de Aristóteles realizada por Guilherme de Moerbeke em 1265 e avaliar, em certa medida, sua primeira repercussão na classificação das *scientia practica* no contexto universitário do século XIII latino. Não se trata de fazer um estudo exaustivo da recepção da *Política* e nem esmiuçar as condições intelectuais, particularmente universitárias, do mundo medieval latino anterior à tradução da *Política*, mas entender a condições de assimilação do texto político aristotélico no quadro de compreensão das ciências práticas.

Palavras chaves: *Política*; Ciências Práticas.

* Professor do Programa de Pós-graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Universidade Estadual de Maringá (UEM), Maringá, Brasil; Av. Colombo, 5790, Maringá, PR, Brasil; zeamartins@hotmail.com

Autores antigos e medievais: Aristóteles; Guilherme de Moerbeke; Agostinho de Hipona; Boécio; Cassiodoro; Alberto Magno.

1 - Introdução

O *Aristotelismo político* medieval, ou mais precisamente, dos séculos XIII, XIV e XV é uma história peculiar no interior do próprio aristotelismo e de sua repercussão na filosofia medieval. Ao contrário das demais obras aristotélicas, que ainda no mundo grego foram lidas e comentadas, sendo posteriormente traduzidas, inicialmente para o siríaco, depois para o persa e para o árabe e, por fim, chegando ao mundo latino europeu, esse percurso não se verificou para a obra política de Aristóteles¹. A disseminação e tradução das obras aristotélicas, denominado como *translatio studiorum*², perfaz em seu conjunto um tradição de comentários, estudos, paráfrases e obras de nítida inspiração aristotélica, que pode muito bem ser identificada como uma tradição filosófica³. Contudo, devemos ter sempre em mente, se em alguns casos fica evidente a filiação e tentativa de concordância de autores à filosofia de Aristóteles, essa teve múltiplas facetas, muitas delas disformes e contraditórias entre si, principalmente, pelos

¹ Sobre esse percurso das obras aristotélicas existem inúmeros estudos, dos quais destacamos: A. de Libera, *A Filosofia Medieval*, trad. N.N. Campanário – Y.M.C.T. da Silva, Loyola, São Paulo 1998; id., *Pensar na Idade Média*, trad. P. Neves, Editora 34, São Paulo 1998. Neste texto não pretendemos apresentar uma bibliografia exaustiva sobre o aristotelismo em geral e o aristotelismo político em particular, tendo em vista a centenas de artigos e livros que abordam o tema, seja de modo parcial, seja de modo específico. Aqui pretendemos oferecer ao leitor um quadro explicativo do debate em curso e das principais obras de referências, o que permitirá, para os que desejarem se aprofundar no tema, amplas possibilidades para tal.

² Cfr. M. Sgarbi, *Translatio Studiorum. Ancient, Medieval and Modern Bearers of Intellectual History*, Brill, Leiden – Boston 2013.

³ Sobre a noção de tradição ou mais precisamente a caracterização de grupos filosóficos uma boa explicação continua sendo a de Erwin Panofsky (em *Rinascimento e Rinascenze nell'arte occidentale* e em *Arquitetura gótica e filosofia scolastica*). Nessas duas obras, mas de modo mais específico no capítulo inicial da primeira, Panofsky apresenta uma clara explicação de como essas generalizações são problemáticas e enganosas, ao mesmo tempo que tenta oferecer uma possibilidade de classificação, por meio de conceitos que são retomados e burilados, vocabulários, imagens, exemplos, sem que isso implique em sistemas unívocos. Essa é uma temática cara a todos aqueles que trabalham com a história, nos seus mais diversos aspectos, pois a tendência a homogeneizar coisas díspares ou fazer anacronismos é um erro que ronda o trabalho historiográfico. Cfr. E. Panofsky, *Rinascimento e Rinascenze nell'arte occidentale*, Feltrinelli, Milano 2009; Id., *Arquitetura gótica e filosofia scolastica*, Abscondita, Milano 2010.

vários momentos da influência da filosofia neoplatônica sobre pensadores hoje denominados “aristotélicos”. Por isso, pensar uma tradição filosófica de caráter aristotélico implica em considerar essa multiplicidade de posições e as inúmeras influências que essa mesma tradição sofreu, ou seja, se trata mais de pensar uma tradição na tentativa de considerar temáticas filosóficas recorrentes, do que em considerar um desenvolvimento ou progresso de uma mesma filosofia.

Feita essa ressalva inicial, quando se volta os olhares para a *Política*, toda essa discussão se esvai e perde sentido, tendo em vista a ausência de traduções, paráfrases, comentários, estudos e discussões do texto político aristotélico neste percurso histórico-filosófico que perpassou vários séculos e um vasto território – da Europa balcânica, indo em direção ao médio Oriente e depois até a Pérsia, retornando para península árabe, norte da África, chegando até as penínsulas ibérica e itálica, donde inicia sua difusão pela Europa latina. Conforme o estágio atual da pesquisa historiográfica, sabe-se que a *Política* não foi comentada e nem parafraseada nesses diversos momentos da difusão do *corpus aristotélico*. Reconhece-se que os conceitos políticos aristotélicos influenciaram alguns pensadores antigos, mas não necessariamente formaram uma escola filosófica. Elementos ou idéias da *Política* estiveram presentes em autores como Políbio e Cícero, mas não se pode afirmar que esses sejam aristotélicos ou que haja uma nítida influência do aristotelismo, até mesmo porque certos conceitos e idéias fazem parte mais do helenismo grego de modo geral e não particularmente do aristotelismo⁴.

O mesmo se diga, conforme Dvornik, sobre a repercussão do pensamento político aristotélico em terras bizantinas, embora isso não implique em desconhecimento de seu conteúdo. Precisando melhor, Dvornik demonstra como os pensadores bizantinos, que falavam grego, não somente conservaram os textos filosóficos helênicos, mas também utilizaram os conceitos na formulação de sua reflexão política. Assim, se não conhecemos até o momento comentários e análises da *Política* de Aristóteles, isso não significa seu total desconhecimento. Aristóteles era consultado e utilizado pelos pensadores de Bizâncio, assim como Platão, Plutarco e Cícero, entre outros⁵. Ora, é esse uso e essa consulta que permitiu que o

⁴ A. Kaldellis, *Hellenism in Byzantium. The transformations of Greek Identity and Reception of the Classical Tradition*, University of Cambridge Press, Cambridge 2007.

⁵ Cfr. F. Dvornik, *Early Christian and Byzantine Political Philosophy*, vol. II., The Dumbarton Oaks Center for Byzantine Studies, Washington 1966, cap. X e XII. Embora seja um ponto pouco explorado na história do pensamento político, conforme Dvornik, a influência dos autores antigos, não somente de Aristóteles, mas ele com certeza, foi de grande importância no mundo bizantino a partir do século III d.C. Em vários autores ao longo dos séculos seguintes se eviden-

texto grego da *Política* fosse conservado e não se perdesse ao longo das inúmeras vicissitudes que sofreu o legado filosófico antigo.

Essa pouca reverberação do pensamento político aristotélico é mais notória no seu percurso pelas culturas orientais. Com efeito, a *Política* foi um texto pouco conhecido e não traduzido nas culturas asiáticas, ao contrário da *República* e das *Leis* de Platão e da *Ética Nicomaquea* do próprio Aristóteles. Conforme Pines⁶ e Syros⁷, os persas e os árabes até poderiam saber da existência da *Política* ou de um texto político aristotélico, mas não conheceram essa obra, ou se conheceram não traduziram e nem fizeram qualquer estudo mais aprofundado. O que se tem é a presença de uma tradição oral que é transmitida para o mundo persa e depois árabe que gera, por seu turno, uma pequena influência em Al-farabi e, muito tempo depois, em Abul Fazl⁸.

Ora, quando no século XII se inicia a tradução das obras aristotélicas, inicialmente a partir das edições árabes e depois uma segunda rodada de traduções a partir dos textos gregos – principalmente pelas traduções de Iacopo Veneto⁹ e

cia a mobilização de conceitos políticos aristotélicos, o que revela uma presença viva no debate intelectual em terras bizantinas. Todavia, ainda falta uma análise mais aprofundada sobre esse tema.

- ⁶ Pines, após analisar algumas passagens de Al-Farabi e de outros dois autores árabes (Abu'l-Hasan Muhammad al-'Amiri's [*Kitab al-Sa'ada wa 'l-Is'ad*] e Ahmad Miskawayh's [*Kitab al-Sa'ada*]), verifica que eles afirmam coisas que poderiam estar baseados em passagens do livro I da *Política* [1253a 26-29 e 1253a33], tamanha a similitude das referências. Contudo, isso somente abriria a hipótese, e não a certeza, que uma pequena parte da *Política* teria circulado no mundo árabe antes do século XII. De todo modo, sua conclusão é que de a *Política* foi a única grande obra aristotélica não traduzida para o árabe. Ademais, convém lembrar que, num dos autores mais importantes desse período, Al-Farabi, leitor e comentador de Aristóteles, não há uma remissão direta à obra aristotélica, o que demonstra cabalmente que, ainda que fosse conhecida – o que parece muito improvável –, esses leitores árabes de Aristóteles não tinham em conta a doutrina política dele, o que não faz nenhum sentido, haja vista o lugar da reflexão política no interior da parte prática ou filosofia prática do aristotelismo. Cfr. S. Pines, *Aristotle's Politics in Arabic Philosophy, Israel Oriental Studies V* (1975) 150-160, também presente em *The Collected works of Shlomo Pines*, V, III, The Hebrew University Magnes Press, Jerusalem 1996, pp. 251-261.
- ⁷ V. Syros, «A note on the transmission of Aristotle's Political. Ideas in Medieval Persia and Early-Modern India. Was there any arabic or persian translation of the Politic?», *Bulletin de Philosophie Médiévale*, 50 (1998) 303-309.
- ⁸ Segundo Syros, Abul Fazl (1551-1602) foi ministro do imperador persa Jalal al-Din Akbar (1542-1605) sendo, para o estudo em questão, um dado não importante sobre a recepção da *Política* no Medievo.
- ⁹ Sobre as traduções do grego de Iacopo, cfr. F. Bottin, «Traduttori veneti alle origine dell'aristotelismo medievale», in *Atti e Memorie dell'Accademia Galileiana di Scienze, Lettere et Arti già dei Ricovrati e Patavina*, vol. CXXI (2008-2009), Tipografia "La Garangola", Padova 2009, pp. 399-424.

Guilherme de Moerbeke –, a *Política* também terá uma história singular, visto que será um dos últimos textos a ser traduzido e será feito a partir do próprio texto grego¹⁰. Apesar das referências sobre a existência de um texto aristotélico que trata das coisas políticas ou de um escrito político dedicado somente a este tema em algumas passagens de Domingos Gundissalinus e Hugo de São Vitor, antes da tradução latina da *Política*, que ocorre em uma primeira versão incompleta em 1260 (*translatio imperfecta*) e de modo completo 1265 (*translatio perfecta*)¹¹, por meio de Moerbeke, ela era completamente desconhecida no que tange ao seu conteúdo. Em outras palavras: os latinos tinham informação da *Política*, mas não a conheciam.

Tais informações ampliam a importância e a significação para o pensamento político, a partir da segunda metade do século XIII, sobre a recepção do texto aristotélico. Ao contrário dos demais textos, se compararmos com os escritos de lógica, por exemplo, cujo conhecimento remonta a Boécio e que por isso haviam já uma “preparação” conceitual prévia, o que permitirá um desenvolvimento e ampliação dos estudos, no caso da *Política*, sua chegada no contexto universitário medieval foi certamente um fato novo, cujo impacto convém analisar com um pouco mais de atenção.

Não pretendemos aqui fazer um estudo exaustivo da recepção da *Política*, algo já descrito pela recensão de Flüeler¹² e nem explorar as condições intelectuais no mundo medieval latino anterior à tradução da *Política*, trabalho esse já feito por Bertelloni¹³. O que pretendemos aqui é tão somente apresentar esse quadro

¹⁰ G. Verbeke, «Moerbeke traducteus et interprète: un texte et un pensée», in J. Brans – W. Vanhamel (eds.), *Guillaume di Moerbeke. Recueil d'études à l'occasion du 700e anniversaire de sa mort (1286)*, Leuven University Press, Leuven 1989 pp. 1-21.

¹¹ Cfr. Aristoteles Latinus, *Politica* (libri I-II, 11), *Translatio prior imperfecte interprete Guilelmo de Moerbeka* (?), XXIX 1, ed. P. Michaud-Quartin, Desclée de Brouwer, Bruges – Paris 1961; Verbeke, «Moerbeke traducteus et interprète...», cit.

¹² Cfr. Ch. Flüeler, *Rezeption und Interpretation der Aristotelischen Politica im späten Mittelalter*, I-II, B.R. Grüner, Amsterdam 1992.

¹³ F. Bertelloni, «Les schèmes de la philosophia practica antérieurs à 1265: leur vocabolaire concernant la Politique et les rôles dans la réception de la Politique d'Aristotle», in J. Hamesse – C. Steel (eds.), *L'élaboration du vocabulaire philosophique au Moyen Age. Actes du Colloque international de Louvain-la-Neuve et Leuven, 12-14 septembre 1998*, (Rencontres de Philosophie Médiévale, 8) Brepols, Turnhout 2000, pp. 171-202; id., «Presupuestos de la recepción de la Política de Aristóteles», in F. Domínguez – R. Imbach – Th. Pindl – P. Walter (eds.), *Aristotelica et Lulliana magistro doctissimo Charles H. Lohr septuagesimum annum feliciter agenti dedicata*, Martinus Nijhoff, The Hague 1995, pp. 35-54; id., «Giuridicità della 'scientia politica' nella riflessione politica degli artisti nella prima metà del secolo XIII», in E. Andújar – L.G. Sbrocchi

intelectual no qual a *Política* é buscada, mais especificamente, como a sua entrada no mundo universitário latino decorre de uma necessidade teórica oriunda de uma dificuldade de compreensão das *scientiae practica*.

Nos restringiremos neste aspecto a esses autores, visto que no século XIV, aquilo que foi desconhecimento ou teve uma importância secundária na reflexão filosófica do *Trecento*, ganha prioridade e passa a ser uma obra largamente lida, comentada e utilizada no *Quattrocento* e posteriormente. Em certa medida, como se verá, pode-se dizer que o aristotelismo político é um fenômeno do século XIV e XV, haja vista a importância e o espaço ocupado pela reflexão política aristotélica neste período.

2 – A política antes da *Política*

Se para alguns como Steenberghen, De Libera, Ullmann¹⁴ a introdução das obras de Aristóteles no mundo latino após os século XII foi uma revolução cultural, isso certamente pode ser dito sobre a chegada da *Política*. Se para as demais obras havia algo como uma cultura filosófica pronta para recebê-la – e buscá-la, como defendeu Lohr –, no caso do texto político aristotélico essas condições foram certamente *sui generis*.

Quando, em 1260, numa primeira versão incompleta, depois em 1265 de modo completo, Guilherme de Moerbeke entrega sua tradução da *Política* aos seus confrades dominicanos, certamente ele estava repassando um texto filosófico inédito e sem tradição de estudo e comentário. Como dito, a *Política* foi um dos poucos textos aristotélicos que não foi objeto de estudo sistemático no percurso cultural do restante do *corpus aristotelico*. Neste sentido, para que tenhamos uma melhor dimensão do significado em termos de novidade dessa obra, convém olhar justamente para este contexto de recepção, ou melhor, os antecedentes desse processo que merecem atenção. Dito de outro modo, tendo em vista o desconhecimento do conteúdo, a pergunta a se fazer é o que motivou os *professores de artes*

– B.C. Bazán (eds.), *Les philosophies morales et politiques au Moyen Âge. Actes du IXe Congrès international de philosophie médiévale, Ottawa, 17-22 août 1992*, vol. 1, (Publications du Laboratoire de la pensée ancienne et médiévale, Université d'Ottawa, I, 1-3) Legas, New York – Ottawa 1995, p. 333ss.

¹⁴ Cfr. F. Steenberghen, *La philosophie au XIII^e siècle*, J. Vrin, Louvain – Paris 1966; Libera, *A Filosofia Medieval*, cit.; W. Ullmann, *Principios de gobierno y política en la Edad Media*, trad. G. Soriano, Alianza editorial, Madrid 1985.

do século XIII a solicitar uma tradução da *Política*? Quais foram os antecedentes filosóficos que mobilizam esses homens da universidade a traduzir, comentar e utilizar essa obra sem tradição filosófica?

A pergunta em si já comporta uma perspectiva interpretativa que convém explicitar melhor. Como já dito, sobre este tema estamos repassando os estudos de Bertelloni, que por seu turno, coloca em teste uma hipótese metodológica formulada por Charles Lohr¹⁵ a respeito da recepção das obras de Aristóteles.

Diferentemente de uma tradição que entendeu a recepção ao aristotelismo, como um fato passivo e inusitado – dando uma carga extremamente passiva para o termo recepção –, Lohr não entende essa chegada do *corpus* aristotélico como uma atitude passiva de uma latinidade que acompanhava, poderíamos dizer até estupefata, a descoberta de um filósofo que verdadeiramente revolucionaria o pensamento filosófico doravante. Para o comentarista alemão, os latinos descobriram aquilo que foram buscar, ou seja, os textos aristotélicos entraram no mundo latino por obra de um esforço de tradução e estudo de quem sabia que havia algo que poderia ajudá-los a dar conta das demandas teóricas de então. O exemplo em teste de Lohr são as obras de lógica de Aristóteles que foram objeto de investigação de Abelardo. Este havia já percebido que, no interior da *doctrina christiana* não seria possível dar conta dos problemas suscitados pelos debates e discussões na Paris do século XII. Donde a sua busca pelas obras aristotélicas no afã, ainda que incerto, de conseguir melhores respostas e um alargamento dos limites do pensamento filosófico. O que não significava que os latinos já conhecessem os conteúdos das obras aristotélicas, mas que acreditavam – e é importante frisar esse termo, pois é uma crença, uma incerteza – que com Aristóteles poder-se-ia conseguir respostas de melhor quilate para os problemas de então. Portanto, ainda segundo Lohr, só foi possível a recepção do *corpus* aristotélico no século XII porque somente neste momento a latinidade européia estava filosoficamente madura para recebê-lo, e por isso foi buscá-lo. Por tal formulação pretende-se excluir a idéia de uma recepção passiva que estaria presente em algumas interpretações de historiadores da filosofia que enfatizam a passividade da recepção ao aristotelismo.

Ora, se isso serve para as obras de lógica e de filosofia natural, Bertelloni se pergunta se o mesmo não valeria para a *Política*. Seguindo a hipótese de Lohr, caberia perguntar as motivações para a tradução do texto político aristotélico.

¹⁵ Cfr. Ch. Lohr, *The medieval interpretation of Aristotle*, in N. Kretzmann – A. Kenny – J. Pinborg (eds.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1982, pp. 80-98.

Neste caso, o quadro filosófico anterior é sugestivo para uma melhor compreensão desse processo, haja vista: que havia a presença de um pensamento ético-político, não somente de matriz agostiniana-boeciana (conforme a definição de Pocock¹⁶), mas com inúmeras outras influências, que no limite e em linhas gerais subordinava à reflexão política como uma esfera da ética; a presença, também, de uma análise política identificada com o mundo jurídico, donde a equação *política=leges*, ou seja, a reflexão política se subordinava ao campo jurídico ou legislativo, donde a reflexão política ser uma espécie de *scientia legislativa*.

No limite, o problema de fundo que cumpre investigar diz respeito às condições culturais para a recepção de um corpo doutrinário político autônomo, como o é a doutrina política aristotélica, em face de um contexto cultural latino no qual o campo político se apresentava ora como esfera subordinada da reflexão ética, ora como uma atividade no interior do campo jurídico, em ambos os caso, utilizando os termos de Bertelloni, tratava-se de uma reflexão política decididamente *apolítica*.

2.a) O lugar da política na teoria agostiniana-boeciana e a teologia-política ou teocracia

Para encurtar o nosso percurso, façamos um rápido sobrevôo sobre o quadro da reflexão política que emerge no mundo latino após o século IV, com destaque para alguns aspectos da reflexão política agostiniana e boeciana, e como isso se desdobra na reflexão teocrática, o que *grosso modo*, representa aquilo que Arquilliere denomina como *agostinismo político* medieval¹⁷. Neste aspecto seguiremos o percurso argumentativo de Pocock, num primeiro momento, e de Kantorowicz¹⁸, este no que tange a teocracia medieval.

Agostinho de Hipona é certamente quem elabora uma grande inflexão do pensamento político no início do cristianismo, operando uma nova significação para a dimensão política do homem num contexto social concebido agora em termos cristão. Certamente, uma adequada compreensão desta nova dimensão da política só pode ser captada no interior de sua reflexão acerca da teoria da história. Sua obra política mais significativa, a *Cidade de Deus*, apresenta o mundo político a partir da lógica de uma teoria da história e do tempo com uma significação cristã,

¹⁶ J. Pocock, *Il momento machiaveliano*, Il Mulino, Bologna 1980, cap. 2.

¹⁷ H.X.L. Arquillière, *L'augustinisme politique*, J. Vrin, Paris 1956.

¹⁸ E.H. Kantorowicz, *Os dois corpos do rei*, trad. C.K. Moreira, Companhia das Letras, São Paulo 1998.

no qual o homem deve conceber o seu agir terreno numa escala de referência maior que sua condição terrena, mas a partir de uma escala transcendental, oferecido pela doutrina cristã. Por essa, o homem, criatura divina, decadente e, portanto, marcada pelo pecado original, é resgatada de sua condição pelo sacrifício do próprio Deus, e passa a ter seu fim, sua *teleologia*, e logo sua plenitude no retorno a seu criador, mas agora como criatura redimida. Nesse esquema teleológico cristão oferecido em Agostinho, algo não somente presente na *Cidade de Deus*, mas talvez de modo mais preciso até nas *Confissões*, o sentido da história humana segue um itinerário de decadência e posterior busca da redenção, de uma humanidade decaída, que contudo é redimida e, assim, peregrina em busca da sua salvação ou completude que se ocorre no seio do próprio Deus.

Ora, em tal esquema teórico, a condição terrena do homem adquire seu pleno sentido quando concebida dentro desse quadro maior, para além da condição terrena e temporal, mas dentro dessa visada eterna, ou melhor, *escatológica*: de uma humanidade que sai do eterno e volta ao eterno, num processo marcado pela busca de sua completude e *felicitas* que só será possível na convivência com o próprio Deus.

A história do homem, a narrativa de sua condição terrena é, pois, um hiato de um ser destinado ao eterno, ao convívio divino; esse é o sentido de sua história. Em tal esquema, a dimensão política do homem, deve ser compreendida dentro desse referencial escatológico, ou seja, uma história que adquirirá sua verdadeira significação quando iluminada por essas referências transcendentais característicos dessa existência humana oferecida pelo cristianismo. A vida política então não possui em si mesmo sua significação, seu fim, mas é uma condição passageira, porém inexorável, de uma humanidade que peregrina rumo à *Jerusalém celeste*. Donde a condição de *Jerusalém peregrina*, essa condição terrena da humanidade, ser pautada pelos ditames para além dela, pelos fins transcendentais intrínsecos a essas criaturas redimidas.

Os eventos históricos, terrenos ou políticos se inserem dentro daquilo que era nomeado como *saeculum* e, conforme Pocock: «O *saeculum* não era nada de outro que a dimensão na qual se inscrevia a queda do homem»¹⁹, ou seja, a história e o *saeculum* eram um dado da salvação. Logo, dos eventos seculares só importava aqueles que estivessem ligados ao projeto salvífico, sendo esse o principal critério para se fazer história, bem como o principal critério para determinar e avaliar

¹⁹ Pocock, *Il momento maquiaveliano*, cit., p. 40.

a esfera política. Isso implica que a política perde o fim em si mesma e passa a ter sua teleologia pautada pelo critério transcendental, pela escatologia, donde o divórcio entre história e escatologia em Agostinho.

O que não implicava uma perda de sentido da condição terrena do homem, a história era necessária para o plano da salvação, faz parte do plano de Deus que a humanidade tenha essa condição terrena, já que é nela que os homens encontrarão o caminho da salvação. Assim, a condição humana não somente mantém importância, como é um momento necessário e fundamental dentro da existência do homem. O que implica, em termo políticos, que a dimensão política do homem não é um dado menor e sem importância, mas que tem sim sua importância, porém essa não é encontrada em si mesma – o fim da política não é a política –, mas que tem sua plena realização quando suas ações são dirigidas para esse fim maior do homem. Isso implica que não há um fim da dimensão política da existência humana, mas que ela continua existindo tendo sua significação dada por essa nova concepção de história, por essa nova teoria da história. Apesar de subalterna a política continua a existir, Agostinho jamais negou isso, e os homens continuam a ser cidadãos ou *seres cívicos*.

Essa caracterização do mundo político que emerge da filosofia da história agostiniana ganha novos contornos com Boécio. Conforme ainda Pocock, se considerarmos a *Consolação da Filosofia* vemos nela não uma obra de filosofia política, mas a filosofia de um homem político que tenta encontrar na sua história o sentido e o significado de uma existência destinada a *Jerusalém Celeste*. O drama que perpassa a reflexão boeciana se evidencia na busca de significado de um homem, cristão e político, que se encontra em inúmeras dificuldades justamente por sua condição. Ora, como entender seus infortúnios no interior desse esquema histórico cristão?

Pocock mostra que a resposta de Boécio passa pelo reconhecimento da uma esfera incontrolável e incompreensível que age sobre os homens, denominada, não por acaso, de *fortuna*. A fortuna, nome emprestado da deusa romana representada por uma mulher que segura uma circunferência – a roda da fortuna –, simboliza a dimensão imponderável do destino, do tempo. Ora, aquilo que se entendia como imponderável, incontrolável e, até mesmo, incompreensível, adquire com Boécio uma significação cristã e transcendental. Apesar do homem não poder compreender seus infortúnios, sabendo que essa condição é uma etapa necessária da salvação, ela faz parte dos planos divinos para a sua salvação. Onde, aquilo que era incompreensível, e ainda continua sendo para o pensador romano, ganha sentido na medida em que se define como parte do projeto divino para o homem,

ou seja, os infortúnios e sobressaltos fazem parte do plano que Deus, na sua infinita sapiência que tudo vê fora da esfera da temporalidade – a sua *previdência* –, traçou para a salvação do homem. Ora, o que era infortúnio torna-se parte do plano de Deus, e este que tudo *prevê*, manifestará a sua *providência* divina, dentre os infinitos meios possíveis, consolando e iluminando o fiel. Assim, compreender essa etapa da existência humana no interior desse projeto salvífico divino, traçado por Deus desde a eternidade, e crer, visto que a fé é uma condição essencial, consola o homem. Então, o que consola e tranqüiliza o homem triste por sua condição, mais do que qualquer milagre ou fato extraordinário, é reconhecer esse projeto transcendental do qual faz parte.

Em linhas gerais verifica-se como em Boécio a condição terrena, bem como a esfera política do homem, ganha maior importância e significado transcendental, pois agora passa ser compreendida como momento necessário e previsto pelo criador para a salvação humana. Isso não significa que a existência terrena deixe de ter suas decepções, seus infortúnios, o mundo terreno continua sendo dominado pelas ilusões, mas agora com sentido, como parte de algo maior. A política, que parecia ter perdido todo o seu sentido com Agostinho, mas de fato não, ganha uma nova importância com essa interpretação boeciana.

Assim, a reflexão política nesta chave, que Pocock²⁰ nomeia não somente como agostiniana, mas agostiniana e boeciana, é um complemento ao objetivo maior do homem, sua entrada na *Cidade de Deus*. Tal apresentação parece ser bem mais completa do que a de Arquilliere²¹, com a sua definição de *agostinismo político*, com o qual entende compreender o contexto de reflexão política na alta Idade Média. Mas de fato, as análises de Arquilliere apontam menos para essa influência direta do pensamento político agostiniano-boeciano e mais para as reflexões que se inserem naquilo que normalmente se nomeia como as teorias dos dois corpos. Por elas, em linhas gerais, tendo em vista que todo o poder político deve auxiliar a humanidade dentro desse projeto, não sendo o líder político senão o responsável pelos assuntos terrenos no que diz respeito à salvação da humanidade, o líder político tem um encargo que visa algo não político. Donde sua atuação em vista de uma finalidade transcendental. Mais ainda, o próprio poder político não emana de si mesmo ou da *communitas*, mas do próprio Deus que lhe outorgou esse mandato de conduzir os homens nesses assuntos. Essas premissas vão gerar

²⁰ Ibid., cap. 2.

²¹ Arquillière, *L'augustinisme politique*, cit.

a doutrina dos dois gládios, o espiritual e o temporal, temática dominante dos debates políticos durante muitos séculos na medievalidade.

Conforme Kantorowicz, o desenvolvimento dessa teologia política se fará em duas direções opostas ou em um duplo movimento na alta Idade Média até o início da Modernidade: por um lado a secularização do poder papal, na medida em que ele se configura cada vez mais como um imperador universal, herdeiro dos imperadores romanos, de Adão – primeiro imperador – e do próprio Deus, por meio de Pedro; por outro lado como uma sacralização do imperador e do rei, que cada vez mais adquire uma aura sobre-humana, que se configurará, no limite, na dupla faceta do rei: humana, perecível, e outra sacra, que nunca morre. Neste sentido, de modo muito resumido, é que Kantorowicz apresenta a tese dos dois corpos do rei (e do papa, que também é um rei), que terá lugar de destaque na reflexão filosófica política desde a alta Idade Média, começando certamente com Carlos Magno, até pelo menos a Modernidade, com as teorias políticas absolutistas, embora essas encontrem outras fontes para sua justificação²². Teorias imperialistas essas que podem ser aproximadas da reflexão política agostiniana naquilo que diz respeito à questão dos dois gládios ou do duplo poder, ou seja, a teoria dos dois corpos do rei, pode ser colocada, com as devidas ressalvas, dentro de um quadro de reflexão próprio do *agostinismo político*²³.

Conforme nos mostra Bertelloni (2005), uma outra fonte do pensamento político medieval, anterior até ao agostinismo político, esteve na resposta bizantina da *teologia política* ou *cesaropapismo* iniciado com o imperador Constantino e teorizado por Eusébio de Cesaréia. Como nos mostra Bertelloni²⁴, a origem histórica desta doutrina está na transferência da sede do Império Romano de Roma para Constantinopla, pelo imperador Constantino. Na verdade o imperador faz três grandes mudanças significativas: primeiro estabelece o cristianismo como religião oficial do império, em substituição dos ritos politeístas romanos²⁵; segundo, transfere para Constantinopla a sede do governo e todo

²² Kantorowicz, *Os dois corpos do rei*, cit.

²³ Segundo F. Bertelloni, «Quando a política começa a ser ciência (antecedentes históricos e requisitos científicos da teoria política nos séculos XIII e XIV)», *Analytica. Revista de Filosofia*, vol. 9, no. 1 (2005) 19, a teoria política agostiniana foi a resposta ocidental a teoria bizantina do cesaropapismo.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ Não convém falar de supressão do politeísmo romano, pois ele continuou a ser praticado em diversas localidades durante muito tempo depois, ou seja, não foi de uma hora para outra que os romanos viraram cristãos. Como já demonstrou a pesquisa historiográfica de modo abundante

o aparato burocrático, fazendo dessa uma *nova Roma*, para enfrentar o desafio de se constituir o novo império, em substituição do antigo, já sepulto nas crises de governo romana dos séculos anteriores e pela desagregação incontrolável do território imperial; terceiro, neste processo de transferência, a sede da Igreja também deve ser transferida: Constantinopla deve se tornar também a nova sede da Igreja, mas agora sob uma nova concepção, uma nova noção de cristianismo, aquilo que Eusébio de Cesareia chamará de *teologia-política* o que também ficou conhecido como a doutrina política do *cesaropapismo*. Por essa doutrina, o imperador, um pagão que fora introduzido ao cristianismo pelo próprio Deus e não por meio do batismo (é sempre bom lembrar as controvérsias envolvidas no batismo de Constantino, que de fato só foi batizado pouco antes de sua morte), é um escolhido por Ele para guiar o «povo de Deus»²⁶. Nas interpretações de Eusébio, o imperador, por ser escolhido por Deus, por ter recebido diretamente o mandato de Deus, não tem intermediário entre ele e Deus, passando a ter o poder absoluto sobre os cristãos, inclusive os bispos. Onde o imperador ter legitimidade para convocar os concílios e nomear os bispos, uma prerrogativa emanada da sua condição política conferida diretamente por Deus. Conforme Bertelloni ainda:

O Imperador cristão, como o antigo deus-Imperador romano, tem agora um lugar central dentro da Igreja e desempenha, no culto estatal, o papel de pontífice Maximo. Ele convoca e preside os sínodos de bispos como se ele tivesse sido posto por Deus na frente de todos esses bispos; ele outorga a força de lei, dentro do Império e da Igreja, às decisões dos sínodos; e ele é o custódio da unidade da Igreja e da fé cristã²⁷.

Ora, verifica-se a assunção de um caráter divino por parte do imperador, ou melhor, de considerar o cargo imperial como uma atribuição divina. Disso redundava uma nova concepção da relação governo imperial e religião. Agora, como antes

e exaustivo, a transição da cultura romana antiga para o cristianismo se fez por meio de assimilações e adaptações de vários aspectos, no que tangem tão somente aos aspectos religiosos, que impede qualquer afirmação em termos de supressão da religião politeísta pelo monoteísmo cristão de modo abrupto. Talvez possa se encontrar esse tipo de interpretação histórica nos textos cristãos herdeiros de Agostinho, mas que não se comprovam com a documentação histórica. Cfr. P. Brown, *Society and the Holy in Late Antiquity*. University of California Press, Berkeley – Los Angeles 1987.

²⁶ Em torno da figura de Constantino se criaram várias histórias controversas, entre elas e talvez a mais famosa, relata que Deus disse a Constantino para pintar nos escudos dos soldados uma cruz, símbolo com o qual venceria a batalha, fato expresso no lema: *hic hoc uincet*. Com efeito, a apropriação que Constantino faz do cristianismo em termos políticos foi, senão o maior, certamente um dos elementos políticos marcantes para o mundo medieval.

²⁷ Bertelloni, «Quando a política começa a ser ciência...», cit., p. 18.

na Roma imperial, o Imperador preside a religião cívica, no caso o cristianismo. Com efeito, Constantino consegue operar uma transformação fundamental para a sustentação do poder estatal: dotar essa *nova Roma*, à semelhança da Roma antiga, de uma religião cívica – o cristianismo – fazendo com que essa cumpra o papel da outra, aquilo que Maquiavel chamará atenção nos *Discursos*, fazer da religião o cimento social, a amálgama da vida política do estado. Neste contexto, o imperador é novamente *pontífice maximus*, condutor do estado e, agora, também da sua religião. Donde o *cesaropapismo* dos reis²⁸.

2.b) A política despolitizada

Para além dessa reflexão política neste quadro genericamente descrito, seja como uma reflexão política *agostiniana-boeciana*, seja no interior das contendas de ordem teocráticas, o fato é que a política ficou numa esfera subordinada a *Ética*, ou mais ainda, conforme Bertelloni, a reflexão política ficou despolitizada ou *apolítica*. Neste sentido, ele mostra ainda como no contexto cultural anterior à tradução da *Política* se fazia notar dois outros aspectos importantes, a saber: que a divisão das ciências práticas, anteriores a 1260, definem a política como um ramo da *philosophia practica*, equiparada à moral e a *oeconomia*, conforme aquilo que era preconizado pela *divisiones philosophiae*; num segundo aspecto, a reflexão política é entendida, por meio de uma reflexão derivada da ética, como uma tarefa de caráter legal ou jurídico, donde a equação *polica = legges* e da política se consubstanciando numa espécie de *sciencia legislativa*.

Conforme explicitado por Bertelloni²⁹ ainda, já no final do século XII e

²⁸ Sobre o cesaropapismo e as teorias políticas do mundo bizantino cfr. G. Dagron, *Empereur et prêtre. Étude sur le “césaropapisme” byzantine*, Gallimard, Paris 1996; Dvornik, *Early Christian and Byzantine*, cit. Ao final de sua exposição Dagron destaca um aspecto importante na imagem que essa teoria bizantina recebeu no Ocidente cristão, deixando evidente a carga ideológica dessa narrativa. Imagem essa que produzirá análises enviesadas ou mesmo omissões intencionais, haja vista que agora não se trata mais de uma teoria feita no interior do Império Romano, que era o verdadeiro estatuto do Império Bizantino até a queda de Constantinopla, mas qualificando de *oriental*, quando na verdade gostaria de dizer “não-europeu”. Tal interpretação desenvolvida por Dagron se situa no mesmo plano das críticas de que Libera fará sobre a dicotomia oci-dente-oriental na filosofia medieval. No limite, ambos destacam que no interior de seu próprio momento histórico tal divisão ou fratura era menos aguda do que muitas vezes é retratada e as aproximações parecem ser mais fortes do que se imagina. Cfr. Dagron, *Empereur et prêtre*, cit., cap. IX; Libera, *Pensar na Idade Média*, cit.

²⁹ F. Bertelloni, «El testimonio de Alberto Magno sobre la recepción de la Política de Aristóteles», *Patristica et Medievalia* 21 (2000) 37-58; id., «Presupuestos de la recepción», cit., pp. 35-54; id., «Les schèmes de la philosophie practica», cit., pp. 171-202.

início do século XIII, a parte da filosofia conhecida como *philosophia practica* estava dividida do seguinte modo: *ética, oeconomia e política*. A origem desta divisão, segundo Bertelloni (1998), poderia ser remontada a Boécio, mas mais precisamente a Cassiodoro. Este foi quem de fato nomeia e distingue, pela primeira vez, a parte prática ou ativa da filosofia nesses três grandes grupos. Para Cassiodoro a ética seria a parte relativa ao homem consigo mesmo, as questões que diríamos individuais; a *oeconomia* diz respeito às relações do *domus*, da casa, *da família*; e a política seria responsável pelas coisas comuns ou *civilis*, donde sua nomeação para estas três esferas em: *moralis, dispensativa et civilis*. Mas tanto Boécio, quanto Cassiodoro, estão operando uma análise em chave platônica, pois tal divisão pode ser encontrada nos mesmos termos no *Protágoras* (*Prot.* 318e-319a). Donde o caráter neoplatônico da interpretação, visto que equipara as três esferas dentro da parte prática ou ativa da filosofia.

Esse aspecto neoplatônico é, certamente, o dado importante a ser considerado quando da análise sobre o lugar da reflexão política no interior da reflexão filosófica. Seja nas interpretações políticas de origem agostiniana-boeciana, conforme exposto por Pocock, seja na tripartição da *philosophia practica* que vem desde Cassiodoro, passando por Isidoro de Sevilha e chegando a Dominicus Gundissalinus e Hugo de São Vitor, a reflexão política estava longe de possuir o estatuto *lógico-ontológico* que Aristóteles confere em sua obra. Antes da tradução da *Política*, ainda que esses autores latinos indiquem ter informação sobre a existência do texto político aristotélico, suas análises não fazem da política um domínio autônomo da reflexão. Donde Bertelloni afirmar, com razão, que a reflexão política anterior a 1260 ser *apolítica* em um duplo sentido: na medida em que não conferem a ela o estatuto e a importância que Aristóteles conferirá, ou seja, quando a política não é uma esfera subordinada da ética ela é um aspecto, entre três, da dimensão prática da reflexão filosófica, logo, numa condição equivalente à ética e à economia. Num segundo sentido, essa reflexão política, na medida em que está submetida a um quadro filosófico neoplatônico, está totalmente desvinculada do contexto “material” ou real, sendo mais, por assim dizer, um arquétipo.

Como diz Bertelloni:

En résumé, la situation “apolitique” de la *philosophia practica* dans les deux traditions latines – la boecienne et la tradition qui va de Cassiodore jusqu’en 1250 – permet de parler de traditions dont chaque partie de la *philosophia practica* est complètement dépolitisée³⁰.

³⁰ Bertelloni, «Les schèmes de la *philosophia practica*...», cit., p. 183.

Com efeito, o lugar da política na divisão das ciências desses autores é, quando muito equiparado às demais ciências práticas, quando não subordinado. Isso revela a inserção da política num quadro teórico desvinculado da realidade concreta das cidades, próprias do neoplatonismo. A reflexão política é, no máximo, uma abstração daquilo que poderia e deveria ser o modo de conformação das cidades, algo que será totalmente diverso em Aristóteles, onde a reflexão política se imiscui diretamente à vida política da *polis*, donde Wolff afirma que não há reflexão política sem política e não há política sem reflexão política³¹, o que se coaduna ao contexto *apolítico* de Bertelloni.

Outro aspecto deste contexto anterior à recepção da política é a identificação da reflexão política com a reflexão legal, numa identificação entre *politica* = *leges et decreta*. Segundo ainda Bertelloni³², em alguns autores do final do *duecento* e início do *trecento*, a reflexão política se confundia com a reflexão jurídica ou legal, sendo a política fruto das leis e não o contrário. A origem estaria em uma passagem do final da *Ética* (1179b -1181b), que atribui à política o papel de legislar, de ser o instrumento coercitivo para a realização das virtudes, que não poderiam se fundamentar tão somente na vontade humana. As leis seriam, pois, a ponte entre a ética e a política, pois expressariam aquilo que a ética estabelece para a sociedade. Essa associação da lei como a dimensão política da ética não teria sua origem somente na passagem da *Ética* mencionada. Cabe lembrar que, na tradição filosófica árabe, do qual os latinos são herdeiros, a reflexão política é diretamente influenciada pelos escritos platônicos, neste tema em particular, pela *República* e pelas *Leis*. No mundo islâmico, até mesmo por sua matriz corânica, a ênfase dada às leis como tarefa maior do âmbito político encontra sua identificação e, portanto, difusão no mundo árabe. Outra fonte certamente são os escritos ciceronianos, particularmente o *De Officiis* e o *De Legibus*, que exaltam a importância da subordinação às leis para a boa vida política da cidade, para a realização da *concordia ordinis*. Ora, todas essas influências que se configuram na política como a restrita tarefa de legislar, colocam ao jurista o trabalho de realizar a reflexão política, donde essa se manifestar, seja nas deliberações judiciais ou decretos, seja nos escritos desses. Como também aponta Walter, somente os homens ligados ao direito estavam envolvidos de fato com

³¹ F. Wolff, *Aristóteles e a Política*, Discurso Editorial, São Paulo 1996.

³² Cfr. Bertelloni, «Giuridicità della 'scientia politica'...», cit., pp. 333-341; id., «Presupuestos de la recepción...», cit., pp. 35-54; F. Bertelloni, «De la Política como "scientia legislativa" a lo "político secundum naturae"», *Patristica et Mediaevalia* 12 (1991) 3-31.

as reflexões políticas³³. Tudo isso sem levar em conta, conforme já apontava em meados do século passado Ullmann, o intenso debate entre canonistas e civilistas, ou seja, dos homens ligados ao mundo jurídico, que gerou uma grande literatura política medieval³⁴.

Antes de prosseguirmos neste raciocínio convém frisar que, se de fato em um momento a política se identificou ou se subordinou à esfera jurídica, isso não foi algo predominante durante o período medieval, muito menos sua marca maior. Que isso seja dito, para não incorrer, baseado neste dado, em uma análise de tipo “juridicista” ou constitucionalista como a marca do pensamento político medieval, tão cara alguns historiadores contemporâneos, principalmente do mundo anglo-saxônico³⁵. Atribuir à reflexão sobre a lei ou a constituição, esta entendida como uma espécie de ordenamento legal paradigmático e modelar, o esforço e a preocupação maior da reflexão política da medievalidade não é correto e nem verdadeiro. Essa sobre valorização da reflexão sobre a lei, destacada em alguns autores como Tomás, Alberto Magno e Marsílio, não expressa a parte mais importante, muito menos a totalidade dessas reflexões políticas. O que não significa, por outro lado, que tal preocupação com o direito e a justiça não tem lugar ou não tenha importância.

3) Por que traduzir a *Política*?

Esse quadro teórico multifacetado do contexto anterior à tradução da *Política* revela a existência de vários modos de reflexão política, o que nos remete, por seu turno, a uma pergunta que nos colocávamos de início: por que os latinos traduziram à *Política* de Aristóteles? Qual a motivação que levaram esses autores a buscar esse texto desconhecido? De outro modo: quais os problemas de ordem filosófico-político que estavam sem respostas e que levaram os latinos a buscarem um texto do qual pouco ou nada conheciam?

³³ W. Helm, «Una relación complicada: los juristas y Aristoteles», *Patristica e Medievalia* 22 (2001) 2-16. Cfr. também: G. Fioravanti, «Philosophi contro legistae: un momento dell’autoaffermazione della filosofia nel Medioevo», in J.A. Aertsens – A. Speer (eds.), *Miscellanea Mediaevalia, Band 26: Was ist Philosophie in Mittelalter?*, Walter de Gruyter, Berlin 1998, pp. 420-427.

³⁴ Ullmann, *Principios de gobierno*, cit.

³⁵ Cfr. J. Blythe, *Ideal Government and the Mixed Constitution in the Middle Age*, Princeton University Press, Princeton 1992.

Uma primeira ordem de motivações, certamente diletantes e superficiais, depositariam no “espírito enciclopédico” presentes em alguns círculos intelectuais dos séculos XII e, principalmente, do XIII que desejavam traduzir todos os escritos do Filósofo, haja vista o sucesso das demais obras aristotélicas entre os latinos, como sugere Verbeke³⁶. Ora, tal motivação, a semelhança de quem deseja completar a sua enciclopédia comprada na banca de jornal, apenas para não faltar nenhum volume, embora não vá jamais lê-la, não justificaria todo o esforço de tradução e comentário que envolve o texto político aristotélico. Seria muito trabalho para dar conta de veleidades *blazés*. Certamente esses leitores medievais de Aristóteles, pelo que produziram e legaram, não se prestavam a isso.

Uma outra ordem de motivações, essas mais consistentes, buscariam no contexto histórico-político de alguns territórios europeus de meados do século XIII a motivação para a busca de um novo corpo doutrinal. Essa motivação, analisada por Skinner³⁷, quando disserta sobre o uso das teorias aristotélicas pelos primeiros pensadores republicanos, também não se revela muito comprovável. Conforme Skinner, antes da tradução da *Política* e sua difusão pela Europa, as cidades do norte da Itália que buscavam sua independência e autonomia, já produziam textos em defesa do regime republicano, em defesa da liberdade cívica. Desse modo, o fenômeno histórico político das republicas italianas antecede à tradução da *Política*, o que relativizaria a sua utilização como instrumento de justificação teórica para a defesa da liberdade cívica. Logo, o texto não teria utilidade como formentador teórico para as mudanças sociais e políticas, visto que estas já haviam sido realizadas. Neste sentido ainda se poderia agregar que, se houve de fato uma utilização dos conceitos políticos aristotélicos pelos autores republicanos, isso só se verificou com mais força nos séculos XIV e XV, quando a obra já estava difundida. Enfim, os problemas de ordem histórica não demandavam de modo premente o conhecimento e a tradução dessa obra aristotélica, tanto que ela não foi utilizada imediatamente como subsídio teórico para isso.

A resposta mais adequada para as razões da tradução da *Política* parece surgir do contexto filosófico anterior a 1260. Recuperando a hipótese de Charles Lohr e Bertelloni, havia algo de problemático no contexto filosófico universitário, no que diz respeito ao lugar da reflexão política, que demandava uma nova ordem de argumentos que talvez fossem encontrados nessa obra que, ainda que se soubesse

³⁶ Verbeke, «Moerbeke traducteus et interprète...», cit.

³⁷ Q. Skinner, *Virtù Rinascimentale*, Il Mulino, Bologna 2006.

de sua existência, não se conhecia seu conteúdo. Ou seja, a *Política* foi descoberta porque foi buscada. E foi buscada porque havia um grande problema teórico que demandava novos argumentos, principalmente, sobre o lugar político do homem no vida das cidades³⁸.

O exemplo mais evidente disso, como bem constatou Bertelloni, são os escritos de Alberto Magno. Conhecedor dos textos aristotélicos e árabes disponíveis, entre 1248 e 1252 Alberto faz o seu comentário à *Ética a Nicômaco* de Aristóteles, comentário este nomeado como *Super Ethica*. Uma década depois, Alberto é o primeiro a produzir um comentário sistemático à *Política*, anterior mesmo do que o comentário de Tomás, datando esse comentário albertiano entre os anos de 1265 e 1268³⁹. Entre esse primeiro comentário à *Ética*, anterior mesmo à tradução da *Política* e o comentário desta, verifica-se uma mudança de posição na reflexão de Alberto Magno, principalmente no que tange à divisão das ciências ou do conhecimento prático, bem como do lugar da política.

Como já visto, a compreensão de como conceber as ciências práticas, as *divisiones philosophiae*, que desde Boécio e Cassiodoro chegando aos juristas dos séculos XIII, vinha sofrendo modificações, principalmente, nas relação entre ética e política e entre a política e a jurisprudência, movimento esse que encontra um ponto culminante de desacordo quando da leitura da *Ética* de Aristóteles, pois, conforme o Filósofo, todos os pressupostos da ética se realizam no âmbito político, sendo essa a esfera, senão maior, ao menos de suma importância para uma correta compreensão da dimensão prática da vida humana⁴⁰. Em outras palavras, se antes mesmos de comentar a *Ética*, já havia um “incômodo” ou desacordo teórico em subordinar à esfera política ao campo da ética, depois desse estudo mais aprofundado de Alberto, essa situação se amplia e ganha contornos claros.

³⁸ A título de informação, conforme já se nota, estamos seguindo de perto as interpretações de Bertelloni sobre esse tema, principalmente pelo fato de ter se tornado nas últimas décadas um grande especialista sobre o tema. Bertelloni, que nesses textos dos anos 90 parece ter uma posição mais histórico-filosófica para a tradução e recepção da política, em seu artigo de 2005 parece abandonar essa posição para assumir uma hipótese interpretativa um tanto diversa, pensando o aristotelismo como uma nova resposta em termo de causalidade dos poderes políticos, em confronto com as doutrinas políticas agostiniana e bizantina dos poderes políticos, como já visto. Ora, essa interpretação não parece se coadunar com as anteriores e, ao nosso ver, não responde nem filosoficamente nem historicamente às demandas pela tradução da *Política* de Aristóteles e seu impacto no mundo latino.

³⁹ Bertelloni, «Giuridicità della ‘scientia politica’», cit., pp. 334-335.

⁴⁰ Aristoteles, *Ética Nicomachea* (VIII, cap. 11-12; X, cap. 10), trad. C. Natali, Laterza, Bari 2009.

Convém insistir, o problema se configurava em termos de divisão das ciências práticas, no limite, no modo de conceber e ordenar a parte prática da filosofia. Ora, por um lado a tradição da *doctrina christiana* não oferecia condições para uma resposta satisfatória para como compreender a inserção do homem no mundo prático e nem uma adequada relação entre ética e domínio do político, haja vista a sua raiz agostiniana-boeciana. Por outro lado, e por consequência dessa insuficiência teórica legada pela tradição agostiniana, a interpretação desse escrito ético aristotélico, nesse quadro teórico de subordinação da política à ética ou à moral, não fazia muito sentido e nem se mostrava adequado. Donde uma primeira inflexão interpretativa no sentido de equiparar a política à atividade judiciária, ou seja, a atividade legislativa e judiciária se configurarem como o momento de reflexão política, expressa pela equação *política=legges*, conforme já mencionado. Equiparação essa de forte inspiração aristotélica, como se verifica na *Ética*, l. X, cap. 10, 1180b30ss. No seu comentário a *Ética* (sempre lembrando, anterior a tradução da *Política*), Alberto avança mais ainda: diz que aquilo que está em Aristóteles como a atividade legislativa, necessária para a realização do fim ético, é equiparado a *scientia política*. Em outras palavras, Alberto reitera a importância da atividade legislativa e declara que esta é uma *scientia política*⁴¹. Entretanto, como já dito, essa equiparação entre *legges=política* ou *legges=scientia política* é anterior a Alberto.

Todavia, o sistema não fecha, as respostas não satisfazem, falta a *ciência arquitetônica*, declarada em *Ética*, VI, 8, 1141b24. Falta compreender melhor esse domínio de *realização* do homem. Realização entendida como *telos*, como completude ou perfeição da vida humana, que não se coloca tão somente na *Jerusalém Celeste*, mas se perfaz nesta existência terrena de modo imperfeito. É agora a própria *Ética* de Aristóteles que demanda algo inédito, que reivindica a análise e o conhecimento dessa nova ciência, denominada *política*, mas que não pode ser tão somente a atividade legislativa. No limite, conforme exposto por Bertelloni, seja pela nova classificação das ciências práticas, *divisiones philosophiae*, seja pela leitura dos textos aristotélicos, seja pela insuficiência de resposta para estas questões na *doctrina christiana*, havia uma nova demanda de ordem filosófica que conduzia a esse texto inédito de Aristóteles. A *Política* se fazia necessária. Enfim, ainda segundo a interpretação de Bertelloni⁴², a motivação de fundo pelo

⁴¹ Cfr. Alberto Magno, *Super Ethica*, v. II, l. X, lectio XIX, ed. W. Kubel, Aschendorff, Münster 1987, pp. 788-794.

⁴² Bertelloni, «De la política como ‘scientia legislativa’...», cit.

conhecimento da *Política* de Aristóteles era de ordem científica, ou seja, o sistema aristotélico, mais especificamente a compreensão das ciências práticas aristotélica demandava o estabelecimento de um conhecimento do campo político de modo diverso do que ofertado pela tradição. Como diz:

Además, el *doctor universalis* (Alberto) se propuso superar el anacronismo implícito em las ideas políticas transmitidas por la tradición cuya carencia de solidas bases teóricas ponía de manifiesto su insuficiencia frente a la racionalidad y consistencia de la teoría política aristotélica⁴³.

Faltava uma ciência política em sentido estrito, tal como os medievais concebiam a noção de ciência. Não vamos fazer essa análise detida agora dessa temática, mas fica evidente, seja no caso de Alberto, seja no caso de Tomás, como é possível comprovar apenas com os trechos iniciais da *Política*, quando Aristóteles trata da política por natureza (livro I, cap. 1 e 2), que ocorre uma profunda transformação na compreensão da política. Já na análise dos conceitos iniciais do texto político aristotélico, evidencia-se que há uma nova perspectiva de reflexão política para esses autores latinos. Então, tomando em comparação essas novidades teóricas com as condições teóricas anteriores, quando apenas do conhecimento da *Ética*, mas mesmo anterior a esta, o quadro se mostra muito diferente em termos conceituais⁴⁴.

Portanto, o que os medievais foram buscar em Aristóteles era algo do qual já tinham, digamos, intuição, mas sem saber ao certo se era a resposta definitiva ou adequada. Se o sistema não fechava sem a *Política*, eles não sabiam de antemão, sem conhecê-la, se ela de fato poderia dar a resposta que eles desejavam. Algumas passagens da *Ética* pareciam indicar esse caminho.

Aqui talvez comece um caso todo singular na História da Filosofia, pois se por um lado os problemas teóricos que nascem na reflexão ética ou da classificação da parte prática da filosofia posterior à leitura e o comentário da *Ética* demandava uma nova ordem de resposta, buscar uma obra sem tradição, sem comentário, sem tradução, enfim, sem grandes referências foi certamente um ato audaz. Explicando um pouco melhor. O quadro teórico, quando observado de perto revela um duplo

⁴³ Ibid., p. 6.

⁴⁴ Neste sentido discordamos de Verbeke, que diz que a tradução da política foi motivada pela necessidade dos latinos em ter argumentos contra a escravidão. Ao menos nesse primeiro momento, a questão da escravidão não ocupa o centro das atenções no pensamento político medieval. Cfr. Verbeke, «Moerbeke traducteus et interprete...», cit., pp. 6-7.

desconforto: de um lado a insuficiência que a reflexão política, considerando melhor, seja da tradição da *doctrina christiana*, seja da tradição romana e estoíca, via os escritos ciceronianos, enfim, essa gama de reflexão política anterior a 1260 não foi suficiente para dar conta dos novos problemas teóricos no que dizem respeito à esfera da prática humana. De outro, a completa ausência de tradição de comentário e estudo da *Política* de Aristóteles, algo peculiar no interior do próprio aristotelismo que teve, nos seus diversos modos e campos do conhecimento, algum tipo de análise e reflexão. Se compararmos a não repercussão da *Política* com o que ocorreu com, por exemplo, com o *De Anima* ao longo dos séculos, fica evidente a desproporção. Enquanto esse último texto teve uma larga difusão e inúmeros comentários, paráfrase, inspirando um longo debate por séculos, fazendo mesmo uma história particular no aristotelismo latino – apenas lembrando as disputas medievais sobre o intelecto – a *Política* passou incógnita. Logo, a dupla surpresa: uma tradição de reflexão política que não responde aos problemas postos tanto em âmbito universitário, quanto no âmbito da vida prática, e a busca de um texto filosófico sem nenhuma tradição.

Fato esse que nos remete a peculiaridade das traduções de Moerbeke da *Política*. Pode parecer estranho, mas de fato a *Política* foi o único caso no qual Moerbeke fez duas traduções, sendo um caso paradigmático para compreender os métodos desse tradutor em particular e do trabalho de tradução no Medievo em geral.

Portanto, o contexto anterior à tradução da *Política* apresenta as demandas teóricas para sua recepção, por um lado, e oferece, em alguma medida, o ambiente intelectual adequado para recebê-la. Com efeito, quando Moerbeke entrega sua tradução, os latinos estavam em condições de assimilar as novidades teóricas oferecida pelo texto aristotélico num duplo sentido: completando e aprimorando a reflexão filosófica no que diz respeito à filosofia prática ou as ciências práticas; mobilizando esses argumentos em favos de seus interesses teóricos-políticos, seja para defender um regime em especial, como foi o caso de Egidio Romano para defender a monarquia papal, seja para defender o regime misturado ou *respublica*, como será o caso de outros tantos autores. Enfim, a Moerbeke foi conferida uma tarefa de tradução para suprir uma necessidade teórica posta em meados do século XIII. A *Política* se tornou uma necessidade para os pensadores latinos e por isso ela foi buscada.