

MEDIAEVALIA

TEXTOS E ESTUDOS

24 (2005)

Ética e Política no Pensamento Medieval

Org. José Francisco Meirinhos



**GABINETE DE
FILOSOFIA MEDIEVAL**

Revista do Gabinete de Filosofia Medieval da
Faculdade de Letras da Universidade do Porto

MEDIÆVALIA

TEXTOS E ESTUDOS

24 (2005)

DIRECTORA:

Maria Cândida Monteiro Pacheco

CONSELHO CIENTIFICO:

Agostinho Figueiredo Frias

Ângelo Alves

Arnaldo Pinho

Carlos Moreira de Azevedo

José Acácio Aguiar de Castro

José Francisco Meirinhos

José Maria Costa Macedo

Maria Isabel Pacheco

Mário Santiago de Carvalho

U.PORTO
FACULDADE DE LETRAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

Porto, 2005

Os autores dos textos inseridos neste volume autorizam a respectiva publicação.
A Redacção deste volume foi encerrada em Dezembro de 2008.
Coordenação editorial deste volume: J. Meirinhos.

Paginação: Zélia Mota
Impressão: T. Nunes, Lda - Maia
Depósito legal: 52780/92
Registo D.G.C.S. 116 014
ISSN 0872-0991

ÍNDICE

JOSÉ FRANCISCO MEIRINHOS	
Ética e Política no Pensamento Medieval: Introdução	9
JUVENAL SAVIAN FILHO (Universidade Federal de São Paulo)	
Boécio e a ética da felicidade	17
ALEXANDER FIDORA (ICREA - Universitat Autònoma de Barcelona)	
Ética y Política en el <i>De divisione philosophiae</i> de Domingo Gundisalvo...	37
JOSÉ R. PIERPAULI (Investigador Independiente-CONICET, Argentina)	
Alberto Magno y la Ética Filosófica	55
FRANCISCO BERTELLONI (Universidad de Buenos Aires)	
Filosofía y teoría política: modelos causales en las teorías políticas de Tomás de Aquino, Egidio Romano y Juan Quidort	71
JOSÉ FRANCISCO MEIRINHOS (Universidade do Porto)	
Felicidade do intelecto e unidade do poder na Monarquia de Dante	105
JOSÉ ANTÔNIO DE CAMARGO RODRIGUES DE SOUZA (Universidade Federal de Goiás)	
D. Frei Álvaro Pais: os regimes políticos e outros temas correlatos	127
LÍDIA LANZA (Université de Fribourg)	
<i>Luciferianae pravitatis imago</i> . Il tiranno tra alto e basso Medioevo	161
MÁRIO SANTIAGO DE CARVALHO (Universidade de Coimbra)	
Metamorfoses da ética peripatética. Estudo de um caso quinhentista c onimbricense: As Disputas sobre os livros da “Ética a Nicómaco”	203

Recensões

- Letteratura Latina Medievale (Secoli VI-XV). Un manuale, C. LEONARDI (dir.) et al., Sismel Edizioni del Galluzzo, Firenze 2002. (E.G. Torre) 239
- F. FIORENTINO, Gregorio da Rimini. Contingenza, futuro e scienza nel pensiero tardo-medievale, Antonianum, Rome 2004. (P. Bermon) 240
- C. LEIJENHORST – C. LÜTHY – J .M.M.H. THUSSEN (eds.). The Dynamics of Aristotelian Natural Philosophy from Antiquity to the Seventeenth Century. Brill, Leiden-Boston-Köln 2002. (L. Queiroz)..... 243

Índices

- Manuscritos 249
- Autores Antigos e Medievais 251
- Autores Modernos e Contemporâneos 255

Ética e Política no Pensamento Medieval

organização:
J. F. Meirinhos

Ética e política no pensamento medieval: Introdução

Desde a sua função o Gabinete de Filosofia Medieval organiza regularmente encontros científicos, para apresentação de trabalhos em curso, resultados de pesquisas individuais, discussões sobre as tendências da investigação, ou divulgação do trabalho realizado pelos seus membros, mas também por medievistas nacionais ou estrangeiros. Estes encontros são programados sem tema único ou periodicidade. Ocasionalmente tem sido possível organizar séries temáticas ao longo de um ano lectivo, mas sempre com uma estrutura informal e aberta à participação de todos os interessados. Ao longo de 2004 decorreu um seminário temático em torno de *Ética e política no pensamento medieval*. Sem descurar outras linhas de força, as diferentes modalidades e consequências da recepção latina da obra de Aristóteles, autor que hoje é de novo actual também nos domínios do pensamento ético e político, constituíram um importante eixo identificador das comunicações apresentadas. Dentro do tema, já de si amplo, foram diversos e variados os problemas, orientações e autores estudados de modo directo, quer de âmbito latino-cristão, quer de âmbito arabo-islâmico. O programa desse seminário informal incluiu medievistas de diversos países (Alemanha, Argentina, Espanha, Estados Unidos da América, Itália, Portugal, Suíça), tornando assim possível também um contacto e troca de experiências com diferentes escolas e alargando as oportunidades de intercâmbio em que o Gabinete de Filosofia Medieval se tem profundamente empenhado, como modo de promover e incrementar a qualidade da investigação científica que realiza. Cada medievista convidado proferiu duas conferências, uma sobre pesquisas em curso, outra sobre o tema do seminário.

O tema *Ética e política no pensamento medieval* não obrigava a uma análise das diferentes formas de articular essas duas esferas filosóficas. Alguns autores

optaram por tratar ou um ou outro desses domínios, outros aproveitaram a influência e difusão das obras homónimas de Aristóteles para averiguar da sua compaginação e confluência em certos autores. Também não foi dada preferência a algum período em especial. Percorreram-se momentos chave desde o início da Idade Média até à segunda escolástica, um arco temporal de mais de mil anos, onde as articulações e processos de transição foram tidos em especial destaque, de que são exemplo os estudos sobre Boécio (transmissão do pensamento antigo à Idade Média), Domingo Gundissalvo (a introdução do pensamento árabe no mundo latino), a recepção de Aristóteles nos séculos XIII e XIV (com um maior número de estudos), a transição da Idade Média para a Modernidade (estudos sobre o Renascimento e sobre os Conimbricenses).

É em intensa polémica e viva discussão que, em particular após o século XII, se caldeia a tradição política europeia, na qual, desde então, a discussão dos conceitos e a conseqüente elaboração em proto sistemas políticos, mas sobretudo em comentários, questões de opúsculos de intervenção política, vai a par com os factos da própria história, influenciando-os, pensando-os, ou retocando as suas conseqüências. Embora essa não tenha sido uma perspectiva sob análise, deve ser realçado o quanto a Europa política (na corporização jurídica, na organização institucional dos Estados nascentes, na separação dos poderes, na delimitação territorial, na definição de direitos e deveres, da confirmação de direitos a grupos ou a corporações) é uma construção medieval onde em filosofia, desde cedo e com consistência, se discutem conteúdos políticos a partir de considerações morais e, sobretudo, religiosas. Na reflexão sobrepõe-se a discussão das origens do poder e das formas de governo, dos fins da sociedade, das virtudes, da felicidade, do bem individual e comum, da autoridade e a soberania, da lei e do direito, das liberdades e da coerção, da violência e da paz. Também por esta razão a Idade Média deve ser revalorizada como etapa e contexto teórico para para um pensamento forte sobre a política na sua articulação com a ética.

Este volume acolhe versões revistas das apresentações discutidas no seminário informal. Cinco textos então apresentados não são aqui publicados, mas acrescenta-se um estudo que não foi apresentado no seminário informal. Os trabalhos publicados não aspiram a compor uma abordagem sistemática do pensamento ético e político medieval. São antes propostas de leitura em torno de autores e textos centrais, ou que a investigação recente tem valorizado.

Juvenal Savian Filho (Universidade Federal de São Paulo), em *Boécio e a ética da felicidade* faz a análise detalhada do livro III do *De consolatione philosophiae*, obra maior do século VII, que parte de uma caracterização formal

da felicidade, para indagar primeiro aquilo em que a felicidade não consiste e do erro que leva os homens a buscar a felicidade em falsos bens, preparando-se assim para encontrar na unidade formal de um supremo e perfeito bem, identificado com Deus, esse sim a felicidade absoluta que os homens universalmente desejam e para a qual tendem na sua acção, por isso, obter a felicidade é, para homens, participar nesse sumo bem, é tornarem-se de certo modo deuses. E como o bem é o que todos desejam, Boécio conclui ainda que o mal não pode ser objeto de desejo, pois o mal em si mesmo não tem existência. Boécio é assim situado na esteira da ética eudaimonista de Aristóteles, partilhando procedimentos argumentativos de Platão e de posições neoplatónicas, em particular a de participação, ao mesmo que, no livro III se afasta das características da literatura consolatória clássica. Na conclusão o A. situa o contributo e o lugar Boécio no horizonte do pensamento ético Ocidental.

Alexander Fidora (Universidade J.W. Goethe de Francoforte no Meno), em *Ética y Política en el De divisione philosophiae de Domingo Gundisalvo*, estuda uma das obras principais do autor hispânico do século XII e um dos maiores artífices da tradução da filosofia e da ciência dos árabes para a língua latina. O Autor, que considera o *De divisione philosophiae* o mais importante contributo de Gundissalino ou Domingo Gundissalvo para a história da Filosofia, sublinha como nele é transmitida a tripartição da filosofia prática aristotélicas, não só no âmbito da classificação das ciências, como na identificação e descrição dos respetivos conteúdos, descurando na introdução a especificação das relações sistemáticas entre essas três partes: política, economia, ética. Após traçar os seus antecedentes aristotélicos e na tradição filosófica grega e latina, em especial a partir de Boécio, é sublinhado o quanto Gundissalino recorre a autores da tradição árabe para a sua reflexão. Chamando a atenção para o capítulo final da obra, que segue de perto o *De scientiis* de al-Farabi, que Gundissalino também traduziu, bem como outros autores não identificados, e onde surge a primeira referência em língua latina à *Política* de Aristóteles como obra, que é dada como parte da *Ética*. Revendo interpretações de estudiosos recentes, para o Autor não se trata de uma relação de subordinação, que inverteria a proposta de Aristóteles, mas sim de sublinhar que ambas são partes da ciência prática, orientadas por uma relação mútua e intrínseca de ordem didática para a leitura sequencial dos textos (e não de subordinação teleológica, como em Aristóteles).

José Ricardo Pierpauli (investigador independente; CONICET, Argentina), em *Alberto Magno y la Ética Filosófica*, estudo não apresentado no seminário mas acolhido neste volume, propõe uma avaliação da posição do Doutor Universal

face à ética filosófica em torno das categorias de recepção e transformação, para defender que a reabertura do diálogo entre Platão proporcionado pelo pensamento de Alberto, proporcionou a Tomás de Aquino a base para o seu sistema filosófico, síntese metafísica que não pode pensar-se sem aquele, pelo que propõe designá-lo como *albertino-tomista* em vez de *aristotélico-tomista*. O autor insere esta sua interpretação numa leitura das relações entre o pensamento medieval e o pensamento moderno, que, apesar da continuidade dos problemas filosóficos, vê como intrinsecamente distintos nas soluções para esses problemas filosóficos. Dois problemas servem de fundo a esta análise: «Los presupuestos antropológico-filosóficos de la Ética de Alberto Magno con especial referencia a la recepción de la doctrina de la inteligencia de al-Farabi y la estructura metafísica de la reflexión ética del Doctor universalis con especial referencia al problema de las posibilidades de una ética autónoma», para defender que nem um nem outro defendem uma ética autónoma (ao contrário do que propõem intérpretes recentes), mas sim uma ética a ser lida em chave teológica e ancorada na metafísica; nem Alberto nem Tomás podem ser considerados estritamente aristotélicos.

Francisco Bertelloni (Universidade de Buenos Aires) em *Filosofía y teoría política: modelos causales en las teorías políticas de Tomás de Aquino, Egidio Romano y Juan Quidort* recuperando a longa história em torno da disputa sobre a plenitude do poder papal, o autor situa-se na segunda metade do século XIII e primeira do XIV, período de apogeu das universidades em que é sensível o aparecimento e aumento de tratados escolásticos sobre a política, para compreender as transformações ocorridas na discussão filosófica, da qual emerge a autonomização da teoria política. Na confluência das discussões deste período sobre a existência de dois poderes, sobre os fins do homem a partir da *Ética a Nicómaco* de Aristóteles, e sobre a leitura política da afirmação de dois fins, natural e sobrenatural, para o homem, é realçada a presença de modelos explicativos onde o aristotelismo e a categoria da causalidade são transformadas em recurso conceptual para a explicação das relações entre os poderes espiritual e temporal e a respetiva relação com a plena realização dos fins do homem. A adopção dos modelos causais tem forte componente metafísica que transparece no modo como se explica a relação, dependência, influência, oposição ou conflito entre os poderes. São analisados o *De regno* de Tomás de Aquino, o *De ecclesiastica potestate* de Egidio Romano, o *De regia potestate et papali* de João Quidort de Paris. A Tomás de Aquino é atribuída a novidade de fundamentar a origem do reino e do domínio do homem sobre o homem numa causalidade exclusivamente natural, ao mesmo tempo que formulava em termos naturais a descrição do poder

temporal. Por sua vez Egídio Romano é creditado com a primeira fundamentação metafísica do «pensamento político monárquico-absolutista». E a João Quidort é atribuída a formulação pioneira, em reacção contra Egídio, dos fundamentos do «pensamento político democrático-populista». A dilucidação destas categorizações é fundamentada na compreensão do pensamento destes autores e, sobretudo, do diálogo e confronto que entre si estabelecem em torno da ideias de *potestatas* e *dominium*, que está no centro das alterações dos posicionamentos teóricos que introduzem no pensamento ocidental.

José Francisco Meirinhos (Universidade do Porto), em *A felicidade do intelecto e a unidade do poder na Monarchia de Dante* apresenta uma breve discussão sobre alguns dos pontos mais debatidos sobre questões que permanecem em aberto nos capítulos iniciais (I.i-iv) e no capítulo final (III.xv) da única obra estritamente política de Dante. Sem tomar posição quanto ao contexto ou período de composição da obra, mas dando conta das diversas soluções propostas, parte da breve apresentação do tratado por Giovanni Bocaccio no *Trattatello in laude di Dante*, apoia numa breve síntese do tratado a identificação dos temas a tratar e que fazem a ponte entre o início e o fim da obra. Salienta-se como é que Dante argumenta para afirmar que a *paz universal* é a condição *sine qua non* para a realização da felicidade e como aí fundamenta quer a unidade do poder político quer o seu exercício por um único mandatário, o monarca temporal. A *felicidade* que Dante tem em vista é a da *totalidade do género humano* (demonstração que envolve a peculiar e muito problemática referência à actualização do intelecto possível), daí concluir que essa só pode ser garantida por um monarca universal e temporal. Esta afirmação choca frontalmente com a posição de outros actores políticos que reivindicavam para o pontífice romano essa supremacia, que Dante recusa liminarmente, embora admita uma certa submissão do imperador ao papa, mas apenas no plano espiritual. Também esta posição de Dante tem sido interpretada de muitas e diferentes maneiras.

José Antônio Camargo de Rodrigues de Souza (Universidade Federal de Goiás, Brasil), trata em *D. Frei Álvaro Pais: os regimes políticos e outros temas correlatos* a questão da legitimidade dos regimes políticos no quadro das posições do pensador galego sobre a preeminência política do poder do papa mesmo no âmbito temporal. São tratadas três questões principais: o domínio (em partir do problema do regime despótico), a origem do poder secular, a natureza e diferença dos regimes políticos. Com detalhado cotejo de textos mostra-se que o *De statu et planctu Ecclesiae* integra longas passagens e ideias já expressas no *Speculum regum*, com ligeiras alterações e aprimoramentos de linguagem

ou enriquecimento de fundamentação em autoridades. O mesmo procedimento argumentativo transparece no retomar de extensas passagens do *De regimine christiano* de Tiago de Viterbo. Por essa razão o Autor considera que o grande contributo de Álvaro Pais está em ter enfatizado e sublinhado o recurso ao direito canónico e a passagens das Escrituras, ou a ideias que partilha com outros autores, nomeadamente sobre a superioridade «de um direito moral natural», que está acima das leis positivas e que, no caso do poder temporal, quando transgredido, torna legítima a destituição daquele que usa ilegitimamente o seu poder.

Lidia Lanza (Universidade de Florença), em *Luciferianae pravitatis imago: il tiranno tra alto e basso Medioevo*, começa por constatar a ausência nos *specula principum*, por razões que se prendem com os fins deste género de obras, do tratamento sobre os diferentes tipos de organização do governo, daí as diferenças entre o tratamento que dão da oposição entre *regnum* e *tyrannis*, relativamente ao oferecido por outros géneros literários, em particular os comentários à Política de Aristóteles. Neste estudo a autora propõe uma análise da tirania enquanto forma de governo, antes e depois da reentrada da *Política* de Aristóteles (analisam-se a tirania no *Policraticus* de João de Salisbúria e a figura do tirano em Tomás de Aquino), centrando-se depois no sentido da redescoberta da *Política* de Aristóteles após a tradução por Guilherme de Moerbeck na década de 1260 e como a sua recepção tem como consequência uma alteração substancial no modo de conceber e discutir a tirania (são tidos sobretudo em conta Tomás de Aquino, Pedro de Alvérnia, Marsílio de Pádua, Nicolau Oresme). A comparação permite concluir que, progressivamente, com a consideração das fontes históricas transmitidas por Aristóteles e a análise das variantes formas de governo, e da própria política como natural para o homem enquanto ser social. A tirania deixa de ser considerada como encarnação da perversão luciferina, o que exemplifica bem a naturalização da teoria política e o questionamento, mesmo sem ser abandonada totalmente, da tese da origem da política como simples resultado da queda adâmica. Já na conclusão, Egídio Romano é apresentado como sobrepondo as duas tradições: mantém a tese da *infirmetas* humana que se segue ao pecado, mas quer discutir a tirania em termos puramente aristotélicos, estratégia que tem como consequência paradoxal o afastamento face às concepções aristotélicas.

Mário Santiago de Carvalho (Universidade de Coimbra), em *Metamorfoses da ética aristotélica: estudo do caso do Comentário do Colégio das Artes de Coimbra (séc. XVI)* prossegue o programa de investigação tem vindo a desenvolver sobre os comentários aristotélicos dos jesuítas de Coimbra, publicados entre a última década do século XVI e a primeira do século XVII. Neste caso estudam-

se as *In libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum, aliquot Conimbricensis Cursus Disputationes, in quibus praecipua quaedam Ethicae disciplinae capita continentur*, obra publicada em Lisboa em 1593, que de facto nem é um comentário (*disputationes* é o género indicado no título, sendo discutidas 9 no total), nem abrange a totalidade da obra de Aristóteles, tratando algumas questões em 90 páginas, o que é uma dimensão bastante modesta quando comparada com os massivos e mais detalhados comentários dedicados a outras obras de Aristóteles pelo *Curso Conimbricense*. Esta é única obra deste curso que mereceu uma reedição recente, publicada por A. Banha de Andrade em 1957, com introdução e tradução portuguesa. Após uma apresentação sobre a recepção e estudo da *Ética* de Aristóteles na Idade Média, investiga-se a sua recepção no Colégio das Artes de Coimbra (fundado em 1542 e em 1555 atribuído aos jesuítas). A consideração do ético-político nos conimbricenses fundamenta a interpretação, avançada na última secção, de uma superação da ética por uma “meta-física” das benventuranças no pensamento dos conimbricenses, que mais se evidencia na obra em estudo, cujas posições mais marcantes são discutidas com acuidade face às suas mais importantes fontes antigas e medievais.

*

Duas conferências apresentadas no seminário podem ser lidas numa outra publicação que também teve origem nas atividades do Gabinete de Filosofia Medieval, nomeadamente as de Rafael Ramón Guerrero (Universidad Complutense de Madrid), *La teocracia islámica: conocimiento y política en al-Fârâbî* e de Josep Puig Montada (Universidad Complutense de Madrid), *Ética y política en Averroes*, que foram publicadas no volume *Itinéraires de la raison. Études de philosophie médiévale offertes à Maria Cândida Pacheco*, org. J.F. Meirinhos, FIDEM, Louvain-la-Neuve 2005 (respectivamente nas pp. 77-94 e pp. 95-126).

Ao longo do seminário foram também apresentadas as seguintes comunicações, não publicadas neste volume por opção dos autores, também devido ao tempo excessivo tomado pela edição deste volume: Cristoph Flüeler (Université de Fribourg), *The Teaching of the Aristotelian Ethics, Oeconomics and Politics in the Arts Curriculum of the Medieval Universities*; David Lines (University of Miami), *Aristotle's Ethics in Late-Medieval and Renaissance Italy: State of Research, Problems, and Perspectives*; Marco Toste (Université de Fribourg), *A recepção da Política na Faculdade das Artes: a possibilidade da política como ciência e O príncipes nos comentários à Política*; Martin Pickavé (Toronto University), *Thomas Aquinas's and John Duns Scotus on Passions and*

Human Nature); Roberto Lambertini (Università di Macerata), *Francescani: teoria della povertà e teoria politica*. Agradecemos a respetiva contribuição para o seminário e as discussão com os participantes.

*

A preparação do programa do seminário informal 2004 teve a colaboração de Lidia Lanza e Marco Toste, a quem agradecemos todas as sugestões que permitiram preparar um programa diversificado e amplo, com apresentação de investigações em curso. A organização do seminário contou com o apoio de diversas entidades, sem as quais não teria sido possível realizá-lo e às quais agradecemos a generosidade dos apoios concedidos: ao Departamento de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade do Porto, em cuja sala decorreram todas as sessões, à Reitoria da Universidade do Porto, à Fundação para a Ciência e a Tecnologia, à Fundação Luso-Americana para o Desenvolvimento, ao Instituto Cervantes, à Fundação Calouste Gulbenkian e ao Instituto de Filosofia da FLUP (UI&D 502), a quem agradecemos os meios financeiros que permitiram a participação dos convidados estrangeiros.

José Meirinhos
Gabinete de Filosofia Medieval
Faculdade de Letras da Universidade do Porto

Boécio e a ética da felicidade

Introdução

Boécio narra, no *De consolatione philosophiae*, como já é bem sabido, a história da consolação que lhe foi proporcionada, no cárcere, pela Filosofia. Essa consolação resulta de um itinerário a um só tempo doloroso e libertador, começando pelo despertar da letargia que o fazia esquecer-se da verdade mais profunda sobre si mesmo e permitia que se instalasse em seu interior certa confusão causada por uma série de enganos que o levavam a desesperar-se com a perda dos bens de sua vida anterior.

Não menos sabido dos leitores é o caráter alegórico das figuras que compõem o diálogo do *De consolatione* (a dama Filosofia, a Fortuna, as Musas), bem como das próprias cenas que aí se lêem (o canto das Musas, a aparição e as vestes da Filosofia, o discurso de autodefesa da Fortuna, o diálogo com a Filosofia). Por esse caráter, a narrativa da consolação de Boécio não constitui, obviamente, um texto biográfico referente ao período final de sua vida. Mas nem como uma biografia composta de metáforas parece possível conceber a obra de Boécio, ao menos se tomarmos por biografia o que se entende por esse gênero a partir dos modernos.

Na verdade, as biografias como hoje as entendemos não existiam no passado grego ou medieval e um relato «biográfico» como o de Boécio, por exemplo, que lembra muito a «biografia» de Agostinho, não pode ser entendido como hoje, em tempos burgueses, se pensa uma biografia, porque tanto o relato da consolação de Boécio como o itinerário das conversões de Agostinho têm como pano de fundo

* Doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo, estagiário do CNRS – Paris/Villejuif, professor da Universidade Federal de São Paulo – Brasil.

um problema, o da relação entre um singular e o universal concreto: são itinerários de almas, um itinerário que parte de Severino Boécio e outro que parte de Aurélio Agostinho, ambos constituindo a singularidade concreta de indivíduos bem datados no tempo e situados no espaço, para se converterem progressivamente ao universal concreto, quer dizer, trilhar o caminho da felicidade ou da santidade e atingir, de fato, o sentido que tem a divindade para o singular.

Parece possível dizer que, de certa maneira, as biografias do passado constituem um itinerário pelo qual o homem chega a universalizar-se (e de um modo bastante concreto), o que cai por terra justamente com o advento das biografias modernas, pois estas, em vez de se orientarem pela busca do Absoluto, com o qual o particular há de se confundir no fim do itinerário de busca, orientam-se, agora, pelo princípio burguês do individualismo, como é o caso, por exemplo, da biografia de Marco Polo ou de Rousseau, que valorizam muito o cotidiano e que não se apresentam mais como algo excepcional a ser imitado. Rousseau pretende que essas experiências tenham uma importância considerável, mas, no limite, ele não se afasta do plano do cotidiano em nome de uma universalidade transcendente ou coisa que o valha.

Marca-se, portanto, a diferença da narrativa biográfica moderna daquela composta pelos antigos e, nesse sentido, concebido como narrativa «autobiográfica», se se quiser, dos últimos momentos de sua vida, o itinerário que parte do despertar da letargia de Boécio, no primeiro dos cinco livros do *De consolatione philosophiae*, conduzirá ao esclarecimento, no quinto livro, de uma série de questões espinhosas que atormentavam sua alma na medida em que ameaçavam a razoabilidade da concepção de Deus e das relações, por exemplo, entre a presciência divina e o livre-arbítrio ou a eternidade de Deus e a liberdade do homem.

No meio desse trajeto Boécio depara-se com o tema da felicidade, que aparece, mais especificamente no livro III, quando, após ter concedido à Fortuna, no livro II, o direito de autodefender-se e ter visto como há bens enganosos e bens verdadeiros, assim como há uma fortuna propícia e outra adversa, ele leva a cabo sua busca da verdadeira felicidade, dando-se conta de que, até então, embora sonhasse com ela, lidara apenas com simulacros seus. Assim, o livro III do *De consolatione philosophiae* pode ser lido como um texto estruturado em três grandes momentos: o primeiro compõe-se das prosas 1 e 2 e das poesias I e II¹; o segundo, das prosas

¹ Não será possível, aqui, dedicar a especial atenção que se deve dedicar às poesias de Boécio, interpostas entre as prosas do *De consolatione*. Assim, apenas para efeitos didáticos, algumas delas

3-9 e das poesias III-VIII; e, por fim, o terceiro, das prosas 10-12 e das poesias IX-XII. O primeiro momento ocupa-se da passagem do livro II para o III, classificando como simulacros os bens que os humanos costumam tomar pela felicidade (prosa 1) e fornecendo uma definição formal do que seja a verdadeira felicidade (prosa 2), enquanto o segundo constitui-se de um trabalho conceitual por cujo intermédio Boécio diz o que a felicidade não é, para, finalmente, no terceiro momento, dizer o que a felicidade é.

A definição formal de felicidade

Na busca, portanto, da verdadeira felicidade², Boécio dá-se conta, em primeiro lugar, de que ela é o fim desejado em todas as atividades humanas, pois, no seu dizer, haveria, naturalmente posto nas mentes humanas, um desejo do verdadeiro bem, de maneira que, embora por diferentes vias, todos caminham à procura de alcançar a felicidade. Além disso, a felicidade implica completude de bens, no sentido de reunir, em si, todos os bens desejáveis, a ponto de, uma vez obtida, não deixar mais nenhuma possibilidade para se desejar algum outro bem, afinal, se isso fosse possível, a felicidade não seria o sumo bem desejado por todos, mas haveria, para além dela, algo que se poderia ainda desejar. Por fim, sendo última

serão classificadas, genericamente, como relacionadas às respectivas prosas anteriores, enquanto outras serão ditas prospectivas, isto é, relacionadas ao texto que lhes segue.

² *Ad ueram inquit felicitatem...* – CP III, 1, 5 (Doravante, nas citações, abreviar-se-á *De consolatione philosophiae* por CP). Tomar-se-á, aqui, o termo *felicitate*, indiferentemente, tanto para traduzir *felicitas* como *beatitudo*, dado que Boécio emprega ambos os termos, de certa forma, como sinônimos, no livro III. Atente-se, porém, para o fato de que ele parece distinguir o uso de *felicitas*, como um termo genérico para designar uma experiência de felicidade incompleta, exposta às variações da vida, e *beatitudo*, como sendo o estado perfeito da beatitude, da qual a *felicitas* seria uma espécie de gozo imperfeito. É certo que, no *De consolatione*, o termo *beatitudo* e seus derivados são, na maioria dos casos, empregados em referência à beatitude perfeita ou à própria divindade, enquanto *felicitas* aparece mais relacionado com a felicidade terrena, que pode ser “completa” no sentido de se ter uma boa e honrosa descendência, um bom nome etc., ou imperfeita, compatível com as preocupações da vida, as desilusões dos filhos e amigos etc., embora essa distinção, pareça, às vezes, enfraquecida, tendo-se em vista, por exemplo, a expressão aqui citada (*ueram felicitatem*), além de outras, como, por exemplo, a que se encontra no *De fide catholica*, quando Boécio menciona a felicidade do paraíso (e, portanto, a verdadeira felicidade, que há de ser restaurada no fim dos tempos) perdida nos primeiros pais (cf. *De fide catholica* 115 (Ed. Moreschini): *occupauit terrenam miseriam quia felicitatem paradisi in primo patre perdiderat*).

e completa, a felicidade há de ser perfeita, pois não carece de nada, mas se mostra como um estado perfeito em que se recolhem todos os bens. Boécio elenca, pois, as condições formais para se definir a felicidade: finalidade, completude e perfeição. Trata-se de um bem perfeito, porque não carece de nada; completo, porque reúne em si todos os bens; último, porque não há nada além dele nem nada de diferente dele que seja desejável:

2. Omnis mortalium cura, quam multiplicium studiorum labor exercet, diuerso quidem calle procedit, sed ad unum tamen beatitudinis finem nititur peruenire. Id autem est bonum, quo quis adepto nihil ulterius desiderare queat. 3. Quod quidem est omnium summum bonorum cunctaque intra se bona continens; cui si quid aforet, summum esse non posset, quoniam relinqueretur extrinsecus quod posset optari. Liqueat igitur esse beatitudinem statum bonorum omnium congregatione perfectum. 4. Hunc, uti diximus, diuerso tramite omnes conantur adipisci: est enim mentibus hominum ueri boni naturaliter inserta cupiditas, sed ad falsa deuius error abducit.³

Dada, porém, essa caracterização formal da sua concepção de felicidade, Boécio introduz, já na prosa 2, o segundo movimento que há de compor o livro III, dizendo o que a felicidade não é, ou seja, enumerando aquelas realidades que não satisfazem à sua definição formal. Aliás, como se pode notar pelo fim da citação feita acima, Boécio menciona um erro humano que faz o desejo natural da felicidade direcionar-se para realidades que não o podem satisfazer, de maneira que, então, o texto passa a ocupar-se com os desvios provocados por esse erro. Com efeito, os números 5-11 da prosa 2 elencam todos esses desvios: as riquezas (*diuitiae* – III, 2, 5; *opes* – III, 2, 40); os cargos ou as honras (*honores* – III, 2, 5); o poder (*potentia* – III, 2, 6); a fama ou a glória (*claritas* – III, 2, 6; *gloria* – III, 2, 40); e o prazer (*uoluptas* – III, 2, 7). Isso quer dizer que, movidos pelo impulso natural que os leva a buscar a felicidade, os humanos equivocam-se, crendo que ela consista em riquezas, honras, poder, glória, prazer; intercalam ainda ou invertem entre si os bens e suas causas, como aqueles que desejam as riquezas para obter poder e prazer ou desejam o poder para enriquecer-se ou tornar famoso o próprio nome⁴. Há, também, outras realidades para as quais, como fins supremos, tendem, equivocadamente, os desejos e as ações humanas: por exemplo, nobreza e popularidade (*nobilitas fauorque popularis* – III, 2, 9); esposa e filhos (*uxor ac*

³ CP III, 2, 2-4.

⁴ Cf. CP III, 2, 8.

liberi – III, 2, 9), amigos (*amici* – III, 2, 9); bens do corpo (*corporis bona* – III, 2, 10).

Identificados todos esses bens, Boécio conclui que é a felicidade o que se busca, pois, se cada pessoa considera como sumo bem aquilo que ela deseja acima de tudo, e, se se havia definido, acima, que o sumo bem é a felicidade ou beatitude, então toda pessoa julga como o estado de felicidade aquele que ela deseja acima de tudo o mais⁵. E é natural que isso ocorra, pois, segundo Boécio, os inúmeros bens são imagens (*formae* – III, 2, 12) da felicidade humana, a ponto de Epicuro identificar o sumo bem com o prazer, dado que todos os outros bens parecem proporcionar alegria ao espírito⁶. Além disso, não há como chamar de equivocado o trabalho em função de uma vida na qual haja bens suficientes (cf. III, 2, 14), nem o julgar digno de respeito e veneração aquele que se mostra excelente (III, 2, 15), nem o reconhecer potente aquele que é mais forte para realizar o que quer que seja (III, 2, 16), nem o legitimar a fama de quem é mais excelente (III, 2, 17). No limite, há que se purgar a definição de felicidade de qualquer noção como angústia ou tristeza, dor ou doença, pois, inclusive nas mínimas coisas, deseja-se, sempre, aquilo que proporciona prazer e gozo (III, 2, 18). Todavia, o trabalho de Boécio consistirá, nos próximos capítulos, em mostrar que esses bens, imagens da felicidade, não constituem o bem supremo, isto é, não podem proporcionar a posse do bem que todos naturalmente almejam; eles próprios, os múltiplos bens, hão de exigir a superação de si mesmos, em função de se atingir o bem que pode ser identificado com a felicidade verdadeira. Dito de outro modo, Boécio, nos próximos capítulos, há de mostrar que esses bens não satisfazem às condições formais que definem a felicidade.

No primeiro momento do livro III, portanto, Boécio estabelece as características formais da definição de felicidade, e, pressupondo a existência de um desejo natural do bem e de um erro que leva os humanos a buscar esse mesmo bem, identificando-o com realidades que não o podem oferecer, ele chega à conclusão de que todos identificam, na prática, o bem supremo com a felicidade. Sua argumentação, agora, encaminhar-se-á na direção de dizer o que a felicidade não é.

⁵ Cf. CP III, 2, 11.

⁶ Cf. o fragmento 348 de Epicuro, in: Agostinho, *De ciuitate dei* XIX, 2. Cf., ainda, Cícero, *De finibus* I, 29. Fundamentalmente, para Epicuro, o prazer consistia na liberdade das aflições tanto do corpo como da mente.

O que a felicidade não é

A importância de Boécio dizer o que a felicidade não é parece residir na necessidade de demonstrar o equívoco dos desvios no caminho do bem supremo com o qual ela se identifica. Se os humanos, buscando a felicidade, identificam-na com realidades que não a podem proporcionar, há de se mostrar essa impossibilidade, a fim de que o caminho não seja interrompido nem se perca em desvios. Assim, nas prosas 3 a 9, Boécio desmonta todos os possíveis argumentos em benefício da identificação entre a felicidade e os múltiplos bens anteriormente elencados. Na prosa terceira, dedica-se às riquezas; na quarta, às honras; na quinta, ao poder; na sexta, à glória; na sétima, ao prazer. Na prosa oitava, ele opera uma síntese dos argumentos dessas prosas anteriores e revela uma visão prospectiva que prepara a passagem para o terceiro momento do livro III.

Pode-se, pois, aqui, tomar a síntese operada por Boécio, na prosa oitava, a fim de se conhecerem os movimentos centrais da argumentação que permite mostrar não residir a felicidade nas riquezas, nas honras, no poder, na glória ou no prazer. Fundamentalmente, Boécio insiste na atividade ambígua do ajuntar riquezas, pois a ela equivale fazer outro empobrecer (III, 8, 3); na humilhação que as honras (os cargos) implicam, dada a necessidade de implorá-los (III, 8, 3); na contradição que implica o poder, tendo-se em vista as insídias dos súditos e os perigos (III, 8, 4); no tormento da glória, dados os riscos a que se expõe o seu possuidor, vendo por terminar sua paz (III, 8, 5); e no caráter depreciativo da vida voltada ao prazer, dada a escravidão de quem assim vive (III, 8, 6). Leia-se:

1. Nihil igitur dubium est quin hae ad beatitudinem viae deuia quaedam sint nec perducere quemquam eo ualeant ad quod se perducturas esse promittunt. 2. Quantis uero implicitae malis sint breuissime monstrabo. Quid enim? pecuniamne congregare conaberis? Sed eripies habenti. 3. Dignitatibus fulgere uelis? danti supplicabis et qui praeire ceteros honore cupis, poscendi humilitate uilesces. 4. Potentiamne desideras? Subiectorum insidiis obnoxius periculis subiacebis. 5. Gloriam petas? Sed per aspera quaeque distractus securus esse desistis. 6. Voluptariam uitam degas? Sed quis non spernat atque abiciat uilissimae fragilissimaeque rei, corporis, seruum?⁷.

Em suma, a argumentação de Boécio, que, na prosa 2, insistia nas três notas formais que definem a felicidade (a finalidade, a completude e a perfeição), consiste, agora, em mostrar que, embora, de certo modo, os múltiplos bens há pouco

⁷ CP III, 8, 1-6.

analisados satisfaçam à condição de finalidade, ainda que não a de finalidade última, eles não satisfazem, de maneira alguma, às condições de completude e perfeição, sendo exatamente essa a razão de também não satisfazerem à condição de finalidade última. Por isso, não apenas não podem ser tomados como a felicidade ou o bem supremo, mas também não podem ser considerados como vias de acesso à beatitude: a dispersão desses bens impede a consecução daquele estado de recolhimento e completude que caracteriza a felicidade. Leia-se:

12. Ex quibus omnibus illud redigere in summam licet, quod haec quae nec praestare quae pollicentur bona possunt nec omnium bonorum congregatione perfecta sunt, ea nec ad beatitudinem quasi quidam calles ferunt nec beatos ipsa perficiunt.⁸

Há que se encontrar, pois, uma realidade que cumpra com essas exigências formais e as resolva numa unidade suprema, superando a dimensão exclusivamente matério-corporal da realização humana, para entrar numa outra região do ser, na qual se possa verdadeiramente encontrar a felicidade. É interessante notar como, ainda na prosa 8, Boécio revela uma visão prospectiva, adiantando, de certa forma, o que dirá nas próximas páginas, pois, tendo inviabilizado a identificação da felicidade com os vários bens desejados pelos humanos, ele passa a exigir do leitor o esforço por contemplar a Natureza e o firmamento, para que cesse a supervalorização desses mesmos bens. No entanto, Boécio não parece dar um tom trágico ao texto nem defender uma posição pessimista a respeito da natureza humana, mas evoca a insuficiência dos bens corpóreos, a fim de fazer mudar a direção do olhar:

7. Iam uero qui bona prae se corporis ferunt, quam exigua, quam fragili possessione nituntur! num enim elephantos mole, tauros robore superare poteritis, num tigres uelocitate praeibitis? 8. Respicite caeli spatium, firmitudinem, celeritatem, et aliquando desinite uilia mirari. Quod quidem caelum non his potius est quam sua, qua regitur, ratione mirandum. 9. Formae uero nitor ut rapidus est, ut uelox et uernalium florum mutabilitate fugacior! 10. Quodsi, ut Aristoteles ait, Lyncei oculis homines uterentur, ut eorum uisus obstantia penetraret, nonne introspectis uisceribus illud Alcibiadis superficie pulcherrimum corpus turpissimum uideretur? igitur te pulchrum uideri non tua natura, sed oculorum spectantium reddit infirmitas. 11. Sed aestimate quam uultis nimio corporis bona, dum sciatis hoc quodcumque miramini triduanae febris igniculo posse dissolvi.⁹

⁸ CP III, 8, 12.

⁹ CP III, 8, 7-11.

O núcleo desse texto parece estar no número 8 (*Quod quidem caelum non his potius est quam sua, qua regitur, ratione mirandum*), pois dessa idéia virá toda a articulação do próximo momento e a unidade do livro III. Aliás, não deixa de ser surpreendente que, tendo analisado os bens corporais, ainda que para inviabilizá-lhes a predicação de felicidade, Boécio passe a falar da contemplação da natureza e da ordem que rege o cosmo, mas será exatamente com essa mudança no discurso que ele poderá levar a cabo sua investigação sobre a felicidade.

Antes, porém, de chegar à realidade que possa ser identificada com a felicidade, Boécio, na prosa 9, investiga a causa do erro humano que interfere prejudicialmente na busca da felicidade. Boécio dá-se conta de que a natureza de cada um dos bens analisados é a mesma para todos, ou seja, que a suficiência de bens implica poder, e ambos implicam honra, glória e prazer¹⁰. O que faz os humanos equivocarem-se e buscarem a cada um desses bens isoladamente é o erro de analisá-los, ou seja, de cindir aquilo que é simples e indiviso, de maneira que eles passam a buscar uma parte daquela realidade que não tem partes e não chegam a possuir nem a parte, posto que não há nenhuma, nem o todo, que não é buscado como se deve¹¹. No limite, a própria definição de felicidade contém o antídoto contra esse erro, na medida em que exige a completude e a perfeição, ou seja, a presença de todos os bens. O dado novo que se esclarece, agora, é que tais bens devem compor uma unidade, confundindo-se entre si, embora o modo como isso se deva dar somente adiante Boécio haverá de esclarecer.

É preciso, pois, continuar a busca daquela realidade que, una, satisfaça às condições formais da definição de felicidade, e Boécio evoca, então, na poesia IX, o auxílio divino para essa busca.

Deus, o bem e a felicidade

A poesia IX do livro III é, talvez, uma das mais conhecidas e, certamente, a mais densa do *De consolatione*. Pode ser lida como um texto que opera a transição do movimento argumentativo das prosas 3-9 para o movimento das prosas 10-12, pois não apenas canta a racionalidade com que se rege o mundo, aquela mesma para cuja contemplação convidava a prosa 8, mas proclama, sem rodeios, adiantando o que se dirá na continuidade do texto, que Deus é o princípio de todas as coisas e também, justamente como princípio, o fim de todas elas. A argumentação de

¹⁰ Cf. CP III, 9, 4-15.

¹¹ Cf. CP III, 9, 16.

Boécio, na verdade, encaminhar-se-á para articular, em torno da noção de Deus-regente-do-cosmo, todo o edifício construído no livro III. Esse parece ser o sentido geral da poesia IX:

O qui perpetua mundum ratione gubernas,
 terrarum caelique sator, qui tempus ab aevo
 ire iubes stabilisque manens das cuncta moueri
 quem non externae pepulerunt fingere causae
 5 materiae fluitantis opus, uerum insita summi
 forma boni liuore carens; tu cuncta superno
 ducis ab exemplo, pulchrum pulcherrimus ipse
 mundum mente gerens similique in imagine formans
 perfectasque iubens perfectum absoluere partes.
 10 Tu numeris elementa ligas, ut frigora flammis,
 arida conueniant liquidis, ne purior ignis
 euolet aut mersas deducant pondera terras.
 Tu triplicis mediam naturae cuncta mouentem
 conectens animam per consona membra resoluis;
 15 quae cum secta duos motum glomerauit in orbes,
 in semet reditura meat mentemque profundam
 circuit et simili conuertit imagine caelum.
 Tu causis animas paribus uitasque minores
 prouehis et leuibus sublimes curribus aptans
 20 in caelum terramque seris, quas lege benigna
 ad te conuersas reduci facis igne reuerti.
 Da, pater, augustam menti conscendere sedem,
 da fontem lustrare boni, da luce reperta
 in te conspicuos animi defigere uisus.
 25 Dissice terrenae nebulas et pondera molis
 atque tuo splendore mica; tu namque serenum,
 tu requies tranquilla piis, te cernere finis,
 principium, uector, dux, semita, terminus idem¹².

Agora, na prosa 10, o caminho da articulação conceitual de Boécio parte de um problema bem preciso, o da possibilidade de existência, na natureza, de um bem perfeito tal como se definiu formalmente na prosa 2. Viu-se, acima, como Boécio, no primeiro momento do livro III, obtinha a conclusão segundo a qual todos identificam, na prática, o bem supremo com a felicidade, buscando, portanto,

¹² CP, III, IX.

a felicidade naquilo que desejam acima de tudo o mais. Essa definição, entretanto, supõe duas afirmações ainda não demonstradas, quais sejam, a existência real (não quimérica) do bem supremo e o desejo universal da felicidade.

À demonstração dessa primeira verdade Boécio dedica a prosa 1; sua prova fundamenta-se na imperfeição do mundo, pois, se se admite a existência de uma realidade imperfeita, há que se admitir a existência de uma realidade perfeita, por contraposição à qual se diga o imperfeito, e que esteja na sua origem, pois é impossível que a realidade imperfeita tenha origem em si mesma¹³. Para Boécio, se, em qualquer gênero de coisas, há algo imperfeito, deve haver, necessariamente, também algo perfeito, pois a natureza das coisas não extrai o seu início a partir de realidades diminuídas e incompletas, mas, na medida em que procede do que é íntegro e perfeito, descende a realidades extremas, elas sim diminuídas em perfeição. No limite, a possibilidade de supor a existência de um bem supremo, tal como se falou acima, consiste na própria possibilidade de intelecção do real, pois, se o bem fosse uma quimera, não haveria maneira de evitar a contradição implicada na posição do imperfeito sem o perfeito: o ser seria reconduzido ao nada, mas é evidente a impossibilidade de se pensar o ser como proveniente do nada – trata-se da mesma evidência segundo a qual o menos procede do mais, que é a sua fonte¹⁴.

Ora, se se afirmou, anteriormente, a existência de uma felicidade imperfeita, então é necessário que haja uma felicidade perfeita, e Boécio oferece três argumentos para demonstrar em que reside o bem supremo: (1) em primeiro lugar, condiciona a afirmação da superioridade divina à afirmação da bondade divina, de maneira que se conclui estar em Deus o bem supremo – ora, se o bem supremo é verdadeira felicidade, então a felicidade reside em Deus¹⁵; (2) em segundo lugar, Boécio condiciona novamente a afirmação da superioridade divina à afirmação da perfeita identidade entre a natureza divina e a natureza do sumo bem, posto que, sendo idêntico à felicidade, Deus não pode tê-la recebido do exterior¹⁶; (3) por fim, Boécio recorre à impossibilidade da coexistência de dois sumos bens, pois a um faltaria o que há no outro, de maneira que deixariam ambos de ser bens supremos por não serem bens perfeitos¹⁷.

¹³ Cf. CP III, 10, 1-6.

¹⁴ Cf. A. GHISALBERTI, «L'ascenza boeziana a Dio nel libro III della Consolatio». In: L. Obertello, *Atti del congresso internazionale di studi boeziani*. Herder, Roma 1981, p. 185.

¹⁵ Cf. CP III, 10, 7-10.

¹⁶ Cf. CP III, 10, 11-16.

¹⁷ Cf. CP III, 10, 17-21.

Desses três argumentos, Boécio extrai um corolário¹⁸: se os humanos tornam-se felizes quando obtêm a felicidade e se a felicidade é a própria divindade, então os humanos tornam-se felizes quando obtêm a divindade. O modo de tal obtenção, como se pode prever, é o modo da participação, pois, embora, por natureza, Deus seja um, por participação ele pode ser muitos, de maneira que, assim como o homem se torna justo, adquirindo justiça, e sábio, adquirindo sabedoria, também podem tornar-se deuses aqueles que obtêm a divindade¹⁹. E um outro corolário se extrai daí: o bem é a síntese, o pivô e a causa de todas as coisas desejáveis, pois todas elas se referem ao bem, visto serem desejáveis em sua função (assim como quando alguém decide andar a cavalo visando a saúde)²⁰. Se se concede essa conclusão, há que se concluir, ainda, que o bem, a felicidade e Deus devam identificar-se, afinal, se o motivo pelo qual tudo é desejado é o bem, mas também a felicidade, e se Deus e a felicidade possuem a mesma substância, então esses três nomes designam a mesma realidade²¹.

Com isso, pode-se dizer demonstrada a existência real do sumo bem e a sua identificação com Deus, mas resta, ainda, demonstrar o pressuposto do desejo universal da felicidade, que é o desejo fundamental de Deus, um dos alicerces da argumentação do livro III. Aqui se pode evocar, novamente, o espírito da poesia IX, *O qui perpetua mundum ratione gubernas*, pois, tanto no texto dessa poesia como no da prosa 8, Boécio insiste numa racionalidade que governa o mundo inteiro, incluindo os seres inanimados, não apenas os humanos e os animais. Na verdade, essa afirmação poderia levantar um problema: se Deus governa todas as coisas e se ele é o fim de todas elas (não apenas como fim, mas, sobretudo, como bem, o que implica um desejo da parte das criaturas), como entender que os seres inanimados também tenham o desejo do bem? Que os humanos e os animais superiores apresentem tal desejo não seria difícil de compreender, mas que os animais menos sofisticados, as plantas e os seres inanimados o possuam é algo não muito evidente. Com efeito, a demonstração do desejo universal da felicidade toca o ponto nevrálgico da argumentação boeciana, principalmente relacionando-se com a noção de um Deus-regente-do-cosmo.

¹⁸ Um corolário ou um *porisma*, em grego, como apraz a Boécio dizer – cf. CP III, 10, 22.

¹⁹ Cf. CP III, 10, 22-26.

²⁰ Cf. CP III, 10, 37-39.

²¹ Cf. CP III, 10, 39-43.

A estratégia de Boécio para demonstrar esse desejo universal fundamentar-se-á, novamente, na idéia de unidade do bem e na sua identificação com a felicidade e com a divindade. Assim, na prosa 11, ele começa por estabelecer a identidade entre o bem e o um, recorrendo ao que ele já havia dito na prosa 9, ou seja, ao fato de que os variados bens, enquanto isolados individualmente, não constituíam o verdadeiro bem, mas passavam a constituí-lo quando se reuniam numa unidade, ou, se se quiser, quando se manifestava a identidade de natureza entre eles. Além disso, há que se lembrar a razão da bondade para tudo o que se diz bem, qual seja, a sua participação no bem supremo. Dessa perspectiva, tanto o uno como o bem supremo produzem o mesmo efeito, de maneira que se identificam entre si, pois é idêntica a substância daquelas realidades que têm efeitos não diversos quanto à natureza²². Se é assim, então o uno, o bem, a felicidade e Deus são todos diferentes nomes para a mesma substância.

Ora, estabelecida a unidade fundamental do bem, Boécio encontra condições para demonstrar a existência do desejo universal da felicidade e o faz em dois momentos: (1) em primeiro lugar, recorre à tese fundamental de que todo ser persiste enquanto é uno, mas perece e se destrói quando perde a unidade – não apenas cessa de ser o que era antes, mas tende a destruir-se²³; (2) em segundo lugar, indica o fenômeno inquestionável do desejo de todas as coisas por continuar na existência e nunca por perecer: os animais, naturalmente, podendo escolher, escolhem continuar a existir e temem espontaneamente a morte, as plantas crescem em lugares propícios e os seres inanimados revelam também um desejo semelhante, como, por exemplo, as chamas, que, subindo, buscam um lugar mais apropriado para sua leveza, enquanto as pedras aderem tenazmente às suas partes e resistem à sua dispersão²⁴. No limite, o um é idêntico ao bem, e, se todas as realidades desejam o um, então também desejam o bem: o bem, assim, seria o fim de todas as coisas. E não se trata de reduzir esse desejo a apenas um ato da inteligência que escolhe; é preciso admitir que se ele também se refere a uma finalidade para a qual movem princípios naturais, o que permite a Boécio concluir simplesmente que o bem é aquilo que todos desejam²⁵.

Por fim, a prosa 12 responde a uma questão que percorre, de certo modo, todo o texto anterior do *De consolatione*: como Deus governa o mundo? Fundamen-

²² Cf. CP III, 11, 5-9.

²³ Cf. CP III, 11, 10-13.

²⁴ Cf. CP III, 11, 14-29.

²⁵ Cf. CP III, 11, 30-41.

talmente, Boécio afirma que a variabilidade do cosmo, com o imenso número de movimentos, tempos, lugares, qualidades etc. não seria possível nem explicável caso não houvesse um ser imutável por cuja obra a realidade criada vem a ser e se sustenta. A esse ser chama-se Deus²⁶, e ele governa, acima de tudo, sem necessitar de nada que lhe advenha do exterior, posto que, identificado com o sumo bem, o uno e a felicidade, ele é dotado de suficiência absoluta e, portanto, não pode carecer de nada²⁷. Ora, se ele governa o mundo por si mesmo, é por meio do bem que ele governa, e, se todas as coisas desejam naturalmente o bem, então o governo de Deus é um governo de força e suavidade, isto é, é um governo forte, mas não opressivo, pois que as criaturas se voltam para ele como para seu regente²⁸.

A partir dessa afirmação, Boécio extrai um outro corolário: o mal não é nada, posto que não pode produzi-lo aquele que é onipotente. Dito isso, encerra o livro III, cantando o belo poema XII, mas, antes, compõe uma síntese da argumentação de todo o livro:

22. Est igitur summum, inquit, bonum quod regit cuncta fortiter suaviterque disponit. 23. Tum ego: Quam, inquam, me non modo ea quae conclusa est summa rationum, uerum multo magis haec ipsa quibus uteris uerba delectant, ut tandem aliquando stultitiam magna lacerantem sui pudeat! 24. Accepisti, inquit, in fabulis lacescentes caelum Gigantas; sed illos quoque, uti condignum fuit, benigna fortitudo disposuit. 25. Sed uisne rationes ipsas inuicem collidamus? Fositan ex huius modi conflictatione pulchra quaedam ueritatis scintilla dissiliat. Tuo, inquam, arbitratu. 26. Deum, inquit, esse omnium potentem nemo dubitauerit. Qui quidem, inquam, mente consistat nullus prorsus ambigat. 27. Qui uero est, inquit, omnium potens, nihil est quod ille non possit. Nihil, inquam. 28. Num igitur deus facere malum potest? Minime, inquam. 29. Malum, igitur, inquit, nihil est, cum id facere ille non possit qui nihil non potest. 30. Ludisne, inquam, me inextricabilem labyrinthum rationibus texens, quae nunc quidem qua egrediaris introeas, nunc uero quo introieris egrediare, an mirabilem quendam diuinae simplicitatis orbem complicas? 31. Etenim paulo ante beatitudine incipiens eam summum bonum esse dicebas, quam in summo deo sitam loquebare. 32. Ipsum quoque deum summum esse bonum plenamque beatitudinem disserebas, ex quo neminem beatum fore nisi qui pariter deus esset quasi munusculum dabas. 33. Rursus ipsam boni formam dei ac beatitudinis loquebaris esse substantiam ipsumque unum id ipsum esse bonum docebas quod ab omni rerum natura peteretur. 34. Deum quoque bonitatis gubernaculis uniuersitatem regere disputabas uolentiaque cuncta parere nec ullam mali esse naturam. 35. Atque haec nullis extrinsecus sumptis, sed ex

²⁶ Cf. CP III, 12, 5-8.

²⁷ Cf. CP III, 12, 10-12.

²⁸ Cf. CP III, 12, 16-23.

altero altero fidem trahente insitis domesticisque probationibus explicabas. 36. Tum illa: Minime, inquit, ludimus remque omnium maximam dei munere, quem dudum deprecabamur, exegimus. 37. Ea est enim diuinae forma substantiae ut neque in externa dilabatur nec in se externum aliquid ipsa suscipiat, sed, sicut de ea Parmenides ait, πάντοθεν εὐκύκλου σφαίρης ἐναλιγκιν ὄγκω. rerum orbem mobilem rotat dum se immobilem ipsa conseruat. 38. Quodsi rationes quoque non extra petitas sed intra rei quam tractabamus ambitum collocatas agitauimus, nihil est quod ammirere, cum Platone sanciente didiceris cognatos de quibus loquuntur rebus oportere esse sermones.²⁹

Algumas conclusões

Algumas conclusões podem ser extraídas do itinerário aqui percorrido, e elas serão agrupadas em dois blocos: um primeiro, com conclusões referentes à situação de Boécio com relação à tradição filosófica antiga, e um segundo, com algumas afirmações sobre a significação da reflexão ética de Boécio.

No que diz respeito à situação de Boécio com relação à tradição filosófica antiga, há que se notar sua continuidade explícita com a tradição ética aristotélica, revelando, ainda, alguns elementos tomados da tradição socrático-platônica. Assim, por exemplo, a afirmação de que todas as aspirações e atividades humanas tendem para o único fim do bem revela sua ascendência na linhagem ética que remonta a Platão³⁰ e a outras fontes marcadas também pelo platonismo, como é o caso, por exemplo, do *Hortênsio* de Cícero, por cujas citações, presentes na obra de Agostinho, se pode observar a tamanha semelhança com o pensamento de Boécio. Como se sabe, Cícero, velho tribuno, desiludido das suas ambições políticas e contestando que a felicidade se encontre em riquezas, bens materiais, prazeres e honras, procura, no *Hortênsio*, encontrar a felicidade pela meditação das verdades eternas – pela filosofia, ele via uma forma de salvar-se da perturbação causada pelos falsos bens, que agitavam o espírito com as paixões³¹.

Mas é na determinação das notas formais de sua definição de felicidade que Boécio parece revelar sua mais forte inspiração: o projeto da ética eudaimonista de Aristóteles. Isso se comprova, principalmente, pela exigência formal da finalidade universal e da perfeição³². Ademais, o fato de Boécio não descartar os bens

²⁹ CP III, 12, 22-38.

³⁰ Cf. Platão, *Eutidemo* 278e.

³¹ Cf. Agostinho, *De Trinitate* XIII, 4, 7-8; XIV, 19, 26; *Contra academicos* I, 3, 7.

³² Cf. Aristóteles, *Ethica Nicomachea* I, 7, 1097b13.

do corpo simplesmente como falsos bens, mas de mostrar que, sozinhos, eles não podem proporcionar aquilo que prometem, lembra, de certo modo, a definição aristotélica de *eudaimonía* como atividade da alma «numa vida completa», *èn bíoi teleíoi*, pois essa expressão pode significar tanto um tempo dilatado, remetendo a um estado/atividade que perpassa toda a vida do agente, como um quociente de certos bens da alma e do corpo, abaixo do qual seria praticamente impossível ao homem ser feliz³³.

Quanto ao método argumentativo, dizer o que a felicidade não é, antes de dizer o que ela é, parece relacionar-se diretamente com a identificação do erro humano, feita por Boécio em consonância com Platão³⁴, pois as prosas 3-9, dizendo o que a felicidade não é parecem corresponder à prática normal dos humanos que sempre iniciam dando crédito àquilo que lhes é evidente. No caso, porém, da busca da felicidade, esse procedimento é falho, porque cinde o que, na realidade, é unido. Tal procedimento parece equivaler ao que Calcídio chamou de *resolutio*, ou seja, na estratégia de partir daquilo que é primeiro em relação a nós, a fim de chegar àquilo que para nós é segundo, enquanto que o método da *compositio* consistiria no ordenamento dos gêneros, das qualidades e das figuras, em conformidade com a instância da harmonia, analogia e racionalidade que rege o plano do divino³⁵. Assim, o segundo momento do livro III, acima descrito, serviria exatamente para mostrar que a *resolutio* é o erro humano na busca da felicidade.

Outra influência clara sobre Boécio vem dos autores neoplatônicos, principalmente pelas teses da implicação do perfeito pelo imperfeito e pela teoria da participação. No caso da implicação do perfeito pelo imperfeito, Boécio parece ter em mente que aquilo que é mais completo compreende aquilo que é menos, e fornece, ainda, para este, o princípio de inteligibilidade e de ser. De fato, Proclo afirma, nos *Elementos de teologia*, que todo ser que produz um outro é de ordem superior ao seu produzido³⁶, e, ainda, aplicando esse princípio à causa de todo ser, ao ser por essência, Proclo professava a existência de uma causa primeira dos seres, da qual todos procedem como de uma raiz, uns situando-se mais próximos dessa causa, outros, mais distantes³⁷.

³³ Cf. *idem*, I, 8, 1099a32-b3.

³⁴ Cf. Platão, *Fedro*, 263a; *Mênon*, 79a-c, 77a.

³⁵ Cf. A. GHISALBERTI, *op. cit.*, p. 183.

³⁶ Cf. Proclo, *Elementos de teologia*, § 7.

³⁷ Cf. *idem*, §§ 11 e 5.

Quanto à teoria da participação, evocada para explicar o modo da divinização dos humanos que atingem a divindade, é evidente a referência a Platão e ao platonismo. Proclo chega a afirmar que os próprios deuses tornam-se tais apenas por meio do primeiro Deus³⁸. Mas não se pode esquecer que é também cristã a doutrina da participação, tendo-se em vista não somente os textos bíblicos que falam de participação na natureza divina, mas, também, os textos dos Padres³⁹.

Para concluir esse primeiro grupo de observações, vale dizer algo a respeito da posição de Boécio diante da tradição consolatória clássica. Um texto como o do livro III do *De consolatione*, com a estrutura que se acabou de expor, não parece manter fidelidade à *consolatio* antiga, por várias razões: (1) a consolação antiga era marcada por um certo fatalismo, caracterizado pela inelutabilidade do mal e pelo revezar-se dos bens da fortuna, mas Boécio não parece aceitar nenhum fatalismo, recusa densidade ontológica ao mal e aprende a valorar os bens da fortuna como tais, sem esperar deles o que eles não podem dar; (2) o gênero consolatório, em geral, propunha remédios que não passavam de meditações sobre lugares-comuns tomados da retórica, ao passo que Boécio, num trabalho claro de interiorização, faz cruzar metafísica e ética, construindo uma ética da felicidade articulada filosoficamente; (3) o fato de Boécio dirigir-se a Deus, Pai de todas as coisas, marca outra diferença com a tradição consolatória pagã, que não concebia esse tipo de relação com o divino. Além disso, a consolação boeciana, para além de racional, tem um caráter também afetivo. Nesse sentido, a consolação de Boécio mostra-se tipicamente cristã, pois não nega a dor humana nem a minimiza, mas revela compreensão, e, a partir dessa compreensão, pode dirigir-se à inteligência não para fazê-la resignar-se, mas ter esperança⁴⁰.

Quanto às conclusões finais, ligadas à significação do pensamento de Boécio sobre a felicidade para a história da reflexão ética, é interessante observar que⁴¹, em primeiro lugar, Boécio mantém a continuidade temática iniciada pela reflexão ética grega, situando-se como mais um momento da história do pensamento que, desde suas origens até os dias atuais, observa a continuidade de uma mesma iniciativa de interrogação e reflexão que se dirige a uma das experiências fundamentais

³⁸ Cf. Proclo, *Teologia platônica* III, 7.

³⁹ Cf. 2Pd 1, 4. A respeito dos Padres, cf., por exemplo, o papel do Espírito Santo para Ireneu e outros, in: F. CAYRÉ, *Précis de patrologie*. Paris: Desclée, 1927.

⁴⁰ Cf. M. TESTARD, *Chrétiens latins des premiers siècles. La littérature et la vie*. Belles Lettres, Paris 1981, p. 75.

e constitutivas da vida humana, a experiência ética, e tenta explicá-la à luz de seu enraizamento na realidade de um fenômeno histórico-social que torna possível a convivência dos seres humanos em termos de valores e fins – o fenômeno do *éthos* ou dos costumes. Essa continuidade temática se manifesta no fato de que as mesmas questões que estão na origem histórica da Ética alimentam a variedade de respostas que a elas vão sendo dadas na sucessão dos sistemas éticos, e no fato igualmente incontestável de que as grandes categorias que permitiram a construção dos primeiros modelos de ética na Antigüidade permanecem, em seu teor lógico, fundamentalmente inalteradas até hoje, não obstante as muitas interpretações de que têm sido objeto (basta pensar nas categorias de bem, fim, virtude, justiça, liberdade, consciência moral, obrigação moral etc.).

Essa continuidade temática, mantida por Boécio e por toda a história do pensamento ético, pressupõe uma invariância ainda mais fundamental, a invariância da mesma natureza humana, confrontada, ao longo do tempo, com questões e desafios que se dirigem às suas próprias razões de ser e de viver. É possível perguntar: não obstante as imensas transformações, de todos os tipos, vividas pelas sociedades, no curso da história, não seriam as mesmas exigências profundas de uma natureza humana que se manifestam nas formulações éticas desde Sócrates, Platão e Aristóteles, passando pelos medievais, por Kant e os contemporâneos? «As lições que se depreendem de todas as tentativas de ‘desconstrução’ do *sujeto ético* e de conseqüente dissolução da *natureza humana*, vindas dos mais diversos horizontes ideológicos no clima da chamada pós-modernidade, e em cuja trilha o *niilismo ético* cresceu e se difundiu quase sem resistência, ensinam-nos que a reflexão ética implica, como condição *sine qua non* de possibilidade, a pressuposição de um núcleo antropológico infrangível sobre o qual deve apoiar-se todo o discurso sobre o agir humano, seus valores e seus fins»⁴².

Uma terceira lição dada pelo que se poderia chamar de a ética da felicidade ou da beatitude em Boécio consiste em reconhecer a sua intencionalidade metafísica, pelo recurso a um absoluto ao qual se pedem a justificação e a legitimação definitivas das razões do agir. Desde os debates iniciais que presidiram ao nascimento da ética como «ciência» até a passagem do mundo antigo para o medieval, chegando aos modernos e contemporâneos, parece um dado que emerge com certa nitidez,

⁴¹ Cf. H. C. LIMA VAZ, *Escritos de filosofia IV. Introdução à Ética Filosófica I*. Loyola, São Paulo 1999, p. 82.

⁴² *Idem*, p. 83.

no confronto da Razão com a prática vivida pelas sociedades e pelos indivíduos na imensa variedade de tempos e lugares, o fato de a Razão mostrar-se incapaz, em seu uso imanente, circunscrito ao domínio de uma lógica unívoca ou ao campo do imediatamente ou redutivamente empírico, para abranger todo o horizonte do agir ou propor uma explicação razoável de todas as dimensões do *éthos* ou da prática ética. Como que «suprassumindo» os fundamentos empíricos e racionais da práxis, o itinerário da Razão, na busca de um fundamento último para as razões do agir ético, mostra, pela sua história, avançar necessariamente além do empírico e mesmo do próprio *éthos* empiricamente descrito, para penetrar num terreno que deve ser dito propriamente metafísico. E isso não significa necessariamente um saber metafísico formalmente constituído. «Mesmo quando a Ética, na tarda modernidade, pretende edificar-se toda no domínio da imanência histórica ou mundana e libertar-se de qualquer vínculo com a Metafísica no sentido clássico, preconizando um relativismo universal dos valores, a sombra do *absoluto* continua a projetar-se em seu caminho, seja ele postulado como sendo Natureza, o próprio Sujeito como autonomia incondicionada, o polimorfo Inconsciente, a História, a Sociedade ou o Estado, esse ‘deus mortal’, no dizer de Hobbes e de Hegel. A alternativa radical a esse necessário encontro com o absoluto seria a eversão de todos os valores: o fim da Ética, o *niilismo*»⁴³.

Dessa perspectiva, continuando certas tradições, rompendo com outras ou superando-as, Boécio ergue-se no horizonte do pensamento ético como uma testemunha dessas três evidências formais que parecem presidir a cada momento do itinerário percorrido pelo pensamento ético ocidental: a continuidade temática e conceitual do pensamento ético das suas origens até hoje; a pressuposição do núcleo antropológico que sustenta essa continuidade; a intencionalidade metafísica que orienta o pensamento ético na busca da sua fundamentação. O que parece ocorrer com o advento da razão moderna é o impasse criado pela força dessa intencionalidade metafísica e a tentativa de deslocamento do centro unificador das racionalidades do pólo metafísico para o pólo lógico. A constituição da Ética no território da razão moderna teve de renunciar aos procedimentos metódicos e à estrutura sistemática das ciências da natureza, e buscar no próprio sujeito, tematizado sob diversos aspectos, o princípio ao mesmo tempo lógico e ontológico do agir ético. No entanto, posto sob o signo da razão cartesiana, o sujeito é pensado, agora, do ponto de vista da *poíesis*, do fazer ou produzir o seu objeto. A Ética moderna é, assim,

⁴³ *Idem*, p. 84.

uma Ética constitutivamente autonômica ao fazer do sujeito, em última instância, o legislador moral, em contraste com a Ética clássica, essencialmente ontonômica, pois, nela, o ser objetivo, medializado pela «reta Razão» (*óρθος λόγος*), é a fonte da moralidade⁴⁴.

Hobbes, nesse sentido, é o primeiro artífice da nova razão ética, pois, fiel a um materialismo mecanicista, rejeita a teleologia do Bem, sobre a qual se fundava a Ética antiga, ao mesmo tempo em que o seu nominalismo tornava inassimilável pelo seu pensamento o conceito de “natureza”. A concepção hobbesiana da Ética assume uma significação emblemática na gênese das racionalidades éticas modernas, na medida em que mostra com inconfundível nitidez o caráter poiético ou fabricante do conhecimento no domínio dos valores éticos: ele, com efeito, reconhece como única originalidade do homem o ser o artífice da própria humanidade⁴⁵. Há, porém, um problema⁴⁶ com o qual se depara a autonomia moral principal do sujeito, o problema fundamental da constituição da comunidade ética ou da passagem do *eu* ao *nós* no exercício da vida ética, uma vez que, no seu existir concreto, o agir ético individual tem lugar necessariamente na realidade objetiva do *éthos*, ou seja, na vida ética de uma comunidade histórica – problema esse que não parece existir no texto boeciano (emblemático da Ética clássica), uma vez que, nele, o *éthos* histórico se mostra o objeto primeiro da Ética, tomando a tradição ética como fonte essencial para a constituição desse objeto.

⁴⁴ Cf. H. C. LIMA VAZ, «Ética e razão moderna». In: M. L. MARCÍLIO, & E. L. RAMOS, *Ética na virada do século*, LTR, São Paulo 1997, p. 76.

⁴⁵ Cf. *idem*, pp. 77-78.

⁴⁶ Cf. *idem*, p. 76.

Ética y Política en el *De divisione philosophiae* de Domingo Gundisalvo

Domingo Gundisalvo (ca. 1110-1190) es el representante más importante de la llamada Escuela de Traductores de Toledo, en la cual fueron traducidas durante el s. XII varias obras de autores arábigo-judíos al latín, así como, más tarde, el *Corpus aristotelicum arabum*. La importancia sistemática de Domingo Gundisalvo radica en que no tan sólo tradujo junto con sus colaboradores unas veinte obras del árabe al latín de filósofos tan destacados como al-Fārābī, Avicena y al-Ġazzālī, sino que además es el autor de cinco tratados: el *De processione mundi*, el *Tractatus de anima*, el *De immortalitate animae* – probablemente plagiado por Guillermo de Auvernia –, el opúsculo *De unitate* – atribuido durante siglos a Boecio – y, para acabar, su *De divisione philosophiae*¹.

Como ya deja intuir su título, esta última obra, que debe considerarse como la aportación más influyente del arcediano de Cuéllar a la historia de la filosofía, presenta una clasificación de las ciencias, la cual se fundamenta, principalmente, en la división aristotélica de la filosofía. Si bien los capítulos centrales del *De divisione philosophiae* se dedican a la filosofía teórica de Aristóteles, a saber, a la física, las matemáticas y la metafísica, este interés se ve cumplimentado por un interés en la filosofía práctica no menos digno de nuestra atención. Efectivamente, la filosofía práctica encierra como en una especie de paréntesis las reflexiones

* ICREA - Universitat Autònoma de Barcelona; email: alexander.fidora@icrea.cat.

¹ Para un estudio exhaustivo de la filosofía de Gundisalvo véase mi: *Die Wissenschaftstheorie des Dominicus Gundissalinus – Voraussetzungen und Konsequenzen des zweiten Anfangs der aristotelischen Philosophie im 12. Jahrhundert*, Akademie-Verlag, Berlín 2003, sobre el cual se basan las siguientes páginas.

sobre la filosofía teórica apareciendo por primera vez en el Prólogo de la obra para reaparecer, de nuevo, justo a su final.

Así, ya en el Prólogo del *De divisione*, Gundisalvo introduce la distinción fundamental de raigambre aristotélica entre filosofía teórica y práctica: «Partes igitur, in quas primum philosophia dividitur, hae sunt: scilicet theoricæ et practica»², para añadir, acto seguido, que, de estas dos, la primera, es decir, la filosofía teórica, no puede considerarse suficiente en sí, sino que precisa del cumplimiento por parte de la filosofía práctica:

Sed quia ad consequendam futuram felicitatem non sufficit sola scientia intelligendi quidquid est, nisi sequatur etiam scientia agendi quod bonum est: ideo post theoreticam sequitur practica, quae similiter dividitur in tres partes³.

Con esta cita que hace hincapié en la importancia de la filosofía práctica para la consecución de la felicidad (eterna), Gundisalvo retoma otro elemento importante de la tradición aristotélica en su discurso, el cual desempeñará un papel clave para sus siguientes reflexiones, a saber, la tripartición de la filosofía práctica (él mismo habla de una «tripartita scientia practica»)⁴. El Prólogo del *De divisione* describe esta tripartición así:

Las obras de Domingo Gundisalvo han sido publicadas en los siguientes lugares: *De processione mundi*, ed. y trad. española M.J. SOTO BRUNA y C. ALONSO DEL REAL, Pamplona 1999; antes ed. G. BÜLOW, en *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters* (= BGPhMa) XXIV, 3, Münster 1925, pp. 1-56, y antes ed. M. MENÉNDEZ Y PELAYO, in: *Historia de los heterodoxos españoles*, vol. I, Madrid 1880, pp. 691-711. *Tractatus de anima*, ed. J.T. MUCKLE, in: *Mediaeval Studies* 2 (1940) 23-103. *De immortalitate animae*, ed. G. BÜLOW, in: BGPhMa II, 3, Münster 1897, pp. 1-38, trad. española en N. KINOSHITA, *El pensamiento filosófico de Domingo Gundisalvo*, Salamanca 1988, pp. 129-149. *De unitate*, ed. M. ALONSO, in: *Pensamiento* 12 (1956) y 13 (1957) 65-78, 179-202, 431-472 y 159-202, antes ed. P. CORRENS, in: BGPhMa I, 1, Münster 1891, pp. 1-11, trad. española en N. KINOSHITA, *El pensamiento filosófico de Domingo Gundisalvo*, op. cit., pp. 123-128, trad. alemana en A. FIDORA y A. NIEDERBERGER, *Vom Einen zum Vielen – Die Aufbrüche in der Metaphysik des 12. Jahrhunderts*, Frankfurt a. M. 2002, pp. 66-79; – *De divisione philosophiae*, ed. Ludwig BAUR, en: BGPhMa IV, 2-3, Münster 1903, pp. 1-141, trad. parcial al inglés in E. GRANT (ed.), *A Source Book in Medieval Science*, Cambridge (Mass.) 1974, pp. 59-76. Véase ahora también la edición bilingüe de A. Fidora & D. Wene, Freiburg 2007.

² Domingo Gundisalvo, *De divisione philosophiae*, op. cit., p. 12. – Véase para esta distinción en el Estagirita: *De anima* III, 9, 432b 27 - 433a 1.

³ Domingo Gundisalvo, *De divisione philosophiae*, op. cit., p. 16. – Con esto, Gundisalvo invierte, tal vez bajo la influencia de motivos cristianos, la valoración aristotélica de βίος θεωρητικός y βίος πολιτικός del Libro X de la *Ética a Nicómaco*.

⁴ Domingo Gundisalvo, *De divisione philosophiae*, op. cit., p. 17.

Quarum una est scientia disponendi conversationem suam cum omnibus hominibus [...] et haec dicitur política scientia et a Tullio 'civilis ratio' vocatur. – Secunda est scientia disponendi domum et familiam propriam; per quam cognoscitur qualiter vivendum sit homini cum uxore et filiis et servis et cum omnibus domesticis suis et haec scientia vocatur ordinatio familiaris. – Tertia est scientia, qua cognoscit homo ordinare modum proprium sui ipsius secundum honestatem [...] et haec scientia dicitur ethica sive moralis⁵.

Con esta tripartición, el arcediano toledano adopta una división de la filosofía práctica que proviene – como se acaba de decir – de la tradición aristotélica y que – como iremos mostrando – debe considerarse una de las doctrinas más originales del Estagirita en el campo de la filosofía práctica.

Ahora bien, es precisamente esta tripartición que Gundisalvo retomará al final de su obra para relacionarla explícitamente con el nombre de Aristóteles. Antes de analizar con detalle este último capítulo del *De divisione*, que se alimenta básicamente del tratado *Kitāb ihṣāʾ al-ʿulūm*, es decir, del *Catálogo de las ciencias* de al-Fārābī o mejor dicho de su traducción y refundición por parte de Gundisalvo bajo el nombre *De scientiis*, debemos presentar, aunque brevemente, la historia de dicha tripartición de la filosofía práctica en Aristóteles mismo y en la tradición medieval anterior a Gundisalvo.

La tripartición de la filosofía práctica en Aristóteles

De hecho, la tripartición de la filosofía práctica parece ser más antigua que Aristóteles. Así, ya en el *Protágoras* 318e-319a de Platón encontramos formulada la tripartición de la filosofía práctica con la distinción entre οἰκεία, los asuntos propios, οἰκία, los asuntos económicos o de la casa, y πόλις los asuntos políticos o del estado⁶. Por lo tanto, Aristóteles no podrá ser considerado como el padre de esta distinción, la cual, además, vale decir, no se encuentra expresada con dema-

⁵ *Ibid.*, p. 16.

⁶ La traducción castellana de este pasaje en Platón, *Obras completas*, trad. M. ARAUJO *et al.*, Madrid, 1974, p. 166, no refleja bien el original griego del pasaje *Protágoras* 318e-319a; damos, por lo tanto, la traducción clásica alemana de SCHLEIERMACHER: «Diese Kenntnis aber ist die Klugheit in seinen eigenen Angelegenheiten (οἰκεία), wie er sein Hauswesen (οἰκία) am besten verwalten, und dann auch in den Angelegenheiten des Staats (πόλις), wie er am geschicktesten sein wird, diese sowohl zu führen als auch darüber zu reden». (Platón, *Werke I*, ed. G. EIGLER, Darmstadt 1977, p. 111)

siada claridad en su obra. Así, aparte de una observación en la *Ética Eudemia*⁷, la única referencia más o menos explícita de Aristóteles a la tripartición de la filosofía práctica en todo su *opus* se lee en la *Ética a Nicómaco* de la cual existía una traducción árabe que circulaba por la Península Ibérica en tiempos de Gundisalvo, por lo cual es muy probable que éste la conociera. En el Libro VI de esta obra, Aristóteles dice: «Parece que no es posible que haya un bien propio (ταύτοεῦδ) para nadie sin la economía (οἰκονομία) y la política (πολιτεία)»⁸.

Pero aún siendo así, es decir, no pudiéndosele atribuir a Aristóteles la autoría del concepto tripartito de la filosofía práctica el cual, además, sólo parece introducir de pasada, el Estagirita ocupa un lugar cabal dentro de la historia de este concepto, ya que fue él, sin duda, el primer autor en proponer una sistematización integradora de sus tres componentes, a saber, de la ética, de la economía y de la política. De esta suerte, para el lector de la *Ética a Nicómaco* queda claro desde su primera página que ésta, es decir, la ética, se halla en una estrechísima relación sistemática con la política (y, también, con la economía). Pues ya en la primera página de la *Ética a Nicómaco* se lee:

Podría parecer que [la Ética] depende de la más importante de las ciencias y, sobre todo, de la ciencia organizadora (ἀρχιτεκτονική). Esta es, al parecer, la ciencia política (πολιτική). Ella determina cuáles son las ciencias indispensables en todo Estado, determina las que todo ciudadano debe aprender y en qué medida debe aprenderlas. ¿No vemos, en efecto, que las ciencias más honradas dependen de ella, como son, por ejemplo, la Ciencia militar, la Economía (οἰκονομική) y la Retórica? Al utilizar la Política las demás ciencias prácticas y al legislar qué es lo que se debe hacer y qué es lo que se debe evitar, el fin (τέλος) que persigue la Política puede involucrar los fines de las otras ciencias, hasta el extremo que su fin sea el bien supremo del hombre (ἀγαθόν). Porque si el bien del individuo se identifica con el bien del Estado, parece mucho más importante y más conforme a los fines verdaderos llevar entre manos y salvar el bien del Estado. El bien es ciertamente deseable cuando interesa a un solo individuo; pero se reviste de un carácter más bello y más divino cuando interesa a un pueblo y a un Estado entero. A esto va, pues, nuestro tratado presente, que es, de alguna manera, un tratado de ciencia política (πολιτική τις οὐσα)⁹.

⁷ Cf. *Ética Eudemia* I, 8, 1218b 13-14: «Mientras que el objeto al que se tiende como fin es el bien principal y es la causa de los bienes subordinados y el primero de todos ellos; de manera que el bien absoluto sería esto: el fin de los bienes realizables para el hombre. Y este es el bien que constituye el objeto de la más importante de todas las ciencias prácticas, que es la política (πολιτική), la economía (οἰκονομική) y la sabiduría (φρόνησις) [...]». (Aristóteles, *Obras*, trad. F. de P. SAMARANCH, Madrid, 1976, p. 1112)

⁸ Aristóteles, *Ética a Nicómaco* VI, 9, 1142a 9-10.

⁹ Aristóteles, *Ética a Nicómaco* I, 2-3, 1094a 26 - 1094b 11. Trad. castellana en Aristóteles, *Obras*, op. cit., pp. 1172-1173.

Con estas reflexiones, Aristóteles relaciona ética, economía y política de tal manera que la última, es decir, la política, se vuelve el elemento unificador de las diferentes partes de la filosofía práctica. Esa función integradora de la política se confirma a lo largo de la *Ética a Nicómaco*, por ejemplo en I, 2, 1095a 14-17, y conduce, al final del libro, a la observación que como consecuencia de las reflexiones éticas hasta allí presentadas, se necesita, ahora, la redacción de otra obra, dedicada a la política, precisamente para concluir, como se dice en X, 10, 1181b 15-16, «la filosofía de los asuntos humanos» (ἡ περὶ τὰ ἀνθρώπινα φιλοσοφία).

Ahora bien, a pesar de las formulaciones relativamente fuertes de Aristóteles respecto a la función integradora de la política, parece acertada la interpretación de Otfried Höffe, según la cual Aristóteles no está apuntando aquí a un primado absoluto de la política sobre la ética, como sugieren algunas traducciones e interpretaciones del pasaje citado. Contra tal lectura, Höffe insiste, y con razón, en que Aristóteles no propone un modelo subsumitivo, sino que sigue manteniendo un modelo plural, también para las ciencias prácticas¹⁰. Sin duda alguna, sería un malentendido interpretar a Aristóteles en el sentido de que respecto a la política, ética y economía fuesen epifenómenos subordinados, los cuales se disuelven y resumen, por así decirlo, en la política, así como lo propone el modelo platónico de la *Politeia*¹¹. Todo el contrario, la ética misma posee un valor fundamental precisamente para la política, en tanto que la ética desarrolla los conceptos normativos básicos que ambas ciencias comparten. Por lo tanto, la función integradora de la política para la filosofía práctica no debe malinterpretarse como jerarquización o, incluso, subordinación, sino que debe entenderse como la expresión de la estrecha relación entre política y ética, y también economía, en función de la meta (τέλος) que les une a los tres: el bien supremo (ἀγαθόν), como se dice en el pasaje citado, es decir, la eudaimonía. En vista de posiciones

¹⁰ Cf. la introducción en O. HÖFFE (ed.), *Aristoteles' 'Politik'*, Berlín 2001, pp. 5-19, aquí sobre todo pp. 17-19.

¹¹ Aristóteles apunta la autonomía de los fenómenos contemplados por la ética, la economía y la política respectivamente al principio de su *Política* I, 1, 1252a 7-10: «Aquellos, pues, que piensan que la naturaleza del hombre de estado, del monarca, del administrador o del jefe de familia es la misma, se equivocan; ellos imaginan que la diferencia que hay entre estas varias formas de autoridad es la que hay entre los números grandes y los pequeños, no una diferencia específica (εἶδος) [...]». (Aristóteles, *Obras*, op. cit., p. 1411) – Cf. también el siguiente artículo de H. FLASHAR que defiende el modelo aristotélico contra una interpretación subsumtiva y inclusivista del mismo en sentido platónico: «Ethik und Politik in der Philosophie des Aristoteles», en: *Gymnasium* 78 (1971) 278-293.

anteriores, pero también posteriores, hay que decir que la explicación de esta relación – teleológica – de las tres disciplinas prácticas como partes autónomas, al mismo tiempo que interdependientes es, sin duda, el mérito específico de Aristóteles en cuanto al concepto tripartito de las ciencias prácticas, el cual adquiere, con esto, un perfil de gran interés sistemático¹².

Sin embargo, precisamente esta contribución sistemática de Aristóteles se irá perdiendo en la tradición de la tripartición de la filosofía práctica. De manera que, si bien la tripartición sigue encontrándose todavía en la filosofía después de Aristóteles e incluso referida explícitamente al Estagirita, como es el caso de las escuelas de Amonio y otros¹³, nada se dice, en cambio, sobre la relación sistemática entre las tres partes¹⁴.

La tradición latina y árabe de la tripartición en Gundisalvo

La tripartición de la filosofía práctica en el contexto de la escuela de Amonio es, a su vez, el punto de partida para la recepción latina y árabe de este concepto. Así, tanto en la tradición latina como árabe la tripartición aristotélica de la filosofía práctica está presente anterior e independientemente de las traducciones de los *libri morales* aristotélicos, aunque hay que decir que en una interpretación determinada que precisamente omite el aspecto más característico del tratamiento que el Estagirita ofrece del asunto, a saber, la relación que establece entre sus partes.

En cuanto a la tradición latina, son, ante todo, Boecio, Casiodoro e Isidoro de Sevilla que transmiten el esquema tripartito de Amonio como veremos a continuación. De este modo, Boecio, como primero entre ellos, escribe en su Comentario a Porfirio, es decir, en el mismo género literario en el cual también Amonio y Elías presentan sus triparticiones, lo siguiente:

Practicae vero philosophiae [...] triplex est divisio. Est enim prima, quae sui curam gerens cunctis sese erigit, exornat augetque virtutibus [...] Secunda vero est, quae rei

¹² Así también F. BERTELLONI, «Les schèmes de la *philosophia practica* antérieurs à 1265: Leur vocabulaire concernant la *Politique* et leur rôle dans la réception de la *Politique* d’Aristote», en: J. HAMESSE y C. STEEL (eds.), *L’élaboration du vocabulaire philosophique au Moyen Âge*, Turnhout 2000, pp. 171-202, aquí sobre todo pp. 176-179.

¹³ Cf., por ejemplo, Diógenes Laercio, *Vidas de filósofos ilustres* V, 28 (Diógenes Laercio, *Leben und Meinungen berühmter Philosophen*, trad. alemana H.G. SEIDL, Hamburg, 1967, p. 257).

¹⁴ Cf. los dos comentarios sobre Aristóteles de Amonio Hermeiou, *In Porphyrii Isagogen sive V voces*, ed. A. BUSSE (CAG IV, 3), Berlín 1891, p. 15, y Elías, *In Porphyrii Isagogen et Aristotelis Categorías commentaria*, ed. A. BUSSE (CAG XVIII, 1), Berlín 1900, p. 31.

publicae curam suscipiens cunctorum saluti suae providentiae sollertia et iustitiae libra et fortitudinis stabilitate et temperantiae patientia medetur; tertia vero, quae familiaris rei officium mediocri componens dispositione distribuit¹⁵.

Aquí, Boecio utiliza el término «practica philosophia», empleado también por Gundisalvo en el *De divisione*, como expresión genérica para referirse a tres disciplinas, las cuales, sin embargo, no titula con sus respectivos nombres. No obstante, las descripciones que de estas disciplinas nos da, no dejan lugar a dudas de que se trata de la ética, la política y la economía respectivamente. Con esto estamos, pues, ante la tripartición aristotélica, si bien el lector buscará en vano la reflexión característica de Aristóteles sobre la relación de las tres disciplinas entre sí.

Más explícito y ciertamente también más influyente para la tradición latina es un pasaje de Casiodoro en su *De artibus et disciplinis liberalium litterarum* donde se mencionan las tres ciencias prácticas bajo sus respectivos nombres:

Moralis dicitur, per quam mos vivendi honestus appetitur, et instituta ad virtutem tendentia praeparantur. Dispensativa dicitur, domesticarum rerum sapienter ordo dispositus. Civilis dicitur, per quam totius civitatis administratur utilitas¹⁶.

Con esta terminología, a saber: «moralis», «dispensativa» y «civilis», que también se encuentra en el Prólogo del *De divisione*, Casiodoro da a la tripartición de la filosofía práctica su forma clásica para el Medioevo latino. La gran influencia del pasaje de Casiodoro se ve corroborada, entre otras cosas, por el hecho de que Isidoro de Sevilla la retomará literalmente en sus *Etymologiae*, lib. II, 24, 16. Sin embargo, también en esta forma más elaborada que la tripartición adquiere en Casiodoro e Isidoro falta toda referencia a una posible relación de estas tres disciplinas entre sí, las cuales se yuxtaponen de manera inconexa.

Mediante estos tres autores, la tripartición aristotélica permanece presente, si más no como yuxtaposición de tres nombres, hasta los tiempos de Gundisalvo. Como ejemplo de esta permanencia podemos aducir el caso de Guillermo de Conches. En el *accessus* a su Glosa al *Timeo* este autor escribe:

Practicae vero sunt tres species: ethica de instructione morum (ethis enim est mos), economia id est dispensativa (unde economus id est dispensator), haec docet qualiter

¹⁵ Boecio, *In Isagenon Porphyrii commenta*, ed. S. BRANDT (CSEL XLVIII), Lipsiae 1906, 1a ed., lib. I, cap. 3, p. 9.

¹⁶ Casiodoro, *De artibus et disciplinis liberalium litterarum*, PL 70, cap. III, col. 1169.

unusquisque propriam familiam debeat dispensare, politica id est civilis (polis enim est civitas), haec docet qualiter res publica tractetur¹⁷.

Aquí Guillermo se esfuerza a revelar el origen griego de esta clasificación, al mismo tiempo que da testimonio de un aristotelismo implícito que se extiende hasta el siglo XII y, por lo tanto, hasta los mismos inicios de la recepción latina de las obras de Aristóteles.

A pesar de esta presencia innegable de la tripartición en la tradición latina, ya una comparación superficial entre Gundisalvo y estos tres autores deja en evidencia que el arcediano toledano no se inspira en ellos para la descripción del contenido de las tres disciplinas en cuestión. No obstante, en cuanto a la terminología debemos constatar paralelismos claros, como lo demuestra su uso de términos como «*philosophia practica*»: «*moralis*», «*dispensativa*» y «*scientia civilis*», invirtiendo, esto sí, el orden de las mismas. Que Gundisalvo conocía la tradición latina de la tripartición también queda claro, además, por su referencia a Cicerón al describir la política¹⁸.

Aún así, en el Prólogo del *De divisione*, Gundisalvo no sigue inmediatamente a estos autores, sino que se orienta en autores árabes. Efectivamente, la tripartición de la filosofía práctica se encuentra con frecuencia entre los autores del mundo árabe. Así, además de en Avicena¹⁹, la hallamos en el tratado *Maqāṣid al-falāsifa* de al-Ġazzālī que Gundisalvo tradujo junto con el Maestro Juan bajo el título *Summa theoricæ philosophiæ*. Como ya pudo mostrar el editor del *De divisione*, Ludwig Baur, es esta última obra la que le sirve a Gundisalvo como fuente principal para la descripción de las tres disciplinas prácticas en el Prólogo de su

¹⁷ Cf. Guillermo de Conches, *Glosae super Platonem*, ed. É. JEAUNEAU, Turnhout 2006, p. 9.

¹⁸ Recordamos el pasaje de Domingo Gundisalvo, *De divisione philosophiæ*, op. cit., p. 16: «[...] et haec dicitur politica scientia et a Tullio ‘civilis ratio’ vocatur.» – El editor, Ludwig Baur, no aduce ninguna fuente, pero, en principio, hay dos pasajes en Cicerón que pueden haber inspirado a Gundisalvo: en primer lugar, *De inventione*, lib. I, 5: «civilis quaedam ratio est, quae multis et magnis ex rebus constat» (Cicerón, *De inventione*, ed. y trad. alemana T. NÜSSLEIN, Düsseldorf y Zürich 1998, p. 18); en segundo lugar, un pasaje del tratado *De re publica* del cual sólo nos han llegado fragmentos, lib. III, 4: «minime quidem contemnenda, ratio civilis et disciplina populorum» (Cicerón, *De re publica*, ed. y trad. alemana K. BÜCHNER, Düsseldorf y Zürich 1993, p. 170). Para Isidoro de Sevilla, este texto aún estaba disponible en su integridad, lo que documenta su presencia en la Península Ibérica.

¹⁹ En este contexto, Ludwig Baur menciona en su estudio en Domingo Gundisalvo, *De divisione philosophiæ*, op. cit., p. 346, el *Tractatus de divisionibus scientiarum*, Venetiis 1546, el cual Gundisalvo, sin embargo, no conocería.

obra. Sobre la tripartición, los *Maqāṣid al-falāsifa* de al-Ġazzālī, en la traducción de Gundisalvo que luego copia casi literalmente en su Prólogo, dicen lo siguiente:

[Scientia] activa enim dividitur in tria; quorum unum est scientia disponendi conversationem suam cum omnibus hominibus [...] Secundum est scientia disponendi domum propriam, per quam cognoscitur qualiter sibi vivendum sit cum uxore, et filiis, et servis, et cum omnibus domesticis suis. Tertium est scientia moralis qua cognoscitur qualis in se debeat esse homo²⁰.

Como demuestra una rápida comparación de este pasaje con las líneas del Prólogo del *De divisione*, citadas al principio, cabe decir que, si bien Gundisalvo coordina los nombres de las diferentes disciplinas, desde un punto de vista sistemático el arcediano no añade mucho a su fuente árabe. Por consiguiente, puede constatar que, al igual que en la tradición árabe y latina en general, así también en el Prólogo al *De divisione* de Gundisalvo se encuentra a faltar un interés ulterior en la relación sistemática entre las tres disciplinas de la filosofía práctica, a saber, la ética, la economía y la política – un interés que, como hemos dicho hace unos momentos, debe considerarse la aportación más característica de Aristóteles al concepto tripartito de la filosofía práctica. En cuanto al Prólogo del *De divisione*, por lo tanto, tiene razón Georg Wieland al decir, en su importante monográfico *Ethica – Scientia practica*, que «faltan informaciones más detalladas acerca de la relación de estas disciplinas entre sí, sobre todo acerca de su relativa unidad en el seno de la política según la concepción aristotélica», lo que le lleva a concluir que «el resultado de sus propios esfuerzos [es decir, los de Gundisalvo] es pobre»²¹.

El recurso de Gundisalvo a la relación aristotélica entre ética y política

Con el Prólogo del *De divisione*, Gundisalvo se sitúa, pues, en el campo relativamente poco interesante, si bien dominante de la tradición árabe y latina, que se caracteriza por conservar nominalmente la tripartición aristotélica al mismo tiempo que deja tras sí sus implicaciones sistemáticas. Una concepción bien diferente de la filosofía práctica se nos presenta en Gundisalvo, en cambio, si consultamos,

²⁰ Al-Ġazzālī, *Algazel's Metaphysics. A Mediaeval Translation*, ed. J.T. MUCKLE, Toronto 1933, p. 2.

²¹ G. WIELAND, *Ethica – Scientia practica. Die Anfänge der philosophischen Ethik im 13. Jahrhundert*, en: BGPhMA, N.F. 21, Münster 1981, p. 26 y p. 27.

además, el capítulo final del *De divisione*, sobre todo comparándolo con el capítulo correspondiente del *Kitāb iḥṣāʾ al-ʿulūm* de al-Fārābī sobre el cual, como se ha dicho, Gundisalvo basa sus reflexiones.

Comenzando por la estructura de este capítulo del *De divisione* en comparación con la obra de al-Fārābī, es notable que, a pesar de que Gundisalvo se apoya extensamente en el *Kitāb iḥṣāʾ al-ʿulūm* o mejor dicho en su propia traducción y refundición de la misma obra con el título *De scientiis*, la tripartición de las ciencias, que da forma a este capítulo, no proviene de al-Fārābī. Al revés, es Gundisalvo quien organiza las ideas de al-Fārābī bajo esta forma. De modo que el capítulo se abre de la siguiente manera:

De partibus practicae philosophiae. Quarum prima scientia est gubernandi civitatem, quae dicitur politica sive civilis ratio. Civilis enim scientia inquit de speciebus actionum et consuetudinum voluntariarum et de habitibus et moribus et gestibus, a quibus procedunt illae actiones consuetudines²².

Las dos primeras frases de esta cita son propias de Gundisalvo. Sólo con la tercera frase empieza una amplia cita del *Kitāb iḥṣāʾ al-ʿulūm* de al-Fārābī o, mejor dicho, de su versión latina, el *De scientiis*, que se dedica a la descripción de la política. También en el interior de esta descripción de la política que representa el núcleo de este capítulo, se hallan extensas reflexiones no provenientes de al-Fārābī y que hasta ahora no se han podido identificar. Entre otras cosas, dichos pasajes tratan de la creación de centros de reclusión para miembros de la sociedad que por algún trastorno no han podido ser integrados satisfactoriamente en la misma; en este contexto, Gundisalvo se opone con vehemencia a la exterminación de estos individuos, argumentando que su reclusión por parte de la comunidad no representa gastos mayores, ya que son sus parientes los que deben costearla²³.

Tampoco proviene de al-Fārābī la descripción de la economía, es decir, del segundo miembro de la tripartición, que Gundisalvo nos da a continuación de su descripción de la política en el capítulo final del *De divisione*:

Secunda est scientia regendi familiam propriam [yconomica, *add. ms. Cambridge, H.h. 4, 13*], quae tribus modis regitur, videlicet: [...] disciplina a vitiis corrigendo, sollicitudo

²² Domingo Gundisalvo, *De divisione philosophiae*, op. cit., p. 134.

²³ Cf. *ibid.*, p. 137.

eorum necessitatibus subveniando, doctrina vero eos honestis artibus instruendo, alios siquidem liberalibus, alios fabrilibus prout quemque docet²⁴.

Aquí Gundisalvo aprovecha la ocasión para introducir las ciencias mecánicas. Con todo, cabe observar que esta parte es mucho más corta que aquella dedicada a la política.

Tampoco encontramos en al-Fārābī la referencia de Gundisalvo en este capítulo, más breve aún que la anterior, a la ética, es decir, el tercer miembro de la tripartición. El pasaje reza así:

Tertia est gubernatio sui ipsius [ethica, *add. ms. Cambridge, H.h. 4, 13*]. Cui tria sunt necessaria, scilicet: fuga vitiorum, exercitium virtutum et exempla meliorum²⁵.

De esta suerte, hallamos también en el capítulo final del *De divisione* la enumeración completa de la tripartición. Ciertamente, respecto a la ética y a la economía las reflexiones de Gundisalvo son muy escasas, como también apuntan Georg Wieland y otros, y no añaden mucho a la idea general de estas disciplinas difundida en su tiempo²⁶. Sin embargo, Francisco Bertelloni ha señalado que Gundisalvo es el primer autor latín que caracteriza las disciplinas prácticas por el tipo de sumisión en que cada una de ellas se basa, describiendo a la política como «scientia gubernandi civitatem», a la economía como «scientia regendi familiam» y a la ética como «gubernatio sui ipsius» (el subrayado es mío)²⁷, con lo cual Gundisalvo se ciñe, al menos sistemáticamente, a las reflexiones iniciales de la *Política* de Aristóteles²⁸. Más importante para nuestro propósito es, sin embargo, el hecho de que Gundisalvo al describir, si bien muy resumidamente, la economía y la ética, va más allá de su fuente principal en este capítulo final del *De divisione*, a saber, al-Fārābī, el cual sólo trata de la política. Así, una vez más, Gundisalvo

²⁴ *Ibid.*, p. 139.

²⁵ *Ibid.*, p. 140.

²⁶ Cf. G. WIELAND, *Ethica – Scientia practica*, op. cit., p. 26, así como F. BERTELLONI, «Presupuestos de la recepción de la *Politica* de Aristóteles», in: F. DOMÍNGUEZ *et al.* (eds.), *Aristotelica et lulliana, magistro Charles H. Lohr septuagesimum annum feliciter agenti dedicata*, Steenbrugge 1995, pp. 34-54, aquí pp. 45-46.

²⁷ Cf. F. BERTELLONI, «Presupuestos de la recepción de la *Politica* de Aristóteles», op. cit., p. 47, así como *id.*, «Les schèmes de la *philosophia practica* antérieurs à 1265: Leur vocabulaire concernant la *Politique* et leur rôle dans la réception de la *Politique* d'Aristote», op. cit., p. 185.

²⁸ Cf. el pasaje citado de la *Política* I, 1, 1252a 7-10 en la nota 11.

articula la tripartición de la filosofía práctica, la cual conoce, como hemos visto antes, de al-Ġazzālī y muy probablemente también del Libro VI de la *Ética a Nicómaco*²⁹. Vale decir que con esto Gundisalvo opera una transformación en sentido aristotélico de su fuente al-Fārābī con lo cual demuestra que para él la política como ciencia práctica está íntimamente relacionada con las demás ciencias prácticas y que, por lo tanto, no puede ser tratada, como en al-Fārābī, independientemente de ellas.

Que en la organización del presente capítulo la ética tiene una importancia clave para Gundisalvo la cual ultrapasa las intenciones de su modelo al-Fārābī, también se desprende de la siguiente cita, central en nuestro contexto, ya que revela la concepción de Gundisalvo respecto al vínculo entre ética y política. De esta manera, leemos en la descripción de la política que Gundisalvo toma, en principio, de al-Fārābī lo siguiente:

Et haec quidem scientia continetur in libro Aristotelis, qui *Politica* dicitur, et est pars *Ethicae*³⁰.

No puede haber duda de que este pasaje es altamente significativo para la historia de la filosofía, ya que aquí aparece mencionada por vez primera en la tradición latina³¹ la *Política* de Aristóteles como obra³². Sin embargo, en cuanto a su significado sistemático, Wieland, Bertelloni y otros han sido más reacios, interpretándolo más bien como otra muestra más de la incompetencia de Gundisalvo en la conceptualización de la filosofía práctica³³. Así, Wieland constata que si en el Prólogo faltaba una clara referencia al nexo entre política y

²⁹ Como también señala A. LEVI, «La partizione della filosofia pratica in un trattato medioevale», en: *Atti del Reale Istituto Veneto di scienze, lettere ed arti* 67/2 (1907-1908), pp. 1225-1250, aquí p. 1236. – Por lo demás, este artículo no añade mucha información al estudio de L. BAUR y sus observaciones sobre la filosofía práctica en Domingo Gundisalvo, *De divisione philosophiae*, op. cit., pp. 308-313 y *passim*.

³⁰ Domingo Gundisalvo, *De divisione philosophiae*, op. cit., p. 136.

³¹ La primera traducción latina de la *Política* fue elaborada por Guillermo de Moerbeke hacia el 1260. Cf., para la primera redacción de esta traducción, Aristóteles, *Politica (Libri I-II, 11)*, ed. P. MICHAUD-QUANTIN (Aristoteles latinus XXIX, 1), Brujas y París 1961.

³² J. SCHMIDT, «A Raven with a Halo: The Translation of Aristotle's *Politics*», *History of Political Thought* 7 (1986) 295-319, se equivoca, por lo tanto, al afirmar categóricamente p. 298 que del siglo V al XIII no hubo en toda la literatura latina ninguna referencia explícita a la *Política* aristotélica.

³³ Cf. F. BERTELLONI, «Presupuestos de la recepción de la *Politica* de Aristóteles», op. cit., p. 46.

ética, ahora, esto sí, la encontramos, pero «la intención aristotélica es nada menos que invertida» por Gundisalvo³⁴. Ahora bien, antes de enfrentar esta crítica de Wieland, debemos considerar el pasaje en cuestión en el *Kitāb iḥṣāʾ al-ʿulūm* de al-Fārābī, así como en las respectivas traducciones de esta obra por Gundisalvo, el *De scientiis*, y por Gerardo de Cremona, quien tradujo la misma obra unos años más tarde. Y esto por la simple razón que, a diferencia de lo que aún creyó el editor del *De divisione*, Ludwig Baur, el *De scientiis*, en el cual Gundisalvo basa sus ideas, no es una simple traducción de al-Fārābī³⁵, sino una refundición de Gundisalvo. Por lo tanto, para evaluar la originalidad de las reflexiones de Gundisalvo, cabe tener en cuenta también los cambios que el arcediano introduce en el *De scientiis* respecto al texto árabe de al-Fārābī.

La Política como parte de la Ética en Gundisalvo y el concepto aristotélico

Damos a continuación los tres textos que se deben comparar con el *De divisione*:

a) Gundisalvo: <i>De scientiis</i> :	b) al-Fārābī: <i>Kitāb iḥṣāʾ al-ʿulūm</i> :	c) Trad. de Gerardo:
Et haec quidem scientia continetur in libro qui <i>Politica</i> dicitur. Et est pars <i>Ethicae</i> ³⁶ .	Todo esto se contiene en el libro de <i>Politica</i> , es decir, en el <i>Libro del gobierno</i> de Aristóteles y en el <i>Libro del gobierno</i> de Platón y en otros libros de Platón y de otros autores ³⁷ .	Et hoc quidem est in libro qui <i>Politica</i> dicitur, et est liber <i>Ethicae</i> Aristotelis. Et est iterum in libro <i>Ethicae</i> Platonis, et in libris Platonis et aliorum ³⁸ .

a) Comenzamos por el *De scientiis*; el pasaje citado de este tratado muestra una gran semejanza con el texto del *De divisione*. Solamente falta en casi todos los manuscritos del *De scientiis*, excepto en uno (Erfurt, Amplon., Q. 295), la

³⁴ G. WIELAND, *Ethica – Scientia practica*, op. cit., p. 26.

³⁵ Cf. el aparato crítico de L. BAUR en Domingo Gundisalvo, *De divisione philosophiae*, op. cit., p. 136.

³⁶ Domingo Gundisalvo, *De scientiis*, op. cit., p. 138.

³⁷ Al-Fārābī, *Catálogo de las ciencias*, ed. Á. GONZÁLEZ PALENCIA, Madrid 1953, p. 70.

³⁸ La traducción de Gerardo en al-Fārābī, *Catálogo de las ciencias*, op. cit., p. 170.

atribución de la *Política* a Aristóteles. No obstante, está fuera de duda que en el *De divisione* Gundisalvo retoma fielmente el texto del *De scientiis*.

b) Comparando, en cambio, estos dos textos, es decir, el *De divisione* y el *De scientiis*, con el original de al-Fārābī, es decir, el *Kitāb iḥṣāʾ al-ʿulūm*, se observan varias diferencias: Primero, al-Fārābī, de hecho, no habla de la *Ética* de Aristóteles como lo hace su traductor Gundisalvo; la segunda parte de la primera frase citada del *Kitāb iḥṣāʾ al-ʿulūm* simplemente explica que el título griego de *Política* se refiere al *Libro del gobierno* (*Kitāb as-siyāsa*). Y este último título, y no el primero, se atribuye a Aristóteles (lo que no tiene ninguna consecuencia en al-Fārābī, ya que para él, a diferencia de Gundisalvo, ambos títulos se refieren a la misma obra). Por lo tanto, al tratarse de obras idénticas en al-Fārābī, éste tampoco habla de «partes». Queda claro, por lo dicho, que la referencia de Gundisalvo a la *Ética* y el hecho de relacionarla con la *Política* son su interpretación propia del texto de al-Fārābī, lo que subraya la importancia que la *Ética a Nicómaco* tuvo para el arcediano de Toledo. Pero observamos, en segundo lugar, otra diferencia todavía: al-Fārābī coloca al lado del escrito político aristotélico la *Politeia* de Platón. Eso debe explicarse por el hecho de que la *Política* de Aristóteles muy probablemente nunca fue traducida al árabe durante la Edad Media, o al menos no en su totalidad, así que, desde muy temprano, su lugar en el *corpus* aristotélico fue ocupado por otra obra, a saber, la *Politeia* de Platón³⁹. De esta manera, aún Averroes explica en las primeras páginas de su Comentario a la *Politeia* de Platón que se dispone a comentar esta obra en defecto de la *Política* de Aristóteles la cual no ha podido conseguir (así que, efectivamente, no disponemos de ningún comentario del Cordobés a la *Política* de Aristóteles)⁴⁰. Ahora bien, Gundisalvo omite dicha referencia de al-Fārābī a Platón. Con esto, el arcediano toledano modifica considerablemente la posición del tratado original de al-Fārābī, primero en el *De scientiis* y luego en el *De divisione*. Su primera modificación, a saber, el hecho de relacionar *Ética* y *Política*, podría atribuirse, todavía, a un error de traducción, pero incluso así estaríamos ante una interpretación notable; la segunda

³⁹ Cf. sobre esto C. HEIN, *Definition und Einteilung der Philosophie. Von der spätantiken Einleitungsliteratur zur arabischen Enzyklopädie*, Frankfurt a. M. 1985, pp. 325-326. Con todo, la autora señala el descubrimiento relativamente reciente de fragmentos de una traducción, si más no parcial, de la *Política* al árabe.

⁴⁰ Cf. Averroes, *Exposición de la 'República' de Platón*, estudio, trad. y notas de M. CRUZ HERNÁNDEZ, Madrid 1986, p. 5.

modificación, a saber, el acto de silenciar a Platón, corresponde, en cambio, claramente a una tendencia característica de Gundisalvo, el cual afirma en su tratado *De immortalitate animae* querer omitir todos los argumentos platónicos por su supuesta debilidad⁴¹: con su modificación del pasaje de al-Fārābī, el arcediano no hace más que seguir este precepto. De esta suerte, Gundisalvo sitúa la teoría política en el contexto exclusivo de la filosofía aristotélica, apartándose no sólo de al-Fārābī, sino de la tradición árabe en general, la cual, como vemos aún en Averroes, se orienta hacia la *Politeia* de Platón.

c) No cabe duda de que el pasaje sobre Platón estuvo en el manuscrito del *Kitāb iḥṣāʾ al-ʿulūm* que Gundisalvo consultó al hacer su traducción del tratado, ya que lo encontramos en el manuscrito utilizado por Gerardo de Cremona en Toledo unos años más tarde, al completar éste una segunda traducción de la misma obra. Así, Gerardo traduce el pasaje de al-Fārābī en su integridad y acepta – al contrario que Gundisalvo – la autoridad de Platón para la filosofía práctica. Sin embargo, sigue a Gundisalvo en su lectura característica de «Ética» en lugar de «Política», si bien introduce más confusión aún en el texto al no hablar de las dos ciencias como parte la una de la otra, así como hace Gundisalvo, sino identificándolas y haciendo de «Ética» y «Política» sinónimos.

Comparado con la traducción de Gerardo, el texto de Gundisalvo es harto más complejo con respecto al problema planteado por Wieland, a saber, la descripción aparentemente invertida de la política como parte de la ética. Es bien posible que ambas traducciones resulten, en un principio, de un error de traducción del título *Kitāb as-siyāsa*, es decir, *Libro del gobierno*, entendiendo Gundisalvo y Gerardo por «gobierno» no el gobierno político, sino aquel gobierno que, según la ética, el hombre tiene sobre sí mismo («gubernatio sui ipsius») y que determina la relación alma-cuerpo. Este error de traducción es más probable aún si tenemos en cuenta que ni el arcediano ni su colega pudieron tener conocimiento del *Libro del gobierno* (*Kitāb as-siyāsa*), que al-Fārābī menciona para explicar el título griego de la *Política*, ya que de este libro, como hemos dicho, no existió una traducción completa en la tradición árabe, ni tampoco en la tradición latina, en la cual fue traducido por primera vez un siglo más tarde, por Guillermo de Moerbeke. La *Ética a Nicómaco*, en cambio, estaba presente en los ámbitos hispánicos del siglo

⁴¹ Cf. Domingo Gundisalvo, *De immortalitate animae*, *op. cit.*, pp. 11-12: «Et haec quidem fere omnia a philosophis accepimus, ab Aristotele scilicet et sequacibus eius. Radices autem et probationes Platonis praeterimus.»

XII, así que nada más natural por parte de Gundisalvo y Gerardo que entender bajo el título explicativo *Kitāb as-siyāsa* la *Ética* y determinar con ella el lugar sistemático de la *Política* en el contexto de la ética. En todo esto, Gundisalvo ve – a diferencia de Gerardo – que política y ética no pueden ser la misma ciencia, sino que, a pesar de que se encuentren en una relación explicativa, deben considerarse ciencias autónomas. A diferencia de Gerardo, pues, Gundisalvo no procede a identificar ambas ciencias («*Política* [...] est liber *Ethicae*»), sino que describe su relación a partir del concepto de parte («*Política* [...] est pars *Ethicae*»).

Resumiendo la comparación de las tres versiones del texto de Oal-Fārābī con el *De divisione* que hemos presentado hasta aquí, debe constatar que la versión que Gundisalvo ofrece en el *De scientiis* y que retoma en el *De divisione* es el resultado de un proceso de recepción y de transformación complejo que profundiza el aristotelismo de al-Fārābī al añadir el vínculo entre política y ética, al mismo tiempo que lo radicaliza con la eliminación de Platón.

Pero aún así podríamos preguntarnos si no sigue teniendo razón Georg Wieland con su reproche de que Gundisalvo invierte la intención aristotélica al hacer de la política una parte de la ética y no al revés. Este reproche parte de que para Aristóteles la ética debe subordinarse a la política, mientras que Gundisalvo, todo lo contrario, incluiría la política dentro de la ética. Pues bien, ni una ni otra cosa parece acertada. En primer lugar, la intención primitiva de Aristóteles, como hemos intentado exponer antes, está lejos de querer subordinar la ética a la política; más bien se trata, como hemos dicho, de una relación teleológica de dos ciencias que permanecen autónomas. En segundo lugar, debemos señalar que en la epistemología de Gundisalvo, el concepto de *pars* debe entenderse en un sentido estricto y en contraste con el concepto de *species*. Mientras que el último término, es decir, *species*, describe las ciencias subordinadas (así, por ejemplo, se dice que la medicina es una especie de la filosofía natural), el primer término, es decir, *pars*, se utiliza tan sólo para denominar las partes constitutivas de una ciencia (así las partes de la filosofía natural son para Gundisalvo los *libri naturales* de Aristóteles). Por lo tanto, si Gundisalvo habla de la *Política* como *pars* de la *Ética* no se refiere a una subordinación de la misma. Ética, economía y política son, para Gundisalvo, todo lo contrario, partes igualmente constitutivas de la filosofía práctica, lo que incluye que entre ellas se dé una cierta división de trabajo (así como también se encuentra entre las partes de la filosofía natural, por ejemplo). Es esta relación que Gundisalvo apunta al hablar de la política como *pars* de la ética; no se trata, pues, de formular su subordinación, sino de explicar cómo las partes de la filosofía práctica se vinculan no tan sólo nominalmente, sino por su

relación mutua e intrínseca. Ahora bien, a mi modo de ver, esto es precisamente lo que intentaba explicar Aristóteles con su coordinación entre ética, economía y política. Las posibles diferencias entre las descripciones de esta coordinación en Aristóteles y en Gundisalvo no resultan de divergencias concepcionales, sino de diferencias entre las perspectivas bajo las cuales se describe esta coordinación: en Aristóteles esta perspectiva es teleológica, en Gundisalvo parece ser didáctica, es decir, parece reflejar el orden de lectura de los textos.

Que la coordinación de Gundisalvo no visa en absoluto la subordinación de la política bajo la ética, como sospechaba Wieland, se desprende, además, del orden en el cual Gundisalvo presenta las tres ciencias prácticas, a saber, empezando siempre por la política, así como de la atención que dedica a la política frente a la ética: cinco páginas contra cinco líneas en el capítulo final del *De divisione*. Todo esto corresponde, sin duda, a la función integradora de la política en Aristóteles.

Conclusión

Para concluir, cabe decir que las reflexiones de Gundisalvo sobre la política como parte de la ética son una aportación importante al problema de la tripartición de la filosofía práctica y, con esto, a uno de los aspectos epistemológicos más interesantes de la filosofía práctica de Aristóteles. Sin duda alguna, al juzgar sus reflexiones como una inversión equivocada de la intención primitiva aristotélica, no se penetra en el centro ni de la problemática aristotélica ni de su recepción por Gundisalvo. Es cierto que a la base de la interpretación de Gundisalvo debemos suponer, tal vez, una traducción equivocada del texto de al-Fārābī; sin embargo, esto no afecta para nada al mérito del esfuerzo sistemático por parte de Gundisalvo de imponer al *corpus* de los *libri morales* de Aristóteles – a diferencia de Gerardo – un orden razonable, el cual tan sólo a primera vista puede parecer opuesto a la intención primitiva de Aristóteles. Contra esta primera impresión, resulta ser decisivo para el mismo Gundisalvo, como se ha mostrado, seguir, también en el caso de la filosofía práctica, a Aristóteles y sólo a Aristóteles, dejando de lado a otras autoridades filosóficas como Platón.

Después de todo lo dicho, no es de extrañar que Cary J. Nederman, en contraste con Wieland, haya valorado muy positivamente la aportación de Gundisalvo:

Gundisalvi's reference to the *Politics* suggests that his treatment of political science as distinct from and superior to ethics and economics represented an attempt to reproduce what he regarded as Aristotle's own position. With Gundisalvi, one might

say, the ‘underground tradition’ of Aristotelian political science begins to surface, to acknowledge explicitly its debt to Aristotle⁴².

Con Nederman habrá que concluir que, en el capítulo final de su *De divisione*, Gundisalvo supera claramente el nivel de reflexión tanto de la tradición árabe como latina de su tiempo en lo que se refiere a la tripartición de la filosofía práctica para establecer un nexo importante entre política y ética, tal y como se encuentra expresado en la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles – un nexo que, por cierto, aún tardaría años a descubrirse de pleno⁴³. Gundisalvo es el primer autor del Medioevo que retoma, de esta manera, una de las exigencias fundamentales de la clasificación aristotélica de la filosofía práctica, y esto con una referencia explícita y – en vista de Platón – exclusiva al Estagirita.

⁴² C. J. NEDERMAN, «Aristotelianism and the Origins of ‘Political Science’ in the 12th Century», *Journal of the History of Ideas* 52 (1991), 179-194, aquí 190.

⁴³ En este sentido, vale la pena apuntar que los artistas del s. XIII, autores de diversas «Divisiones» de la filosofía, sobre las cuales Gundisalvo ejerció una gran influencia, no retoman sus ideas sobre la relación entre ética y política (véanse los textos editados en C. LAFLEUR, *Quatre Introductions à la philosophie au XIIIe siècle*, Montréal/París 1988, y también el famoso *De ortu scientiarum* de Roberto Kilwardby). Solamente un tratado anónimo conservado en el ms. Munich, Clm. 14460, ofrece lo que podría ser una reminiscencia de la lectura de Gundisalvo por su autor al mencionarse la existencia de una obra de Aristóteles sobre la política en árabe (véase para esta obra atribuida por M. Grabmann sin más pruebas a Nicolás de París, R. IMBACH, «Einführungen in die Philosophie», *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 38 (1991), 471-493, aquí p. 490).

Para un estudio más detallado de esta cuestión remito a mi «Politik, Religion und Philosophie in den Wissenschaftseinteilungen im 13. Jahrhundert», in: A. Fidora *et al.* (eds.), *Politischer Aristotelismus und Religion in Mittelalter und Früher Neuzeit*, Berlin 2007, pp. 27-36.

Alberto Magno y la Ética Filosófica

Introducción

Mi tarea no se limitará, primariamente, a examinar la recepción de la Ética de Aristóteles en la obra de Alberto Magno. No porque esa cuestión carezca de importancia, sino porque para entender más profundamente ese proceso al que aquí llamaré, de *recepción* y de *transformación*¹, es, según creo, enteramente indispensable examinar cual fue la posición del *Doctor universalis* frente a la Ética Filosófica en general, habida cuenta que, aquí, como en otros campos del saber filosófico, Alberto constituye el hito más significativo de la Teología y de

* Investigador Independiente-CONICET.

¹ A fin de aclarar lateralmente el significado y alcance de estas dos ideas, me valdré del modelo que ofrecen los dos comentarios escritos por Alberto a la Ética de Aristóteles. En efecto, el *Doctor universalis* escribió un comentario a la *Ética a Nicómaco* por modo de paráfrasis (1262/1263) y otro por modo de exposición literal del texto del Estagirita (1250/1252). El proceso de *recepción* puede apreciarse en ambos comentarios, allí donde Alberto se limita, ya sea a decir con sus propias palabras lo que Aristóteles decía (paráfrasis), ya sea a explicar puntualmente cada palabra de las que Aristóteles decía junto con la división del texto puesto a consideración (Comentario *Super ethica*). A esta segunda modalidad agregó Alberto la intercalación de cuestiones tales como las que posteriormente irían a caracterizar las conocidas cuestiones escritas por Tomás de Aquino. Precisamente en este agregado puede observarse lo que aquí he llamado proceso de *transformación*. La reconocida erudición de Alberto es enteramente puesta de manifiesto en el tratamiento de los problemas por modo de cuestiones. Allí se combinan armónicamente las posiciones más diversas acerca de un mismo asunto, sea que las mismas provengan de los filósofos anteriores a Alberto, o bien de las Sagradas Escrituras. La cuestión, principalmente en cuanto toca a la solución ofrecida por el maestro, ofrece un modelo acabado de la *transformación* operada por una tesis o concepto previamente *recibido* en el comentario literal o parafraseado.

la Filosofía de la Edad Media en sus relaciones con la modernidad, precisamente por haber recibido la casi totalidad de las tradiciones filosóficas y teológicas pre-existentes a mediados del siglo XIII, transformándolas a la luz de la Teología Cristiana. Este hecho y no otro servirá para valorar en su justa medida la significación del *Doctor universalis* y su relevancia para la formación del sistema de Tomás de Aquino. También servirá para comprender más exhaustivamente el posterior desarrollo de la Ética moderna y contemporánea².

Por ese motivo es actual Alberto y por ese mismo motivo es útil e igualmente actual volver nuestra atención sobre el medioevo. Por lo dicho nuestro enfoque renuncia a asumir una perspectiva excluyentemente histórico-filosófica. En efecto, si nuestro regreso al medioevo se produce libre de todo prejuicio, vale decir, dejando hablar a los santos doctores, sin pedirles a cambio una justificación de nuestras ideas concebidas de antemano, entonces debemos reflexionar acerca de problemas morales para ser buenos, *ut boni fiamus*³. Para ello la perspectiva histórico filosófica, por lo demás enteramente indispensable, constituirá la base de una reflexión sistemática. Solo así podrá captarse la contribución de Alberto respecto de algunos de los problemas actuales de la Ética. Solamente por medio de la reflexión estrictamente filosófica acerca de un sistema es posible comprender la vitalidad del mismo. Para nuestro caso, esa vitalidad se muestra en todo su vigor cuando nos permite conectar armónicamente las tesis del *Doctor universalis* con las de su discípulo Tomás de Aquino. Cuando nos permite ver que Alberto pudo

² En torno de la noción de *recepción* de los textos de Aristóteles en el medioevo, y de modo especial, durante la segunda mitad del siglo XIII, giran las reflexiones puramente histórico-filosóficas, mientras que en torno de la idea de transformación se ubican las reflexiones propiamente sistemáticas. Propongo pues una subdivisión de la idea de *transformación*, a saber, un sentido *positivo* y otro *negativo*. En el sentido positivo pueden entenderse todas aquellas tesis del Estagirita que, a la luz de su encuentro con otras tradiciones teológicas y filosóficas, operaron un cambio en el sentido del mismo texto aristotélico. Vale decir, las tesis del Filósofo no sufrieron una transformación que marque al mismo tiempo un cambio radical de orientación, sino que tales ideas solo fueron prolongadas en su alcance por exigencias de su encuentro, sea con el texto bíblico, sea con las doctrinas filosóficas conocidas por Alberto. En cambio la transformación negativa se caracteriza por un cambio radical de orientación operado a la luz de lo que podría denominarse un segundo descubrimiento de las doctrinas de Aristóteles. Es el caso de la recepción y transformación del texto del Estagirita operadas tanto por Duns Scoto como por Guillermo de Ockham. Resumidamente, podría decirse que la llamada transformación positiva marca los límites del medioevo hasta la aparición de las obras de Scoto, mientras que la transformación negativa o segundo descubrimiento de Aristóteles, marca el comienzo vigoroso de la modernidad, aun en el medioevo.

³ Cfr. Albertus Magnus, *Super ethica*, ed. COLON., T. XIV, pars I, Münster 1968-1972, pp. 4-31.

reabrir el diálogo entre Platón y Aristóteles a fin de proporcionar a su discípulo Tomás la estructura básica⁴ que caracteriza la entera arquitectura de la *Suma teológica*.

Otra cuestión deberá ser previamente aclarada. En efecto, existe, desde la aparición de la Encíclica *Aeterni patris*, la tendencia siempre renovada de estudiar las tesis de los autores del medioevo según su cercanía o lejanía, su conformidad o disconformidad, respecto de las tesis del Doctor Angélico. Mi punto de vista no pretende mostrarse escéptico respecto del jubiloso nuevo comienzo del tomismo nacido por inspiración de León XIII, más bien se tratará de ofrecer una nueva luz sobre el mismo. Así por tanto, me interesaré no por mostrar en qué medida Alberto se aleja o se acerca a Tomás, sino a la inversa, porque no puede pensarse la síntesis metafísica de Tomás sin la síntesis teológica de Alberto⁵.

No deberá esperarse aquí un completo desarrollo de las líneas emergentes que el título de esta exposición parece sugerir. Tan solo me limitaré a tratar el problema de la dependencia o de la autonomía de la reflexión ética respecto de la reflexión metafísica y teológica. Esa elección quedará tal vez justificada si se piensa que a partir de mediados de la década del 60 nació una corriente tomista que postula la interpretación de la Ética de Tomás de Aquino en términos de autonomía, acercándola de este modo al modelo kantiano⁶ (Kluxen).

Así pues los hitos que iremos a recorrer serán los siguientes: Los presupuestos antropológico-filosóficos de la Ética de Alberto Magno con especial referencia a

⁴ Esta *estructura básica* reúne elementos neo-platónicos y aristotélicos dando lugar a la configuración de lo que llamaré un círculo trascendente que reconoce a Dios como alfa y omega de toda reflexión. En cambio la modernidad, a partir de la revitalización del lugar del sujeto pensante, operó un cambio de estructura básica del pensamiento filosófico, proponiendo un círculo inmanente que, a diferencia de los modelos aquí examinados, reconoce al hombre como alfa y omega de toda reflexión filosófica, y naturalmente ético-filosófica. Naturalmente subyace en mi punto de vista un cuestionamiento a la idea de *continuidad* entre Edad Media y Modernidad. Si bien no es este el lugar donde mi posición debe dilucidarse completamente, admito la idea de continuidad solo en el sentido que buena parte de los problemas filosóficos que ocupan la atención de los modernos nacieron en rigor en el medioevo. Son naturalmente diferentes las soluciones ofrecidas ante tales problemas filosóficos.

⁵ El único propósito de este nuevo punto de vista es subrayar la relevancia que, a los fines de la formación del pensamiento del Aquinate, tuvo su encuentro con Alberto. Así por tanto, un estudio exhaustivo a la luz de esta nueva orientación mostraría cuán pobre resulta la tradicional denominación del pensamiento como *aristotélico-tomista*. Denominar a esa porción del pensamiento *albertino-tomista* me parece más ajustado a la realidad.

⁶ Cfr. W. KLUXEN, *Ethik des Ethos*, München 1974, pp. 73ss.

la recepción de la doctrina de la inteligencia de al-Farabi y la estructura metafísica de la reflexión ética del Doctor universalis con especial referencia al problema de las posibilidades de una ética autónoma.

He aquí pues sucintamente las tesis que me propongo demostrar: Ni Alberto ni Tomás nos ofrecieron una Ética autónoma, si por tal debemos entender la completa autonomía respecto de los fundamentos metafísicos y teológicos. Ni Alberto ni Tomás pueden ser considerados como unilateralmente aristotélicos. Alberto ha recibido el corpus aristotelicum en el interior de una estructura de pensamiento neo-platónica. Desde el punto de vista estrictamente filosófico, el neo-platonismo de Alberto pudo integrarse exitosamente con los aportes recibidos del pensamiento árabe tanto del al-Farabi como de Avicenna. Esa estructura fue posteriormente transferida al interior de la arquitectura de la *Suma Teológica* de Tomás de Aquino. Dentro de tal estructura básica de pensamiento se sitúa la reflexión ético-filosófica.

1. Los presupuestos antropológico-filosóficos de la Ética de Alberto Magno con especial referencia a la doctrina del intelecto de al-Farabi

Tomás de Aquino comienza tres de sus importantes escritos ético-políticos con una reflexión acerca de la inteligencia humana. Tomás, de modo semejante que su maestro Alberto Magno, establece así una clara subalternación de la Ética respecto de la Antropología Filosófica. Así pues afirma el Aquinate: 1- *Sicut dicit Philosophus in principio Metaphysicae, sapientis est ordinare. Cuius ratio est, quia sapientia est postissima perfectio rationis...*⁷ En otro lugar 2- *Principium eorum quae secundum arte fiunt est intellectus humanus, qui secundum similitudinem quasdam derivatur ab intellectu divino, qui est principium rerum naturalium...*⁸ Por último, *...hominis autem est aliquis finis, ad quem tota vita eius et actio ordinatur, cum sit agens per intellectum, cuius est manifeste propter finem operari...*⁹.

El intelecto humano se propone descubrir y posteriormente establecer un cierto orden. El mismo intelecto posee para tal fin, un orden constitutivo. El

⁷ Tomás de Aquino, *In decem libros ethicorum Aristotelis ad Nichomachum expositio*, ed. R. SPIAZZI, Turín 1964, pag. 3.

⁸ Tomás de Aquino, *Sententia libri politicorum*, ed. LEON., Roma 1971, pp. 69-4.

⁹ Tomás de Aquino, *De regno ad regem Cypri*, ed. LEON., Roma 1979, pp. 449-10.

intelecto humano posee un orden, es principio del orden moral y político pero está a su vez, incluido dentro de un orden¹⁰. Aclaremos pues esta idea. Tomás nos enseña que el orden del intelecto humano deriva de Dios por modo de creación y de participación; de Dios recibe el acto de ser y los principios generales de sus operaciones. A los mismos los llamamos principios y los sub-dividimos en especulativos y prácticos. A través de esa participación ocupa el hombre un lugar preeminente en el orden de la Creación. Pero esos principios con su interna relación de fundamentación, constituyen el orden propio de esa naturaleza excelente que llamamos hombre¹¹. El orden constitutivo del intelecto, en su dimensión operativa, está dado por la posesión de los principios. Finalmente decimos que el hombre es fuente del orden, o bien *arjé*. He aquí pues el centro vital que le permite a Alberto definir acabadamente el ámbito de la ética filosófica: *Quod autem maxime ea quae dicta sunt, constare facit, hoc est, quod nulla scientia hominis secundum omnia quae de natura hominis sunt, ordinativa est et perfectiva nisi sola moralis*¹². Es principio en la medida en que es capaz de encaminar su obrar de conformidad con un fin práctico a saber *ut boni fiamus*.

Los tres textos del Aquinate nos ofrecen un modelo acerca del proceso de *recepción* y de *transformación positiva* de las doctrinas del Filósofo a la luz de las exigencias de otras doctrinas filosóficas y de las exigencias filosóficas contenidas en las Sagradas Escrituras. *Sapientis est ordinare*, mas la luz de la inteligencia que se requiere, es a su vez participada por Dios. De este modo el Aquinate asume un matiz neo-platónico que ofrece el marco amplio de su Antropología y de su Ética. El intelecto humano constituye, dicho con lenguaje neo-platónico, una efusión de la bondad Divina en la criatura humana.

Por su parte, Alberto Magno también comenzaría su extenso Comentario a la *Política* de Aristóteles con una referencia a la inteligencia humana. Dice el *Doctor universalis*: *Ptolomeus in Almagesto dicit, quod non est mortuus, qui scientiam vivificavit, nec fuit pauper, qui intellectui dominatus est, sive qui intellectum possedit. Ratio autem dicti est quod dicit Alfarabius in libro de Intellectu et inte-*

¹⁰ La idea de *orden* constituye el núcleo en torno del cual se unen los dos problemas filosóficos centrales. Ellos son el problema gnoseológico-metafísico y el problema moral y político. Descubrir el orden es pues tarea asignada a la contemplación, mientras que prolongar su influencia en la vida concreta pertenece a la Filosofía Práctica.

¹¹ Cfr. Albertus Magnus, *Super ethica*, ed. COLON., T. XIV pars II, Münster 1987, pp. 392-54 y ss.

¹² Albertus Magnus, *Ethica*, Manuscrito de Erlangen, Cod. 263, p. 13.

*llyigibili, quod omnes Philosophi radicem immortalitatis animae vere posuerunt in intellectu adepto...*¹³.

También para Alberto el intelecto humano es parte de un orden, posee el suyo propio y es fuente del orden moral y político. Los tres textos del Aquinate nos mostraban cómo era posible asimilar la doctrina aristotélica de la inteligencia en el interior de un esquema neo-platónico. Mas esa operación reconoce su antecedente en Alberto Magno. El *Doctor universalis*, a diferencia de su discípulo, ponía en contacto la doctrina de la inteligencia con la misma doctrina elaborada por al-Farabi. A través de esa conexión transformaba la tesis filosófica propuesta por el filósofo árabe y, en nuestro contexto, formulada por Aristóteles, incluyéndola en el interior de un sistema teológico. Veamos de qué modo procedió Alberto para ello. Comentando el libro de la sabiduría en XV-3, esto es: *Nosse te est consumata iustitia et scire iustitiam et virtutem tuam radix es immortalitatis*, decía Alberto: *Hinc est, quod dicit Alfarabius in libro de Intellectu et intelligibili, quod omnes philosophi in intellectu adepto divino radicem posuerunt immortalitatis animae...*¹⁴.

El intelecto adquirido es la más alta perfección a que puede aspirar la inteligencia humana. Poseemos el intelecto adquirido cuando hemos alcanzado a conocer el orden de la Creación según los límites de nuestra inteligencia y, cuando, partiendo de tal conocimiento, podemos crear un orden en armonía con aquel (Esto es, el orden de la Creación) *Nosse te est consumata iustitia...* De este modo Alberto sentaba un precedente para la doctrina del Aquinate y alejaba del neo-platonismo asumido por los árabes, la doctrina de la inteligencia en su proyección práctica¹⁵. Luego, el axioma aristotélico del que habíamos partido al exponer los textos de Tomás, vale decir: *Sapientis est ordinare...* ha experimentado en la obra de Alberto una significativa transformación.

No constituye un hecho sin relevancia el que las doctrinas morales del Aquinate hayan comenzado a gestarse durante su permanencia en Colonia. En efecto, durante dicho período Alberto se encontraba abocado a leer y comentar dos

¹³ Albertus Magnus, *Politicorum libri VIII*, ed. A. BORGNET, T. VIII, París 1891, p. 6.

¹⁴ Albertus Magnus, *Summa theologica sive mirabilis scientia Dei*, Ed. COLON., T. XXXIV, pars I, Münster 1978, pp. 1 y 2.

¹⁵ Debe tenerse en cuenta que una derivación unilateralmente neo-platónica de la doctrina del intelecto tal como fue realizada en buena parte de la tradición árabe, condujo a la configuración de un modelo de racionalidad política fuertemente deductivo. Cfr. L. STRAUSS, *Philosophie und Gesetz, Gesammelte Schriften, T. II*, Stuttgart-Weimar 1997, pp. 125 y ss.

obras. Ellas son la *Ética a Nicómaco* y el tratado *Acerca de los nombres Divinos* de Dionisio Aeropagita. Tomás fue testigo del esfuerzo de síntesis llevado a cabo por su maestro para conciliar el neo-platonismo con el aristotelismo, poniendo ambas vertientes al servicio de la Teología Cristiana. La caridad manifiesta del maestro Alberto de Colonia no impidió la exteriorización de una tenaz resistencia contra las prohibiciones de Aristóteles¹⁶. De esa misma vehemencia se valdría Alberto para mostrar al reducido grupo de sus discípulos entre quienes se encontraba Tomás, que precisamente el buey mudo no era un personaje apocado e intelectualmente limitado, sino un auténtico genio.

Pero volvamos a nuestro asunto. El orden práctico del que la inteligencia humana es fuente inmediata, es a su vez parte de un orden más amplio. Ese orden está jerárquicamente estructurado, de tal modo que, como afirma Alberto en su *Suma de creaturis, de homine*, la jerarquía de la Creación puede comprobarse mediante la existencia de seres más o menos próximos al Creador. Esa mayor o menor proximidad se mide por la posesión del intelecto. Otro interesante matiz debe unirse a nuestras consideraciones. En efecto dice Alberto, comentando el escrito de Dionisio acerca de la Jerarquía celestial, *Omnis enim hierarchia deiforme simulat et in deum proportionaliter ascendit*¹⁷. El presupuesto bíblico según el cual entendemos a Dios como alfa y omega podía leerse a partir de ese momento, en clave estrictamente filosófica.

Alberto, igual que Tomás posteriormente, entiende que el hombre es señor de sus actos desde que elige y se encamina libremente hacia un fin. Esa idea de fin práctico fue recibida por Alberto no solo mediante la lectura de la obra del Estagirita, sino mediante la obra de Agustín de Hiponá. *Fecisti nos, domine, ad te, et inquietum est cor nostrum, donec ad te perveniat*¹⁸.

Podemos ahora extraer algunas conclusiones sistemáticas a partir de lo dicho. La Ética filosófica es, desde el punto de vista antropológico-filosófico, un saber eminentemente práctico que le permite al hombre regresar a Dios mediante el mérito de sus obras honestas. Dispone para ello de principios, mas no de una completa determinación de su obrar. Tales principios se manifiestan al modo de luz de la inteligencia. A partir de allí puede el hombre conocer el orden peculiar de

¹⁶ Cfr. Albertus Magnus, *Politicorum libri VIII*, ed. A. BORGNET, T. VIII, París 1891, pp. 803-804.

¹⁷ Albertus Magnus, *Super Dionysium de caelesti hierarchia*, ed. COLON., T. XXXVI, pars I, Münster 1993, pp. 1-8.

¹⁸ *Ibidem*.

cada cosa y su disposición funcional dentro del orden total de la Creación, claro está, toda vez que hubiere alcanzado la posesión de aquella alta perfección que, siguiendo a al-Farabi, llamábamos intelecto adquirido. La posesión del intelecto adquirido, según la doctrina de Alberto, nos permite conocer más exhaustivamente el orden del obrar concreto aquí y ahora a la luz de la economía de la Creación.

La Ética de Alberto, precedida como está, por una reflexión antropológico-filosófica, se apoya en ese mismo nivel, en una teoría de la abstracción. En efecto, *ascender* hasta el Creador del que toda criatura dimana, implica conocer la dimensión ontológica de los objetos de conocimiento y luego la causa de la perfección constitutiva de los mismos. El *Doctor universalis* unía de este modo la teoría de la abstracción de Aristóteles con las exigencias de la Teología agustiniana.

La Ética elaborada por Alberto Magno no se confunde con la Teología. Sin perder de vista la *circularidad trascendente* que las doctrinas neo-platónicas ofrecían a la recepción del *corpus aristotelicum*, el *Doctor universalis* descubre detrás de la apariencia exterior de las cosas, una estructura diríase intangible pero real, descubre la dimensión ontológica de los objetos de conocimiento. Ello le permite descubrir al mismo tiempo la orientación teleológica de cada ente. Es precisamente cuando la inteligencia humana descubre la finalidad emergente de la esencia de cada cosa, que la inteligencia especulativa se torna rigurosa y apremiantemente práctica. Es a partir de ese momento cuando la totalidad de nuestra estructura personal se admira frente a la irresistible bondad y perfección de la Creación. El contemplativo sede su lugar al hombre de acción. Alberto, siguiendo en esto a Cicerón, enseña que los objetos de conocimiento, y dado que hablamos de cuestiones ético-filosóficas, incluimos también aquí al obrar humano y al obrar humano ejemplar, ejercen sobre nosotros una cierta atracción casi irresistible que nos convida a la emulación *Nam est quiddam, quod sua vi nos adliciat ad sese, non emolumento captans aliquo, sed trahens sua dignitate*¹⁹.

Desde nuestra actual perspectiva puede decirse a modo de conclusión parcial, que el presupuesto de la Ética como saber práctico lo constituye un momento de contemplación que nos permite descubrir una cierta racionalidad ínsita en la praxis²⁰. Esa racionalidad no es otra cosa que la expresión tangible de la Voluntad

¹⁹ Ciceron, *De inventione*, 1. 2, Cap. 52, No: 157. Citado por Albertus en *Prólogo Super Ethica*, p. 1.

²⁰ Cfr. J.R. PIERPAULI, *Racionalidad práctica y Filosofía Política. El modelo elaborado por Alberto Magno y su significado en la obra de Tomás de Aquino*, México 2004, pp. 50 y ss.

Creadora de Dios, expresada a su vez en atención a los límites de la inteligencia humana, como *lex naturae*. Luego, descubrir la luz divina que envuelve cada objeto del conocer, valiéndonos para ello de la luz participada en nuestra inteligencia constituye la condición necesaria para reflexionar acerca de las condiciones de la Ética filosófica como tal.

2. Estructura interna de la reflexión ética de Alberto Magno. Sus posibilidades en orden a la resolución del problema de la autonomía de la moral

Un examen ceñido a los presupuestos antropológico-filosóficos de la Ética no nos permitió pues llegar tan lejos como hubiéramos deseado. Mas con todo, esa reflexión previa era enteramente indispensable pues sobre sus conclusiones iremos a retornar ahora, a fin de unir las tesis estrictamente éticas del *Doctor universalis*. Aquí, esto es, en el umbral de la Ética de Alberto, corresponde abrir la cuestión siguiente: Habida cuenta que existe una ley natural y que podemos conocerla mediante la luz natural de la inteligencia, cómo es posible luego obrar honestamente aquí y ahora? Dada la variabilidad de la materia de la Ética, es aún posible atribuir cierto rigor a las conclusiones de la Ética? Puede la Ética ofrecernos conclusiones con rigor científico en un mundo intercultural como el actual, habida cuenta que el núcleo de las determinaciones morales es de carácter inequívocamente teológico?

Ya desde sus primeros escritos éticos Alberto había trazado la estructura de fondo sobre la cual poco a poco irían a integrarse los elementos de la Ética de Aristóteles. El *Doctor universalis* trazaba, siguiendo la terminología que hemos adoptado, las coordenadas de la racionalidad de la praxis. Dice en su escrito *De natura boni*:

Redeamus ad primum, diffinientes et dividentes bonum naturae sive ordinem; et talia sunt omnia creata quae deus bonus creavit et ad seipsum et ad gloriam summa ordinavit. De hoc habetur GEN. 1-31: Vidit cuncta, quae fecerat, et erant valde bona, et in Ps. CIII-28: Aperiente te manum tuam omnia implebuntur bonitate. Hanc bonitatem dividit Augustinus in modum, speciem et ordinem. Modus autem est limes naturae uniuscuiusque, qui scilicet limes omni creato secundum suam essentiam finem praefigit, ne immoderate excedendo modum turpe videatur. Species autem est forma et perfectio rei in sua natura. Ordo vero est inclinatio ad debitum naturae suae finem²¹.

²¹ Albertus Magnus, *De natura boni*, ed. COLON., T. XXV, pars I, Münster 1974, pp. 1-28.

El *modus* es la estructura ontológica de cada cosa. La forma, según Alberto en esto a diferencia de Tomás, constituye la exterioridad del objeto de conocimiento en cuestión. *Orden* por último es la natural disposición de aquella estructura ontológica hacia un fin que, como hemos dicho, emerge de esa misma estructura ontológica. *Modus, species et ordo* constituyen las tres dimensiones de aquello divino intangible a que antes me referí. *Parece pues que todos los hombres buscan el bien* (Aristóteles) mas su búsqueda se orienta dentro del orden de la Creación. Esa es pues la nueva perspectiva que asumió el modelo ético de Aristóteles luego de su recepción y de su transformación positiva operada tanto por Alberto Magno como por Tomás de Aquino.

En cambio, la transformación negativa de la Ética operada por la modernidad, se asienta – como fue dicho – precisamente en la sustitución de esas tres dimensiones, por las coordenadas puramente perceptibles por los sentidos exteriores, a saber, por las coordenadas de tiempo y espacio en lenguaje kantiano, por la pura extensión, en terminología cartesiana o, por el movimiento, en la ética hobbesiana. De este modo el intelecto humano ha operado el reemplazo de lo que antes describíamos como una *circularidad trascendente*, vale decir que partiendo de Dios regresaba a Dios, por una circularidad inmanente, haciendo en cambio nacer y regresar todas las cosas respecto de la inteligencia humana.

Tanto el hombre como la realidad dependen para Alberto, más del bien que del ser. He aquí el matiz neo-platónico de su Ética, presente en su tratado De bono. Es gracias a la efusión de un Bien Supremo que poseemos la luz de la inteligencia y que las cosas brillan en su esplendor mediante las coordenadas *modus specie et ordo*. Pero nuestra pregunta inicial permanece aún sin respuesta: Cómo es posible obrar bien aquí y ahora? Apoyándome en lo dicho hasta aquí, propongo, tan solo a modo de esquema auxiliar, la siguiente relación de conceptos:

Naturaleza – Razón – ἔθος / ἦθος

Esta relación de conceptos nos permitirá, al tiempo que responder la cuestión abierta, abordar los interrogantes que se derivan de aquella pregunta fundamental: Dada la variabilidad de la materia de la Ética, es aún posible atribuir cierto rigor a las conclusiones de la Ética? Puede la Ética ofrecernos conclusiones con rigor científico en un mundo intercultural como el actual, habida cuenta que el núcleo de las determinaciones morales es de carácter inequívocamente teológico? Cómo resolver el problema del bien moral y de lo justo político en un contexto intercultural? Nuestro enfoque sistemático nos permitirá, eso espero, comprender las posibilidades y los límites de una Ética autónoma.

La naturaleza es en sí misma *ταξις*, esto es orden. Según dijimos, tanto para Alberto como para Tomás, parte de ese orden se nos torna perceptible en el hombre a través de su propio orden constitutivo. El *ἔθος* constituye en parte, un resultado de la actividad del razonamiento práctico. Expliquémonos mejor: Cuando la razón es especulativa se propone apenas descubrir y conocer el *ordo naturae*, mas cuando se torna práctica se propone alcanzar fines en armonía con aquel orden. Ahora bien, tanto las costumbres propias del hábitat humano (*ἥθος*) como las conclusiones prácticas se inscriben dentro de la esfera del *ἔθος*.

Comenzaremos pues por el análisis de la actividad racional. Y lo haremos desde dos puntos de vista, el ontológico y el epistemológico. Habíamos dicho que Alberto reconocía, en su *Suma de creaturis, de homine*, principios de carácter especulativo y prácticos²². Nos interesa ahora la relación de fundamentación que guardan los primeros respecto de los segundos. En efecto, tomemos por caso el enunciado de dos principios, uno especulativo, cada cosa es idéntica así misma, otro de carácter práctico, el bien debe hacerse y el mal evitarse, *bonum faciendum esse et malum vitandum*. Desde el punto de vista epistemológico, el bien que debe hacerse aquí y ahora no puede ser un mal al mismo tiempo ni bajo el mismo respecto. Ello muestra que en el interior del principio práctico por excelencia actúa, a modo de criterio de fundamentación, el principio especulativo de identidad.

Desde el punto de vista metafísico, sostiene enfáticamente Alberto que el bien hacia el que estamos naturalmente orientados y hacia el que se encamina nuestro obrar cuando es recto, no es un bien general e indeterminado sino que constituye primeramente una efusión de la Bondad Suprema, y, luego, una participación del Bien como concepto trascendental. Uniendo ahora los dos niveles de análisis, el metafísico y el epistemológico, Alberto sostiene que la Metafísica constituye el fundamento de la Ética²³.

Ahora bien, la ley natural tiene para Alberto el estatuto de principios

²² «In duplici ergo facie acceptus intellectus necesse est quod duos fines habeat: unum scilicet operationum, et alterum contemplativum». Cfr. FRIES-ECKERT, *Albertus Magnus. Ausgewählte Texte*, Darmstadt, 1987, pag. 188.

²³ «Intellectuales habitus tripliciter possunt considerari, sicut est scientia et sapientia et huiusmodi, de quibus in hoc libro loquitur: aut per comparationem ad res, de quibus sunt, et sic diversi habitus consequuntur diversas res, de quibus in diversis scientiis determinatur, sicut haec habitus grammaticae pertinet ad grammaticum, et sic de aliis, aut per comparationem ad principia, a quibus procedunt, et sic pertinent ad philosophum primum, qui dat omnibus scientiis sua principia et stabilit subiecta omnium scientiarum...». Albertus Magnus, *Super ethica*, ed. COLON., Münster 1987, T. XIV-2, pp. 392-54.

prácticos. La misma se expresa mediante el enunciado del Decálogo. Así por tanto los elementos del razonamiento práctico son los siguientes: Por una parte, los principios prácticos, dentro de los cuales incluíamos los preceptos del Decálogo, por otro lado, el conocimiento de la naturaleza en concreto y, por último la existencia de un ἦθος dado. Será tarea de la razón, en su dimensión práctica, formular reglas del obrar, captando la teleología ínsita en las cosas. Este último conocimiento-el de la dimensión teleológica- se podrá alcanzar mediante el momento contemplativo previo a la reflexión ética, pudiendo luego plasmarse al modo de una regla del obrar que es la conclusión de nuestro silogismo práctico. Alberto nos ofrece un modelo bien simple: Debo hacer el bien y evitar el mal, aquí y ahora este obrar constituye, en estas circunstancias dadas, un bien en concreto, luego, debo obrar este bien en concreto.

El conjunto de mis conclusiones prácticas están influidas y son a un tiempo, creadoras de un ἔθος. Están influidas en la medida en que pertenezco a un hábitat determinado con sus costumbres – ἦθος –, sus características geográficas e históricas. Podemos influir en la formación de ese ἔθος en la medida en que, apoyándonos en aquellas conclusiones prácticas, esto es las reglas del obrar honesto, alcanzamos a influir normativamente sobre el ἦθος. El ἦθος puede constituirse en ἔθος cuando la razón práctica establece una clara distinción entre buenas y malas costumbres. El segundo modo del ἔθος, *ethos* con epsilon breve, constituye una corrección del primer modo, del *ethos* con eta larga.

La razón humana, entendida según sus tres dimensiones *modus specie et ordo*, no es el resultado de un ἦθος determinado, sino su regla y medida. Dado pues que a este respecto, vale decir en orden a los fundamentos antropológicos y metafísicos de la Ética, las coincidencias entre Alberto y Tomás resultan notorias, podemos ofrecer una definición de la Ética. *Scientia directiva actuum humanorum in finem ultimum secundum ordinem rationis*²⁴.

Alberto y Tomás parecen anticiparse a las doctrinas éticas de raíz historicista y neo-positivistas. La razón práctica es medida y criterio de legitimidad del ἔθος en la medida que emerge del intelecto adquirido. La razón práctica es generadora de un ἔθος en la medida que se sustenta en el reconocimiento de la invariabilidad de las costumbres morales²⁵. Estamos pues en condiciones de proyectar aquí una idea anteriormente introducida. En efecto, no solo las cosas poseen un aspecto

²⁴ Cfr. L. LEHU, *Philosophia moralis et socialis*, París 1914, p. 9.

²⁵ Cfr. W. STOCKUMS, *Die Unveränderlichkeit des natürlichen Sittengesetzes in der scholastischen Ethik*, Freiburg in br. 1911.

intangibles para los sentidos exteriores. También el obrar humano nos ofrece un cierto halo de misterio, una cierta estructura ontológica, si se prefiere. La misma puede expresarse como la *invariabilidad de las costumbres morales*.

Así como hasta ahora la Ética requería de un momento contemplativo, de carácter fuertemente gnoseológico, de aquí en más requerirá según la doctrina de Alberto, del conocimiento del obrar honesto. Ello puede alcanzarse por medio de la meditación acerca de los modelos de vidas ejemplares. En el orden político se expresa mediante el conocimiento de las vidas heroicas y del obrar justo por excelencia. Así, el rey Salomón es presentado frecuentemente por Alberto como paradigma del obrar político justo. Así pueden justificarse también las numerosas referencias formuladas por Tomás en su Comentario a la Política de Aristóteles.

Retomamos ahora nuestro enunciado, brevemente corregido: Naturaleza-Razón-ἔθος. La naturaleza como tal es objeto de conocimiento de la razón. Esta última es luego, la fuente de legitimidad del ἔθος y fuente dimanante de las reglas del obrar honesto. De este modo las doctrinas morales de Alberto y de Tomás se ubican equidistantes del historicismo desde que este acentúa el rol del ἦθος y del neo-positivismo, en la medida en que éste acentúa el rol de la naturaleza entendida como pura extensión.

Mas no por depender la razón práctica de la especulativa y esta de la participación divina, las Éticas de Alberto y de Tomás se confunden con la Teología. La Ética así definida no pierde su rigurosidad. La luz divina, expresada como principios prácticos, ofrece a nuestras conclusiones su más sólida garantía. La proyección de tales principios unida a la actividad racional que conoce y reconoce el orden del obrar en concreto, reduce a reglas del obrar la multiplicidad variable que es materia de la moral. El rigor científico de nuestras conclusiones está pues garantizado por la proyección y la inmutabilidad de los primeros principios. Tales principios, según parece decirnos Alberto, constituyen la presencia de Dios en nuestro intelecto. De allí que designara el *Doctor universalis* al intelecto adquirido como divino.

Conclusiones

Siendo el intelecto humano la más alta medida del ἔθος y al mismo tiempo, una cierta presencia de Dios en la criatura racional y, siendo parte de tales principios el contenido del Decálogo, surgen dos conclusiones. La primera de ellas: Que en nuestras conclusiones prácticas se encuentra no solo un núcleo metafísico, sino

uno de carácter teológico. Podríamos reformular aquí el primer principio práctico: *Hacer el bien aquí y ahora según la naturaleza de la cosa*. El mismo principio puede leerse en clave teológica: Hacer solo el bien querido por Dios. A la luz de esta conclusión una autonomía radical de la Ética, vale decir, una apertura tal del $\epsilon\theta\omicron\varsigma$ que posibilite el consenso intercultural en torno de qué sea lo bueno y lo justo por excelencia, parece ser inviable al menos desde las posiciones de Alberto y de Tomás²⁶. Nuestras reflexiones acerca del lugar de la doctrina de la inteligencia como presupuesto de la Ética nos ofrecen un modelo cabal de lo que Étienne Gilson llamó el racionalismo cristiano. Se trata de un tipo de racionalismo fundado en la Sabiduría Divina antes que en la pura decisión humana.

Si bien la brevedad de nuestra exposición nos exigió reducir a un mínimo los matices de la argumentación de Alberto, con todo puede verse, según creo, la compleja tarea de recepción de la doctrina moral del Filósofo a la luz de su encuentro con las más diversas tradiciones filosóficas. Esa amalgama constituye la base empírica sobre la que posteriormente iría a erigirse la sistemática de Tomás de Aquino. De allí nuestro aserto inicial a saber, que la obra de Tomás sin la de su maestro Alberto parece impensable.

La postulación de una base metafísica para la Ética no reduce el ámbito de la racionalidad, sino que lo amplía significativamente. Una exposición futura podría mostrar los contrastes que separan la Ética racionalista de Max Weber respecto de la de Alberto Magno. En efecto, fue Weber quien, siguiendo a Kant, ofreció el paradigma por excelencia de una Ética autónoma, sustentada en la separación entre hecho y valor. Mientras que detrás de la Ética de Weber se oculta el decisionismo puramente humano, detrás de la de Alberto y de la de Tomás en cambio aparece nítidamente la Voluntad Divina mediante la idea de *lex naturae*. Esa futura exposición podría mostrar también en qué medida dependen las desavenencias de las doctrinas éticas modernas y contemporáneas, de las concepciones de Nicolás de Cusa, perteneciente a la llamada Escuela Albertista, y de la reducción mecanicista del concepto de naturaleza operado por René Descartes y por Thomas Hobbes.

Por ahora convendrá limitar nuestras aspiraciones a un fin mucho más modesto. En efecto, al cabo de la presente exposición habrá quedado más claro, tal vez, el axioma enunciado por Alberto a saber, *que el hombre se ubica entre el*

²⁶ Kluxen sin embargo ha intentado una apertura del *ethos* hacia el consenso sobre bases tomistas. Cfr. W. KLUXEN, *Moral-Vernunft-Natur*, Paderborn-München-Wien-Zürich, pp. 4 y ss.

tiempo y la eternidad. El maestro *Albertus Magnus Coloniensis quidam episcopus ratisbonensis*, como modestamente pasaría al relato de las crónicas inmediatamente aparecidas luego de su muerte, llegaba a Colonia con su discípulo Tomás en el mismo momento en que se colocaba la piedra fundamental de la Catedral de Colonia. No sabía Alberto sin duda que junto a su discípulo comenzarían a construir otra gran catedral del pensamiento. Ambos, Alberto y Tomás no fueron tan solo los filósofos que la modernidad ha querido hacer, sino principalmente dos frailes mendicantes. Por ese motivo pudo decir Alberto, plasmando su más notable lección de ética filosófica y ofreciéndonos el sentido de la praxis aristotélica en clave teológica, que un obrar recto emprendido por el amor de Dios vale más ante los ojos de Aquel, que una catedral que con su cúspide pudiera alcanzar el Cielo.

Filosofía y teoría política: modelos causales en las teorías políticas de Tomás de Aquino, Egidio Romano y Juan Quidort

I

El apogeo de la Universidad hacia comienzos del XIII y su masiva recepción e interpretación de textos filosóficos clásicos – en su mayoría aristotélicos, pero no sólo aristotélicos –, hasta ese momento desconocidos en Occidente¹, son dos hechos no suficientes, pero sí necesarios para explicar el incremento de tratados teórico-políticos que se verifica a partir de esos años². Esos tratados son novedosos porque superan el carácter narrativo de la vieja literatura política, revelan una arquitectura interna de alta calidad teórica y recurren a las categorías filosóficas presentes en los textos conocidos recientemente que ahora circulan en el mundo universitario. En esos tratados se percibe que detrás de su respuesta política al problema de la relación entre los poderes espiritual y temporal se esconde el uso de definidos modelos de la

* Universidad de Buenos Aires.

¹ Sobre la recepción medieval de Aristóteles vd. B.G. DOD, «Aristoteles latinus», en N. KRETZMANN, A. KENNY, J. PINBORG (eds.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge, 1982, pp. 45 ss. Una interpretación del significado de esa recepción en Ch. LOHR, «The medieval interpretation of Aristotle», *ibid.*, pp. 80 ss.

² Sobre la influencia de los nuevos textos en la generación de la teoría política medieval y sobre la relevancia de las distintas Facultades de la naciente Universidad en la aparición del nuevo discurso político vd. J. MIETHKE, *De potestate Papae. Die päpstliche Amtskompetenz im Widerstreit der politischen Theorie von Thomas von Aquin bis Wilhelm von Ockham*, Tübingen 2000, esp. pp. 1-24.

relación de causalidad. Aunque esos tratados no siempre hacen explícito su uso de esa relación ni tampoco se expiden acerca del modelo de causalidad que utilizan, es fácil percibir en ellos: un tácito recurso a un definido modelo de causalidad para resolver los momentos decisivos de la argumentación y una fuerte correspondencia teórica entre ese modelo causal y la solución de cada tratado al problema de la relación entre ambos poderes.

Toda relación causal implica una dependencia del ente causado respecto del ente que causa. Esa dependencia presupone que, en términos formales, esa relación tiene lugar entre dos términos. La transferencia de esa relación bipolar al discurso teórico-político implica que también esa relación tiene lugar entre dos términos, en este caso, entre dos poderes. La incorporación de la relación causal al discurso de la teoría política medieval y la consecuente transformación de ese discurso en una teoría sobre la relación causal entre dos poderes se explica en virtud de dos hechos históricos: uno de la historia de la Iglesia, otro de la historia de la filosofía.

El hecho de la historia de la Iglesia es la epístola dirigida por el papa Gelasio I al emperador romano Anastasio I a fines del siglo V. Gelasio alude a la relación entre los dos máximos poderes que gobiernan el mundo – el sacerdocio y el reino – y sugiere, por primera vez en el discurso teórico-político cristiano, una separación entre ambos y una dependencia del reino respecto del sacerdocio fundamentada en la superioridad de las funciones sacerdotales³. Más allá de las controversias acerca de si Gelasio entendía la ruptura de la originaria unidad del poder romano en dos poderes como una cooperación o como una asimetría⁴, aquí interesa sobre todo la posterior evolución teórica del problema. Aunque es imposible uniformar el desarrollo de las relaciones entre *regnum* y *sacerdotium* desde Gelasio hasta el siglo XIII, es un hecho que a partir de Gelasio (1) ambos poderes comenzaron a ser entendidos como dos poderes distintos, (2) el medioevo interpretó esa relación entre ambos poderes como una relación de desigualdad y (3) ello generó una vasta literatura política que tematizó esa desigualdad como una dependencia del Imperio

³ «Duo quippe sunt, imperator auguste, quibus principaliter mundus hic regitur: auctoritas sacrata pontificum et regalis potestas. In quibus tanto gravius est pondus sacerdotum, quanto etiam pro ipsis regibus hominum in divino reddituri sunt examine rationem» (cfr. C. MIRBT, *Quellen zur Geschichte des Papstums und des römischen Katholizismus*, Tübingen 1924, p. 85)

⁴ Algunas reflexiones iniciales de interés sobre esa evolución ofrece J. QUILLET en *Les clefs du pouvoir au moyen âge*, Paris, 1972, pp. 13 ss. y in «Pouvoir temporel et pouvoir spirituel aux XIV et XV siècles. Complémentarité ou conflit?», *Revista da Faculdade de Ciências sociais e humanas*, I (1994) (*As relações de poder no pensamento político da baixa idade média*), pp. 43 ss.

respecto del Papado⁵. Francis Dvornik, el más grande estudioso de la historia de las relaciones entre el Papado y el Imperio bizantino ha señalado que esa doctrina gelasiana generó, en la edad media occidental, una *nueva* teoría política: la teoría política de la superioridad del poder espiritual sobre el poder temporal⁶.

A partir de esa epístola el medioevo desarrolló teóricamente esa relación empleando diversos recursos. En algunos casos apeló a la alegoría del sol y la luna (*duo luminaria*)⁷ o a la de las dos espadas (*duo gladii*)⁸. En otros casos utilizó analogías antropológicas, como la del alma y el cuerpo. También utilizó modelos organológicos que comparaban el cuerpo político con un gran cuerpo humano cuya alma era identificada con el sacerdocio y sus restantes partes con las otras partes de ese cuerpo⁹. Inclusive se llegó a atribuir a la historia la tarea de formular la relación entre los poderes. Ello sucedió cuando se recurrió a la falsa *donatio Constantini*, que mediante un discurso envolvente tanto de la parte oriental como de la parte occidental del Imperio Romano, procuró mostrar la dependencia del imperio respecto del papado como resultado de una cesión de la soberanía imperial a favor del papa Silvestre I¹⁰. Y por último, la relación también fue formulada por

⁵ Por ej. en Jonás de Orléans, vd. J. REVIRON, *Les idées politico-religieuses d'un évêque du IX. siècle. Jonas d'Orléans et son «De institutione regia»*. Étude et texte critique, Paris 1930, pp. 134 ss.

⁶ Cfr. F. DVORNIK, *Byzance et la primauté romaine*, Paris 1964, p. 52

⁷ Algunos ejemplos de la utilización de la alegoría del sol y la luna se encuentran, por ejemplo, en Federico II (cfr. E. WINCKELMANN, *Acta imperii inedita saeculi XIII et XIV*, I, Innsbruck 1880, 324) e Inocencio III en *Sicut universitatis conditor* (cfr. MIBT, ut supra, nota 3, p. 178)

⁸ Ejemplos de la alegoría de las dos espadas se encuentran en Petrus Damiani (cfr. Mirbt, ut supra, nota 3, p. 145), Bernardo de Claraval (*ibid*, p. 166) e Inocencio IV en *Eger, cui levia* (*ibid.*, p. 198). Sobre esta alegoría puede consultarse W. LEVISON, «Die mittelalterliche Lehre von den beiden Schwerten», en *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters*, 89 (1951) 1, pp. 14-42, en el que también hace referencia a las otras alegorías (p. 16) y ofrece abundante bibliografía sobre el tema. V. también W. ULLMANN, *History of Political Thought in the Middle Ages*, Londres 1965, pp. 124 ss.

⁹ Un ejemplo emblemático de la utilización de la analogía organológica del estado como cuerpo puede verse en Juan de Salisbury, *Policraticus*, V, 2.

¹⁰ El texto de la *donatio* en: *Das Constitutum Constantini (Konstantinische Schenkung)* (ed. H. FUHRMANN), in *Monumenta Germaniae Historicae (Fontes Iuris Germanici Antiqui)*, Hannover 1968. Un resumen de la bibliografía y las interpretaciones en F. BERTELLONI, «El pensamiento político papal en la *Donatio Constantini*», in *Leopoldianum* XV, Nro. 44, 1988, pp. 33-60 (con traducción parcial del texto en el apéndice), luego publicado en J. A. de C. R. de SOUZA (org.), *O Reino e o Sacerdocio. O pensamento político na Alta Idade Media*, Porto Alegre, 1995, pp. 113-134 y también, con reformulaciones parciales, en F. BERTELLONI, «Estrategias de resolución del paganismo en el cristianismo en la *Donatio Constantini*», in H. ZURUTUZA y H. BOTALLA (comp.),

canonistas, que la expresaron en términos jurídicos, y por teólogos, que lo hicieron recurriendo a interpretaciones de textos bíblicos¹¹.

En todos los casos se trató de recursos sustitutivos de conceptos filosóficos aún ausentes. Éstos irrumpieron en virtud de un hecho de la historia de la filosofía: la invasión de textos filosóficos y su utilización en teoría política a partir del siglo XIII. La teoría política medieval, entendida como discurso filosófico y demostrativo acerca de la relación entre ambos poderes, parece haberse constituido como resultado de una coyuntura constituída por el encuentro entre una situación histórica – la dualidad introducida por la epístola de Gelasio –, y una situación histórico-filosófica – la masiva aparición de textos filosóficos que recogieron la dualidad gelasiana y que le dieron forma teórica recurriendo a la causalidad.

Aunque hasta el siglo XIII la presencia filosófica en la reflexión política fue escasa, ésta había generado un tema relevante: la interpretación funcional de cada uno de los poderes. La importancia de esta interpretación yacía en el hecho de que ella escondía detrás de sí una teleología tácita y aún *in nuce*, pues sostenía que la *potestas spiritualis* se resuelve en la función de conducir al hombre a su fin, i.e. a su salvación eterna. La reflexión política atribuyó la misma función a la *potestas temporalis*, pero sólo como subsidiaria o auxiliar del poder espiritual. La *potestas temporalis* era concebida como un poder ministerial delegado por el poder espiritual en los gobernantes temporales con el fin de colaborar en el logro de los fines del poder espiritual mediante la realización de una precisa función que debía ser cumplida *dentro* de la Iglesia¹². Hacia fines del siglo VII Isidoro de Sevilla canonizó el paradigma de la concepción teleológico-funcionalista del poder temporal cuando sostuvo la existencia intraeclesial de la *potestas temporalis*

Paganismo y Cristianismo, Rosario 1995, pp. 129-154 (en el apéndice la traducción parcial del texto).

- ¹¹ Una presentación general del papel de las distintas ciencias (no filosóficas) en la fundamentación de las ideas políticas, puede verse en J. MIETHKE, *De potestate Papae...*, *ut supra*, nota 1, pp. 1 ss. Sobre los canonistas en particular vd. W. ULLMANN, *Medieval Papalism. The Political Theories of the Medieval Canonists*, London 1949; sobre la utilización de textos bíblicos vd. ID., «The Bible and Principles of Government in the Middle Ages», *La Bibbia nell'alto medioevo* (Settimane di Studio del Centro di Studi italiano sull'Alto medioevo, 26 Aprile-2 Maggio), Spoleto 1963, pp. 181-227).
- ¹² Sobre el funcionalismo de ambas *potestates* cfr. W. ULLMANN, *Principles of Government and Politics in the Middle Ages*, London 1961 (en la trad. esp. de G. SORIANO, *Principios de gobierno y política en la edad media*, Madrid 1971, pp. 66 ss.)

y afirmó que el poder de la espada temporal se resuelve en cumplir por medio de la fuerza las funciones que el sacerdocio no puede cumplir por medio de la palabra¹³.

La presencia potencial de elementos teleológicos en la concepción funcional de los poderes posibilitó una cierta continuidad entre la vieja y la nueva teoría política. Esa continuidad resultó de la reformulación filosófica de los viejos temas funcionalistas mediante la utilización de los elementos teleológicos presentes en el Libro X de *Ethica Nicomachea* conocida totalmente hacia 1245. La teleología aristotélica potenció la lectura funcionalista de los poderes en términos fuertemente teóricos. Ciertamente, la continuidad no fue homogénea, sino que en cada caso asumió características diferentes. Cada uno de esos casos resultó de una determinada interpretación de los textos aristotélicos. Ello muestra que la recepción e interpretación de esos textos en teoría política tuvo efectos simultáneos diferentes y a veces contradictorios.

Algunos autores utilizaron el fin último del hombre de *Ethica Nicomachea* X para formular teóricamente el fin humano sobrenatural del Cristianismo. Como resultado de esta utilización, la inveterada función de la *potestas spiritualis* eclesiástica de conducir al hombre a su salvación eterna comenzó a ser leída en términos teleológico-aristotélicos. Pero además, como consecuencia de esa misma utilización de textos aristotélicos para reformular la vieja doctrina teocrática funcionalista, la *potestas temporalis* quedó reducida a una función subsidiaria, dependiente del funcionalismo eclesiológico de la *potestas spiritualis*. De ese modo, la función de la *potestas temporalis* – encargada de conducir al hombre a su fin último temporal, análogo a la naturaleza temporal de esa *potestas* – se transformó en un medio antecedente, subordinado a los fines últimos de la *potestas spiritualis*. Por otra parte, en oposición a la interpretación anterior, pero dentro del mismo contexto de reformulación filosófica del viejo funcionalismo, aparecieron nuevas interpretaciones del fin último de *Ethica Nicomachea* X, esta vez en términos

¹³ «Principes seculi nonnumquam intra ecclesiam potestatis adepti culmina tenent, ut per eandem potestatem disciplinam ecclesiasticam muniant. Ceterum, intra ecclesiam, potestates necessariae non essent, nisi ut, quod non prevalet sacerdos efficere per doctrine sermonem, potestas hoc imperet per discipline terrorem» (*Sententiae*, lib. III, cap. 51, PL, t. LXXXVIII, col. 723 ss.). Sobre el significado del texto de Isidoro v. H.-X. ARQUILLIÈRE, *L'augustinisme politique. Essai sur la formation des théories politiques du moyen âge*, Paris 1972, pp. 41 ss. y 142). La continuidad del funcionalismo isidoriano en el s. IX, por ejemplo en Jonas de Orléans, *De institutione regia*, *ut supra*, nota 9, p. 147

filosófico-naturales. Ello dio lugar al nacimiento de temas absolutamente nuevos signados por un decidido naturalismo que separó el fin natural del fin sobrenatural y, consecuentemente, el poder temporal del poder espiritual. En este caso la *potestas temporalis* fue interpretada funcionalísticamente en términos naturalistas y como independiente de la *potestas spiritualis* que debía conducir al fin último sobrenatural.

En síntesis, a partir de la segunda mitad del siglo XIII el espectro temático de la teoría política comienza a constituirse como resultado de la confluencia de tres temas: (1) el tema político específicamente medieval que afirma la existencia de dos *potestates* con funciones definidas; (2) la ética teleológica de *Ethica Nicomachea* que afirma la existencia de un fin humano último, pero que fue desdoblado en dos fines: uno natural y otro sobrenatural; y (3) el tema político que sintetiza los dos temas anteriores y que sostiene que cada *potestas* tiene como función conducir al hombre a un fin de naturaleza análoga a la naturaleza de esa *potestas*. De ese modo el aristotelismo logró establecer una continuidad entre los viejos y los nuevos temas de la reflexión política.

En la segunda mitad del siglo XIII se desarrolló una intensa disputa ética acerca de (1) si el hombre tiene sólo un fin último sobrenatural (2) o sólo un fin último natural, (3) si tiene un fin natural y también otro sobrenatural, (4) si es más último el fin natural o el sobrenatural y (5) acerca de su mutua relación. La intensidad de esa disputa ética se explica fácilmente si se tiene en cuenta que ella decidía de antemano la disputa política acerca de qué *potestas* es más última, superior y, por ello, más competente para conducir al hombre a su último fin. Por ello la teoría política se desarrolló como un intento de resolver un conflicto político entre dos poderes que pretenden conducir al hombre a su fin último. Aunque entre esas interpretaciones hubo grandes diferencias derivadas del modo como cada autor entendió ese fin y del modo como ese fin debía ser incorporado en cada teoría política, prácticamente todos los autores coincidieron en incorporar el modelo teleológico aristotélico del último fin humano.

A ello se agrega la obvia importancia del conocimiento medieval de la *Politica* de Aristóteles. Si la relevancia de la *Ethica Nicomachea* consistió en permitir una formulación filosófica del viejo funcionalismo y abrir el camino hacia la admisión de la existencia de un último fin humano natural además del fin sobrenatural, la importancia de la *Politica* residió – entre otros motivos – en que ella inauguraba la comprensión de las relaciones entre los hombres y de sus vínculos de subordinación como resultado de una tendencia de la naturaleza, no como resultado del pecado. Así, al teleologismo ético de los fines y al fin natural humano se agregaba el naturalismo

político, según el cual los hombres se reúnen en comunidad porque lo pide su naturaleza, con independencia de cualquier dato de la historia de la salvación.

Es obvio que, además del funcionalismo y del naturalismo desarrollados con el aparato conceptual aristotélico, en los tratados que surgen a partir de mediados del siglo XIII también puede identificarse la presencia de conceptos filosóficos no aristotélicos, por ejemplo modelos causales neoplatónicos. Este artículo examina tres tratados que constituyen casos emblemáticos en los que la aplicación de modelos causales definen su desarrollo conceptual. El *De Regno* de Tomás de Aquino utiliza exclusivamente un modelo causal aristotélico, el *De ecclesiastica potestate* de Egidio Romano utiliza modelos causales exclusivamente neoplatónicos, y el *De regia potestate et papali* de Juan Quidort resulta de la combinación de un modelo causal aristotélico con otro neoplatónico.

II

El *De regno*¹⁴ es un texto maduro de Tomás de Aquino, escrito entre 1271 y 1273¹⁵, hacia el fin de su vida. Allí trata dos temas, el origen del reino (*origo regni*) y las obligaciones del rey (*officium regis*)¹⁶. Tomás se plantea dos objetivos. El primero es vincular ambos temas mediante un tránsito conceptual desde el tema del *origo regni* al tema del *officium regis*. El segundo es definir el *officium regis*. Aunque Tomás emplea el modelo causal teleológico aristotélico a lo largo de todo el tratado, analizaré aquí sólo sus diferencias con Egidio y Juan resultantes del modo como Tomás utiliza la causalidad en su exposición del problema del *officium regis*.

Tomás entiende por *origo regni* el origen del *dominium* político del gobernante sobre el gobernado y ofrece dos argumentos para demostrar la necesidad racional de ese dominio. En cada argumento hace confluír un dato teórico y un dato de la experiencia. El dato teórico, común a ambos argumentos, resulta de diferenciar la naturaleza humana de la naturaleza animal. Para satisfacer las necesidades de su vida, la naturaleza dotó al animal con instintos y medios de defensa. El hombre,

¹⁴ Cito página y líneas de la ed. de HYACINTHE F. DONDAINE, *De Regno ad regem Cypri* (=DR), in *Opera omnia iussu Leonis XIII P.M. edita*, Editori di San Tommaso, Roma 1979.

¹⁵ Chr. FLÜELER, *Rezeption und Interpretation der Aristotelischen Politica im späten Mittelalter*, Teil I, Amsterdam/Philadelphia, 1992, 27 ss.

¹⁶ DR, 449, 4-5.

en cambio, carece de esos instrumentos, pero posee la razón¹⁷ y un instinto gregario más fuerte que el animal¹⁸ que lo impulsa a vivir en sociedad. Los datos teóricos básicos de Tomás son, pues, la sociedad y el uso en ella de la razón. Ambos constituyen la respuesta humana al imperativo de satisfacer necesidades que el animal satisface instintivamente.

El primer argumento resulta de la resolución de un problema que surge cuando el dato teórico de la sociedad, constituida en virtud del impulso gregario de seres racionales, confluye con el dato empírico del uso divergente de la racionalidad por parte de cada miembro de esa sociedad. Pues aunque todas las acciones de la vida humana tienden a un mismo fin¹⁹, la experiencia muestra que los hombres en sociedad intentan llegar a ese fin por caminos distintos²⁰. Tomás resuelve la dificultad recurriendo al principio de economía: puesto que es mejor que lo que se ordena a un fin se dirija a él por el camino más corto²¹, los hombres deben ser dirigidos a él por un gobierno²², i.e. debe existir el *dominium* o subordinación política.

El segundo argumento resulta de la resolución del problema que surge cuando confluyen el dato teórico de la sociedad plural, constituida en virtud del impulso gregario, y el dato empírico que muestra que los hombres que viven en esa sociedad²³ no privilegian el bien de todos, sino su propio bien. Si éste es el caso, la sociedad se destruye, si en cambio todos atienden a lo común, ella se unifica²⁴. Tomás recurre aquí al principio de preservación de la unidad: para salvar la integridad de la sociedad debe existir un gobierno, i.e. un vínculo de subordinación política que conduzca a los hombres al bien común²⁵.

17 «Aliis enim animalibus natura praeparavit cibum, tegumenta pilorum, defensionem... Homo autem institutus est nullo horum sibi a natura praeparato, sed loco omnium data est ei ratio... » (DR, 449, 28-33).

18 «Naturale autem est homini ut sit animal sociale et politicum, in multitudine vivens, magis etiam quam omnia alia animalia... » (DR, 449, 25-27).

19 «Hominis autem est aliquis finis, ad quem tota eius vita et actio ordinatur, cum sit agens per intellectum, cuius est manifeste propter finem operari» (DR, 449, 10-13).

20 «Contingit autem diversimode homines ad finem intentum procedere, quod ipsa diversitas humanorum studiorum et actionum declarat» (DR, 449, 13-16).

21 «In omnibus autem quae ad finem aliquem ordinantur, in quibus contingit sic et aliter procedere, opus est aliquo dirigente, per quod directe debitum perveniatur ad finem» (DR, 449, 3-6).

22 «Indiget igitur homo aliquo dirigente ad finem» (DR, 449, 16-17).

23 «Si igitur naturale est homini quod in societate multorum vivat... » (DR, 450, 68-69).

24 «...secundum propria quidem differunt, secundum commune autem uniuntur» (DR, 450, 83-84).

25 «Multis enim existentibus hominibus et unoquoque id quod est sibi congruum providente,

Ambos argumentos apuntan a probar la necesidad de la política, i.e. del gobierno del *rex* como una instancia diferente de la sociedad. Por ello la política adviene sobre la sociedad como un momento lógicamente posterior a la vida social, como un *plus* cualitativamente diferente de él; pues Tomás distingue entre sociabilidad y politicidad: mientras el hombre social se congrega con otros para satisfacer necesidades, el hombre político está subordinado al gobierno del *rex* mediante un vínculo de gobernado a gobernante, diferente del vínculo que lo une a otros hombres en sociedad. En cierto modo, escribe, la multitud de hombres es gobernada por el rey como por la razón de un solo hombre²⁶.

Tomás transita al segundo tema, la función del gobernante (*officium regis*), y lo define como conducir lo gobernado a su fin debido (*ad debitum finem*)²⁷. Ahora debe identificar ese fin debido en el que se resuelve la función del gobierno. Si los hombres se reunieran sólo para vivir – *propter solum vivere* – o sólo para adquirir riquezas – *propter acquirendas divitias* –, esa reunión o bien no diferiría de la vida animal o bien sería sólo un acuerdo entre hombres de negocios²⁸. Pero Tomás quiere más para la política: su objetivo es anudarla a la virtud. Por ello insiste en que el fin del hombre, posible en este mundo²⁹, es la vida virtuosa³⁰. A ella se ordenan los bienes materiales, la salud, el dinero, el saber³¹, todos bienes suficientes para vivir bien³², *officia humana*³³ a cargo del *officium regis*³⁴ que se

multitudo in diversa dispergeretur, nisi etiam esset aliquid de eo quod ad bonum multitudinis pertinet curam habens» (*ibid.*, 70-74); «oportet igitur, praeter id quod movet ad proprium bonum uniuscuiusque, esse aliquid quod movet ad bonum commune multorum. Propter quod et in omnibus quae in unum ordinantur, aliquid invenitur alterius regitum» (*ibid.*, 85-89).

²⁶ «...per rationem unius hominis regitur multitudo» (DR, 464, 25-26).

²⁷ «...gubernare est, id quod gubernatur convenienter ad debitum finem perducere» (DR, 465, 5-7).

²⁸ «Si enim propter solum vivere homines convenirent, animalia et servi essent pars aliqua congregationis civilis; si vero propter acquirendas divitias, omnes simul negotiantes ad unam civitatem pertinerent» (DR, 466, 66-70).

²⁹ «...vita, qua hic homines bene vivunt...» (DR, 467, 2-3).

³⁰ «Videtur autem finis esse multitudinis congregatae vivere secundum virtutem: ad hoc enim homines congregantur ut simul bene vivant, quod consequi non posset unusquisque singulariter vivens; bona autem vita est secundum virtutem; virtuosa igitur vita finis est congregationis humanae» (DR, 466, 58-64).

³¹ «...ad bonam multitudinis vitam ordinantur sicut ad finem quaecumque particularia bona...sive divitiae, sive lucra, sive sanitas, sive facundia vel eruditio» (DR, 467, 3-7).

³² «...ad bene vivendum adsit sufficiens copia...» (DR, 467, 66).

³³ DR, 467, 13.

³⁴ «Quia igitur vite qua hic in presenti bene vivimus finis est beatitudo celestis, ad regis officium pertinet ea ratione bonam vitam multitudinis procurare...» (DR, 467, 20-23); «Sic igitur bona vita

alcanzan por medio de la *virtus humanae naturae*³⁵. Son muchas las páginas del *De regno* que atribuyen al gobernante temporal un amplio repertorio de *officia* ordenados a hacer de la vida civil una vida virtuosa³⁶.

Con todo, si bien esta vida virtuosa es un fin humano, no es el fin humano último. Mientras el hombre vive virtuosamente en esta vida debe prepararse, ya aquí, para alcanzar un fin externo a ella: su última felicidad (*visio Dei*) después de la muerte³⁷. Por ello, al mismo tiempo que Tomás sólo acepta como fin de la sociedad un fin que permita al hombre alcanzar la virtud, sólo acepta que esta virtud sea la que permite al hombre alcanzar la visión divina³⁸: «El fin último de la vida en común [*multitudo congregata*], no es vivir según la virtud, sino, por medio de la vida virtuosa, llegar al gozo de Dios»³⁹.

Esta formulación permite definir las relaciones de la virtud de la vida en común con el fin último del hombre. El fin de la *multitudo congregata* es *vivere secundum virtutem*; pero este *vivere secundum virtutem* no es el fin último del hombre; el hombre está ordenado *ad ulteriorem finem*: la *fruitio Dei*⁴⁰. El *vivere secundum virtutem* de la vida en común es un fin natural, propio de la vida política temporal, cuya ordenación al fin último sobrenatural lo vincula intrínsecamente con éste. Esa intrínseca vinculación muestra que Tomás no considera cada fin como término de una cadena causal diferente, como después lo hará Juan de París⁴¹, sino que propone una única serie causal final que comienza en esta vida (*per virtuosam vitam...*) y se prolonga en la otra (*...pervenire ad fruitionem divinam*). La pertenencia de ambos fines a la misma serie causal final hace imposible desvincular un fin del otro, obliga a privilegiar a un fin como más último que el otro y a considerar la realización del fin natural como la realización de un fin antecedente respecto de otro consecuente y más último.

per regis officium in multitudine constituta, consequens est ut ad eius conservationem intendat» (ibid., 67-9).

³⁵ DR, 466, 82.

³⁶ DR, 467 ss.

³⁷ «...sed est quoddam bonum extraneum homini quamdiu mortaliter vivit, scilicet ultima beatitudo que in fruitione Dei expectatur post mortem» (DR, 465,33-6).

³⁸ «Sed quia homo vivendo secundum virtutem ad ulteriorem finem ordinatur, qui consistit in fruitione divina...» (DR, 466, 74-76).

³⁹ «non est ultimus finis multitudinis congregatae vivere secundum virtutem, sed per virtuosam vitam pervenire ad fruitionem divinam» (DR, 466, 78-80).

⁴⁰ «homo vivendo secundum virtutem ad ulteriorem finem ordinatur, qui consistit in fruitione divina» (DR, 466, 74-6).

⁴¹ vd. infra, nota 83.

A causa de esta intrínseca vinculación entre fin antecedente y fin consecuente, el hombre debe procurar realizar, ya en esta vida, la vida virtuosa natural, pero al mismo tiempo debe prepararse, también en esta vida, para alcanzar su fin último sobrenatural en la otra. Tomás, pues, resuelve primero el problema antropológico: de él resultan dos fines, uno natural y otro sobrenatural. Luego transita al problema ético de la relación entre ambos fines, que resuelve mediante la subordinación del fin natural antecedente al fin sobrenatural consecuente. Y recién por último deja ingresar el problema político de la relación entre los poderes. Su respuesta política afirma que, en esta, vida el hombre debe ser gobernado por el poder temporal que lo conduce a sus fines terrenos y que, también en esta misma vida, debe ser simultáneamente gobernado por otro poder, capaz de conducirlo a su fin último, su salvación eterna⁴².

De ello resulta que, ya en esta vida, existen dos poderes diferentes que ejercen simultánea coacción sobre el mismo súbdito para conducirlo a fines diferentes. Ello plantea el problema político de la relación entre dos soberanías simultáneas, la del poder temporal y la del espiritual. Tomás parece percibir las dificultades que provoca una solución del problema que distinga los poderes de manera absoluta atribuyendo al poder espiritual la soberanía en las cosas espirituales y al temporal soberanía en las temporales, tal como lo había sostenido en escritos anteriores⁴³. Pues en caso de conflicto entre ambos poderes esa solución haría imposible llegar a un acuerdo entre ellos acerca de la naturaleza espiritual o temporal de la cosa en conflicto, i.e. esa solución conduciría a afirmar que *cualquier* conducta

⁴² «Sed est quoddam bonum extrinsecum homini quamdiu mortaliter vivit, scilicet ultima beatitudo, quae in fruitione Dei expectatur post mortem... Unde homo christianus... indiget alia spirituali cura per quam dirigatur ad portum salutis aeternae...» (DR, 465, 33-42).

⁴³ El corpus tomista presenta tres posiciones distintas acerca del problema. La primera dice que cada poder es soberano y autónomo en su orden. Esa autonomía resulta de la directa dependencia ontológica de ambos poderes respecto de Dios: «Potestas spiritualis et saecularis utraque deducitur a potestate divina et ideo in tantum saecularis potestas est sub spirituali in quantum est ei a Deo supposita, scilicet in his quae ad salutem animae pertinent... In his autem quae ad bonum civile pertinent, est magis obediendum potestati saeculari quam spirituali» (*In II Sent.*, dist. 44, q. 2, art. 2). La segunda posición sugiere que la intervención del poder espiritual en el ámbito del poder secular se justifica cuando se trata de decidir sobre aspectos del orden temporal en los que se encuentran implicados aspectos espirituales: «Potestas saecularis subditur spirituali sicut corpus animae [...] et ideo non est usurpatum iudicium si spiritualis potestas se intromittit de temporalibus quantum ad ea, in quibus subditur ei saecularis potestas vel quae ei a saeculari potestate relinquuntur» (*S. Theol.*, IIa IIae, q. 60, art. 6, ad 3 um). La tercera posición corresponde al *De regno*.

humana en el orden temporal compromete el orden espiritual y que *cualquier* acto humano promueve u obstaculiza la salvación. Tomás resuelve el problema de modo consecuente con su colocación de ambos fines en la misma serie causal. Si en la serie causal de los fines había privilegiado, por más último, el fin sobrenatural sobre el natural, en la serie causal de los poderes privilegia al poder espiritual sobre el temporal porque conduce a un fin más último. El *De regno*, pues, puede ser tipificado como un paradigma de convivencia del viejo funcionalismo con el nuevo instrumental de la *Ethica* de Aristóteles. Tomás utiliza ese instrumental teleológico (1) para afirmar que el hombre tiene dos fines; (2) para potenciar el viejo funcionalismo de los poderes; (3) para sostener que el fin sobrenatural/cristiano es superior y por ello subordina al fin natural/aristotélico, pero sin anularlo y (4) para reducir ambos poderes, el temporal y el espiritual, a un único poder, lo que equivale a reducir dos soberanías a una única soberanía, pero sin anular la soberanía del poder temporal.

Esta reducción presenta una interesante relación entre dos causas pertenecientes a la misma cadena causal. A su afirmación de la existencia de una única cadena causal *final* Tomás hace corresponder la afirmación de que esa única cadena solo admite un único fin último y que a ese único fin último el hombre sólo puede ser conducido por un único poder con virtud causal suficiente para cumplir esa función. Con todo, aunque el poder es solo uno, i.e. sólo una es la causa principal que conduce al hombre a su único fin último, ella no excluye la atribución de virtud causal también a causas segundas o intermedias, en este caso al poder temporal, al que Tomás reconoce causalidad suficiente para conducir al hombre a su fin intermedio.

Existen, pues, dos causas diferentes entre sí y una de ellas subordina a la otra. Pero el ejercicio de la virtud de la causa principal no neutraliza la virtud causal de la causa secundaria. Ambas son compatibles en cuanto a la virtud causal propia de cada una, no se excluyen, sino que se incluyen y ambas ejercen simultáneamente su poder causal. La estructura lógica de esta solución no es la de una disyunción excluyente (*aut...aut*) sino la de una relación incluyente (*et...et*). Además la estructura de la relación revela una clara analogía con la estructura de la relación que Tomás utiliza para pensar las relaciones entre Dios y las creaturas naturales, en especial cuando critica la tesis que afirma que las creaturas no ejercen acción causal en los efectos naturales, sino que es sólo Dios el que los causa neutralizando la acción causal de ellas. Tomás parece analogar la virtud causal que atribuye al poder temporal a la virtud causal que atribuye a las causas que operan en el mundo natural: del mismo modo como el poder temporal es capaz por sí mismo de llevar

al hombre a su fin último temporal, así las causas que no son Dios también pueden causar efectos naturales⁴⁴.

La afirmación tomista de la necesidad de que exista una segunda causa, i.e. un segundo poder, el poder espiritual, resulta de su racionalización de dos datos. Uno es la existencia del gobierno temporal. El otro resulta de su propia antropología: el fin más último del hombre. La arquitectura de la segunda parte del *De regno* está organizada como un arco tendido entre dos extremos: la tipología del gobierno temporal y el fin último del hombre. Puesto que gobierno equivale a «conducir lo gobernado a su debido fin»⁴⁵, Tomás comienza con un análisis del gobierno temporal tomando como medida su capacidad para conducir al hombre a su fin último. En otros términos, su análisis del gobierno temporal lo considera como una causa y, como tal, investiga su potencia causativa en relación con un objetivo de máxima: conducir al hombre a su fin último. De ese análisis resulta que ese gobierno temporal es capaz de conducir al hombre a sus fines temporales, pero incapaz de conducirlo a su fin último, o sea, es una causa con virtud suficiente para causar y producir ciertos efectos, pero no todos los efectos necesarios para conducir al hombre a su máxima perfección. Tomás, pues, verifica la existencia de una inadecuación entre la tipología del gobierno temporal y sus posibilidades de conducir al hombre a su fin último. Por ello, para que pueda efectivizarse la realización de ese fin – que existe y que, porque existe, no puede quedar frustrado –, es necesario que exista otra causa mayor y con más poder causativo, i.e. más potente para que conduzca al hombre a su fin último. Esa causa es el poder espiritual. La existencia del poder espiritual es un dato teológico, pero es al mismo tiempo la respuesta que ofrece la razón ante la incapacidad de los poderes menores para producir efectos causales que satisfagan el logro del fin más último el hombre.

III

En su tratado *De ecclesiastica potestate*⁴⁶, Egidio Romano utiliza dos modelos

⁴⁴ «Ex hoc autem quidam occasionem errandi sumpserunt, putantes quod nulla creatura habet aliquam actionem in productione effectuum naturalium: ita scilicet quod ignis non calefacit, sed Deus causat calorem praesente igne; et simulariter dicunt in omnibus aliis effectibus naturalibus» (cfr. *S. c. Gentiles*, III, cap. LXIX, in principio.).

⁴⁵ V. supra, nota 27.

⁴⁶ Cito según la edición de R. SCHOLZ, *Aegidius Romanus, De ecclesiastica potestate* (= DEP), Aalen 1961.

causales neoplatónicos para exponer los temas del pensamiento teocrático-monárquico del papado, concretamente, para defender las posiciones de Bonifacio VIII. Esos temas son: el origen del poder, su descenso desde su sede originaria, su traslado hacia instancias inferiores a esa sede y su retorno a esa sede originaria, es decir la reducción del poder a su origen en situaciones de *crisis* o *conflicto* entre los poderes espiritual y temporal. Dos características del tratado lo diferencian de otros tratados. En primer lugar, mientras el problema de otros tratados es definir la relación entre ambos poderes, Egidio resuelve apriorísticamente esa relación y la toma como punto de partida en virtud de su carácter revelado. Egidio define así esa relación: la Iglesia está por encima de reinos y naciones⁴⁷; el Papa, cabeza de la Iglesia, equivale a un *absoluto ontológico* en el orden político, juzga todo y no es juzgado por nadie⁴⁸; es una soberanía única, colocada sobre todo otro poder, excluye a todo poder similar y de él dependen todos los otros poderes. El problema de Egidio no es demostrar la superioridad papal, sino explicar su alcance en términos filosóficos. En segundo lugar, mientras otros tratados exponen teorías que procuran probar lo que debe suceder en casos de normalidad, Egidio invierte ese planteo para exponer el caso de excepción y para explicar, no la excepción a la luz de la normalidad, sino la normalidad a la luz de la excepción. Egidio construye su argumentación a partir de dos elementos: la intuición apriorística del absoluto poder papal y la constatación fáctica de la existencia de los poderes menores al poder papal. El contenido del tratado puede resumirse en cuatro momentos que, en un proceso de intensificación progresiva, despliegan las relaciones entre el poder mayor o absoluto poder papal y los poderes menores. Objetivo de ese despliegue no es demostrar que el Papa tiene plenitud de poder, sino mostrar el alcance de esa plenitud de poder utilizando la filosofía.

1. En el primer momento Egidio asume la constitución de la realidad transmitida por los escritos neoplatónico-cristianos de Dionisio Pseudoareopagita. Estos textos ofrecían argumentos filosóficos para fundamentar una estructura ontológica descendente en la realidad que Egidio hace extensiva al orden político. Ya conocidos en Occidente desde el siglo VIII, ahora Egidio emplea estos escritos para interpretar algunas alusiones bíblicas a temas políticos, por ejemplo «*non est potestas*

⁴⁷ «Possumus enim ex ordine universi hoc liquido declarare, quod super gentes et regna sit ecclesia constituta» (DEP, 12).

⁴⁸ «[...] summus pontifex est tante potentie, quod est ille spiritualis homo, qui iudicat omnia et ipse a nemine iudicatur» (DEP, 6).

nisi a Deo, quae autem sunt, a Deo ordinata sunt» (Rom., 13,1). Estas alusiones, sin embargo, hablaban de temas políticos en términos sólo enunciativos y sin fundamento teórico. El Pseudo Dionisio introdujo la idea de *jerarquía* y de subordinación mediante fuertes vínculos ontológico-metafísicos entre los miembros de esa jerarquía. Según ella, en toda la realidad tiene lugar una *reductio* gradual, de lo inferior a lo superior, mediante intermediarios⁴⁹. Para asegurar la existencia de un orden en lo real, Egidio insiste en que esa *reductio* no es directa, sino mediante intermediarios. Si la *reductio* careciera de mediación no habría orden en el universo, y ello se opondría a la relación ordenada de poderes que, según el Evangelio, *a Deo ordinata sunt*⁵⁰. Dado que la estructura de *reductio per media* existe en toda la realidad, esa estructura también debe existir entre los poderes: así como lo inferior se ordena a lo superior, así la espada temporal debe ordenarse *per media* a la espiritual⁵¹.

2. El segundo momento imagina la objeción de un adversario. Ella intenta exceptuar al orden temporal del ámbito de aplicación de esa *reductio* criticando el amplio espectro de aplicación de la *reductio per media* de poderes; con ello procura crear un espacio autónomo para el poder temporal. Según la objeción, aunque reyes y príncipes están subordinados (reducidos) al poder espiritual, lo están sólo en relación con lo espiritual, no con lo temporal, pues las cosas temporales tienen un origen temporal que garantiza su independencia respecto de lo espiritual⁵². Por ello la subordinación a la Iglesia no concierne a las cosas temporales que quedarían dentro de la jurisdicción del poder temporal; esa subordinación – continúa la objeción – se limita a las cosas espirituales que, como tales, son de exclusiva competencia de la Iglesia. Egidio responde que si no hubiera *reductio* completa de lo inferior a lo superior pasando por los intermediarios, no habría orden en la realidad. De allí que sea necesario que el *dominium* del Papa no sólo se verifique *in spiritualibus*, sino también *in temporalibus*⁵³. Con su respuesta Egidio asegura

⁴⁹ «Nam secundum Dionysium in De Angelica Ierarchia lex divinitatis est infima in suprema per media reducere. Hoc ergo requirit ordo universi, ut infima in suprema per media reducantur» (DEP, 12).

⁵⁰ «Si enim eque immediate infima reducerentur in suprema, sicut et media, non esset universum recte ordinatum [...]» (DEP, 12).

⁵¹ «Gladius ergo temporalis tamquam inferior reducendus est per spiritualem tamquam per superiorem, et unus ordinandus est sub alio tamquam inferior sub superiori» (DEP, 13).

⁵² «Sed dicere aliquis, quod reges et principes debent esse subiecti spiritualiter, non temporaliter [...]» (DEP, 13).

⁵³ «Nam si solum spiritualiter reges et principes subessent ecclesie, non esset gladius sub gladio, non essent temporalia sub spiritualibus, non esset ordo in potestatibus, non reducerentur infima

la *reductio* completa, es decir la extensión del *dominium* del papa sobre toda la realidad, espiritual y temporal.

3. El tercer momento presenta una nueva objeción; ella tiende a mostrar que si es válida la respuesta de Egidio a la objeción anterior, surge el problema de la justificación de la existencia – también – de la espada temporal. Pues si el Papa posee *dominium* también *in temporalibus*, ello parece contradecir el principio de economía; pues si el dominio papal se extiende a toda la realidad, espiritual y temporal, la sola existencia de la espada espiritual debería bastar para actuar sobre el orden temporal⁵⁴. ¿Cómo se justifica la existencia – también – de la espada temporal si, a través de intermediarios, esa espada temporal es totalmente reducida a la espiritual? Egidio responde que aunque la espada espiritual se extienda a toda la realidad, debe actuar sólo sobre lo mejor de ella; por ello conviene que exista un segundo poder que se ocupe de lo menos noble de la realidad para que el poder papal pueda dedicarse mejor a las cosas espirituales⁵⁵. Egidio justifica la conveniencia de que exista – también – la espada temporal en la distinción entre el ejercicio del poder *simpliciter* y *specialiter*. Aunque *specialiter* (de modo particular) cada espada se ocupa de distintos ámbitos de la realidad, *simpliciter* (de modo absoluto) la espada espiritual alcanza a toda la realidad. Si sólo existiera la espada espiritual, ésta debería ocuparse de cosas materiales y ello redundaría en perjuicio de la eficiencia del ejercicio *specialiter* de la espada espiritual en el orden espiritual. Con ello asegura que aunque el *dominium* del Papa se extienda *ad omnia*, la espada temporal no es superflua.

4. En el cuarto momento una objeción sostiene que la existencia de la espada temporal sugiere que la espada espiritual necesita de la temporal para hacer con ella lo que no podría hacer sin ella. Egidio responde que en ese caso habría algún poder en lo inferior del que carecería lo superior, afirmación desmentida por el

in suprema per media. Si igitur hec ordinata sunt, oportet gladium temporalem sub spirituali, oportet sub vicario Christi regna existere; et de iure, licet aliqui de facto contrarie agant, oportet Christi vicarium super ipsis temporalibus habere dominium» (DEP, 13).

⁵⁴ «[...] quia cum potestas spiritualis extendat se ad omnia et iudicet omnia, non solum animas, sed etiam corpora et res exteriores, videtur, quod unus solus gladius sufficiat» (DEP, 112).

⁵⁵ «[...] sed si non esset nisi unus gladius in ecclesia, videlicet spiritualis, ea quae agenda essent in gubernatione hominum non fierent eque bene, quia exinde spiritualis gladius multa obmitteret que agenda essent circa spiritualia, ex eo quod oporteret ipsum intendere circa materialia [...]» (DEP, 115).

hecho de que a la Iglesia fueron confiados todos los poderes⁵⁶. La preferencia de Egidio por la existencia de dos espadas no se justifica por la presencia en la espada espiritual de algún *minus* que haga necesaria la existencia de un segundo poder complementario⁵⁷. La respuesta a esta objeción muestra que aunque existan poderes inferiores al poder papal, esa existencia no atenta contra la plenitud del poder papal.

En síntesis: la espada temporal se subordina o reduce totalmente a la espiritual, pero *per media*; a pesar de los intermediarios, la mediación no disminuye la radicalidad de la *reductio*, que es total; por ello el *dominium* que ejerce la espada espiritual es *ad omnia: in spiritualibus et in temporalibus*; esta extensión *ad omnia* de la espada espiritual no hace superflua la espada temporal, cuya existencia no se justifica por la presencia en la espada espiritual de algún *minus* que haría necesaria la existencia de un segundo poder complementario, sino en la conveniencia de que un segundo poder se ocupe de lo menos noble de la realidad para que el poder papal pueda dedicarse mejor a las cosas mejores.

En artículos anteriores analicé el pensamiento de Egidio como teoría que privilegia el momento político – expresado en el caso de excepción – sobre el orden jurídico que caduca al irrumpir esa excepción⁵⁸; como teología política que equipara la estructura formal del caso de excepción a la del milagro⁵⁹; como escatología o irrupción de la totalidad del poder político en el momento de excepción⁶⁰; como recurso a fuentes neoplatónicas para formular la idea de crisis⁶¹; sugerí analogías entre Egidio y Carl Schmitt⁶² y mostré las diferencias entre el

⁵⁶ «[...] quia aliqua potestas potest esse in inferioribus que non est in superioribus nec a superioribus [...]» (DEP, 135).

⁵⁷ «Quod ergo institutus est secundus gladius, non est propter impotenciam spiritualis gladii, sed ex bona ordinatione et ex decencia» (DEP, 115).

⁵⁸ «Los fundamentos teóricos de la caducidad del orden jurídico en el *De ecclesiastica potestate* de Egidio Romano», *Patristica & Mediaevalia* XXII (2001) 17-29.

⁵⁹ «Teología del milagro y teoría política en el *De ecclesiastica potestate* de Egidio Romano», en *Dissertatio* XI (2000) 5-20.

⁶⁰ «*Casus imminens* ed escatología del potere politico nel *De ecclesiastica potestate* di Egidio Romano», *Miscellanea Mediaevalia* 32 (Ende und Vollendung. Eschatologische Perspektiven im Mittelalter), en J.A. AERTSEN und M. PICKAVÉ (Hrsg.), Berlin-NewYork, 2001, pp. 262-275.

⁶¹ «Una conceptualización neoplatónico-cristiana de la idea de “crisis” en un texto político: Egidio Romano, *De ecclesiastica potestate*», en O. F. BAUCHWITZ, (comp.), *Neoplatonismo* (Actas del Congreso sobre Neoplatonismo, Natal, octubre 2000), Natal 2001, pp. 25-32.

⁶² «Antecedentes medievales del caso de excepción de Carl Schmitt», in J. DOTI y J. PINTO (comp.), *Carl Schmitt. Su época y su pensamiento*, Buenos Aires 2002, pp. 31-42.

absolutismo monárquico de Egidio y la moderación de la bula *Unam Sanctam* del papa Bonifacio VIII⁶³. Aquí procuraré mostrar la radicalidad de la ontología del poder que Egidio procura alcanzar con su recurso al *casus imminens*.

Dos proposiciones sintetizan las ideas de Egidio: (a) en caso de excepción la espada espiritual puede sin la espada material todo lo que, en caso de normalidad, puede con espada material; ello presenta una situación esencialmente inalterable, referida a la esencia del poder; (b) la existencia de la espada material como *potestas* no superflua se justifica porque, en casos de normalidad, ella puede hacer en la realidad, de otro modo, lo que en casos excepcionales la espada espiritual puede hacer sobre la misma realidad directamente; ello presenta una situación referida sólo al modo de ejercicio de los poderes. Por ello, mientras puede ser alterado el contenido accidental o modal de la proposición (b), no puede ser alterado el contenido esencial de la proposición (a) referida a la esencia de un poder ontológicamente irrevocable. Si bien la espada temporal no es superflua, pues en casos de normalidad favorece el mejor ejercicio de la espada espiritual sobre las mejores cosas, ella no mejora esencialmente el poder de la espada espiritual, pues en caso de excepción ésta puede, sin la espada material, todo lo que puede *con* ella. La existencia de la espada temporal como poder menor es conveniente, no necesaria; la existencia de la espada espiritual es necesaria, no conveniente. Ello crea un espacio para la existencia simultánea de ambas espadas en casos de normalidad – proposición (b) – en la medida en que es más conveniente que la *potestas* papal, que es en sí absoluta y tiene dominio universal sobre las cosas temporales, sea ejercida siguiendo la modalidad indirecta y mediatizada por la autoridad temporal. Pero esta conveniencia no concierne a la esencia, sino sólo al modo de ejercicio del poder, pues contribuye a la mejor disposición de la realidad; por ello la simultaneidad del ejercicio de ambos poderes en casos de normalidad no es esencialmente, sino sólo modalmente diferente al caso de excepción en el que todo el poder es ejercido sólo por la espada espiritual. Egidio utiliza el modelo causal neoplatónico del Pseudo-Dionisio para mostrar la estructura esencialmente descendente y monárquica de la Iglesia y, al mismo tiempo, para presentar esa estructura como un orden de *reductio ad unum*, pero *per media*. Con todo, a pesar de la conveniencia de la vigencia de este orden institucional mediatizado, propio de las situaciones de normalidad expresadas por la proposición (b), este orden puede ser alterado por la irrupción de una situación

⁶³ «Sobre las fuentes de la bula *Unam Sanctam*. Bonifacio VIII y el *De ecclesiastica potestate* de Egidio Romano», in *Pensiero politico medievale* II (2005) 89-122.

excepcional, equivalente al contenido de la proposición (a). La alteración de la proposición (b) mediante la irrupción del contenido de la proposición (a) es equivalente a una situación excepcional en la que la espada espiritual, ordenada en casos de normalidad y por conveniencia sólo a lo espiritual, gobierna también lo material. En caso de excepción desaparece la relación accidental o modal entre poderes – que tiene lugar en el ejercicio simultáneo de ambos en situación de normalidad –, pero no desaparece el sistema esencial del poder – que arraiga en el absoluto poder del papa –. Si Egidio empleó el Pseudo Dionisio para exponer los vínculos de subordinación entre los miembros de la jerarquía, ahora recurre al *Liber de Causis* para explicar lo que no explicaba el Pseudo Dionisio, es decir, qué sucede (1) cuando los miembros intermedios de la pirámide caducan en su función porque no ejercen las funciones para cuyo desempeño fueron instituidos, (2) cuando el orden jerárquico padece una crisis y los momentos o poderes intermedios de la jerarquía desaparecen porque son neutralizados en su función y (3) cuando todo el poder vuelve a su sede originaria a causa de la caducidad de los poderes inferiores y ese poder total es ejercido *immediate* por el poder absoluto⁶⁴.

Egidio agudiza la idea de la excepción con un tercer elemento. En efecto, ahora confronta la situación de normalidad del orden institucional con la situación de crisis de ese orden. Lo hace equiparando, por una parte, la situación de normalidad con el gobierno de Dios sobre el mundo con el concurso y a través de la regularidad de las causas naturales, y por la otra, equiparando la situación de crisis con el milagro equivalente a la irrupción excepcional de la omnipotencia Dios en el mundo. Esta omnipotencia hace manifiesto el absoluto poder divino que puede suspender las leyes naturales actuando *praeter legem statutam*. Así concluye que cuando el papa gobierna la Iglesia siguiendo la ley común, conserva en su estado a cada miembro de la Iglesia, no impide el oficio de ninguno y no interviene en asuntos temporales que corresponden al poder temporal. Pero el Papa tiene un dominio universal, y

⁶⁴ «1. Omnis causa primaria plus est influens super causatum suum quam causa universalis secunda. 2. Cum ergo removet causa universalis secunda virtutem suam a re, causa universalis prima non aufert virtutem suam ab ea. 3. Quod est quia causa universalis prima agit in causatum causae secundae, antequam agat in ipsum causa universalis secunda quae sequitur ipsam. 4. Cum ergo agit causa secunda, quae sequitur, causatum, non excusat ipsius actio a causa prima quae est supra ipsam. 5. Et quando separatur causa secunda a causato, quod sequitur ipsam, non separatur ab eo prima quae est supra ipsam, quoniam est causa ei» (cfr. A. PATTIN, «*Liber de causis*. Édition établie à l'aide de 90 manuscrits avec introduction et notes», *Tijdschrift voor Filosofie* 28 [1966] 90-203).

aunque según la ley común, que respeta en situaciones normales, no se entromete en lo temporal, puede hacerlo cuando algo excepcional exige su directa intervención *in temporalibus*. Esta intervención implica, como sucede cuando Dios acúa más allá de la ley común, actuar con *plenitudo potestatis* suspendiendo el orden institucional de la Iglesia⁶⁵.

Egidio utiliza exitosamente el Pseudo Dionisio, el *Liber de causis* y el binomio *secundum legem statutam - praeter legem statutam*. Aunque cada uno a su modo, esos tres elementos son portadores de un concepto filosófico que expresa con eficiencia una idea ausente de la tradición aristotélica: la idea de un *absoluto ontológico*. La utilización de ese absoluto ontológico para leer el poder político que el papado, inspirado en pasajes bíblicos⁶⁶, se atribuyó a sí mismo, fue casi automático. Egidio recoge esa idea para desarrollar una *ontología del poder* escandida en tres grupos de proposiciones, cada uno de los cuales puede ser expuesto en términos silogísticos:

1a) Tiene plenitud de poder todo agente que puede sin causas segundas todo lo que puede con causas segundas⁶⁷. 1b) El papa es un agente que puede sin causas segundas todo lo que puede con causas segundas. 1c) El papa tiene plenitud de poder. 2a) Se muestra la plenitud de poder del papa cuando éste obra sin causas segundas. 2b) El papa obra sin causas segundas en caso de excepción. 2c) En caso

⁶⁵ «Nam quia spiritualis gladius est tam excellens et tam excellentia sunt sibi commissa, ut liberius possit eis vacare, adiunctus est sibi secundus gladius, ex cuius adiuncione in nullo diminuta est eius iurisdictio et plenitudo potestatis ipsius sed ad quandam decenciam hoc est factum, ut qui ordinatur ad magna, *nisi casus immineat*, non se intromittat per se ipsum et immediate de parvis» (DEP, 145 s.). «Dicimus autem *in certis casibus*, quia ipsa temporalia secundum se et immediate ordinantur ad corpus [...] ex mandato tamen domini [spectat ad potestatem ecclesiasticam exercere temporalem iurisditionem]» (DEP, 179). «[...] summus pontifex [...] secundum has leges debet ecclesiam gubernare [...] Ex causa tamen racionabili potest *preter istas communes leges sine aliis agentibus agere*, quia posse omnium agencium reservatur in ipso, ut sit in ipso omne posse omnium agencium in ecclesia et ut ex hoc dicatur, quod in eo potestatis residet plenitudo» (DEP, 192) (en todos los casos las cursivas son nuestras).

⁶⁶ Por ejemplo: «Data est mihi *omnis potestas* in coelo et in terra» (Mt., 28, 18); «[...] *quodcumque* ligaveris [...] *quodcumque* solveris» (Mt., 16, 19).

⁶⁷ «[...] plenitudo potestatis est in aliquo agente, quando illud agens potest sine causa secunda, quicquid potest cum causa secunda» (DEP, 190). «Posset enim [summus pontifex] providere cuicumque ecclesie sine electione capituli, quod faciendo ageret non secundum leges communes inditas, sed secundum plenitudinem potestatis» (DEP, 191). «[...] summus pontifex [...] secundum has leges debet ecclesiam gubernare [...] Ex causa tamen racionabili potest *preter istas communes leges sine aliis agentibus agere*, quia posse omnium agencium reservatur in ipso, ut sit in ipso omne posse omnium agencium in ecclesia et ut ex hoc dicatur, quod in eo potestatis residet plenitudo» (DEP, 192).

de excepción se manifiesta la plenitud de poder papal. 3a) La plenitud de poder papal se manifiesta tanto más cuanto menos obra el papa mediante causas segundas. 3b) La vigencia de las causas segundas es tanto mayor cuanto menos obra el papa mediante su plenitud de poder. 3c) Existe una relación inversamente proporcional entre, por una parte, la vigencia del orden institucional y de las causas segundas en casos de normalidad y, por la otra, la manifestación de la plenitud de poder en caso de excepción. Conclusión: La ontología del poder se hace manifiesta cuando se verifica la plenitud de ese poder pleno, es decir, cuando tiene lugar el *casus imminens*. Éste es la condición de posibilidad de la manifestación de la más pura esencia de todo el poder.

Egidio presenta la Iglesia, que equipara a toda la realidad, como una única y gran pirámide política. En la cima y fuera de la pirámide coloca el poder papal. En la parte superior de la pirámide coloca al poder espiritual y en su parte inferior al poder temporal. La base de la pirámide está constituida por los súbditos. Egidio lee las relaciones entre estos protagonistas de su sistema empleando el binomio *reductio per media* (Dionisio Pseudoareopagita) – *reductio immediate* (*Liber de Causis*) y su análogo *caso de normalidad* – *caso de excepción*. Esos binomios le permiten distinguir, dentro de la pirámide o, lo que es lo mismo, dentro de la Iglesia, entre orden institucional y vigencia de la soberanía del poder absoluto que se muestra cuando caduca la vigencia del orden institucional en caso de excepción. Aunque en caso de normalidad el papa delega su poder creando instituciones, con todo, considerado en sí mismo, su poder ni se limita a garantizar el funcionamiento de esas instituciones ni está limitado por el orden institucional creado por él, pues en ambos casos su poder sería limitado. Si así fuera, el contenido de la proposición (a) sería vencido por el contenido de la proposición (b), es decir, un modo accidental del ejercicio del poder se colocaría sobre el poder mismo. De allí que el pleno poder del papa no esté dentro de los límites de las instituciones o de sus normas porque, como único soberano, juzga a todos y no es juzgado por nadie. Por ello, cuando las instituciones que han sido creadas para cumplir determinadas funciones no pueden satisfacer ese cumplimiento, ellas se revelan impotentes para gobernar la crisis provocada por su misma impotencia y se produce su caducidad. Para gobernar la situación institucionalmente caótica ya no rigen las normas ni las reglas de las instituciones, pues el caos no puede ser regulado por lo que sólo es apto para gobernar la regularidad. La irrupción del caos suspende la vigencia de normas e instituciones y deja ingresar la *plenitudo potestatis* papal que, a la vez que equivale a la caducidad del orden institucional intraeclesiástico, inaugura un nuevo orden institucional regular dentro de la Iglesia. De ese modo, el origen

último de las instituciones regulares intraeclesiásticas se identifica con el absoluto poder papal. Egidio habría suscripto el apotegma hobbesiano, pero habría introducido en él las modificaciones exigidas por su contexto: *¡non veritas [ecclesiae], sed [papae] auctoritas facit legem [ecclesiae]!*

IV

El tratado *De regia potestate et papali*⁶⁸ de Juan Quidort tiene dos objetivos: agudizar las diferencias entre ambos poderes para separarlos más de lo que lo había hecho Tomás y destruir la rígida pirámide descendente con la que Egidio había expresado el pensamiento teocrático. Para ello analiza la naturaleza de *regnum* y *sacerdotium* desde cuatro perspectivas: los fines de cada uno, sus diferencias entre ambos resultantes de su estructura institucional, sus mutuas relaciones y los vínculos del papa con los bienes temporales.

1. Primero describe *regnum* y *sacerdotium*. El *regnum* es el gobierno de (a) una multitud perfecta, pues sólo el *regnum* (no la casa o la aldea) satisface las necesidades de *toda* la vida; (b) ordenado por uno, pues la virtud unida en un solo gobernante es más eficiente que la virtud dispersa; (c) hacia el bien común, pues mientras lo propio introduce discordia y divide a la multitud, lo común la une en la paz⁶⁹; (d) su origen es el *ius naturale* y el *ius gentium*, que aluden a la racionalidad que Juan pone a la base del *regnum* y que distingue la vida humana en común de la vida bestial desordenada⁷⁰. Luego argumenta teleológicamente: mientras el *regnum* apunta al fin humano natural equivalente a la vida según la *virtus* natural⁷¹, el *sacerdotium* apunta al fin sobrenatural. Dado que ese fin sólo se alcanza por virtud divina, fue necesario instituir otro gobierno como administrador de los medios necesarios para alcanzar ese fin: el *sacerdotium*. Éste es una *potestas* sólo

⁶⁸ Cito la edición de F. BLEIENSTEIN, *Über königliche und päpstliche Gewalt (De regia potestate et papali)*, Textkritische Edition mit deutscher Übersetzung, Stuttgart, 1969 con la sigla DRPP y página.

⁶⁹ DRPP, 75-77.

⁷⁰ «Et patet etiam quod hoc regimen derivatur a iure naturali [...] homines magis ratione utentes, eorum compatientes errori, ad vitam communem sub uno aliquo ordinatam rationibus persuasoriis revocari conati sunt [...], et ita revocatos certis legibus ad vivendum communiter ligaverunt, quae quidem leges hic ius gentium dici possunt. Et sic patet quod huiusmodi regimen a iure naturali et gentium derivatur» (DRPP, 77-78).

⁷¹ DRPP, 78.

espiritual, no *in temporalibus*⁷². Como Tomás, Juan dice que cada poder tiene su *origen* en un ámbito diferente de lo real, pero mientras Tomás coloca ambos poderes en la misma cadena causal final y subordina el fin del poder temporal al fin del poder espiritual, para Juan ambos poderes apuntan hacia fines distintos.

2. Luego ahonda la distancia entre *regnum* y *sacerdotium* mostrando la diferencia entre la estructura institucional de cada uno. La *potestas ecclesiastica* es un poder *dado* a la Iglesia por Dios; ese poder es *inmutable* y duradero en el tiempo hasta el cumplimiento del fin para el cuál fue instituido: la edificación de la humanidad⁷³. Puesto que se trata de un poder dado por Dios, la cadena mediante la cual el poder se transmite es descendente: Cristo, los apóstoles, obispos y sacerdotes⁷⁴. Y aunque muchas son las diócesis y cada una es presidida por un obispo, sin embargo, la *ecclesia* es una y exige la existencia de un *unus summus* que la gobierne: el papa romano. Juan subraya el carácter *unitario* de la *potestas ecclesiastica*; su argumento es simple y contundente: puesto que la fe es *una*, la diversas opiniones acerca de la fe que pueden dividir a la Iglesia deben ser zanjadas por *uno* cuya función es conservar la *unidad* de la fe. Pues sería absurdo que la fe se diversificara y hubiera dos Iglesias y dos cristianismos. En suma, todos los poderes dentro de la Iglesia son imperecederos y se originan de modo descendente de un único poder superior al que todos ellos se reducen. Juan subraya el carácter monárquico y descendente de la institución papal: ella no proviene de modo ascendente de una elección sinodal, sino que su origen es un mandato divino: *ex ore Domini*⁷⁵. Por ello el orden eclesiástico consiste en una subordinación – de muchos a uno – de origen divino: «*ex divino statuto est ordo*

⁷² «[...] homo [...] ulterius ordinatur ad finem supernaturalem [...] sacerdotium est spiritualis potestas ministris ecclesiae a Christo collata ad dispensandum fidelibus sacramenta» (DRPP, 78-80).

⁷³ «[...] ut dicit Apostolus II Ad Corintios ultimo (13,10), haec potestas *data est* ecclesiae aedificationem, oportet hanc potestatem tam diu durare in ecclesia, quam diu ecclesiae aedificatione indiget [...]» (DRPP, 80) (las cursivas son nuestras).

⁷⁴ «Et ideo sic fuit data [potestas] primo Christi discipulis, ut per eos ad alios derivari posset, inter quos semper oportet esse aliquos ministros superiores et perfectos qui huiusmodi sacerdotium aliis conferant [...]» (*ibid.*).

⁷⁵ «Manifestum est autem quod quamvis populi distinguantur per diversas dioceses et civitates in quibus praesunt episcopi in spiritualibus, tamen una est omnium fidelium ecclesia et unus populus Christianus. Et ideo [...] in tota ecclesia et toto populo Christiano est unus summus scilicet papa Romanus [...] Nam [...] contingit interdum circa ea quae fidei sunt quaestiones moveri in quibus per diversitatem sententiarum divideretur ecclesia quae ad sui unitatem requirit fidei unitatem nisi per unius sententiam unitas servaretur. Hic autem unus principatum habens est Petrus successorque eius, *non quidem synodali ordinatione, sed ex ore Domini* [...]» (DRPP, 81) (las cursivas son nuestras).

omnium ministrorum ad unum»⁷⁶. En cambio esa *reductio ad unum* no tiene lugar en el orden político temporal. Defensor de la monarquía nacional, Juan impugna una unidad del gobierno temporal equivalente a un Imperio que no debe volver a existir⁷⁷. Juan apoya en cuatro argumentos la *diversidad* de reinos, diferente de la *unidad* de la *Ecclesia*: (a) la diversidad de los cuerpos de los hombres y de climas fundamentan diversidad de gobiernos temporales, en cambio la unidad de las almas fundamenta la unidad de su gobierno espiritual; (b) mientras la espada espiritual puede transmitir fácilmente a todos su censura verbal, la temporal no se extiende a todos con la misma facilidad porque es manual: «*facilius enim est extendere verbum quam manum*»; (c) la diferencia entre *ecclesia* y *regnum* también se percibe a la luz de los vínculos distintos que laicos y eclesiásticos tienen con la propiedad: mientras que cada laico es dueño (*dominus*) de sus propios bienes que resultan de su trabajo, los bienes eclesiásticos no pertenecen a individuos, sino a la comunidad y, por ello, necesitan de un administrador común; de allí que no sea necesario que un *unum* presida todo el mundo en las cosas temporales de los laicos, pero sí en las de los clérigos; (d) por fin, la necesidad de conservar la unidad de la fe exige un *superior in spiritualibus*; en cambio el orden temporal natural carece de esa unidad y no exige un régimen político común, pues las diferentes condiciones humanas exigen modos de vivir y regímenes políticos diversos que no hacen necesario que un *unum* temporal gobierne el mundo⁷⁸.

3. Luego Juan distingue entre *regnum* y *sacerdotium* analizando tres relaciones entre ambos. (a) En cuanto al tiempo, fue antes el reino que el sacerdocio, pues no hubo sacerdocio verdadero hasta la llegada de Cristo⁷⁹. (b) En cuanto a dignidad, el *sacerdotium* es *simpliciter* más perfecto y superior al *regnum*, pues el fin al que tiende es más perfecto y superior que el fin al que tiende el *regnum*⁸⁰. Pero aunque esa dignidad sugiera una primacía, ésta no implica que el poder secular derive o

⁷⁶ DRPP, 82.

⁷⁷ «Non sic autem fideles laici habent ex iure divino quod subsint uni supremo monarchae in temporalibus; sed ex naturali instinctu qui ex Deo est habent ut civiliter et in communitate vivant et per consequens ut ad bene vivendum in communi rectores eligant, diversos quidem secundum diversitatem communitatum. Quod autem omnes ad unum supremum monarcham in temporalibus reducantur nec ex inclinatione naturali nec ex iure divino habent neque eis ita convenit sicut ministris ecclesiasticis» (*ibid.*).

⁷⁸ DRPP, 82-83.

⁷⁹ DRPP, 84-87.

⁸⁰ «[...] dicimus potestatem sacerdotalem maiorem esse potestate regali et ipsam dignitate praecellere, quia hoc semper reperimus, quod illud ad quod pertinet ultimus finis, perfectius est et melius et dirigit illud ad quod pertinet inferior finis» (DRPP, 87).

dependa del poder espiritual. Para establecer la justa relación entre ambos Juan sostiene la simultánea vigencia de dos principios: la superioridad *simpliciter* del poder espiritual sobre el temporal y la diferencia de naturaleza entre ambos; a pesar de la superioridad *simpliciter* del sacerdocio, ambos se originan directamente en el poder divino como dos poderes de naturaleza diferente⁸¹ y cada uno inaugura una diferente cadena causal de poderes que no se entrecruzan. Aunque el *sacerdotium* es mayor que el *regnum*, cada uno es superior al otro en su ámbito porque son de diferente naturaleza: en lo espiritual el sacerdote es mayor que el príncipe, y en lo temporal el príncipe es mayor que el sacerdote⁸². (c) Como consecuencia de su diferente naturaleza es imposible que exista entre ellos una relación causal en la que el sacerdocio esté antes que el reino, pues ello implicaría colocar a ambos en una misma cadena causal excluida por su diferente naturaleza⁸³. Juan concluye, contra Egidio⁸⁴, que no puede afirmarse que el poder secular esté contenido en el sacerdotal y sea instituido por él⁸⁵.

4. De nuevo contra Egidio, ahora su objetivo es romper todo vínculo entre la condición sacerdotal y el *dominium* sobre los bienes temporales. Para ello ahonda las distancias entre *regnum* y *sacerdotium* analizando, primero, la relación del Papa con los bienes temporales eclesiásticos. Contra la tesis que afirma que sólo el Papa tiene *dominium* sobre los bienes *eclesiásticos*⁸⁶, Juan argumenta que esos

⁸¹ «Non enim sic se habet potestas saecularis minor ad spiritualem maiorem quod ex ea oriatur vel derivetur sicut se habet potestas procunsulis ad imperatorem qui eo maior est in omnibus, quia potestas sua ab illo derivatur [...]» (DRPP, 88).

⁸² «Est ergo sacerdos in spiritualibus maior principe et e converso princeps in temporalibus, licet simpliciter maior sit sacerdos quanto spirituale temporalis» (DRPP, 89).

⁸³ El *regnum* se deriva «a iure naturali» (220,22) y constituye el medio a través del cual «homo... ordinatur ad bonum [i.e. ad finem naturalem]...per naturam» (222,7-8). (El agregado entre [] es mío). Pero además el hombre está ordenado «ad finem supernaturalem» (222,9) al que es conducido el *sacerdotium*. Aunque éste es «prius dignitate (231,13) porque conduce al hombre a un fin más perfecto que el fin al que lo conduce el *regnum* (231,16), el *sacerdotium* no es causa del *regnum*: «sacerdotium non est prius causalitate» (233,15), sino que cada uno pertenece a una cadena causal diferente. «[...] sacerdotium non est prius causalitate [...]» (DRPP, 90).

⁸⁴ «[...] ecclesia et summus pontifex excellentiori et perfectiori modo habet gladium materiale, quam habeant reges et terreni principes» (cfr. Aegidius Romanus. *De ecclesiastica potestate*, ed. R. SCHOLZ, Leipzig 1928, reprint Aalen 1961, p. 28).

⁸⁵ «Sed quia aliqui praeeminentiam sacerdotii super regiam dignitatem in tantum extollere volunt ut dicant sacerdotium prius non solum dignitate, ut dictum est, sed etiam causalitate et potestatem saecularem in sacerdotali contineri et ab ea institui [...]» (*ibid.*).

⁸⁶ «[...] male dicunt qui dicunt quod nulla persona singularis alia a papa [...] habet ius et dominium in bonis ecclesiae [...]» (DRPP, 92).

bienes fueron conferidos a la comunidad, no a una persona particular, y que por ello ninguna persona particular tiene *dominium* sobre ellos, sino sólo la comunidad⁸⁷; de allí que la Iglesia universal, en cuanto comunidad eclesiástica suprema, sea la única soberana y propietaria de todos los bienes eclesiásticos. En cambio el Papa, como miembro principal de la Iglesia universal a cargo de su cuidado, sólo es *dispensator* o administrador de todos los bienes eclesiásticos⁸⁸, pero carece de *dominium* sobre esos bienes y no puede disponer *ad libitum* de ellos⁸⁹. Es tan débil el vínculo que, como simple *dispensator*, el Papa tiene con los bienes de la Iglesia, que puede llegar a ser depuesto si abusa de ellos como si fueran propios o si no dispone de ellos en favor del bien común de la Iglesia⁹⁰. En segundo lugar analiza la relación del Papa con los bienes de los laicos que – dice – no provienen de una donación, como los bienes eclesiásticos, sino que resultan del trabajo de los individuos; por ello cada laico tiene derecho, poder y *dominium* sobre sus bienes y por ello estos bienes no están en conexión entre sí ni referidos a una cabeza común, pues cada uno es ordenador de sus propias cosas⁹¹. Por fin agrega una relevante distinción entre *dominium* y *iurisdictio*: *dominium* es la libre disposición sobre los bienes resultante del trabajo, *iurisdictio* es una facultad de los príncipes, que no tienen *dominium* sobre los bienes de sus súbditos, pero sí tienen la facultad de juzgar qué es justo y qué injusto sobre esos bienes⁹². Esa distinción le permite

⁸⁷ «[...] bona ecclesiastica [...] collata sunt communitatibus et non personae singulari. Et ideo in bonis ecclesiasticis nulla persona singularis habet proprietatem et dominium, sed communitas sola [...]» (DRPP, 91).

⁸⁸ «[...] una ecclesia [...] habens connexionem ad unum principalem membrum cui incumbit cura ecclesiae generalis, scilicet dominus papam, ideo ipse tamquam caput et supremum membrum universalis ecclesiae est universalis dispensator omnium generaliter ecclesiasticorum bonorum [...]; non quidem quod sit dominus, sed sola communitas ecclesiae universale domina est et proprietaria illorum bonorum [...] Ex his autem apparet quod male dicunt quod nulla persona singularis alia a papa [...] habet ius et dominium in bonis ecclesiae, sed solus papa [...]» (DEPP, 91-92).

⁸⁹ *ibid.*, 94.

⁹⁰ *ibid.*, 95.

⁹¹ «[...] exteriora bona laicorum non sunt collata communitati sicut bona ecclesiastica, sed sunt acquisita a singulis personis arte, labore vel industria propria, et personae singulares [...] habent in ipsis ius et potestatem et verum dominium [...] Et ideo talia bona non habent ordinem et connexionem inter se nec ad unum communem caput quod habeat ea disponere et dispensare, cum quilibet rei suae sit ordinator pro libito» (DRPP, 96-7).

⁹² «Et quia non est idem habere proprietatem et dominium in bonis exterioribus et habere iurisditionem, id est ius discernendi quid sit iustum vel iniustum in ipsis, sicut habent principes potestatem iudicandi et discernendi in bonis subditorum licet non habeant dominium in re ipsa

afirmar que no existe ningún vínculo entre el Papa y los bienes de los laicos: el Papa no tiene ni *dominium* – propiedad – ni *iurisdictio* sobre esos bienes porque Cristo no la tuvo. Cristo no fue rey de los bienes temporales y no tuvo *iurisdictio* en lo temporal⁹³, pero, aunque la hubiera tenido, no la transfirió a Pedro⁹⁴.

En suma, la separación entre *regnum* y *sacerdotium* resulta de sus fines diferentes; los fines del *sacerdotium* son superiores a los del *regnum*, pero éste no deriva de aquél; la estructura sacerdotal es descendente (*ex ore Domini*) e inmutable y sus miembros se reducen a uno (*subsint uno supremo; ad unum supremum reducuntur*); y mientras los laicos tienen *dominium* sobre sus propios bienes y el príncipe tiene *iurisdictio* sobre los bienes de los laicos, el Papa carece tanto de *dominium* como de *iurisdictio* sobre bienes eclesiásticos y de laicos; es sólo el supremo guardián de la unidad de la fe y *dispensator* de los bienes de la Iglesia. Según esta tipología, *sacerdotium* y *regnum* son soberanos en su orden, y es imposible una ingerencia del *sacerdotium* en el *regnum* y viceversa.

Con este paralelismo entre *regnum* y *sacerdotium* Juan intenta mostrar que la independencia entre ambas *potestates* excluye toda posibilidad de conflicto entre ambas. Se trata, con todo, de una situación con vigencia en casos de normalidad. Pero Juan construye también una teoría para tres posibles casos de excepción según los cuales: (a) el Papa puede tener *iurisdictio* sobre los bienes de los laicos; (b) el príncipe puede deponer al papa; (c) el concilio puede deponer al papa.

a) En el primer caso, el papa, que en caso de normalidad se limita como *dispensator* a administrar los bienes de la Iglesia y carece de todo derecho (*iurisdictio, dominium y dispensatio*) sobre los bienes de los laicos, en caso de *summa necessitas* posee *iurisdictio* y puede disponer de esos bienes transformándose en declarador de derecho⁹⁵. Se trata de casos en los que, si pelagra la fe o las costumbres, por ejemplo, a causa de la inminente amenaza de un ataque infiel contra la Cristiandad o algo similar, el papa, como cabeza suprema de clérigos y fieles, puede decidir una excepcional *declaratio iuris* consistente en una redistribución

[...]» (DRPP, 98); «[...] quia ob talia bona exteriora contingit interdum pacem communem turbari dum aliquis quod est alterius usurpat [...] ideo positus est princeps a populo qui in talibus praestet ut iudex decernens iustum et iniustum [...]» (DRPP, 97).

⁹³ Cap. VIII y IX.

⁹⁴ Cap. X.

⁹⁵ «Ex praedictis apparet quomodo se habet papa ad bona laicorum, quia multo minus habet dominium in bonis exterioribus laicorum, immo nec in illis est dispensator, nisi forte in ultima necessitate ecclesiae, in qua etiam necessitate non est dispensator sed iuris declarator» (DRPP, 96).

de los bienes de los laicos – que *ipso facto* se transforman en bienes de la Iglesia – para salvaguardar la necesidad común de la fe que, de otro modo, sería destruida⁹⁶.

b) En el segundo caso el príncipe, cuyas facultades se limitan al ejercicio de la *iurisdictio* sobre los bienes de los laicos en caso de litigio, puede deponer al papa cuando éste ejerce violencia o abusa de la espada espiritual transformándose en enemigo de la república, motivo por el cual el príncipe puede repeler esa violencia. En ese caso el príncipe no actúa contra el papa o contra la Iglesia, sino contra un enemigo del *regnum* y de la Iglesia y puede actuar *contra papam* asumiendo la representación de todos los fieles de la Iglesia («*ecclesia contra papam deberet moveri*»)⁹⁷.

c) El tercer caso de necesidad preve la deposición del papa por el concilio. La argumentación se desliza ahora hacia la formulación de una tesis ascendente y hacia su aplicación a una teoría de la representación popular en el orden eclesiástico. Juan agudiza aquí las ideas ascendentes ya formuladas en relación con el *regnum*⁹⁸.

c.1) Primero afirma que el papa puede renunciar y ser depuesto por el pueblo o por el colegio de cardenales representativo del pueblo, es decir, de toda la Iglesia⁹⁹.

⁹⁶ «Papa [...] in casu summae necessitatis fidei et morum [...] habet bona exteriora fidelium dispensare et ut exponenda discernere prout expedit communi necessitati fidei [...] Et talis papae ordinatio non est nisi iuris declaratio» (DRPP, 97).

⁹⁷ «[...] adhuc in casu est [principi] licitum, scilicet si praesentiret probabilibus vel evidentibus argumentis quod papa sibi inimicaretur vel quod papa ad hoc vocaret praelatos ut cum ipsis aliquid machinari intenderet contra se vel regnum suum. Est enim licitum principi abusum gladii spiritualis repellere eo modo quo potest, etiam per gladium materiale, praecipue ubi abusus gladii spiritualis vergit in malum reipublicae, cuius cura regis incumbit [...]» (DRPP, 179); «Si tamen periculum rei publicae sit in mora, ut scilicet quod trahitur populus ad malam opinionem et est periculum de rebellionem et papa commoveat populum indebite per abusum gladii spiritualis, ubi etiam non speratur quod desistat aliter, puto quod in hoc casu ecclesia contra papam deberet moveri et ageret contra ipsum. Princeps etiam violentiam gladii papae posset repellere per gladium suum cum moderanime, nec ageret contra papam ut papa est, sed contra hostem suum et hostem rei publicae [...] Hoc enim agere non est contra ecclesiam agere, sed pro ecclesia» (DRPP, 196).

⁹⁸ «[...] ad bene vivendum in communi rectores eligant, diversos quidem secundum diversitatem communitatum [...]» (*ut supra*, nota 67); «[...] positus est princeps a populo [...]» (*ut supra*, nota 82).

⁹⁹ «Si [...] invenerit se seu inveniatur totaliter ineptus et inutilis vel superveniat impedimentum, ut insania vel aliquid consimile, debet petere cessionem a populo vel a collegio cardinalium quod in tali casu est loco totius populi [...]» (DRPP, 200).

c.2) Luego hace del pueblo de la Iglesia la condición necesaria de la deposición y de la renuncia del papa; Juan llega a sostener que para la deposición del papa es más eficaz el consenso del pueblo que la voluntad papal de renunciar no queriendo el pueblo¹⁰⁰; en ambos casos – deposición o renuncia – basta la intervención del concilio de cardenales cuyo consenso equivale al de toda la Iglesia, pues del mismo modo como ese concilio instituye a una persona como papa, así también puede deponerla¹⁰¹.

c.3) En tercer lugar argumenta contra los que afirman que, puesto que sólo Dios está por encima del papa, éste no puede ser depuesto. Contra la unitaria pirámide eclesiástica sólo descendente de Egidio, Juan no sólo muestra que esa pirámide es en parte descendente y en parte ascendente, sino que justifica la deposición del papa con la estructura ascendente de la pirámide. Juan apoya sus argumentos en cuatro distinciones: entre papa y Papado o su equivalente, la persona y el cargo; entre virtud de una persona y virtud del concilio que representa a toda la Iglesia; entre *potestas ordinis* y *potestas iurisdictionis* y entre *lex divina* considerada *materialiter* y *formaliter*.

c.3.1) La *potestas papalis* en cuanto Papado, es decir, considerada *en sí misma*, proviene de Dios, pues sólo Dios puede dar esa *potestas* al hombre. Pero considerada en cuanto presente en una persona determinada, en este papa, esa *potestas* no proviene de Dios, sino que está en una persona por consenso del electo y de los electores, y por ello ese mismo consenso puede remover la *potestas* de la persona¹⁰².

¹⁰⁰ «Non est rationabile dicere quod papa posset cedere et renuntiare invito populo et reclamante [...] et quod ipse invitus etiam de consensu populi in tali casu non posset deponi et ad cedendum compelli, quia cum ipse papa et quilibet alius praelatus praesit non propter se, sed propter populum, ut scilicet prosit, efficacior est consensus populi in casu tali ad deponendum eum etiam invitum, si totaliter inutilis videatur, et ad eligendum alium, quam e converso voluntas ad renuntiandum populo nolente» (DRPP, 201).

¹⁰¹ «[...] ad renuntiationem sufficit quod causam alleget coram collegio cardinalium quod est ibi loco totius ecclesiae. Sed ad depositionem decet quod fiat per concilium generale [...] Credo tamen quod simpliciter sufficeret ad depositionem collegium cardinalium, quia ex quo consensus eorum facit papam loco ecclesiae, videtur similiter quod potest ipsum deponere [...]» (DRPP, 201-202).

¹⁰² «[...] potestas papalis potest considerari dupliciter: Uno modo in se, et sic est a solo Deo, quia nullus nisi solus Deus potest dare istam potestatem hominibus [...] Igitur quamvis papatus sit in se a solo Deo, tamen in hac persona vel illa est per cooperationem humanam, scilicet per consensum electi et eligentium et secundum hoc per consensum humanum potest desinere esse in isto vel in illo [...]» (DRPP, 202).

c.3.2) Al argumento que afirma que el Papado no puede ser depuesto porque es la suma virtud creada, Juan responde con la distinción entre *virtus* de la persona y *virtus* del concilio; por ello, aunque el Papado es la suma *virtus* en una persona, hay una *virtus* igual o mayor en un colegio o concilio general – que representan a toda la Iglesia – por cuyo consenso el papa (la persona) puede ser depuesto¹⁰³.

c.3.3) La distinción entre *potestas ordinis* y *potestas iurisdictionis* le permite mostrar qué sucede en la persona del papa cuando es depuesto. La *potestas ordinis* concierne al orden o *carácter sacerdotal* en virtud del cual ser pontífice no implica más que ser sacerdote o obispo, pues no aumenta la perfección en cuanto al orden sacerdotal; la diferencia entre ambos reside sólo en la *potestas iurisdictionis*, es decir, en la extensión de la jurisdicción: el arzobispo en su provincia y el papa en toda la Iglesia. Mientras ninguna virtud creada puede hacer que el sacerdote o el obispo pierdan el orden sacerdotal, pues la *potestas ordinis* es indeleble, no es indeleble la *potestas iurisdictionis*, que puede aumentar o disminuir y puede ser destruida o quitada. Por ello, quitada la *potestas iurisdictionis*, el papa no pierde la *potestas ordinis*¹⁰⁴.

c.3.4) Con la distinción entre *lex divina materialiter* y *formaliter* Juan sacude la pirámide eclesiástica egidiana y muestra que la *ecclesia* tiene una doble estructura: en sí es descendente, en cuanto a las personas es ascendente. Así afirma que si bien -como dice el adversario- el papa es papa por ley divina y no por ley humana, cuando el papa es removido subsiste la ley divina considerada *formaliter* que es la única inmutable. Ello muestra que *siempre* en la Iglesia persiste una estructura descendente en la que lo inferior es reducido hacia Dios por lo superior y los prelados inferiores por el papa; en este caso Juan retoma una idea que expuso cuando distinguió entre *regnum* y *sacerdotium*: el sacerdocio

¹⁰³ «Licet [papatus] sit summa virtus in persona, tamen est ei aequalis vel maior in collegio sive in tota ecclesia. Vel potest dici quod potest deponi a collegio vel agis a generali concilio auctoritate divina, cuius consensus supponitur [...]» (DRPP, 207).

¹⁰⁴ «[...] sacerdos et pontifex non dicunt nisi ea quae sunt ordinis, scilicet characterem sacerdotalem vel potestatem fundatam super ipso characterem [...] Archiepiscopus vero, patriarcha seu primas et papa, non important ex nomine suo ultra sacerdotium et episcopatum aliquid quod pertinet ad potestatem ordinis vel eius augmentum vel perfectionem, sed solum dicunt ex suo nomine gradus iurisdictionis [...] Et quia potestas ordinis indelebilis est et eius perfectio indelebilis eo quod super characterem et characteris perfectionem fundatur, ideo nulla virtute fieri potest quod sacerdos non sit sacerdos [...] Iurisdicchio vero sicut potest augeri vel minui, ita potest deleri et tolli; ideo, amota iurisdictione, papa desinit esse papa et summus pontifex, quamvis non desinat esse pontifex» (DRPP, 207-208).

tiene estructura descendente, es una institución inmutable y sus miembros *ad unum supremum reducuntur*¹⁰⁵. Con todo, la *lex divina* considerada *materialiter* es mutable, y ello concierne a las personas que ocupan los escaños de la pirámide, pues para hacer papa a esta persona coopera el hombre, es decir el consenso de los electores y del electo¹⁰⁶; por ello *materialiter* la *ecclesia* es ascendente y mutable. Juan insiste sobre esta distinción, decisiva a efectos de definir conceptualmente la tesis ascendente: en la *ecclesia* rigen dos leyes divinas, una formal y otra material. Ahora hace confluir sobre ellas la distinción *potestas ordinis - potestas iurisdictionis*: mientras que lo que concierne a la *potestas ordinis* es inmutable y no puede ser removido por el hombre porque está por encima de la condición humana, en cambio lo que concierne a la *potestas iurisdictionis* depende de los hombres; así, el hecho de que los hombres presidan a los hombres pertenece al orden humano y es natural (*immo naturale est*)¹⁰⁷. Este es el caso en el que, del mismo modo como el consenso construye y otorga cuando instituye papa a una persona, en virtud del mismo principio (*per easdem causas*) ese mismo consenso puede destruir y quitar; por ello, del mismo modo como el consenso otorga *iurisdictionis*, ese mismo consenso, sin el cual el papa no sería papa, puede removerla¹⁰⁸ y, *ex magna causa*¹⁰⁹, el papa puede ser depuesto.

V

El carácter novedoso de las ideas de Tomás de Aquino consistió en haber recuperado el gobierno temporal para el orden de la naturaleza y en haber sido el primer autor, en el siglo XIII, que fundamentó el origen del reino (*origo regni*) y el dominio del hombre sobre el hombre, en una causalidad exclusivamente

¹⁰⁵ Véase *supra*, parágrafo 4.2.

¹⁰⁶ «[...] non obstante quod papa sit papa sit papa per legem divinam, tamen potest non esse papa, quia licet lex divina sit immutabilis formaliter et in se, scilicet quod inferiora reducuntur in Deum per superiora [...] tamen mutabilis est materialiter, in isto vel in illo [...] quia ad hoc cooperatur creatura [...] consensus eligentium et electi» (DRPP, 208).

¹⁰⁷ «[...] ea quae sunt iurisdictionis non sunt super naturam et condicionem negotii et super conditionem hominum, quia non est super conditionem hominum quod homines praesint hominibus, immo naturale est [...] Ea autem quae sunt ordinis sunt super naturam et condicionem negotii et rerum [...]» (DRPP, 209).

¹⁰⁸ «[...] ut per easdem causas destruitur per quas construitur [...] Et ideo sicut per consensum hominum iurisdictionis datur, ita per contrarium consensum tollitur [...]» (DRPP, 209).

¹⁰⁹ *ibid.*, 211.

natural. La originalidad de Egidio consistió en haber alcanzado, por primera vez, una formulación teórica de las estructuras metafísicas del pensamiento político monárquico-absolutista. En cambio la originalidad de Juan consistió en su pionera formulación de las estructuras teóricas del pensamiento político democrático-populista con las que procuró romper las estructuras del pensamiento monárquico construidas por Egidio.

El núcleo del pensamiento de Juan es doble. Por una parte reacciona contra la tesis de Egidio que sostiene que *toda* la realidad está contenida dentro de una misma pirámide y, por ello, toda esa realidad y también todas las instituciones – temporales y espirituales – están subordinadas a la estructura metafísica descendente construida con el modelo filosófico del Pseudo Dionisio. Contra ello Juan debe, primero, desmontar y desarticular el carácter unitario de la pirámide descendente dentro de la que Egidio coloca toda la realidad. Además, Egidio pudo resolver la situación de crisis de manera consecuente con su colocación de toda la realidad dentro de la misma pirámide regulada por las mismas leyes metafísicas; para ello, utilizando el *Liber de Causis*, procedió a retrotraer y reducir los poderes neutralizados por la crisis al origen de esos poderes: la *plenitudo potestatis* papal. Contra ello Juan debió encontrar un modelo teórico diferente del de Egidio para resolver la situación de crisis que Egidio resuelve con la *reductio* en términos descendentes. Para lograrlo Juan procede en dos momentos.

En el primer momento desarma el sistema de la pirámide egidiana, única y descendente. Juan transforma esa pirámide única en tres pirámides: una descendente y dos ascendentes. Con la primera pirámide, ascendente, explica la constitución ontológica del *regnum*, es decir, del orden político temporal; para ello utiliza un modelo causal naturalista y ascendente. Con su segunda pirámide, descendente, explica la constitución ontológica de los poderes de la Iglesia; para ello parece recurrir – aunque sin mencionarlo – al modelo causal *neoplatónico* descendente de *reductio ad unum*; esto no era absolutamente novedoso pues ya había sido realizado por Egidio en el *De ecclesiastica potestate*. Su tercera pirámide, ascendente, introduce su gran innovación: afirma que si bien la constitución ontológica de los poderes de la Iglesia se explica como una estructura descendente, sin embargo, la identificación de personas concretas con esos poderes – instituidos por Dios de modo descendente – sólo puede fundamentarse consensualmente y de modo ascendente. Las consecuencias de este proceder se perciben a la luz de su contraposición con el unitarismo egidiano. En efecto, en primer lugar, la realidad ya no tiene, toda ella, un único carácter descendente, sino que ahora son diferentes los modelos causales que definen la estructura del orden político natural por

una parte y la estructura de la Iglesia por la otra. En segundo lugar, la Iglesia, que estructuralmente es diferente del *regnum*, se diferencia a su vez dentro de sí misma en virtud de la presencia en ella de dos diferentes modelos causales correspondientes a dos diferentes estructuras metafísicas. Así, cuando Juan considera la Iglesia desde la perspectiva de los poderes presentes en ella considerados en sí mismos, la Iglesia revela una estructura descendente. Pero cuando considera la Iglesia desde la perspectiva de la colocación en esos poderes o cargos de determinadas personas, la Iglesia no tiene estructura descendente, sino ascendente. En otros términos, la Iglesia es, considerada en sí misma una institución monárquica, pues Dios la ha instituido como una estructura de poderes (*potestas ordinis*) que son descendentes porque derivan de Él; pero la Iglesia también es democrática y conciliarista porque es el consenso de los hombres el que define el acceso de los hombres a esos cargos o poderes o, lo que es lo mismo, la identificación de determinados hombres con determinados poderes (*potestas iurisdictionis*). Juan, pues, admite con Egidio la estructura descendente de los poderes de la Iglesia, pero se distancia de él cuando afirma que esos poderes sólo pueden ser ocupados por personas que son asimiladas a esos poderes electivamente de modo ascendente. De esa combinación resulta un modelo eclesiástico que ya no es una monarquía absoluta como en Egidio, sino un sistema democrático-conciliarista que instituye al Papa como monarca.

En el segundo momento procede a utilizar nuevamente esas estructuras que utiliza en el primer momento para resolver la situación de crisis que Egidio había resuelto mediante el recurso a la radicalidad de la *reductio ad unum*. Aquí vuelven a aparecer las diferencias entre Juan y Egidio; ellas se perciben con absoluta claridad en el modelo al que cada uno de ellos recurre para resolver la situación de crisis. Egidio resuelve la crisis utilizando un modelo que permite que los poderes derivados hacia abajo retornen hacia su origen en la cima de la pirámide política. Juan, en cambio, resuelve democráticamente la situación de crisis mediante el retorno de los poderes hacia sus mandantes, es decir, hacia su origen colocado en la base de la pirámide política. Estos mandantes se identifican con el concilio que representa al pueblo de la Iglesia. Así, la situación de crisis equivalente a la remoción de las personas de sus cargos o su equivalente, la separación entre poderes y personas, es resuelta por Juan de modo ascendente. Al momento de resolver la situación de crisis Juan ha considerado más eficiente al modelo de causalidad ascendente que al modelo neoplatónico.

Una síntesis de ambos momentos muestra que, en lo que concierne al *regnum*, Juan utilizó el modelo ascendente, y en lo que concierne a la *Ecclesia*

consideró válidos y simultáneamente vigentes dos modelos causales diferentes para interpretar la misma institución: con el modelo descendente neoplatónico interpreta la *potestas ordinis* referida a los poderes y con el modelo ascendente y consensual interpreta la *potestas iurisdictionis* referida tanto a la institución de personas en esos poderes como a la remoción (crisis) de esas personas de esos poderes.

Colocado doctrinalmente entre Tomás de Aquino y Egidio Romano, Juan de París se impuso una tarea en extremo complicada que, sin embargo, logró una notable repercusión en la historia de las ideas políticas: por una parte separó más que Tomás la distancia entre los poderes, y por la otra intentó destruir la idea de *plenitudo potestatis* papal en su versión teórica más sólida: la versión de Egidio. Para ello se propuso ablandar y distender la idea egidiana de la monarquía absoluta papal abriendo así la posibilidad de la deposición del papa y colocando con ello al monarca temporal en una situación que legitimara su intervención en el orden eclesiástico mediante su convocatoria del concilio. Precisamente, el resultado de esa tarea fue su introducción, en la arena de la teoría política, de las ideas conciliaristas que sostuvieron la superioridad del concilio que, como representante de toda la Iglesia, está sobre el papa y puede deponerlo en caso de abuso de poder.

Felicidade do intelecto e unidade do poder na Monarquia de Dante

Dante, poeta genial e presença inquestionável no cânone da literatura mundial, fora de Itália é geralmente menos lembrado como filósofo e pensador. As preocupações ético-políticas e sobre a natureza e fins do homem atravessam as suas obras, mesmo as poéticas, em diálogo com a tradição filosófica¹. Neste breve estudo, sem outra pretensão que a de uma primeira tentativa de articular os fundamentos de uma leitura da *Monarchia*², serão discutidas de forma introdutória as principais posições assumidas por Dante sobre a possibilidade de um fim último e único do género humano (livro I, capítulos iii e iv) constituir o fundamento e

* Professor de Filosofia Medieval na Faculdade de Letras da Universidade do Porto.

¹ A bibliografia sobre Dante é inumerável e este estudo não tem a pretensão de discutir as interpretações a que tem dado lugar. Sobre Dante e a filosofia veja-se E. GILSON, *Dante et la philosophie*, Vrin, Paris 1932 e R. IMBACH, *Dante, la philosophie et les laïcs: initiations à la philosophie médiévale*, Fribourg, Éditions Universitaires Fribourg, 1996. Para o estudo da vida, obra e pensamento de Dante é indispensável a *Enciclopedia Dantesca*, 6 vol., Istituto dell'Enciclopedia italiana, Roma 1970-1978.

² Enquanto se aguarda a nova edição crítica em preparação por Prue Shaw, a edição crítica preferida continua a ser Dante Alighieri, *Monarchia*, a cura di P.G. RICCI, (Le opere di Dante Alighieri, Edizione Nazionale, 5) Società Dantesca Italiana – Arnoldo Mondadori Ed., Milano 1965 (a seguir citada como ed. Ricci). As seguintes edições comentadas e bilingues todas reproduzem o texto latino da ed. Ricci: Dante Alighieri, *Monarchia*, a cura di B. NARDI, (Opere minori, 2) Ricciardi Ed., Milano Napoli 1979, pp. 241-503 (a seguir citada como ed. Nardi), com as correções assinaladas na p. 270; Dante Alighieri, *Monarchia*, introd. G. PETROCCHI, a cura di M. PIZZICA, (I classici della BUR, 682) Rizzoli, Milano 1988; Dante Alighieri, *Monarchia*, Einleitung, Übersetzung und Kommentar von R. IMBACH und Ch.

justificação da unidade e autonomia do poder temporal (livro III, capítulo xv³), ou, invertendo a sequência, como a unidade do poder político é para Dante a única forma de garantir a tranquilidade e a paz indispensáveis para a realização da máxima felicidade possível ao homem.

1. A *Monarquia* e os seus problemas

É habitual os biógrafos de escritores estabelecerem a cronologia das obras do seu biografado tentando destrinçar continuidades, temas fortes, articulações internas, mudanças de rumo. É o que faz Michele Barbi ao propor uma periodização esquemática das obras de Dante segundo as suas orientações mais marcantes e mudanças de perspectiva, algumas das quais não são estranhas à filosofia. Assim, num primeiro período situa a poesia amorosa e o culto do gentil homem que lhe está associado, onde sobressai a *Vita Nuova* e outras rimas compostas depois dessa obra; depois vem a busca da perfeição do homem pela ciência, de que são máxima expressão o *Convivio* e o *De vulgari eloquentia*, as rimas

FLÜELER, Reclam, Stuttgart 1989; Dante, *Monarchia*, ed. and transl. P. SHAW, (Cambridge Medieval Classics) Cambridge University Press, Cambridge 1995, com as emendas estudadas em P. SHAW, «Some Proposed Emendations to the Text of Dante's *Monarchia*», *Italian Studies*, 50 (1995) 1-8; Dante, *Monarchia*, ed. and transl. R. KAY, (Studies and texts, 131) Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto 1998. Continua útil a edição bilingue: Dante Alighieri, *Monarchia*, in appendice le Epistole politiche tradotte, introd., trad., commento a cura di G. VINAY, Sansoni Ed., Firenze 1950 (a seguir citada como ed. Vinay). Traduções portuguesas em: Dante, *Monarquia*, trad. de C.E. de SOVERAL, (Filosofia e ensaios) Guimarães Ed., Lisboa 1984 (1ª ed. em 1954, em volume conjunto com a *Vida Nova*, na mesma editora, depois várias vezes reeditados separadamente), embora útil para uma primeira leitura, trata-se de uma versão com lapsos textuais e de tradução, devendo ser usada com cuidado; Dante Alighieri, *Monarquia*, trad. C. MIORANZA, Ed. Escala, S. Paulo s/d; também em *Obras completas*, 10 vol., Ed. das Américas, São Paulo 1955-1958. Outras traduções anotadas: Dante, *Monarchia*, transl. and notes P. SHAW, (Texts in the History of Political Thought) Cambridge University Press, Cambridge 1996, contém apenas a tradução da edição atrás citada, com uma introdução; tradução francesa parcial (I.i-v e III.15) em R. IMBACH – M.-H. MÉLÉARD, *Philosophes médiévaux: anthologie de textes philosophiques (XIII-XIV)*, UGE, Paris 1986, pp. 249-266 e extractos de I.i-iv em IMBACH, *Dante, la philosophie et les laïcs*, cit., pp. 190-196.

3 Na ed. Vinay este capítulo tem o número xvi, devido a numa divergência de numeração no cap. x cujo final constitui o cap. xi e renumerando todos os seguintes, separação que não existe na ed. Ricci.

alegóricas e doutrinárias; por fim, o desejo de reforma política face ao estado do mundo, que envolve uma complexa integração de componentes ético-políticos e religiosos, que têm a sua máxima expressão, na *Monarchia* e na *Commedia*, bem como em diversas *Epistolas*⁴. Apesar da utilidade que tenham para marcar a evolução do pensamento de Dante, todas estas preocupações estão presentes ao longo da sua vida e obra, não podendo ser simplesmente isoladas em momentos únicos e estanques. Além disso, para boa parte destas obras, em particular para a *Monarquia*, colocam-se delicados problemas de cronologia, sendo a datação das obras uma questão muito disputada e não resolvida de modo consensual, o que desafia qualquer tentativa de periodização⁵. Entre os que associam o conteúdo da obra a momentos precisos da vida de Dante e da história dos reinos de Itália, ou os que procuram situar a sua data numa leitura da evolução do pensamento de Dante, as soluções são diversas e divergentes, por vezes mesmo opostas, como se verá a seguir.

Dante não foi apenas homem político e de acção, também teorizou o exercício e indispensabilidade do poder, nas suas formas de organização e exercício, para garantir o bem comum, a liberdade e a paz civil. A *Monarchia* é central para a compreensão do pensamento e do contributo político de Dante e é também a obra onde provavelmente encontramos as suas propostas filosóficas mais originais, apesar de o *Convivio* (inacabado) ser a obra onde tenta uma reforma do saber e do pensamento.

Boccaccio no *Trattatello in laude di Dante*, escrito entre 1357 e 1361,

-
- 4 M. BARBI, *Vida de Dante*, trad. A. FIORILLO, (Poesia e ensaio, 5) Ulisseia, Lisboa 1965. Como em outros autoes (cfr. mais à frente) a datação relativa da *Monarchia* resulta sobretudo da perspectiva metodológica adoptada.
- 5 Sobre a *Monarchia* e a política em Dante há um bom conjunto de trabalhos, entre os quais as edições comentadas que se assinalaram na nota 2, para além dos seguintes estudos: B. NARDI, *Dal 'Convivio' alla 'Commedia' (sei saggi danteschi)*, Istituto storico italiano per il Medio Evo, Roma 1960; IDEM, *Saggi e note di critica dantesca*, Ricciardi, Milano-Napoli 1960; G. VINAY, *Interpretazione della 'Monarchia' di Dante*, Le Monnier, Firenze 1962; J.M. BARBOSA, «A noção de Liberdade no 'De monarchia' de Dante», *Leopoldianum* 11.32 (1984) 127-144; F. BERTELLONI, «Dalla Cosmologia alla politica (osservazioni sulla *Monarchia* di Dante, III xv)», em *As relações de poder no pensamento político da baixa Idade Média, Homenagem a João Morais Barbosa*, vol. I, *Revista da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas* 7 (1994) 285-302; C. VASOLI, «Le idee politiche di Dante dal *Convivio* alla *Monarchia*», em *As relações de poder*, cit., vol. I, pp. 25-41; I. SCIUTO, «Ética e política nel pensiero di Dante», *Etica & Politica / Ethics & Politics*, 2.4 (2002) (ed. online); J.C. MACFARLAND, *World Government and the Tension Between Reason and Faith in Dante Alighieri's 'Monarchia'*, PhD Dissertation, The University of Chicago 1996.

assinalou a tripartição da *Monarchia*, chamando diretamente a atenção para os diferentes métodos que Dante usa em cada um deles:

(...) questo egregio autore nella venuta d'Arrigo VII imperadore fece uno libro in latina prosa, il cui titolo è *Monarcia*, il quale, secondo tre quistioni le quali in esso ditermina, in tre libri divise. Nel primo, loicalmente disputando, pruova che a bene essere del mondo sia di necessità essere imperio: la quale è la prima quistione. Nel secondo, per argomenti istoriografi procedendo, mostra Roma di ragione ottenere il titolo dello imperio: ch'è la seconda quistione. Nel terzo, per argomenti teologi pruova l'auttorità dello 'mperio immediatamente procedere da Dio, e non mediante alcuno suo vicario, come li cherici pare che vogliano: ch'è la terza quistione⁶.

Em cada livro é tratada uma questão e todas as três são solucionadas, como Boccaccio sublinha com um termo técnico escolástico: «tre quistioni le quali in esso ditermina». E para cada *determinatio* usa uma disciplina ou um método: a disputa lógica, os argumentos históricos, os argumentos teológicos. Por ser uma proposta inesperada, mereceriam ser indagadas as razões pelas quais é utilizada a lógica para determinar, i.e. solucionar, a questão política e ética central: se «para o bem estar do mundo é necessário existir o império (a bene essere del mondo sia di necessità essere imperio)», embora em outras partes a silogística escolástica também seja utilizada⁷.

Boccaccio dá também uma indicação cronológica assaz importante, ao identificar como pretexto de composição da *Monarchia* a entrada em Itália e reivindicação do sacro império romano germânico por Henrique VII, coroado em 1312. Esta menção permite datar a obra de Dante de cerca 1312-1313.

Boccaccio prossegue dando nota também das reações à obra, entre essas em particular a condenação promovida, em 1329, pelo cardeal Bertrand de Pujet, legado papal de João XXII na Lombardia, que condenou às chamas esta obra de Dante e o mesmo teria feito com os seus restos mortais se a isso não se tivesse

⁶ Giovanni Boccaccio, *Trattatello in laude di Dante*, em Idem, *Opere in versi, Corbaccio, Trattatello in laude di Dante, Prose latine, Epistole*, cura P.G. RICCI, Ricciardi Ed., Milano-Napoli, pp. 565-650, aqui p. 638.

⁷ Bruno Nardi analisa o uso de algumas regras que se encontram nas *Summulae logicales* de Pedro Hispano, cfr. *Dal 'Convivio' alla 'Commedia'*, cit., pp. 234, 271, 282. É conhecida a forma elogiosa como Dante coloca o autor das *Summulae*, em 12 livros, no círculo de santos sábios no Paraíso: «e Pietro Ispano, / lo qual giù luce in dodici libelli», Dante, *Commedia, Paradiso*, xii.134-135. Sobre a lógica em Dante, ver também E.M. MOZZILLO-HOWELL, *Dante's Art of Reason: A Study of Medieval Logic and Semantics in the Monarchy*, PhD Dissertation, Harvard University 1998 (tese não consultada).

oposto o florentino Pino della Tossa⁸. Desde que a *Monarchia* se terá tornado um panfleto em favor do poder imperial aquando da reivindicação do império e coroação de Ludovico da Baviera em Roma em 1328⁹, a obra foi alvo de um tenaz e severo ataque por parte dos defensores do poder papal¹⁰. É também assaz interessante que Boccaccio note que a obra até aí tenha permanecido quase desconhecida¹¹. O primeiro grande eco literário da obra encontra-se na sua refutação formal pelo tratado *De reprobatione Monarchie*, da autoria do frade dominicano Guido Vernani da Rimini¹², onde não identifica pelo nome ou outra indicação o seu adversário, embora um dos dois manuscritos conhecidos, e não aquele em que se baseia a edição, tenha na *inscriptio* e no *explicit* «Tractatus fratris Guidonis Vernani ordinis predicatorum de reprobatione Monarchie composite a Dante»¹³. Esta obra é posterior ao *De potestate summi pontifice* que Guido compôs em

-
- ⁸ «Questo libro più anni dopo la morte dell'auttore fu dannato da messer Beltrando cardinale del Poggetto e legato di papa nelle parti di Lombardia, sedente Giovanni papa XXII. E la cagione fu perciò che Lodovico, duca di Baviera, dagli elettori della Magna eletto in re de' Romani (...). E, nata poi in molti casi della sua auttorità quistione, egli e' suoi seguaci, trovato questo libro, a difensione di quella e di sé molti degli argomenti in esso posti cominciarono ad usare; per la qual cosa il libro, il quale infino allora appena era saputo, divenne molto famoso. Ma poi, tornatosi il detto Lodovico nella Magna, e li suoi seguaci, e massimamente i cherici, venuti al dichino e dispersi, il detto cardinale, non essendo chi a ciò s'opponesse, avuto il soprascritto libro, quello in publico, si come cose eretiche contenente, dannò al fuoco. E il simigliante si sforzava di fare dell'ossa dell'auttore a eterna infamia e confusione' della sua memoria se a ciò non si fosse opposto uno valoroso e nobile cavaliere fiorentino, il cui nome fu Pino della Tosa», Boccaccio, *Idem*, p. 639.
- ⁹ Sobre esta questão, cfr. agora A.K. CASSELL, *The Monarchia Controversy: An Historical Study with Accompanying Translations of Dante Alighieri's Monarchia, Guido Vernani's Refutation of the Monarchia Composed by Dante, and Pope John XXII's Bull Si fratrum*, The Catholic University of America Press, Washington D.C. 2003.
- ¹⁰ Este ataque à obra pode ter suscitado um processo de anonimização da transmissão manuscrita, como que para lhe garantir a sobrevivência. De facto, os manuscritos conhecidos são todos bem posteriores a estes acontecimentos. Tal pode dever-se à destruição pelas chamas dos mais antigos manuscritos (incluindo aí a primeira, segunda e terceira geração, diz Ricci, p. 5; cfr. também o *stemma codicum* da p. 99). De qualquer modo, merece uma investigação independente o reaparecimento da obra neste contexto e o facto de nunca ela antes ter sido mencionada (ver Ricci, pp. 3-5). Sobre os manuscritos subsistentes e usados nas diferentes edições ver ed. Ricci, pp. 7-19; ed. Nardi, pp. 271-272.
- ¹¹ «il quale infino allora appena era saputo», Boccaccio, *Trattatelo*, cit., p. 639.
- ¹² N. MATTEINI, *Il più antico oppositore politico di Dante: Guido Vernani da Rimini. Testo critico del De reprobatione monarchie*, (Il pensiero medievale, 6) CEDAM, Padova 1958; Tradução da obra de Guido Vernani em CASSELL, *The Monarchia Controversy*, cit., pp. 174-197.
- ¹³ Cfr. MATTEINI, *Il più antico oppositore politico di Dante*, cit., aparato pp. 93 e 118.

1327 e é anterior a 1334, o que a coloca na linhagem da condenação de Bertrand du Poujet, sendo portanto uma crítica póstuma.

Também por essa razão não é despreciando conhecer com exatidão a data de composição da *Monarchia*, tema de ampla divergência entre os estudiosos, que, interpretando em sentido diverso alguns elementos internos ou o curso de vida e os temas da obra de Dante, ora a colocam entre os seus primeiros escritos, ora numa fase intermédia, ora no culminar da sua obra. Um argumento em favor da possibilidade de a obra ser posterior à *Commedia* encontra-se na famosa e não menos problemática auto-citação «sicut in Paradiso Comoediae iam dixi»¹⁴, quando discute a liberdade e o livre arbítrio, que sem dúvida remete para as palavras de Beatriz: «Lo maggior don che Dio per sua larghezza / fesse creando, e a la sua bontate / più conformato, e quel ch'e' più apprezza, // fu de la volontà la libertate; / di che le creature intelligenti, / e tutte e sole, fuore e son dotate» (*Commedia*, III.v.19-24). A controvérsia sobre a datação é longa, como escreveu Pier Giorgio Ricci: «sono dunque oggi a disposizione per chi voglia sbizzarrirsi a immaginare ogni possibile datazione della Monarchi, gli anni che corrono dal 1308 alla morte di Dante»¹⁵. Desde Bruno Nardi que situava a redação da obra entre a interrupção do *Convivio* e o início da composição da *Commedia*, entre 1307 e 1308, ou Maccarrone e Vinay que argumentam a favor da relação da obra com as polémicas suscitadas c. 1312-1313 pela coroação de Henrique VII¹⁶, ou o próprio Ricci que, depois de ter verificado que todos os manuscritos da *Monarchia* (excepto dois, descartados) contêm a citação da *Commedia* e que ela não é uma adição posterior como muitos julgaram, apesar de ausente da *editio princeps*, prefere concluir que a obra será de 1317 ou pouco posterior, portanto de poucos anos antes da morte de Dante, que ocorre em Setembro de 1321¹⁷.

¹⁴ *Monarchia*, I.xii (ed. Vinay, p. 74; ed. Ricci, p. 158; ed. Nardi, p. 348): «hec libertas sive principium hoc totius nostre libertatis est maximum donum humane nature a Deo collatum, sicut in Paradiso Comedie iam dixi». Sobre a autenticidade da referência à *Commedia* («sicut in Paradiso Comedie iam dixi») vejam-se os comentários de Ricci (que a afirma) e de Nardi (que, mesmo face aos argumentos de Ricci, a suspende e por isso afirma no comentário a este mesmo passo: «ritengo ancora che la *Monarchia* fu scritta fra il 1307 e il 1308», p. 349). Vinay, loc. cit. simplesmente omite a expressão, que na nota 5 da mesma página considera «malamente passata nel testo».

¹⁵ P.G. RICCI, «Monarchia», em *Enciclopedia Dantesca*, cit., vol. III, pp. 993-1004, aqui p. 1001a.

¹⁶ G. VINAY, Introd. à ed. e trad. da *Monarchia*, cit., pp. X-XII, XXIX-XXXVIII («La cronologia del trattato»). É também a datação preferida por Prue Shaw, cfr. Dante, *Monarchia*, transl. and notes, cit., Introd. e p. XLI.

¹⁷ Sobre a datação da *Monarchia* vejam-se também E. MONGIELLO, «Sulla datazione del *Monarchia*

Maurizio Pizzica reanalisou com detalhe as propostas de datação da *Monarchia*, propondo por sua vez os anos de 1308 e 1310, por constituírem o contexto histórico e social que daria sentido ao próprio conteúdo da obra¹⁸. Numa das mais recentes edições, Richard Kay defende que a *Monarchia* é um texto de propaganda escrito por Dante em apoio do seu patrono Cangrande della Scala, em Verona em 1317, para refutação da bula *Si fratrum* do papa João XXII, emitida em Avinhão em 31 de Março de 1317, com a qual o papa reivindicava autoridade sobre o império e pretendia interferir na aliança entre senhores gibelinos do norte, entre os quais se contava Cangrande¹⁹. A obra teria sido escrita para um público culto, provavelmente de «clérigos e outros literatos, homens de educação universitária», o que explica o abundante recurso à metafísica e à lógica (livro I), às antiguidades romanas (livro II), à teologia (livro III) enquanto dispositivos retóricos²⁰.

Longe de estar resolvida, a questão da datação da *Monarchia*, entre indícios textuais, relação com factos históricos, cronologia das obras, especificidades lexicais e gramaticais, subsiste como um dos pontos controversos da historiografia dantesca, não por presunção erudita, mas porque a interpretação da obra e do sentido político do pensamento de Dante dependem desse ponto de apoio.

2. A *Monarquia*, estrutura e questões

Na sua argumentação e conclusões o tratado de Dante é quase transparente, transformando questões em afirmações. O curto tratado é composto de três livros, que, logo após estabelecer a existência da *monarchia* ou *imperium*, Dante resume identificando a questão relativa ao poder temporal a que cada um deles responde:

Três questões principais se levantam acerca dessa [Monarquia]. Em primeiro duvida-se e pergunta-se (*dubitatur et queritur*) se ela é necessária ao bom ordenamento (*bene esse*) do mundo; em segundo, se o povo romano se atribuiu por direito (*de iure*) o ofício de monarca; e em terceiro se a autoridade do monarca dependa imediatamente de Deus ou de outro, o ministro ou vigário de Deus²¹.

di Dante», *Le parole e le idee*, 11 (1969) 290-324; RICCI, «Monarchia», cit., pp. 1000b-1002a; VASOLI, «Le idee politiche di Dante», cit., pp. 30-33.

¹⁸ Dante Alighieri, *Monarchia*, a cura di M. PIZZICA, cit., pp. 99-130.

¹⁹ *Dante's Monarchia*, ed. KAY, cit., pp. XXVI-XXXI, XLIII.

²⁰ Idem, p. XXXI.

²¹ Dante, *Monarchia*, I.ii (ed. Vinay p. 10; ed. Ricci, p. 136; ed. Nardi, p. 286) «Maxime autem de hac tria dubitata queruntur: primo nanque dubitatur et queritur an ad bene esse mundi necessaria sit; secundo an romanus populus de iure Monarche officium sibi asciverit; et tertio an auctoritas Monarche dependeat a Deo immediate vel ab alio, Dei ministro seu vicario». Todas as citações

A obra discute sucessivamente as três questões que permitem desvendar as «verdades ocultas e úteis (*veritates occultas et utiles*), do conhecimento da monarquia temporal (*temporalis Monarchie notitia*)»²², sendo que na resposta a cada questão vai tecendo o fundamento da afirmação conclusiva da autonomia da monarquia ou poder temporal.

No Livro I defende a necessidade da monarquia temporal, para assegurar o bem estar ou boa ordem do mundo (cfr. I.v). O fim último do homem é a felicidade, entendida como contemplação intelectual. Alcancá-lo tem como condição necessária, ou primeiro princípio, a existência de liberdade e paz universal, conclui-se que apenas a monarquia temporal, ou império, pode oferecer as condições para realizar este fim temporal (cfr. cap. ii-iv). Os cap. v, vii, xi, xii, xiii, xiv, xv do mesmo primeiro livro, concluem todos de forma independente mas reiterada, que é necessária a existência da monarquia, ou império, porque apenas o superior monarca, ou imperador, pode unificar os fins da sociedade (cap. v), assegurar a conformidade entre o todo e as partes (vi-vii), garantir a ordem e a justiça (viii-xi), bem como a liberdade (xii), para além de ter a aptidão natural e providencial para governar (xii) e de garantir a unidade do poder (xiv), bem como o consenso das vontades (xv).

No Livro II defende a legitimidade do povo romano para o exercício da monarquia e do império. A tese é provada com amplo recurso à autoridade de autores clássicos, acontecimentos históricos, testemunhos bíblicos. O direito dos romanos ao império é confirmado pela própria submissão de Cristo às leis e ao julgamento pelas autoridades romanas, a quem, *ipso facto*, é reconhecida autoridade e legitimidade para poder punir o próprio redentor da culpa do pecado de Adão e do mundo (cfr. II.xi). A providência entregou o império ao povo romano, único a legitimamente poder usar o título da máxima autoridade.

No Livro III com recurso a argumentos exegéticos afirma, por fim, a legitimidade e autonomia do poder do monarca e que, portanto, o exercício da monarquia ou império provém directamente de Deus, e não por via do seu vigário, ou “monarca espiritual”, o papa. Ao papa não é reconhecida qualquer legitimidade para reivindicar o uso do poder temporal. Dante refuta a hierocracia, recorrendo a argumentos doutrinários, jurídicos, históricos, politológicos, exegético-

de Dante foram traduzidas para este estudo, tendo sido particularmente útil o confronto com as traduções, para italiano, de Vinay, Nardi e Pizzica.

²² Dante, *Monarchia*, I.i (ed. Vinay p. 10; ed. Ricci, p. 136; ed. Nardi, p. 286).

teológicos (como exemplo veja-se a contestação da legitimidade da “Doação de Constantino”, III.xii). A obra ganha intensidade dramática no capítulo final, num desfecho com um fulgor dramático que retira espaço à discussão de contra-argumentos ou objeções. O capítulo xv e final do livro III condensa a tese de Dante sobre os dois poderes, justificados pela existência de um duplo fim do homem: a felicidade da vida ou temporal (assente na contemplação intelectual, por isso o seu instrumento é a filosofia e apenas pode ser assegurada pela tranquilidade da sociedade civil, garantida de modo unitário pelo imperador, cuja autoridade temporal recebe diretamente de Deus) e a felicidade eterna ou espiritual (consiste na fé, que apenas existe com o auxílio da graça divina e por isso o seu instrumento é a revelação, sendo seu garante o sumo pontífice, que recebe diretamente de Deus a sua autoridade espiritual)²³. O duplo fim do homem tornou necessário um duplo poder director: «o do Sumo pontífice que segundo a revelação conduzisse o género humano à vida eterna, e o do Imperador, que, pelos ensinamentos da filosofia, dirigisse o género humano para a felicidade temporal»²⁴. Apesar de Dante terminar com uma fórmula que parece mitigar a real independência do imperador (cfr. abaixo n. 60), os dois poderes são autónomos e independentes entre si no que diz respeito à dimensão estritamente temporal, a única discutida na obra. No exercício do poder temporal o Imperador não se submete ao papa, uma vez que ambos recebem, por igual e directamente de Deus o poder que é próprio a cada um. Em nenhum ponto Dante abdica de afirmar que apenas ao imperador cabe o poder temporal.

Mais importante do que a síntese da obra²⁵, é valioso entrar no detalhe de alguns dos argumentos de Dante que relacionam ética e política.

²³ Dante, *Monarchia*, III.xv (ed. Vinay, pp. 280-282; ed. Ricci, p. 273; ed. Nardi, p. 498) «Ad has quidem beatitudines, velut ad diversas conclusiones, per diversa media venire oportet. Nam ad primam per philosophica documenta venimus, dummodo illa sequamur secundum virtutes morales et intellectuales operando; ad secundam vero per documenta spiritualia que humanam rationem transcendunt, dummodo illa sequamur secundum virtutes theologicas operando, fidem spem scilicet et karitatem».

²⁴ Dante, *Monarchia*, III.xv (ed. Vinay, p. 284; ed. Ricci, p. 274; ed. Nardi, p. 498) «Propter quod opus fuit homini duplici directivo secundum duplicem finem: scilicet summo Pontifice, qui secundum revelata humanum genus perduceret ad vitam eternam, et Imperatore, qui secundum philosophica documenta genus humanum ad temporalem felicitatem dirigeret».

²⁵ Vejam-se as sínteses propostas por exemplo por VINAY, ed. cit., pp. 317-326 (índice analítico); RICCI, «Monarchia», cit., pp. 996b-1000b; e por PIZZICA na sua tradução de Dante, *Monarchia*, cit., pp. 87-99; KAY, *Dante's Monarchy*, a pp. 327-368 propõe uma paráfrase da obra.

3. A felicidade humana e a necessidade da paz universal

Desde o início da *Monarquia* Dante afirma a novidade do seu pensamento²⁶ e o desígnio de iluminar a esquecida «ciência da monarquia temporal», que tem por tarefa, antes de tudo, provar a *necessidade de um poder temporal autónomo, sob a direcção de um único monarca*.

O primeiro ponto, no qual assentará toda a seguinte discussão, é então estabelecer o que seja a *monarquia temporal*. Dante entra na matéria propondo uma definição do seu objeto de estudo²⁷, que convém ter bem presente porque afinal toda a discussão seguinte nela se apoia, não a discutindo, mas confirmando-a:

Portanto, a monarquia temporal, a que chamam império, é o principado único, superior a todos os outros no tempo, ou no que, ou naqueles e acima daqueles que se medem pelo tempo²⁸.

É após esta definição que Dante enuncia as três questões de que a obra se ocupa e que foram atrás apresentadas. Digamos desde já que esta definição faz subentender uma outra, nunca expressa, a de *spiritualis monarchia*, que corresponde ao poder do monarca papal, que apenas surgirá já no final da obra personificado pelo *summus pontifex*, o sucessor de Pedro. Se bem que a oposição entre as duas ordens de poder esteja subentendida, até lá a questão permanece estritamente orientada para a compreensão das condições e legitimidade da *temporalis monarchia* confiada ao *romanus princeps*.

²⁶ Cfr. *Monarchia*, I.i (ed. Vinay, p. 6; ed. Ricci, p. 135; ed. Nardi, pp. 282-284): sente o dever de publicar a obra quer para divulgar em favor de todo o mundo o que com esforço descobriu, quer «para ter a glória de ser o primeiro a conquistar a palma de tão grande empresa («tum ut utiliter mundo pervigilem, tum etiam ut palmam tanti bravii primus in meam gloriam adipiscar»).

²⁷ Para os editores e tradutores é problemática a própria terminologia filosófica com a qual Dante identifica a natureza da definição que vai propor: «Primum quidem igitur videndum quid est quod temporalis Monarchia dicitur, typo ut dicam et secundum intentionem» (*Monarchia*, I.ii, início). Vinay traduziu *typo ut dicam et secundum intentionem* como «nella sua essenza e nelle sue pratiche finalità» interpretando-o respetivamente como forma e fim, afastando-se da interpretação de Nardi (ed. Vinay, comentário, p. 8); Bruno Nardi respondeu-lhe no comentário ao mesmo passo, que traduz «così all'ingrosso e secondo la comune idea», interpretando aqueles conceitos como tradução literal da expressão grega *typo os legein, typo os eipein* relacionadas com a teoria da definição de Aristóteles (ed. Nardi, pp. 284-285, comentário).

²⁸ *Monarchia*, I.ii (ed. Vinay, p. 8; ed. Ricci, p. 136; ed. Nardi, pp. 285-286): «Est ergo temporalis Monarchia, quam dicunt 'Imperium', unicus principatus et super omnes in tempore vel in hiis et super hiis que tempore mensurantur».

O ponto de partida de Dante é assimilável a uma posição de Tomás de Aquino sobre a política. No *De regno* (c. 1265-1267) Tomás defende que a forma mais excelente de governo é a monarquia e defende que todo o poder político devia tender a proporcionar a felicidade a todos os governados. Tal como para Aristóteles, também para Tomás, como o fim último da sociedade é a vida virtuosa, cabe ao regime político conduzir os cidadãos para essa vida boa. Mas Tomás, divergindo de Aristóteles, acrescenta que esta vida está ordenada para uma outra que a ultrapassa: a felicidade eterna, apenas possível depois da morte e para as almas virtuosas. Daqui resulta uma subordinação da ordem política à ordem sobrenatural. Mas, afastando-se de Tomás, embora parta dele, Dante procurará restabelecer a autonomia da ordem política²⁹.

Dante dá uma expressão epistemológica à sua inquirição e pretende encontrar em primeiro lugar qual o princípio evidente por si em que assentam todas as verdades aqui tratadas sobre a monarquia temporal³⁰. Ao contrário das ciências teóricas, como a matemática, a física e a metafísica, que se ocupam de coisas que não dependem de nós, a ciência política é do domínio da acção, daquilo que depende de nós e que realizamos em busca de um fim e não para a mera reflexão. Por isso, nesta ciência se deve partir da consideração do fim último ao qual tendem todas as acções particulares e que coincidirá, se ele existir, com o «fim universal de todo o consórcio do género humano (finis universalis civilitatis humani generi)»³¹.

A questão passa a ser, então, saber se podemos identificar alguma atividade própria do homem e, portanto, se há um fim comum de toda a sociedade humana (*quid sit finis totius humane civilitatis*, I.iii), para a qual se oriente toda a acção. É ilustrativo que Dante diga que se conseguirmos resposta a esta questão teremos feito já metade do trabalho, palavras que recorda da *Ética a Nicómaco*, que é

29 Para todo este parágrafo, cfr. IMBACH e MÉLÉARD, *Philosophes médiévaux*, cit., pp. 251-255; veja-se também todo o capítulo VI de IMBACH, *Dante, la philosophie et les laïcs*, cit., pp. 173-189, dedicado à “dimensão política do intelecto humano em Dante”. A aproximação do pensamento de Dante às posições de Tomás de Aquino é um lugar comum, embora com assinaláveis cambiantes de interpretação.

30 *Monarchia*, I.ii (ed. Vinay, p. 10; ed. Ricci, p. 137; ed. Nardi, pp. 286): «necesse est in qualibet inquisitione habere notitiam de principio, in quod analetice recurratur pro certitudine omnium propositionum que inferius assumuntur».

31 *Monarchia*, I.ii (ed. Vinay, p. 14; ed. Ricci, p. 139; ed. Nardi, pp. 286). IMBACH e MÉLÉARD, *Philosophes médiévaux*, cit., p. 258, traduzem: «la fin universelle du genre humain vivant en société».

também justamente a obra onde Dante encontra, juntamente com o *De anima*, algumas das ideias essenciais da resposta à questão colocada. A argumentação é trabalhada nos capítulos iii e iv do livro I, das mais intrincadas e longamente debatidas passagens desta obra e que aqui é apenas possível tratar de modo geral.

Ao exemplificar que essa atividade não é o simples existir, porque este é partilhado com os elementos, nem a sensação, porquanto esta existe também nos animais, Dante está à procura da diferença específica do humano, aquele elemento que, seguindo a teoria aristotélica da definição, distingue um género de entes e apenas esse. Contudo, Dante não quer apenas identificar o fim último de cada ente humano separadamente, mas sim esse *finis optimus* que Deus por natureza atribuiu à totalidade do género humano³².

Valendo-se de um adágio aristotelizante, *a natureza (e Deus) nada faz em vão*, tem por adquirido que tudo tem um fim e como esse não poderia ser o simples existir, então só pode ser o seu agir, que é então a sua própria razão de existir. Portanto, também para a inteira humanidade (*humane universitatis*) terá que haver um fim ao qual se ordena a humanidade inteira na sua grande quantidade de indivíduos (*universitas hominum in tanta multitudine*) e é um fim que não pertence a um só indivíduo, comunidade, cidade, reino, mas sim a toda a humanidade (*totius humanitatis*)³³.

E qual é essa acção que realiza a espécie humana? Responde Dante:

é o ser capaz de apreender pelo intelecto possível, que é próprio do homem e de nenhuma outra espécie, superior ou inferior. De facto, se bem que há outras essências que participam do intelecto, contudo o seu intelecto não é possível como o do homem, porque por essência são espécies intelectuais e não de outro modo, e o seu existir não é senão inteligir, pois é sem interrupção, de outro modo não seriam eternas. Portanto, é evidente que a mais elevada potência da humanidade mesma é a potência ou faculdade intelectiva. E uma vez que esta potência toda em simultâneo não pode passar a acto por um homem só ou por alguma das comunidades particulares acima referidas, é necessário que no género humano exista uma multidão pela qual a totalidade da potência seja actualizada³⁴.

³² *Monarchia*, I.iii (ed. Vinay, p. 16; ed. Ricci, p. 139-140; ed. Nardi, pp. 290): «finis (...) optimus [ultimus, ed. Vinay] ad quem universaliter genus humanum Deus eternus arte sua, que natura est, in esse producit».

³³ *Monarchia*, I.iii (ed. Vinay, p. 18; ed. Ricci, p. 141; ed. Nardi, pp. 292): «Est ergo aliqua propria operatio humane universitatis, ad quam ipsa universitas hominum in tanta multitudine ordinatur; ad quam quidem operationem nec homo unus, nec domus una, nec una vicinia, nec una civitas, nec regnum particulare pertingere potest. Que autem sit illa, manifestum fiet si ultimum de potentia totius humanitatis appareat».

³⁴ *Monarchia*, I.iii (ed. Vinay, pp. 18-22; ed. Ricci, pp. 141-142; ed. Nardi, pp. 296-298): «sed esse apprehensivum per intellectum possibilem: quod quidem esse nulli ab homine alii competit vel

A resposta envolve a mais debatida passagem de toda a obra, e que para muitos contém a chave de interpretação da posição de Dante sobre o intelecto humano, daí que seja recomendável toda a prudência exegética. A argumentação é filosoficamente situada, mas associá-la a alguma tradição sobre o intelecto arrasta de imediato múltiplas consequências. Resulta estranho que depois de mencionar o “intelecto possível” como *o próprio* do homem, Dante se limite a referir “o intelecto” sem qualificação³⁵. Devemos ter em conta que quando menciona “esta potência” se está a referir de facto ao “intelecto possível”³⁶, como o faz explicitamente quando retoma esta conclusão no início do capítulo iv, para sobre ela passar então à ligação à questão política central, que é saber como se pode realizar essa suprema acção possível ao homem. Antes disso, Dante explica o princípio homólogo de que é necessária uma multidão de coisas geradas (isto é, existentes no tempo) para actualizar toda a potência da matéria prima, remetendo para a autoridade do comentário de Averróis sobre o *De anima*, devendo notar-se que essa questão não é lá debatida. E é esta explicação que, de facto, suscita a citação de Averróis, não a questão da actualização do intelecto possível³⁷.

supra vel infra. Nam, etsi alie sunt essentie intellectum participantes, non tamen intellectus earum est possibilis ut hominis, quia essentie tales speties quedam sunt intellectuales et non aliud, et earum esse nichil est aliud quam intelligere quod est quod sunt; quod est sine interpolatione, aliter sempiternae non essent. Patet igitur quod ultimum de potentia ipsius humanitatis est potentia sive virtus intellectiva. Et quia potentia ista per unum hominem seu per aliquam particularium comunitatum superius distinctarum tota simul in actum reduci non potest, necesse est multitudinem esse in humano genere, per quam quidem tota potentia hec actuetur».

³⁵ Sobre o intelecto e o intelecto possível em Dante (e não apenas na *Monarchia*) e as suas prováveis fontes, são úteis as sínteses de C. VASOLI, «Intelletto», *Enciclopedia Dantesca*, cit., vol. III, pp. 464a-468b; Idem, «Intelletto possibile», *ibidem*, pp. 469a-472a, neste caso dando atenção ao *Convivio*, *Commedia*, *Monarchia* e ao debate entre Nardi e Gilson sobre o assim chamado averroísmo de Dante.

³⁶ Cfr. a interpretação de Bruno Nardi a este passo, ed. Nardi, p. 298, sobre a linha 8.

³⁷ No aparato de fontes Ricci remete de forma defectiva para o Grande comentário de Averróis sobre o *De anima*, que Nardi identifica como provindo já da ed. Bertalot (ed. Nardi, pp. 300-302). Identificando exactamente a passagem pretendida por Bertalot e Ricci (*Grande comentário ao De anima*, III.5, cfr. ed. Crawford, que não é citada, p. 408), Nardi não relaciona a referência a Averróis ao princípio da necessidade da multidão para actualização da potência intelectiva, mas sim com a ideia de que, para Averróis, seria impossível que deixasse de existir Filosofia no orbe terrestre, pois se desaparecesse numa parte, prosseguiria nas outras e assim o *intelecto especulativo* nunca deixaria de estar em acto (pois não é gerado nem é corruptível), que é uma ideia bem diferente, se bem que relacionável. Nardi prossegue associando esta referência a Averróis com o parágrafo seguinte, onde se diz que o intelecto especulativo não se aplica apenas às formas universais *sed per quandam extensionem* também se aplica às particulares. Em qualquer dos casos a interpretação não associa Averróis ao princípio pelo qual é de facto citado por

Mas, atenção, ao contrário de Averróis³⁸, Dante em nenhum momento afirma que o intelecto possível é único. Por isso não é “averroísta” no sentido de afirmar o monopsiquismo, que negou explicitamente³⁹, como também não seguiu com regularidade as teses de Averróis. Mas, sim, colheu de Averróis algumas teses, como de muitos outros autores (a sua teoria da alma é em parte colhida em Alberto Magno⁴⁰), apenas neste sentido menos doutrinal pode ser considerado “averroísta”. Como sublinham Marice-Ruben Hayoun e Alain de Libera, Dante «não afirma a separação *stricto sensu* do intelecto possível», nem busca no cosmo essa unidade de intelecto e, com a junção das consequências que veremos retirar da discussão do intelecto, da sua posição resulta «uma visão simultaneamente *transpessoal* e *política* da actividade filosófica característica de Averróis»⁴¹.

No início do capítulo iv do livro I, Dante retoma então esta conclusão sobre a actualização do intelecto possível como fim último de toda a humanidade⁴², mas

Dante, provavelmente de modo errado, pois a posição mencionada não se encontra no *Grande comentário ao De anima*. Refira-se que Bruno Nardi discutiu com mais detalhe as questões aqui envolvidas em outras obras, como em *Dal 'Convivio' alla 'Commedia'*, cit., pp. 64-97.

- ³⁸ «Que o intelecto material é numericamente uno em todos os indivíduos da espécie humana, e não é nem engendrável nem corruptível», Averróis, *In De anima*, III, com. 5, na formulação da q. 2, cfr. Averrois Cordubensis, *Commentarium Magnum in Aristotelis de anima libros*, ed. F.S. CRAWFORD, Cambridge MS 1953, p. 401, trad. em Averroes, *L'intelligence et la pensée*, trad. A. DE LIBERA, p. 71; «o intelecto material é único para todos os homens», Idem, ed. Crawford, p. 406, l. 375.
- ³⁹ KAY, *Dante's Monarchy*, cit., p. 16, recorda que para Dante o intelecto possível é infundido no embrião humano directamente por Deus, remetendo para *Convivio*, 4.21, *Purgatorio*, 25, 68-75, ver também I.iii.8.
- ⁴⁰ Ver por exemplo B. NARDI, «L'origine dell'anima umana secondo Dante», em B. NARDI, *Studi di filosofia medievale*, Edizioni di storia e letteratura, Roma 1979, pp. 9-68.
- ⁴¹ M.-R. HAYOUN – A. de LIBERA, *Averroès et l'averroïsme*, (Que sais-je? 2631) PUF, Paris 1991, p. 112.
- ⁴² Deixo aqui de lado e propositadamente a discussão do dito “averroísmo de Dante”, ela própria uma especialidade dentro dos estudos danteanos, que suscita diferentes e díspares leituras. Que a nota 39 sirva para apoiar uma leitura deflacionista do dito “averroísmo” do autor da *Monarchia*, que é propriamente uma invenção do primeiro crítico da obra, Guido Vernani da Rimini, que lê esta passagem acusando Dante de repetir o grave erro de Averróis sobre a unicidade do intelecto possível («Tertius est error pessimus»), cfr. Guido, *Tractatus*, ed. em MATTEINI, *Il più antico oppositore politico di Dante*, cit., pp. 97-98 e trad. em CASSEL, *The Monarchia Controversy*, pp. 178-179, l.33-43. Para uma ampla discussão dos problemas em debate e uma nova interpretação, rumo a um mitigado averroísmo de Dante (with «some qualification») assente no recurso pontual à teoria do intelecto possível único (que o autor defende existir na *Monarchia*, mas não em outras obras), cfr. J. MARENBNON, «Dante's Averroism», em J. MARENBNON (ed.), *Poetry and Philosophy in the Middle Ages. A Festschrift for Peter Dronke*, (Mittellateinische Studien und Texte, 29) E.J. Brill, Leiden-Boston-Cologne, 2001, pp. 349-374.

para dela extrair uma consequência política, cruzando a teoria das faculdades da alma com uma das posições cardinais da *Ética a Nicómaco* sobre a o fim último do homem e como é que ele pode ser maximamente realizado:

Foi, assim, demonstrado de modo suficiente que o acto próprio do género humano entendido como totalidade é actual sempre toda a potência do intelecto possível, primeiro para especular e em segundo para, por extensão, operar. E porque o que de certo modo está na parte também está no todo, como o homem individual mantendo-se calmo e repousado se realiza a si mesmo em prudência e sabedoria, assim é evidente que também o género humano na calma ou tranquilidade da paz alcança o próprio da sua acção de modo livre e facilimo (...). Por isso é evidente que a paz universal é a mais excelente (*optimum*) de entre as coisas que estão ordenadas para a nossa felicidade⁴³.

Dante perfilha a tese aristotélica segundo a qual a perfeição humana ou máxima felicidade possível reside no exercício a operação intelectual contemplativa⁴⁴, mas estende a sua realização última e própria a todo o género humano. O sábio é portanto aquele que, fazendo parte do género humano, dedica a sua existência à contemplação e assim realiza a máxima perfeição possível ao homem espécie, da qual é beneficiária a totalidade dos homens.

Para Dante, mais importante do que saber que ao homem é possível atingir um estado de perfeição ou felicidade, conseguida pela actualização do intelecto na especulação e na acção, o que constitui mesmo o tal ponto de apoio que é indispensável encontrar para resolver as três questões que se propôs (cfr. a continuação do texto da citação seguinte), é essa descoberta de que a *paz universal* e a tranqui-

⁴³ *Monarchia*, I.iii (ed. Vinay, pp. 28-30; ed. Ricci, pp. 143; ed. Nardi, pp. 302-304): «Satis igitur declaratum est quod proprium opus humani generis totaliter accepti est actuare semper totam potentiam intellectus possibilis, per prius ad speculandum et secundario propter hoc ad operandum per suam extensionem. Et quia quemadmodum est in parte sic est in toto, et in homine particulari contingit quod sedendo et quiescendo prudentia et sapientia ipse perficitur, patet quod genus humanum in quiete sive tranquillitate pacis ad proprium suum opus, quod fere divinum est iuxta illud « Minuisti eum paulominus ab angelis », liberrime atque facillime se habet. Unde manifestum est quod pax universalis est optimum eorum que ad nostram beatitudinem ordinantur».

⁴⁴ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, trad. A. CAEIRO, Quetzal Ed., Lisboa 2004, pp. 242-245: X.vi (1177a7: «A atividade do homem superior é mais poderosa e possui já um maior índice de felicidade»; e sobretudo X.vii (1177a20) «esta atividade é ela própria a mais poderosa que existe (porque o poder de compreensão intuitiva é o que de mais poderoso existe em nós, e os objetos mais excelentes que podem ser conhecidos são aqueles a que o poder de compreensão intuitiva aced) e é também a mais contínua de todas»; (1177a27) «parece então pois que a filosofia possui a possibilidade de prazer mais maravilhosa que há em pureza e estabilidade e é compreensível pensar-se que fruir de conhecimentos é mais agradável do que procurá-los».

lidade são as condições que tornam possível ao homem, ou pelo menos a alguns, poder dedicar-se ao pensamento, que, por sua vez, realiza a totalidade da espécie:

A partir do que foi dito é evidente através de que meio, de facto de que modo excelente, o género humano alcança o seu agir próprio; e, por consequência, vimos o meio mais próximo pelo qual se chega ao que se ordenam, como seu fim último, todas as nossas acções, que é a paz universal, que tomaremos como princípio dos argumentos subsequentes⁴⁵.

E a paz e a tranquilidade só podem ser conseguidas para todos os homens na esfera temporal, isto é, através da acção política. Ao combinar de modo inovador a teoria do intelecto com a possibilidade de realização da totalidade do género humano, como diz Ruedi Imbach, «Dante não fez nada menos do que inventar uma teoria social e política do intelecto humano»⁴⁶. As consequências desta “politização do intelecto”⁴⁷ aparecerão com mais vigor no final do livro III.

4. Unidade e autonomia do poder temporal

Apoiado nesse ponto arquimediano que é descoberta da *paz universal* como condição necessária para a felicidade humana, Dante sente-se garantido para dar solução às três questões que se tinha proposto resolver. No livro I estabelece a maneira de Aristóteles não só a necessidade da existência de poder político nas sociedades humanas, mas sobretudo que é indispensável que, apesar dos seus diferentes níveis, consoante o número e elo que une os humanos entre si (família, clã, cidade, reino império), o poder seja sempre exercido por um só, pois essa unidade é a única forma de garantir a paz e a realização do bem comum em favor do maior número. Acima de todos os poderes, e unificando-os a todos, está o

⁴⁵ *Monarchia*, I.iv (ed. Vinay, p. 32; ed. Ricci, pp. 143-144; ed. Nardi, pp. 304): «Ex hiis ergo que declarata sunt patet per quod melius, ymo per quod optime genus humanum pertingit ad opus proprium; et per consequens visum est propinquissimum medium per quod itur in illud ad quod, velut in ultimum finem, omnia nostra opera ordinantur, quia est pax universalis, que pro principio rationum subsequentium supponatur».

⁴⁶ IMBACH, *Dante, la philosophie et les laïcs*, cit., p. 189

⁴⁷ Trata-se mais de uma “politização do aristotelismo” que de um “averroísmo político”, HAYOUN – LIBERA, *Averroes et l’averroïsme*, cit., p. 111. Para uma crítica do conceito de averroísmo político veja-se G. PIAIA, «‘Averroísmo político’: anatomia di un mito storiografico», em IDEM, *Marsilio e dintorni. Contributi ala storia dele idee*, Ed. Antenore, Padova 1999, pp. 79-103, ed. original em francês: «‘Averroïsme politique’: anatomie d’un mythe historiographique», em A. ZIMMERMANN (hrg.), *Orientalische Kultur und europäisches Mittelalter*, (Miscellanea mediaevalia, 17), de Gruyter, Berlin-New York 1985, pp. 328-344.

imperador, a máxima e suprema autoridade temporal, do qual dimanam todos os outros níveis de poder.

A unidade do poder garante a paz universal, a harmonia ou pelo menos um princípio de regulação de todos os conflitos. Como vimos, no livro II estabelece a legitimidade histórica e jurídica de o povo romano deter o império universal e simultaneamente, de que esse monarca é o monarca do mundo, o imperador, aquele que de modo unitário tudo rege e ao qual se referem, e do qual dimanam, todos os poderes temporais.

É no livro III que se aplica a demolir um escolho que poderia fazer perigar essa proposta política. É a questão mais árdua e Dante sente bem os riscos que corre ao tornar pública a sua posição: «a verdade em torno dessa questão, uma vez que não poderá emergir sem causar o rubor de alguns, será talvez motivo de alguma indignação contra mim mesmo»⁴⁸. Não se enganava e a reação foi mesmo mais áspera e prolongada no tempo, como recordámos acima, desde a condenação por Bertrand de Poujet, à crítica de Guido Vernani, ou até à inclusão da obra no *Index* do Santo Ofício em 1554⁴⁹, antes mesmo da *editio princeps* de 1557, de onde só seria retirada em 1881⁵⁰. A interpretação recente deste livro III tem sido motivo, se não de rubor e indignação, pelo menos de acesa polémica⁵¹, quase pelas mesmas razões pelas quais Dante tinha a certeza de estar a tocar em matéria explosiva.

⁴⁸ *Monarchia*, III.i (ed. Vinay, p. 194; ed. Ricci, pp. 143-144; ed. Nardi, pp. 432-434): «cuius quidem veritas, quia sine rubore aliquorum emergere nequit, forsitan alicuius indignationis in me causa erit».

⁴⁹ Em *Índices dos livros proibidos em Portugal no século XVI*, ed. A. M. de SÁ, INIC, Lisboa 1983, reeditam-se os *index* do século XVI e a *Monarchia* não aparece no *Rol de livros defesos* de 1551, mas aparece nos *Index auctorum et librorum* de 1559 (?) (p. 196), *Index* de 1561 (p. 284), *Index* de 1564 (p. 393), *Index* de 1581 (p. 509), *Index* de 1597 (p. 735), sempre assinalado como «Dantis Monarchia».

⁵⁰ Cfr. Dante, *Monarchy*, trad. P. SHAW, cit., p. xlii.

⁵¹ Veja-se a interpretação de M. MACARRONE, «Il terzo libro della ‘Monarchia’», *Studi danteschi*, 33 (1955) 5-142, a que respondeu Bruno Nardi com ««Intorno ad una nuova interpretazione del terzo libro della *Monarchia* dantesca», incluído no seu livro, *Dal ‘Convívio’ alla ‘Commedia*, cit., pp. 151-313, sendo que esses dois estudos suscitaram a réplica de G. VINAY, *Interpretazione della ‘Monarchia’ di Dante*, cit. E a discussão, detalhando divergências e novas leituras, prosseguiu e prossegue, agora mais entre os defensores da completa novidade da fundamentação da autonomia do poder político laico e os que mitigam essa novidade reconduzindo a posição de Dante ou a uma forma quase ortodoxa de entender as relações entre os dois poderes aceitando a supremacia do poder eclesiástico, ou que se limita à simples reconsideração pouco clara das relações entre esses dois poderes.

Aquele início do livro III deixa bem claro que Dante quer demolir a teoria da *plenitudo potestatis*, reivindicada pelos teocratas, que afirmavam a supremacia política do papado. Começa por recolocar o problema:

A presente questão, a que responderemos em seguida, trata das duas máximas luminárias: a saber, o pontífice romano e o príncipe romano e pergunta-se se a autoridade do monarca romano, que de direito é o monarca do mundo, como se provou no livro II, dependa directamente de Deus, ou de algum vigário ou ministro de Deus (entendo aqui o sucessor de Pedro, que verdadeiramente guarda as chaves do reino dos céus)⁵².

Para Dante a resposta está encaminha com os pontos estabelecidos nos livros anteriores e agora, em boa parte com recurso à tradição bíblica e ao direito civil, mostrará que o poder temporal tem também ele directa origem divina, sem intermediários, havendo, por isso, uma autonomia temporal do poder político.

A fundamentação da tese de que o poder do imperador provém directamente de Deus tivera em III.xiv uma prova por exclusão lógica da contrária (*ducendo ad inconveniens probatum est*): se o poder do imperador não provém do papa, então provém de Deus. Mas para uma demonstração cabal (*ad perfectam demonstrationem*), torna-se necessário encontrar uma prova evidente e directa (*ostensive probandum est*) de que «o imperador, ou monarca do mundo tem uma relação imediata [i.e. directa, sem intermediários] com o príncipe do mundo, que é Deus»⁵³. É dessa argumentação que se ocupa o capítulo xv e último do livro III, que valeria a pena ler passo a passo.

Dando expressão ética a um dualismo antropológico aceite sem discussão⁵⁴, Dante afirma a correspondente dualidade de fins da acção humana: por um lado «a felicidade na vida presente, que é alcançada propriamente na acção da virtude» e, por outro, «a felicidade da vida eterna, que consiste na fruição da face de

52 *Monarchia*, III.i (ed. Vinay, p. 196; ed. Ricci, p. 221; ed. Nardi, p. 434): «Questio igitur presens, de qua inquisitio futura est, inter duo luminaria magna versatur: romanum scilicet Pontificem et romanum Principem; et queritur utrum auctoritas Monarche romani, qui de iure Monarcha mundi est, ut in secundo libro probatum est, immediate a Deo dependeat an ab aliquo Dei vicario vel ministro, quem Petri successorem intelligo, qui vere claviger est regni celorum».

53 *Monarchia*, III.xv (ed. Vinay, p. 278; ed. Ricci, p. 272; ed. Nardi, p. 496): «Et ideo, ad perfectam determinationem propositi, ostensive probandum est Imperatorem, sive mundi Monarcham, immediate se habere ad principem universi, qui Deus est».

54 Sobre a sua fundamentação na ideia de dualidade intrínseca do homem, composto de corpos e alma, situado na junção entre o corruptível e o incorruptível, linha de horizonte entre a terra e o céu (III.xv), cfr. F. BERTELLONI, «Contexto, consecuencias y fuentes de la doctrina dantesca 'Homo est medium'», cit.

Deus»⁵⁵. Ora, sendo dois os fins, a cada um deles será possível chegar por meios convenientes e próprios:

De facto, chegamos à primeira [*beatitudo*, felicidade] por ensinamentos filosóficos (*philosophica documenta*), desde que a persigamos agindo segundo as virtudes morais e intelectuais; chegamos à segunda [*beatitudo*, felicidade] por meio de ensinamentos espirituais (*documenta spiritualia*), que estão para lá da razão humana, desde que a persigamos agindo segundo as virtudes teológicas, a saber: fé, esperança e caridade⁵⁶.

Todavia, os homens não se governam na bondade por si mesmos. A cupidez desvia-os do seu fim e do agir segundo as diferentes virtudes, o que torna necessário que os homens tenham dois guias que os orientem em cada um dos dois domínios de acção. Tais guias não resultam de pactos humanos, mas são necessariamente dados por Deus (a expressão é *opus fuit*), para que possam realizar os seus dois fins:

O sumo pontífice, que segundo os dados revelados conduza o género humano à vida eterna, e o imperador, que segundo os ensinamentos filosóficos dirija o género humano à felicidade temporal⁵⁷.

Mas, como nenhum ou poucos por si sós chegariam a esta felicidade terrena, tem que existir um garante que a torne realizável, ou então esse fim de natureza não seria alcançável, ao contrário do que tinha sido estabelecido desde o primeiro livro. Eis então que está identificado o garante desta possibilidade de realização da felicidade, não de um ou de alguns, mas de todo o género humano:

como a esse porto nenhum, ou só alguns poucos (e mesmo estes com não pouca dificuldade), podem chegar, a não ser que, contidas as vagas da branda cobiça, o género humano livre repouse na tranquilidade da paz, este é o fim para o qual maximamente deve tender o curador do orbe, a que se chama príncipe romano, para que nesta aréola dos mortais se viva livremente em paz⁵⁸.

⁵⁵ *Monarchia*, III.xv, loc. cit.

⁵⁶ *Monarchia*, III.xv (ed. Vinay, p. 282; ed. Ricci, p. 273; ed. Nardi, p. 498): «Nam ad primam per philosophica documenta venimus, dummodo illa sequamur secundum virtutes morales et intellectuales operando; ad secundam vero per documenta spiritualia que humanam rationem transcendunt, dummodo illa sequamur secundum virtutes theologicas operando, fidem spem scilicet et karitatem».

⁵⁷ *Monarchia*, III.xv (ed. Vinay, p. 284; ed. Ricci, p. 273; ed. Nardi, p. 500): «scilicet summo Pontifice, qui secundum revelata humanum genus perduceret ad vitam eternam, et Imperatore, qui secundum philosophica documenta genus humanum ad temporalem felicitatem dirigeret».

⁵⁸ *Monarchia*, III.xv (ed. Vinay, p. 284; ed. Ricci, p. 273; ed. Nardi, p. 498): Et cum ad hunc portum vel nulli vel pauci, et hii cum difficultate nimia, pervenire possint, nisi sedatis fluctibus blande

O fim último do príncipe de todo o orbe habitado e, portanto, de toda a política é garantir que *o género humano livre repouse na tranquilidade da paz*. Essa é a tarefa do imperador e, como diz a seguir, aos príncipes eleitores⁵⁹ não resta senão identificar aquele que a própria Providência dispôs para esse cargo. Esses mais do que eleitores por desígnio próprio são reveladores da vontade divina. Fica assim, como triunfalmente diz Dante, concluída a tarefa a que se tinha dedicado:

E assim fica demonstrado que a autoridade temporal do monarca desce para ele mesmo sem qualquer intermediário a partir da fonte universal da autoridade, fonte essa que, unida na força da sua simplicidade, influi em múltiplos veios por sobreabundância da sua bondade⁶⁰.

5. Um final com enigma?

Depois de respondidas as três questões, está tudo resolvido? Não, ainda não. Talvez para não indispor em excesso aqueles mencionados no início do livro III que iriam enrubescer quando Dante lhes provasse que o imperador temporal recebe o poder diretamente de Deus e não através de um mediador, para esses tem ainda um pensamento que soa um pouco a composição jurídica, acolhendo pelo menos em parte a causa contrária. Mas, para esses, afinal, não será suficiente, embora decepcione bastante os defensores do poder político laico e que bem dispensariam o último parágrafo da obra, que parece contradizer o que acaba de ser afirmado. Uma parte importante do debate, neste aspecto, anda em torno de compreender se exprime ou não uma contradição, ou o que justifica essa passagem. A questão tem apaixonado os dantólogos.

A «autoridade do Monarca depende de outro ou directamente de Deus», mas, avisa Dante, isso não exime o Imperador de uma certa submissão ao Papa porque

cupiditatis genus humanum liberum in pacis tranquillitate quiescat, hoc est illud signum ad quod maxime debet intendere curator orbis, qui dicitur romanus Princeps, ut scilicet in areola ista mortalium libere cum pace vivatur».

⁵⁹ Esta referência tem sido amplamente debatida e tomada como um forte indício histórico para contextualizar e datar a obra, relacionando-se com o processo de eleição dos pretendentes ao Sacro Império Romano Germânico.

⁶⁰ *Monarchia*, III.xv (ed. Vinay, pp. 286-288; ed. Ricci, p. 275; ed. Nardi, p. 502): «Sic ergo patet quod auctoritas temporalis Monarche sine ullo medio in ipsum de Fonte universalis auctoritatis descendit: qui quidem Fons, in arce sue simplicitatis unitus, in multiplices alveos influit ex habundantia bonitatis».

«a felicidade mortal ordena-se *em certo modo* (*quodammodo*)⁶¹ à felicidade imortal»⁶². Afirmá-lo não será aniquilar o esforço de demonstração da separação dos dois fins do homem, base da separação de poderes? Para Tomás de Aquino a beatitude terrestre não é absoluta, (diz mesmo que só de certo modo, *quodammodo*, é beatitude) e que a beatitude celeste lhe é superior. Dante procurara até aqui esbater esta hierarquia de um ponto de vista providencialista e cosmológico, porque ambas têm a mesma origem e têm meios distintos de ser alcançadas, o que tornaria possível sustentar, ao contrário de Tomás, que “nesta vida” o homem pode satisfazer completamente a sua *natureza*. Mas, agora parece ceder.

Uma explicação pode ser ainda dada em favor de Dante. O imperador, enquanto homem, também aspira à felicidade eterna e necessita, como os outros homens, dos ensinamentos da revelação e das virtudes teológicas para a alcançar. Ademais, o imperador deve ao papa uma certa reverência, mas *apenas no domínio espiritual* e na medida em que isso é útil para o exercício do próprio poder temporal: «para que, iluminado pela luz paterna da graça, irradie como o mais virtuoso por sobre o orbe da terra (ut luce paterne gratie illustratus virtuosius orbem terre irradiet)»⁶³. Assim, depois da “cedência”, as palavras finais da *Monarchia* acentuam que o auxílio espiritual prestado ao imperador lhe é favorável para o melhor exercício do seu poder temporal. Quanto à *natureza temporal* do poder político ele pouco mais pode receber do poder espiritual (e o papa até é um intermediário menos capaz que os anjos, cfr. III.iv). Aquela submissão condicionada de modo algum limita a *autoridade temporal* do imperador do mundo, porque recebeu o poder de governar diretamente de Deus.

Por outro lado, a certa submissão do imperador ao pontífice em questões

⁶¹ Este *quodammodo* é ponto de discórdia entre interpretações, porque para uns é dizer pouco, para outros é ceder em demasia. Lorenzo Minio Paluello escreveu uma breve nota para assinalar outras utilizações do termo, reduzindo a gravidade que lhe tem sido atribuída, cfr. “III. romanus princeps in aliquo romano pontifici subiaceat” em L. MINIO PALUELLO, «Tre note alla ‘Monarchia’», em *Medioevo e Rinascimento. Studi in onore di Bruno Nardi*, Firenze 1956, pp. 501-524, agora em L. MINIO PALUELLO, *Luoghi cruciali in Dante*, CISAM, Spoleto 1993, pp. 51-69 (a nota III nas pp. 67-69).

⁶² *Monarchia*, III.xv (ed. Vinay, p. 288; ed. Ricci, p. 275; ed. Nardi, p. 502): «Que quidem veritas ultime questionis non sic stricte recipienda est, ut romanus Princeps in aliquo romano Pontifici non subiaceat, cum mortalis ista felicitas quodammodo ad immortalem felicitatem ordinetur». Veja-se também o entendimento de Cesare Vasoli de que há nesta posição de Dante uma coerência e continuidade com a sua interpretação da relação entre os dois poderes, VASOLI, «Le idee politiche di Dante, cit., sobretudo pp. 37-41.

⁶³ *Ibidem*.

espirituais pode até explicar porque é que Dante nunca explora um possível poder de o imperador intervir em assuntos espirituais, invadindo a esfera de autoridade do pontífice. Se o advogasse seria contraditório com a separação dos dois poderes. Também poderíamos ver aqui sub-entendida a recíproca: nas questões temporais o papa *quodam modo* deve certa reverência ao imperador, pois está-lhe vedado o exercício do poder temporal e, portanto, nessas questões fica sub-entendido que necessita também da paz e da tranquilidade assegurada pelo poder temporal. Mas, essa seria uma outra questão, que Dante silencia.

De qualquer modo, Dante mantém intacto o dualismo que caracteriza a sua política da felicidade do intelecto, sobre a qual fundamenta as respostas às questões a que se propôs responder na *Monarchia*. A paz universal indispensável à felicidade do género humano apenas pode ser assegurada por um monarca único (porque a humanidade é una) e que esse monarca tem que ser um *civile* e não pode ser o pontífice (porque seria ignorar o duplo fim do homem e que a felicidade temporal apenas pode ser assegurada pelo governo temporal da comunidade de homens), ao contrário do que defendia Tomás de Aquino, cuja doutrina da subordinação da felicidade temporal à espiritual tinha como consequência a subordinação do poder político ao poder temporal.

Ao tomar a liberdade⁶⁴ e a paz universal como fundamento e princípio racional da política, porque único modo de garantir a felicidade que é o fim do género humano, Dante abre a via para afirmar a necessidade natural e social do poder imperial, que teria que ser, pelo mesmo argumento, autónomo do poder papal. É por essa razão que Ruedi Imbach tem afirmado que Dante «abre a via para uma desclericalização radical do mundo político», uma via que será prosseguida por autores como Marsílio de Pádua, e Guilherme de Ockham⁶⁵. Não é um caso que também estes autores estivessem pessoal e directamente envolvidos no processo de ascensão de Luís da Baviera ao trono imperial, por volta de 1328, justamente o contexto em que reapareceria a obra de Dante, que, como disse Boccaccio, até aí quase não era conhecida. A *Monarchia* torna-se centro de discussão política cerca de 7 anos após a morte do poeta e cerca de 11, 15 ou mesmo 20 anos após a sua composição, dependendo do momento em que tenha sido escrita.

⁶⁴ A distinguir do livre-arbítrio, embora com ele se relacione (cfr. I.xii e acima a nota 14), cfr. F.-X. PUTALLAZ, *Insolente liberté. Controverses et condamnations au XIII^e siècle*, (Vestigia. Pensée Antique et Médiévale, 5) Cerf – Editions de l'Université de Fribourg, Paris – Fribourg 1995, pp. 263-289 (cap. “Dante ou la liberté des philosophes”).

⁶⁵ IMBACH –MÉLÉARD, *Philosophes médiévaux*, cit., p. 254.

JOSÉ ANTÔNIO DE CAMARGO RODRIGUES DE SOUZA*

D. Frei Álvaro Pais: os regimes políticos e outros temas correlatos

O tema central deste estudo, nos dias atuais bem como no século XIV, a época em que viveu nosso autor, prende nossa atenção porque, de um lado, aspiramos viver bem em sociedade e, apenas determinados regimes políticos podem nos proporcionar isto e, de outra parte, abominamos certos regimes políticos, porquanto os mesmos violam tanto os nossos direitos individuais quanto os sociais e os políticos.

Desde meados do século XIII, embora não fosse a filosofia política o interesse dominante dos pensadores, o tema em epígrafe passou a ganhar mais espaço, tanto porque os textos éticos e político de Aristóteles, que acabavam de ser traduzidos ao latim por Guilherme de Moerbeck O.P. (c. 1260), discorriam também sobre esse assunto, dado esse que os estimulou a abordá-lo¹, como também porque as controvérsias em torno à disputa pela preeminência política ou dos detentores do poder espiritual sobre os do poder temporal ou vice-versa, ensejou que os defensores duma ou doutra teoria o discutissem. É o caso de Álvaro Pais

* Prof. Titular da Universidade Federal de Goiás. Bolsista de pós-doutoramento da *Fundação para ciência e tecnologia* (FCT) do Ministério da Ciência Tecnologia e Ensino Superior de Portugal (2006-07) para desenvolver o projeto de investigação intitulado: *Os poderes espiritual e secular na ótica de Dom Frei Álvaro Pais O. Min.*

¹ Meramente a título de ilustração, baste mencionar que São Tomás de Aquino, o maior expoente do pensamento medieval discorreu sobre o assunto em exame no *Comentário à política de Aristóteles*, (c. 1269-72) do qual não há uma tradução em português; na *Suma Teológica* (c. 1270-71) e no *Do reino ou do governo dos príncipes ao rei de Chipre*, (c. 1267-72), obra essa que apenas os 14 capítulos do Livro I, foram escritos por ele.

(1270-1349), como sabemos um dos mais extremados defensores da hierocracia pontifícia, na altura do conflito entre o papa João XXII (1316-34) e o imperador Ludovico da Baviera (1314-47).

Alguns estudiosos² trataram da visão de frei Álvaro sobre o Estado e os regimes políticos. Pretendemos com este estudo ampliar os resultados do labor de tais pesquisadores, primeiramente, abordando outros assuntos correlatos com esse tema e, destacando em que textos do Menorita galego eles se encontram e, paralela e simultaneamente indicar literalmente em que fonte ele se apoiou e analisar seu pensamento.

I - Do domínio de um sobre os outros

Este tópico está diretamente relacionado com o tema acerca dos regimes políticos e, particularmente, com a tirania, a qual consiste no senhorio ou domínio despótico de um homem sobre os seus semelhantes.

Com base no direito natural e conforme os ensinamentos de Agostinho, de Gregório Magno, Isidoro de Sevilha³ e Ptolomeu de Lucca, OP, (1236-1326/7), famoso discípulo de Tomás de Aquino (1226-74), exímio historiador e canonista e o seu tratado *Determinatio compendiosa de iurisdictione imperii*⁴, Frei Álvaro

² Cf. M. MARTINS S.J., «A ética estatal de Frei Álvaro Pais no *Speculum regum*», *Revista portuguesa de filosofia*, RPF, tomos XI-XII (1955); J.M. BARBOSA, «A teoria política de Álvaro Pais no *Speculum regum*, Esboço duma fundamentação filosófico-jurídica», Separata do *Boletim do Ministério da Justiça*, números 211, 212, 213, Lisboa, 1972, pp. 259-270; M. DAMIATA OFM, *Álvaro Pelágio Teocrático Scontento*, Studi Francescani, Firenze 1984, pp. 126-146. P. CALAFATE, «Frei Álvaro Pais», in *História do Pensamento Filosófico Português*, vol. I, Caminho, Lisboa 1999. P. CALAFATE (org.), p. 237-241; R. da COSTA, «O Espelho de Reis (1341-1344), do galego Álvaro Pais», in *Estudos galegos* 4, M.A.T. MALEAVAL (org.), EdUFF, Nitérois 2004, pp. 185-198.

³ Cf., Santo Agostinho, *De Civitate Dei* I, 19, c. 15, in *PL*, 41, p. 643: «Deus não quis que o homem racional, feito à sua imagem, dominasse a não ser os seres irracionais»; S. Gregório Magno, *Moralium* 1, 21 c. 15, in *PL* 76, p. 203: «A natureza fez iguais a todos os homens, mas por méritos diferentes, uma disposição de Deus, oculta mas justa, dispõe que uns estejam à frente dos outros»; S. Isidoro de Sevilha, *De Etymologiis* I, 5, c. 4, *PL* 82, p. 109: «Pertence ao Direito Natural, comum a todos os povos, o matrimônio, a geração e educação dos filhos, a posse comum dos bens e uma única liberdade para todos».

⁴ Esta é a fonte próxima onde o Menorita galego recolhe os ensinamentos acerca deste assunto. Cf. *MGH, Fontes iuris germanici antiqui*, Ed. M. KRAMMER, Hannoverae, 1909, cap. XVII, p. 36. Não transcrevemos o texto latino aqui, como adiante iremos fazer, cotejando outros textos autores usados por Pais, a fim de não ampliarmos excessivamente o tamanho deste trabalho.

Pais propõe que no estado de inocência original, dada a igualdade de natureza entre os seres humanos, embora Adão tivesse uma precedência sobre Eva, porque era o chefe da família, nenhum ser humano dominava sobre os demais e a posse dos bens era comum a todos. Mais tarde, entretanto, consoante também com o que ensina Aristóteles, com a propagação da espécie, dado que igualmente, o homem é um animal social, e a vida em sociedade requer uma ordem entre eles, com o fito de se auxiliarem e se amarem mutuamente, foi necessário estabelecer uma organização política entre eles⁵.

Mas, a par disso, entretanto, após o Pecado Original, o domínio, por meio do qual um homem foi posposto à frente dos demais, conforme ensinam as *Escrituras Sagradas* e a *Determinatio compendiosa de iurisdictione imperii*, cujo texto frei Álvaro continua a seguir *ad litteram*⁶, surgiu por causa do orgulho da dominação e pela usurpação, e o primeiro a proceder dessa maneira, foi Caim que construiu uma cidade, chamando-a de Enoch, o mesmo nome que dera a seu filho, a fim de perpetuar a dominação do mesmo. (*Gn* 4, 17).

Igualmente, depois do dilúvio, um descendente de Cam, filho de Noé, chamado Nemrod, por orgulho e desejo de dominar, também governou tiranicamente. (*Gn*, 10).

⁵ *Estado e Prato da Igreja* I, daqui por diante indicado *EPI* I, Artigo XLI, vol. II, INIC, tradução de M.P. de MENESES, Lisboa 1990, p. 35: «...Com efeito, em nenhum direito natural achamos que a dignidade do domínio compita a alguém. E isto demonstra Agostinho, no liv. XIX, cap. XIX, *Da cidade de Deus*. Provindo todos os homens da mesma raiz, a saber, de Adão e duma mulher, Eva...a partir dos quais foram concedidos ao homem os bens do mundo para o seu uso, como se vê no Gênesis, I, pelo direito comum esses bens deveriam ser igualmente divididos. Com efeito, embora nos homens mesmo no estado de inocência tivesse havido preferência [fica melhor precedência] como se vê nos primeiros pais em que Adão foi posto à frente de Eva (Causa XXXIII, q. V, cap. *Haec imago...*), todavia essa preferência foi por outro aspecto e respeito que não o do domínio em oposição à servidão, visto que este é um aspecto penal. Realmente, pelo direito natural a posse é comum, e comum a liberdade de todos (Dist. I, cap. *Ius naturale*), e, segundo Gregório, quando a culpa não exclui, todos somos iguais no plano da humanidade (Dist. XXII, cap. *De constantinopolitana*). Ora, a servidão foi introduzida depois do pecado e por causa dele (Dist. XXXV, cap. *Sexto die*; e como foi introduzida veja-se na Dist. I, cap. *Ius gentium...*), mas foi-o para os homens se auxiliarem e amarem...pois o homem é por natureza um animal social que importa ordenar mutuamente. Ora, em tudo o que é ordenado mutuamente, importa que haja sempre algo principal e dirigente, como diz o Filósofo no 1º da *Política...*».

⁶ *Ibid.*, capítulo XVII, p. 36-37. Não transcrevemos o texto latino aqui, como adiante iremos fazer, cotejando outros textos e autores usados por Pais, a fim de não ampliarmos excessivamente o tamanho deste trabalho.

Um descendente dele, Belo, rei da Babilônia gerou Nino, que fundou Nínive e foi rei dos Assírios. Ele fez uma estátua em homenagem a seu pai, a fim de que todos os seus súditos o adorassem como a um deus, tendo dado assim origem à idolatria, pois que aí foram venerados e designados por Bel, Baal, Baalim e Belzebu. Esses ensinamentos, encontramô-los tanto numa passagem do *Estado e pranto da Igreja* quanto num trecho do *Espelho dos reis*, embora, neste último se notem o pormenor de circunstância, posto que esta obra foi dedicada a Afonso XI de Castela e um aprimoramento do texto.

«...H. «O domínio, porém, não foi assumido por um ser posto à frente do outro desde o início do mundo após o pecado, mas começou, devido a uma certa ostentação de soberba, pela usurpação, como em Lúcifer que quis por soberba elevar-se acima dos outros (Isaias, XIV; *De poenitentia*, Dist. II, cap. *Principium*). O sinal e prova disto podemos tê-los no facto de, no princípio da criação do mundo, só os maus terem tomado o domínio. Assim, antes do Dilúvio o primeiro senhor entre os homens foi Caim, como diz Agostinho, *Da cidade de Deus*, liv. XV, cap. XX, e daí foi levado a edificar uma cidade para nela dominar, e esta foi a primeira cidade no mundo, à qual deu o nome de seu filho Enoch (Gênesis, IV) para perpetuar o domínio do filho. Depois do Dilúvio, os que primeiro tomaram o domínio foram da maldita geração de Cam, como vem no Gênesis, cap. IX, e o Mestre e Josefo dizem nas *Historias*.

I. Realmente, após o Dilúvio, o primeiro que tomou o domínio foi Nenrod da geração de Cam (Gênesis X, e Dist. VI, § final), por cuja deliberação foi edificada a torre de Babel, como contam as histórias, para dominar. Como sinal disto lê-se, no referido cap. XI do Gênesis, que pelo cimo dessa torre queriam subir ao céu, sem saberem a sua incomensurável altura, mostrando, assim, a ambição do coração em serem superiores aos outros. Mas, Deus, para mostrar o seu desagrado, abriu brecha no domínio deles, confundindo-lhes as línguas, visto antes usarem uma só linguagem, como vem no predito cap. XI do Gênesis.

«Se, porém, deseja saber como é que um homem foi anteposto a outro homem, e como é que os reis obtiveram seus domínios, é de saber que *ab initio*, após o pecado, o domínio começou, pela usurpação, de um certo acto de soberba, como sucedeu com Lúcifer que, por orgulho quis elevar-se acima dos outros (Ezequiel, XXVIII; Tratado *De poenitentia*, Dist. II, cap. *Principium*; Isaias, XIV. O sinal e argumento disto pode alcançar-se do facto de, no princípio da criação do mundo, só os réprobos receberam o domínio. Por isso, o primeiro senhor entre os homens, antes do Dilúvio foi Caim, como diz Agostinho, no livro 15º *Da cidade de Deus*, cap. XX, e daí foi levado a edificar uma cidade, onde dominasse, sendo esta a primeira cidade no mundo, à qual deu o nome de seu filho Enoch, como diz o Gênesis, IV) para perpetuar o domínio deste.

Porém, depois do Dilúvio, os que receberam o domínio foram da maldita geração de Cam, filho de Noé, como se contém no Gênesis, IX, e dizem nas *Histórias*, o Mestre e Josefo. De facto, o primeiro após o Dilúvio a receber o domínio foi Nenroth da raça de Cam (Gênesis IX, e Dist. VI, § final, e o Mestre e Josefo o dizem nas *Histórias*). Por sua deliberação foi edificada a Torre de Babel, como referem as *Histórias*, para dominar. Em sinal do que se lê, no Gênesis XI, que queriam que o seu cume atingisse o céu, cuja admirável altura ignoravam, para significar a ambição de sobressair dos outros. Pelo que Deus para mostrar o seu desagrado [determinou] a ruína deste instrumento de domínio confundindo-lhes as línguas, pois que falavam uma só linguagem como vem no predito cap. XI do Gênesis.

De Nenrod descendeu Belo, rei de Babilónia, do qual nasceu Nino, rei de Nínive, que foi o primeiro monarca dos Assírios, procriado segundo trazem as Histórias, por arte mágica. E foi este o primeiro que, erigindo uma estátua a seu pai Belo para este nela ser reverenciado, deu origem aos ídolos que primeiro se chamaram Bel, Baal, Baalim, Belzebub, conforme a diversidade das línguas, segundo Mestre Pedro nas Histórias, o qual também diz que este Nino foi o primeiro que reinou na Barbaria (aliás, Babilónia), chamado com outro nome Zoroastres, primeiro inventor da arte mágica.

Do exposto vê-se suficientemente que o domínio no principio do mundo, olhando às pessoas que o assumiram, procedeu de corrupta intenção, a saber, da ostentação da soberba e tirania.

J «Por isso, Nenrod, o primeiro imperador depois do Dilúvio, de que também falei acima no art. XXXI, não era rei, mas tirano, porque oprimia os homens. Daí o ser chamado caçador robusto diante do Senhor, como vem no referido § final, e no capítulo X do Gênesis, e por isso não agradou a Deus. Em sinal deste desagrado, Caim o primeiro imperante fratricida foi morto por Lamech (Gen., IV, IV; Causa XXXI, q. I, cap. *Quomodo*).

Nino que era Zoroastres, filho de Noé, como diz Mestre Pedro nas Histórias, e rei da Barbária, foi morto como vem no livro de Clemente, por um demônio que ele venerava e tinha por familiar no exercício da arte mágica.

E para sermos breves, todos os antigos senhores e monarcas morreram de morte dura. Faraó (Êxodo, IX, Causa XXIII, q. IV, cap. *Nabuchodonosor*), rei do Egipto, morreu afogado no Mar Vermelho...»⁷.

De Nenroth descendeu Belo, rei de Babilónia, do qual nasceu Nino, rei de Nínive, que foi o primeiro monarca dos Assírios, criado mediante a arte mágica, segundo informam as Histórias. E este foi o primeiro que, erigindo uma estátua, em sinal de respeito, a seu falecido pai, de nome Belo, deu origem aos ídolos que, primeiramente se chamaram Bel, Baal, Baalim, Belzebu, segundo a diversidade das línguas, conforme a narração de Mestre Pedro nas Histórias, o qual também diz que este rei Nino foi o primeiro que reinou em barbaria e o primeiro inventor da arte mágica.

Do que acima fica dito, vê-se bem que, no principio do mundo, olhando às pessoas que assumiram o domínio, este procedeu de corrupta intenção, a saber, da soberba e tirania. Por este motivo, o primeiro rei e imperador Nenroth, de quem acima falei, não era rei, mas tirano, porque oprimia os homens. Dizia-se robusto caçador perante o Senhor (Gen., IX, e Distinção VI, § final), e por isso, não agradou ao Senhor; em significação do que Caim, o primeiro governante fratricida, foi morto por Lamech (Gên., IV; Causa XXXI, questão I, cap. *Quomodo*).

Ora, o predito rei Nino, o primeiro em barbárie, foi morto por um demônio que adorava exercendo a arte mágica e tinha por familiar, como se diz no livro de Clemente. E, para resumir, todos os antigos senhores e monarcas porque foram tiranos, morreram de morte cruel, como Faraó, rei do Egipto, de coração endurecido contra o Senhor, que foi submergido no Mar Vermelho (Êxodo, IX; Causa XXIII, questão IV, cap. *Nabuchodonosor*...)»⁸.

De fato, diz o Menorita Galego, continuando a beber na sobredita fonte⁹, que embora, Deus abomine a ambição de certos homens quanto a dominarem os semelhantes, entretanto, Ele permite e provê que determinadas pessoas os

⁷ *EPI I*, artigo XLI, vol. II, p. 37-39.

⁸ *Espelho dos Reis*, daqui por diante *ER I*, tradução do Dr. M.P. de MENESES, Vol. I, Instituto de Alta Cultura da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1995, pp. 49-53.

⁹ *Determinatio compendiosa de iurisdictione imperii*, ed. cit., cap. XVIII, p. 38.

governem, posto que, com ensina Paulo na *Carta aos Romanos* 13, 1; 3-4, *todo poder vem de Deus* e os que foram estabelecidos governantes visam a coibir o mal e a punir quem o pratica, a fim de que os bons vivam em paz. Jesus, igualmente, ensina a mesma coisa no diálogo que manteve com Pilatos, ao dizer-lhe, conforme o *Evangelho de João*, 19, 11: *Não terias poder nenhum sobre mim, se não te tivesse sido dado do alto*'. Encontramos ensinamento e texto idênticos tanto numa passagem do livro I do *Estado e pranto da Igreja*, quanto num trecho do *Espelho dos reis*.

L. «...Porém, embora a ambição de dominar fosse odiosa a Deus, todavia o domínio dos senhores que aspiram ao governo para refrear a malícia dos homens desordenados, conservar cada um em sua justiça, e pôr os cidadãos em harmonia, foi por Deus permitido e provido: permitido para a punição dos maus, e provido para a harmonia dos bons. Veja-se a Causa XXIII, q. V, *Hinc notandum* e a Dist. IV, cap. *Factae sunt*. Daí o apóstolo dizer na Ep. aos Romanos, XIII: «não há poder que não venha de Deus», o que Agostinho expõe dizendo no livro *Contra os maniqueus*: «por Deus ou mandando ou consentindo» (Causa XXIII, q. I, cap. *Quid culpatur*. Com estas palavras fica bastante claro que todo domínio provém de Deus. Por isso, disse Cristo a Pilatos: «não terias poder nenhum sobre mim, se não te tivesse sido dado do alto»...)»¹⁰.

«...Ainda que, porém, a ambição de dominar fosse odiosa ao Senhor, todavia para refrear o governo dos senhores ambiciosos e a malícia dos homens desordenados, conservar cada um em sua justiça, e dispôr os cidadãos em concórdia, foi provido e permitido por Deus o domínio: provido para a concórdia dos bons e permitido para a punição dos maus, (Causa XXIII, questão V, § *Hinc notandum*; Distinção IV, cap. *Factae*). Por isso, não há poder que não venha de Deus, ou porque o manda, ou porque o consente. Daí o apóstolo dizer na Ep. aos Romanos, XIII: «não há poder que não venha de Deus». E Cristo para Pilatos: «Não terias poder algum sobre mim, se não te fosse dado do alto». (João, XIX, Causa XXIII, questão, I, cap. *Paratus*)...»¹¹.

Em seguida, acrescentando ao seu texto argumentos de razão filosófica, recolhidos no mencionado texto de Ptolomeu de Lucca¹², frei Álvaro prossegue na explicação deste assunto, afirmando que Deus provê tal domínio, enquanto todos os seres participam a seu modo do Ser por excelência e aqueles que governam o têm, mais do que as pessoas particulares. Para mais, conforme o movimento, a ordem e a hierarquia que há na natureza, os dirigentes e os súditos, tendem a um Ser que a tudo dirige e não é governado por ninguém. Ora, conseqüentemente, os

¹⁰ *EPI* I, artigo XLI, p. 39.

¹¹ *ER* I, p. 53.

¹² *Determinatio compendiosa de iurisdictione imperii*, ed. cit., capítulos XVIII, XIX, XX, pp. 38-42. Não transcrevemos o texto latino aqui, como adiante iremos fazer, cotejando outros textos e autores usados por Pais, a fim de não ampliarmos excessivamente o tamanho deste trabalho.

governantes da terra devem conduzir-se a si e aos seus súditos para este Ser que é Deus que dirige tudo e não é dirigido por ninguém.

Além disso, Deus provê este mundo com poderes ordenados, a fim de que cada ser humano, de acordo com seu estado ou condição, durante esta vida possa buscar os meios para, na outra, alcançar a Bem-aventurança eterna, a felicidade plena e completa, pela qual ele anseia. Conquanto ele seja auxiliado pelas graças divinas no tocante a conseguir atingir esse objetivo, também precisa da ajuda dos governantes seculares, posto que eles devem proporcionar aos seus súditos as condições materiais e morais para tanto. Encontramos essa argumentação tanto numa passagem do livro I do *Estado e pranto da Igreja*, quanto num trecho do *Espelho dos reis*.

«...E provido, quer considerando a natureza do ente, quer a do movimento, quer a do fim.

Em razão do ente, porque todo o ente tende por participação para o ente *per se*. Ora, os que têm domínio, têm mais vigor na natureza do ente do que as pessoas privadas, visto que fazem as vezes de todo o ente a que presidem...Portanto, em razão do seu governo mais se aproximam do sumo princípio e mais participam da divina influência...».

Por isso é que também se escreve que Saul, elevado a rei por Samuel, mereceu com isto a influência da profecia, pois o Espírito do Senhor apoderou-se dele e ele profetizou como os profetas (1º dos Reis, X)...».

«A segunda razão porque todo domínio vem de Deus, toma-se da comparação com o movimento. Com efeito, o Filósofo, no liv. VIII da *Física*, prova que não é próprio dos moventes e movidos dirigirem-se para o infinito, mas irem para um movente que não é movido, e este é Deus, segundo aquilo de Boecio, *Da consolação da filosofia*, liv. III, metro IX, «e permanecendo estável fazes com que tudo se mova». Sendo, pois, os senhores no governo os motores do mundo, devem conduzir o movimento do seu governo para Deus como primeiro motor...».

A terceira razão porque todo domínio vem de Deus, toma-se a partir do fim. Com efeito, a Divina Providência tudo conduz para o devido fim, enquanto move cada criatura para o seu fim distinto, como o seteiro move a seta para determinado alvo. Por esta razão diz S. Agostinho, *Da Trindade*, liv. III, que Deus por movimentos ordenadíssimos, primeiro espirituais, e depois corporais, defende sempre tudo, e tudo usa

«...O domínio foi também provido por Deus, quer considerada a natureza do ente, quer a do movimento, quer a do fim.

Em razão do ente, porque todo o ente participa do Ente *per se*; mas aqueles que tem o domínio vigoram mais na natureza de ente do que as pessoas particulares, porque orientam as vidas de quase todo o ente que governam...Portanto, mais se aproximam do Sumo Princípio e mais participam os bons regentes da influência divina em razão do seu governo...Daqui se explica o que está escrito de Saul: que elevado a rei por Samuel, deste mereceu a influência da profecia O Espírito do Senhor apoderou-se dele e profetizou com os profetas (1º livro dos Reis, X)...».

«A segunda razão é esta em que o domínio é assim recebido de Deus em relação ao movimento. Prova o Filósofo, no liv. VIII da *Física*, que nos moventes e nos movidos não existe o ir para o infinito, mas sim o vir para algum movente que não se mova. E este é Deus, segundo as palavras: *E o imóvel permanente faz que todas as coisas se movam*. Sendo, pois, os reis e senhores, em governar, os motores do orbe, importa que o movimento do seu regime se reduza a Deus como primeiro motor...».

A terceira razão é que todo o domínio é assim recebido de Deus em função do fim. Efectivamente, a Divina Providência conduz todas as coisas para um devido fim, enquanto move cada criatura para o seu distinto fim, como o atirador a seta para determinado alvo. Por este motivo diz Agostinho, no livro *Da Trindade*, que Deus por uns certos movimentos ordenadíssimos, primeiro espirituais e depois corporais, desce sobre todas

segundo o incommutável arbítrio do seu pensamento como para um fim adequado. Portanto, se ele inclui as outras criaturas no devido e ordenado fim, muito mais inclui a criatura racional ou homem, como se vê no facto de a governar por meio de seus despenseiros que são os reis e os príncipes prelados das Igrejas... Por isso, se diz nos Provérbios VIII: «por mim reinam os reis, e os legisladores decretam o que é justo; por mim imperam os príncipes e os poderosos decretam a justiça». Além disso, quanto mais uma natureza é apta para conseguir um fim nobre, tantos mais moventes tem dispostos para a consumação desse fim, como se vê manifestamente nas coisas corruptíveis, assim como nas incorruptíveis... Portanto, sendo a criatura racional criada e desenvolvida para ser capaz de Deus, é este também o seu fim principal, como diz Agostinho, *Da Trindade*, liv. XIV... Logo, o homem para conseguir esse fim, embora seja ajudado pela luz da graça divina, é, todavia, muitíssimo ajudado pelos governadores do mundo, quer com exemplos de vida sã, quer com ensinamentos diários, quer com a correção continua...»¹³.

as coisas, de todas usa para o incommutável arbítrio da sua decisão como para um fim congruente. Ora, se compreende as outras criaturas num devido e ordenado fim, muito mais compreende a criatura capaz de raciocinar, como o homem, o que é patente quando a governa e regula per meio dos seus representantes, que são os reis e os príncipes, e os prelados das Igrejas... Por isso, se diz nos Provérbios VIII: «por mim reinam os reis, e decretam os legisladores o que é justo; por mim os príncipes imperam, e os poderosos decretam a justiça». Portanto, quanto mais apta é qualquer natureza para atingir um nobre fim, tantos mais moventes tem dispostos à consumação desse fim, conforme manifestamente se vê nas coisas incorruptíveis... Sendo, portanto, a criatura racional ordenada e produzida para ser capaz de Deus, este é também o seu fim principal, como diz Agostinho no 13º livro da Trindade... De tamanha dignidade é, efectivamente, a condição humana, que, embora o homem seja ajudado pela graça da luz divina, é, todavia, especialmente mantido pelos governadores do mundo, quer com exemplos de vida recta, quer com ensinamentos quotidianos, quer com contínua correção...»¹⁴.

II - Sobre a origem do poder secular

Não se pode tratar dos regimes políticos nos textos dum autor qualquer, sem antes, ainda que, de passagem, analisar sua concepção a respeito da origem do próprio poder terreno ou secular. É o que, agora, passaremos a fazer nos escritos de Frei Álvaro Pais.

À partida, apoiando-se no *De regimine christiano* de Tiago de Viterbo, cujo texto segue *pari passu*, mas também o completando com citações das *Escrituras* e do Direito Canônico, o qual se fundamenta, de um lado, na Revelação e, de outro, em Santo Tomás de Aquino (1226-74), que por sua vez se apóia na *Política* de Aristóteles, o Menorita galego diz que, conquanto todos os poderes provenham remotamente de Deus, consoante vimos, de acordo com o que ensina o apóstolo

¹³ *Ibid*, pp. 42-43.

¹⁴ *ER I*, pp. 53-59.

Paulo, no tocante à origem do poder régio e do reino é preciso fazer uma distinção importante. Um tipo de poder régio e de reino provém imediatamente da inclinação do ser humano a viver em sociedade e, por consequência, a estabelecer um regime político, a fim de que todos vivam bem e ordenadamente, os quais desde sempre existiram entre os gentios. Um outro poder régio se origina imediatamente da instituição divina e da graça, e tal foi o que ocorreu em Israel, à altura da instituição da monarquia, por isso, esse regime político foi mais perfeito do que o outro. Um terceiro tipo é aquele que existe na *Christianitas*, o qual, à semelhança do primeiro, provém da natureza humana, mas, entretanto, é aperfeiçoado pela graça sobrenatural. Um quarto poder régio diz respeito à administração eclesiástica e à distribuição dos bens espirituais e, por isso, é chamado de poder espiritual. Sua origem é imediatamente divina, tendo sido instituído por Jesus Cristo.

«A. Sobre o reino ou poder real há que distinguir. Um vem per instituição humana, devido à inclinação da natureza para isso. De facto, nos brutos animais, que são, por instinto natural, gregários e sociais, encontra-se um certo regime, e, portanto, muito mais se encontra nos homens a quem são mais naturais que a qualquer outro animal o viver em sociedade e a inclinação para instituição dum regime...E tal regime diz-se que vem do direito humano, que nasce da natureza.

O outro poder régio vem por instituição divina ou pelo direito divino que procede da graça.

Porém, ambos os poderes régios vêm de Deus, mas de modo diferente, visto que o primeiro vem de Deus mediante a natureza dos homens que os inclina para ele, e mediante a instituição humana que aperfeiçoa a inclinação da natureza, dizendo-se, por isso, poder humano e natural.

O segundo vem, por modo especial, de Deus que o institui e transmite, dizendo-se, per isso, poder divino e sobrenatural. Dele se diz: «não há poder que não venha de Deus (Ep. aos Romanos, XIII, Causa XXIII, q. I, cap. *Quid culpatur*; Causa XI, q. III, cap. *Qui resistit*).

O primeiro poder régio versa sobre o governo das coisas temporais e terrenas, e por isso se chama terreno, secular ou temporal.

O segundo versa sobre o governo das coisas espirituais e celestes, e, por isso, se chama espiritual ou celeste. Além disso, o primeiro poder régio...existiu em todos os tempos ou seja, no tempo da lei da natureza, da lei escrita e do Evangelho, e entre todos os homens de

«...De regno etiam seu regia potestate distinguendum est. Quoddam enim est ex humana institutione, natura inclinante ad hoc; nam et in brutis aliquibus que gregalia sunt et socialia ex instinctis nature, invenitur quoddam regimen. Multo magis igitur in hominibus, quibus naturale est in societate vivere, magis quam cuilibet animali, naturalis inclinatio est ad institutionem regiminis et huiusmodi regimen dicitur esse a iure humano, quod a natura oritur. Quodam vero potestas regia est ex institutione divina vel a iure divino, quod procedit a gratia. Utraque autem potestas regia est a Deo, sed diverse modo. Quia prima est a Deo, mediante natura hominum, que ad hanc inclinatur et, mediante humana institutione, que inclinatione nature perficit, et ideo dicitur potestas humana et naturalis. Secunda vero est a Deo speciali modo ipsam instituentem et tradente, et ideo dicitur potestas divina et supernaturalis. Et prima quidem potestas versatur circa regimen temporalium et terrenorum, et ideo terrena et temporalis vel secularis vocatur. Secunda vero versatur circa regimen spiritualium et celestium, ideo spiritualis et celestis vocatur et est, ut infra magis declarabitur.

Amplius, prima potestas regia invenitur communiter in hominibus et quolibet tempore fuit: scilicet tempore legis nature et legis scripte et evangelii, et apud quoscumque homines, cuiuscumque ritus et status, scilicet, fideles et infideles, Iudeos et Gentiles; quia id quod nature est omnibus, commune est participantibus illam naturam. In hoc tamen differenter fuit huiusmodi regimen et potestas apud Iudeos et Gentiles, quia apud Gentiles fuit solum ex humana institutione;

qualquer estado e rito, sejam fiéis ou infiéis, judeus ou gentios. Por isso, diz-se no 1º dos Reis, VIII: «constitui-nos um rei que nos julgue, como têm todas as nações», porque o que é próprio de uma natureza é comum a todos que dela participam.

Todavia, esse governo ou poder diferiu entre os judeus e os gentios no seguinte: entre os gentios existiu só por instituição humana, e entre os judeus foi de algum modo por instituição humana, mas com intervenção especial da ordenação divina, segundo a qual foram instituídos naquele povo os juizes e os reis, resultando daí ter sido muito melhor o governo entre os judeus que entre os gentios...»¹⁵.

et apud Iudeos non fuit aliquo modo ex institutione humana, sed interveniente speciali ordinatione divina, secundum quam et iudices et reges instituti sunt in illo populo, et ideo multo melius regimen fuit apud Iudeos quam apud Gentiles...»¹⁶.

Entretanto, constata-se que há quem obtenha e exerça malevolamente o poder político, por isso, é certo dizer que *todo poder vem de Deus*? Como Álvaro Pais explica essa questão contraditória, posto que Deus é bom? De novo, a resposta para a mesma, o Franciscano galego, a encontra no *De regimine christiano* de Tiago de Viterbo.

Na verdade, é indiscutível que *todo poder*, sim, *vem de Deus*, mas não da mesma maneira, pois, ainda é preciso distinguir de que modo foi ou é obtido e como é exercido, pois se tratam de situações diferentes. Ora bem, em si mesmo, todo poder e jurisdição, pelo fato de derivarem remota ou imediatamente de Deus, são bons. Quanto, porém, à maneira que foram e são obtidos, de fato, nem sempre isso ocorreu e acontece de uma forma pacífica e consensual entre os povos. Muitas vezes, é verdade, foram e são estabelecidos por meio da violência, como consequência das guerras de conquista ou daquelas intestinas numa sociedade qualquer; através da fraude, pela usurpação e etc.

Com efeito, igualmente, muitas vezes ocorre e, normalmente associado aos sobreditos casos, os governantes são uns déspotas e maus, pois que, na vontade deles reside o desejo de agir mal e, assim, visam exclusivamente aos próprios interesses, aspiram às honrarias, à glória e à fama e são injustos, como Pilatos

¹⁵ EPII, artigo LII, INIC, 1990, p. 347-351.

¹⁶ Tiago de Viterbo, *De regimine Christiano*, daqui por diante *DRC*, seguido da parte e do capítulo, com o respectivo título e as páginas, onde se encontram. Ed., H.X. ARQUILLIÈRE, G. Beauchesne, Paris 1926, parte II, cap.: *Quibus hominibus communicata est Christi potestas, que communicata erat. Ubi distinguitur de sacerdotio et de regia potestate*, pp. 176-177.

que exerceu mal o poder que possuía e, por isso, os que usam mal do poder que receberam de Deus, como diz o salmista, não reinam em nome de Deus. Mas o Senhor respeita-lhes o seu livre arbítrio. Entretanto, também pode acontecer que o déspota, ao ascender ao governo, passe a agir retamente e bem e, alguém que tenha ascendido retamente ao poder, ao governar, passe a agir de modo injusto.

Além disso, por causa de vários motivos, seja para castigar a maldade dum determinando povo, seja para provar a Fé e a Esperança dos bons que vivem entre os maus, Deus permite e consente que os tiranos imperem e oprimam os povos.

Verificamos esses ensinamentos tanto num passo do *Estado e pranto da Igreja* quanto numa lanço do *Espelho dos reis*, os quais, por seu vez, estão ancorados no *De regimine christiano* de Tiago de Viterbo.

«...E a partir daqui pode resolver-se a questão que parece existir entre as citadas palavras do apóstolo de que *Não há poder que não venha de Deus*, [Rm 13,1] e as de Oseias que, falando pela pessoa de Deus acerca dalguns reis, diz *Eles reinaram por si mesmos e não por mim* (Oseias, VIII [4], Causa VIII, q. I, cap. *Audacter*). Na verdade, todo poder vem de Deus, ou operando como o poder dos bons príncipes que rectamente recebem o poder, ou permitindo, como o poder dos maus que usurpam o poder. Estes diz-se que reinam não por Deus, pois não reinam por Sua obra, mas só por Sua permissão, e esta permissão é justa, porquanto, como diz a glosa sobre as já citadas palavras do apóstolo, não é injusto que a paciência dos bons seja provada e a iniquidade dos maus punida com a tomada pelos ímprobos do poder de fazerem o mal. Também Job foi provado pelo poder dado ao diabo, para que se visse que era um homem justo, I, e Pedro tentado para que não presumisse de si (Mateus, XXVI, Lucas, XXII.; *De poenitentia*, Dist. II, cap. *Si enim, v. Ex quibus*, onde diz *Petrus ad quem*; e Dist. L, cap. *Considerandum*), e

«...Desta maneira se pode resolver a questão, que parece existir entre as citadas palavras do Apóstolo, [Rm 13,1] de que todo o poder vem de Deus, e as palavras do profeta Oseias, que dizem: «Eles reinaram por si mesmos, e não por mim». (Oseias, VIII [4]; e Causa VIII, questão I, cap. *Audacter*). Com efeito, todo o poder vem de Deus, ou operando, como o poder dos bons príncipes que rectamente recebem o poder, ou consentindo, como é o poder dos maus que o usurpam. Destes se diz que não reinam por Deus, pois que não reinam por sua operação, mas por seu consentimento, uma vez que, segundo Agostinho, nem o mal se faz sem a sua permissão (Causa XXIII, questão I, cap. *Quid culpatur*; Causa XXVI, questão V, cap. *Nec mirum*, últ. coluna). Ora, esta permissão é justa, porque, como diz a glosa sobre as já citadas palavras do Apóstolo «Todo o poder vem de Deus», não é injusto que, com receberem os maus o poder de prejudicar, a paciência dos bons seja experimentada, e a iniquidade dos maus punida. Com efeito, pelo poder entregue ao diabo, foi Job experimentado, embora parecesse

«...Et ex hoc potest solvi contrarietas, que videtur esse inter verbum Apostoli predictum, scilicet quod non est potestas nisi a Deo, et verbum Osee prophete dicentis ex persona Dei de quibusdam principibus: «*ipsi regnaverunt et non ex me*». Nam omnis potestas est a Deo vel operante, sicut potestas bonorum principum, qui recte accipiunt potestatem, vel permittente, ut potestas malorum sibi usurpantium potestatem, et isti dicuntur regnare non ex Deo quia non regnant ipso operante, sed solum permittente. Et hec permissio iusta est, nam ut dicit *glossa* super verbum apostoli iam dictum: iniustum non est, ut, improbis accipientibus nocendi potestatem, bonorum patientia probetur et malorum iniquitas puniatur. Nam per potestatem traditam et Job probatus est, ut iustus apparet, et Petrus temptatus, ne de se presumeret, et Paulus colophizatus, ne se extolleret, et Judas dampnatus, ut se suspenderet. Et ita Deus iniustam potestatem quam iuste permittit ordinat, dum ex ea bonum aliquid elicit, et secundum hoc etiam potestas mala ex Dei ordinatione est. Licet enim Deus mala non efficiat, tamen ea ordi-

Paulo esbofeteado, para que não se ensoberbecesse (2^a aos Coríntios, XII), e Judas condenado, para que se enforcasse (Mateus, XXVII, no princípio; *De poenitentia*, Dist. III, cap.. *Iudas poenituit*, e cap. *Nihil*; veja-se também o cap. *Inter omnia*). E assim Deus ordena o poder injusto que justamente permite, enquanto dele tira algum bem, e, neste aspecto, até o mau poder vem da ordenação de Deus, embora Deus não faça os males; como diz S. Agostinho, Deus ajuda as boas vontades, julga as más, e todas ordena. A isto fazem a Causa XXIII, q. I, cap. *Quid culpatur*; para o fim, e a Causa XXIII, q. V, § *Hinc notandum*.

Ou então deve dizer-se doutro modo: uma coisa é o poder, e outra o seu uso (argumento para isto na Causa XVI, q. I § *Ecce in hoc capitulo*). Por conseguinte, todo poder é bom, e por isso vem de Deus; porém o seu uso às vezes é mau, e por isso não vem de Deus, e, porque reinar é usar o poder, por isso diz-se de alguns «Eles reinaram por si, e não por mim» [Os 8, 4] Daí a glosa dizer sobre as mesmas palavras do apóstolo: «não há poder que não venha de Deus»: «O homem bom ou mau, só tem o poder que lhe foi dado por Deus». Por isso, disse o Senhor a Pilatos: «Não terias nenhum poder sobre mim, se não te tivesse sido dado do alto» (João, XIX) [11] e o referido capítulo *Quid culpatur*. Portanto, a malícia dos homens tem por si o desejo de fazer o mal, mas não tem o poder se Ele o não der. A vontade de fazer o mal pode vir do ânimo do homem, mas o poder, esse só vem de Deus. Por conseguinte, o mau uso do poder não vem de Deus, mas o poder, sendo bom, vem de Deus, e por isso diz-se que o mau poder não reina por Deus, porque

justo (Job, I). E Pedro foi tentado, para que não presumisse de si (Mateus, XXVI; Lucas, XXII; Tratado *De poenitentia*, distinção II, cap. *Si enim* parágrafo *Ex quibus*; e Distinção L, cap. *Considerandum*). E Paulo foi esbofeteado por um anjo de Satanás, para que não se ensoberbecesse. (Seg. Ep. aos Coríntios (sic), XI). E Judas foi condenado, para que se enforcasse (Mateus, XXVII, no princípio; e Tratado *De poenitentia*, distinção III, cap. *Iudas*). E assim Deus ordena o poder injusto, que justamente permite, e dele tira algum bem. E, neste sentido, até o mau poder provém da ordenação de Deus. Efectivamente, embora Deus não faça os males (como se diz na Causa XXIII, questão IV, cap. *Quidam*, § *Floriani*), todavia ordena-os justamente; como diz Agostinho, Deus ajuda as boas vontades, julga as más e a todas ordena. Aplica-se a este assunto a Causa XXIII, questão I, cap. *Quid culpatur*, e questão V, § *Hinc notandum*.

«Ou então deve dizer-se de outro modo: que uma coisa é o poder, e outra o uso do poder (Argumento: Causa XVI, questão I, § *Ecce in hoc capitulo*).

Portanto, todo poder é bom, e, por isso, vem de Deus, porém, o seu uso algumas vezes é mau, e, por isso, não vem de Deus. E porque o reinar é usar do poder, por isso aplicam-se aos que o usam mal as referidas palavras de Oseias: «Eles reinaram por si mesmos e não por mim». Donde a glosa sobre palavras do Apóstolo «Todo o poder vem de Deus»: «Nenhum homem bom ou mau, tem qualquer poder que não lhe haja sido dado por Deus». Por isso, disse o Senhor a Pilatos: «Não terias nenhum poder sobre mim, se não te tivesse sido dado do Alto». (João, XIX).

nat, sicut beatus Augustinus, quod Deus bonas voluntates adiuvat, malos iudicat, omnes ordinat.

Vel aliter dicendum, quod aliud est potestas, aliud usus potestatis. Potestas igitur omnis bona est et ideo a Deo est. Usus autem potestatis aliquando est malus et ideo non est a Deo et, quia regnare est potestate uti, ideo dicitur de quibusdam: «*ipsi regnaverunt et non ex me*». Unde *Glossa* super eodem verbo Apostoli, ait: non est potestas alicui homini bono vel malo nisi a Deo data; unde Pilato Dominus ait: «*non haberes in me potestatem, nisi datum esset tibi desuper*». Malitia igitur hominum cupiditatem nocendi per se habet, potestatem autem, si ille non dat, non habet. Nocendi enim voluntas potest esse ab hominis animo, potestas autem non est nisi a Deo. Sic igitur usus potestatis malus non est a Deo; potestas autem, cum sit bona, est a Deo et ideo mala potestas dicitur non ex Deo regnare, quia male utitur potestate; bona vero, e contra, ex Deo regnat, quia potestate bene utitur in hoc Deum imitando.

Nam sicut Gregorius ait super illud Job: «*Deus potentes non abicit cum ipse sit potens. Deum quipped imitari desiderat qui fastigium potentie alienis intentus utilitatibus et non suis laudibus* [elatus] *amministrat, qui prelatus ceteris prodesse appetit, non preesse*». Et hoc bene uti potestate.

Vel aliter dicendum sicut Ysidorus dicit Illo libro *De summo bono* quod: «*bonam malamque potestatem Deus ordinat, sed bonam propitius malam invitus. Reges enim quando boni sunt muneris, est divini, quando vero mali sunt, sceleris est populi. Secundum meritum enim plebium disponitur rectorum vita, testante Job: «qui*

usa mal do poder, e o bom, pelo contrário, reina por Deus, porque usa bem do poder imitando nisto a Deus. Com efeito, é como diz Gregório sobre aquilo de Job, XXXVI, [5] «Deus não rejeita os poderosos, porque também ele é poderoso». «Sem dúvida deseja imitar a Deus aquele que exerce o supremo poder, olhando aos interesses alheios e não aos seus próprios louvores, e aquele que posto à frente dos outros, deseja ser-lhes útil e não seu superior. Para isto: a Causa VIII, q. I, cap. *Qui episcopatum*). E isto é bem usar do poder. Ou então deve dizer-se doutro modo, como Isidoro, *Do sumo bem*, liv. III, [cap. XLVIII, *PL LXXXIII*, col. 720], que Deus ordena o bom e o mau poder mas o bom, propício, e o mau, irado. De facto, quando os reis são bons, são uma dádiva de Deus, e, quando maus, uma consequência dos pecados do povo; na verdade, a vida dos governantes é disposta de acordo com o mérito dos povos, como testemunha Job, XXXIV [30]: «Ele que faz reinar o hipócrita por causa dos pecados do povo». Devido à ira de Deus, os povos têm o dirigente que merecem com seus pecados. Para isto, a Causa II, q. VII, cap. I, cap. e a Causa VIII, q. I, cap. *Audacter...*»¹⁷.

Por conseguinte, a maldade dos homens tem de per si a ambição de fazer mal; mas o poder não o tem ela, se ele (Deus) o não der. Efectivamente, a vontade de fazer mal pode derivar da alma do homem; mas o poder não deriva senão de Deus. Portanto, assim o mau uso do poder não vem de Deus, mas o poder, sendo bom, vem de Deus e, por isso, do mau poder se diz que não reina por Deus, porque usa mal do poder, ao passo que o bom poder reina por Deus, porque usa bem do poder, imitando nisto a Deus. Como diz Gregório sobre aquilo do Job, XXXVI, [5] «Deus não rejeita os poderosos, visto que também ele é poderoso»: «Na verdade, deseja imitar a Deus aquele que exerce o supremo poder, atento aos louvores alheios e não aos seus, e que, posto à frente dos outros, deseja ser-lhes útil e não superior. (Para isto: Causa VIII, questão I, cap. *Qui episcopatum*). E isto é bem usar do poder.

Ou então deve dizer-se, como Isidoro, no 3.º livro *Do sumo bem*, [cap. XLVIII, *PL LXXXIII*, col. 720] que Deus ordena o bom e o mau poder mas o bom, ordena-o de boa vontade, e o mau, irado. Efectivamente, os reis, quando bons, são uma dádiva de Deus, e, quando maus, são-no pelos crimes do povo. Segundo o mérito dos povos, assim são dispostas as vidas dos governantes, segundo o testemunho de Job, XXXIV [30]: «Ele é o que faz reinar o homem hipócrita por causa dos pecados do povo». Irando-se Deus, os povos recebem o governante que mereceram com seus pecados (Causa VIII, questão I, cap. *Audacter...*»¹⁸.

*regnare facit hominem hypocritam propter peccata populi». Irascente enim Deo talem rectorem populi suscipiunt, qualem pro peccato meruerunt...»*¹⁹.

¹⁷ *EPI* I, artigo LIX, vol. II, pp. 593-597.

¹⁸ *ER* I, pp. 141-145.

¹⁹ *DRC* II, cap. X: *Continens obiectiones quasdam circa predicta et obiectionum illarum solutiones*, ed. cit., pp. 296-298.

III - Dos regimes políticos

Enfim, vamos agora tratar do tópico principal deste trabalho. Desta feita, como é sabido, o texto em que o Menorita galego mais se estriba são as páginas iniciais do opúsculo de Tomás de Aquino intitulado *Do reino ou do governo dos príncipes ao rei de Chipre*²⁰, ou como também é conhecido pelo título *De regno* (c. 1267-72). O ponto de partida da argumentação de frei Álvaro, aliás, como vimos no tópico anterior, é a necessidade que o ser humano tem de viver em sociedade, dada a sua natureza, o que o faz um ser exclusivamente capaz de comunicar-se pela fala com os semelhantes, a fim de buscar uma vida suficiente, viver bem e feliz, durante sua vida terrena, metas essas que consistem na finalidade imediata a ser atingida. Ora bem, sozinho, isolado dos outros estaria fadado à morte.

Por isso, também, como a própria vida em família o comprova e, por estar igualmente integrado em comunidades maiores, como a cidade e ou o reino, precisa, ainda, de um líder que o ajude a conseguir aqueles mencionados objetivos. Com efeito, se cada indivíduo, cada família por si só cuidasse apenas dos próprios interesses, tal sobredito risco continuava a existir ou o todo não se beneficiaria da parcela de contribuição de cada um. Aliás, examinando-se a natureza também verificamos que os seres inferiores são regidos pelos intermediários e, estes pelos superiores e toda ela pela Providência divina, como é o caso do homem que é regido pela alma, cuja razão, a sua faculdade mais importante, dirige as demais. Todavia, convém ter presente que, nem sempre o bom e o reto ordenamento do agir, para a consecução dum fim ou objetivo, não é seguido como o deve ser. Deparamo-nos com pensamento e textos semelhantes, tanto numa passagem do livro I do *Estado e pranto da igreja*, quanto num trecho do *Espelho dos reis*, no qual verificamos também alguns acréscimos de pormenor.

²⁰ Santo Tomás de Aquino, *Escritos Políticos*, in *Coleção Clássicos do pensamento político*, vol. 6, Introdução, Nota prévia e tradução por C.A. do NASCIMENTO, Vozes, Petrópolis 1997, pp. 123-172. L. I, c. 2, pp. 126-129. A dependência de Pais do texto do Angélico é evidente, embora, não chegue a ser uma cópia literal como noutros casos. Entretanto, não transcrevemos os textos latinos aqui, a fim de não ampliarmos excessivamente o tamanho deste trabalho.

«...E, pois, de saber que, em todas as coisas que se ordenam para um fim, e nas quais acontece proceder-se de maneiras diferentes, há necessidade de um dirigente por meio de quem se chegue directamente a esse fim. Assim, a barca, para chegar ao porto, precisa dum timoneiro (quando Cristo dormia, a barca andava ao sabor das ondas, Mateus, VIII, Marcos, V, e Lucas, VIII), e, se não houver timoneiro ou este adormecer, a barca não chegará ao porto. Provérbios, XXIII, no fim: «e serás como um piloto sonolento que perdeu o leme...»). Ora, é próprio do homem possuir um fim para o qual ordene toda a sua vida e acção, visto que ele age pela inteligência à qual pertence manifestamente operar para um fim...».

Acontece, porém, que os homens procedem de diversos modos para o fim que intentam, como o mostra a diversidade de trabalhos e acções humanas. Por conseguinte, o homem carece de um dirigente para atingir esse fim. Ora, é natural no homem que ele seja um animal social e político, vivendo mais em sociedade e multidão que todos os outros animais. Mas só por si não pode um homem viver com suficiência; é-lhe necessário viver em multidão a fim de se auxiliarem uns aos outros...mostra-nos isto com extrema evidência o facto de ser próprio do homem o uso da fala, pela qual os homens podem exprimir totalmente, uns aos outros, as suas ideias...».

Portanto, assim como é natural ao homem viver em sociedade, assim é necessário que no meio de todos haja alguém que reja a multidão. Realmente, havendo muitos homens e cada um a tratar do que lhe convém... a multidão dispersar-se-ia em diversos sentidos, se não houvesse alguém que tivesse o cuidado dela. Considerando isto, Salomão disse nos Provérbios, XI, 14: «Onde não há quem governe, perecerá o povo...».

Porém, isto acontece racionalmente, pois o que é comum e o que é próprio não são a mesma coisa: as coisas próprias diferem, e as comuns unem-se...Em todas as coisas que se ordenam para um fim, encontra-se uma regitiva da outra. Assim, na universalidade dos corpos, os outros corpos são governados pelo primeiro corpo, a saber, o celeste, mediante certa ordem da divina providência, e todos os corpos pela criatura racional. No homem também a alma rege o corpo...e, entre as partes da alma, a irascível e a concupiscível são regidas pela razão.

Importa, por conseguinte, que em toda a multidão

«...Ora, para que tu, óptimo rei, e todos os outros reis sejas plenamente informados do que vos cumpre fazer, deves saber que, em tudo o que está ordenado para um fim, é necessário um dirigente, por meio do qual se chegue directamente a esse fim..Um navio, para chegar ao porto, precisa de um timoneiro, e, se este não existir ou adormecer, o navio não arribará. Provérbios, XXIII, no fim: «e como um piloto sonolento que perdeu o leme»; na Causa VII, questão I, cap. *Sciscitaris*: «Mas se é perigoso que o marinheiro de vigia (isto é, o timoneiro da proa, que é primeira parte do navio) deixe ou abandone o [barco] em águas tranquilas, quanto mais perigoso não será faze-lo no meio das ondas agitadas?».

É próprio do homem um fim para o qual toda a sua vida e acção são ordenados, visto que ele age por inteligência, à que manifestamente cumpre obrar, segundo o Filósofo, para aquele fim que Paulo, regedor da Igreja, lhe indica (Ep. aos Rom., VI, fim): «tendo por fruto a santificação, e por fim a vida eterna».

Acontece, porém, que os homens de diversas maneiras dirigem o seu intento como se vê da diversidade de dos actos e desejos humanos. Carece, portanto, o homem de um dirigente para um fim recto. Por natureza, ele é um animal social e político, vivendo mais que todos os outros animais em sociedade e multidão. Um só homem, porém, não pode viver suficientemente, de per si, sem uma grande graça especial de Deus como os santos anacoretas. É necessário, por isso, que viva em multidão, pois ai do que está só! (Eclesiastes, IV; Distinção LXXXI, cap. *In omnibus*), a fim de se auxiliarem mutuamente. Por isso, se diz nos Provérbios, XVIII: «o irmão, que é ajudado por seu irmão é como uma cidade forte». Ora, isto demonstra-se à evidência, porque é próprio do homem usar da fala, para poder exprimir totalmente aos outros os seus conceitos. Pelo que Agostinho disse no *Enquirídio*: «Sem dúvida que as palavras foram inventadas, para cada um dar a conhecer a outrem os seus pensamentos» (Causa XXII, questão II, cap. *Is autem*). Considerando isto disse Salomão (no Eclesiastes, IV): «Melhor é estarem dois juntos que um só, porque têm a vantagem da mútua sociedade».

Assim, pois, como é natural ao homem viver em sociedade, segundo aquilo do Salmo [CXXXII] «Eis quão bom, etc...» (Causa XXII, questão I, cap II), assim também é necessário que no meio de todos haja alguém

haja um governo. Assim o corpo é regido pela cabeça (Decretais *De sacra unctione*, cap. I, § *In uertice*). Acontece, porém, que, nalgumas coisas que são ordenadas rectamente para um fim, não se procede rectamente. Ora, cada coisa é rectamente dirigida para um fim, quando é levada para o fim devido; e incorrectamente, quando é levada para um fim inconveniente...»²¹.

que governe a multidão. Com efeito, havendo muitos homens e procurando cada um o que lhe é conveniente e útil, toda a multidão se dispersaria, se não houvesse quem dela curasse. Donde no Livro dos Juizes, últ.: «Naquele tempo não havia rei em Israel, mas cada um fazia o que lhe parecia justo. Porém, contra estes diz o Sábio: «Ai de vós, os que sois sábios aos vossos próprios olhos!». (Decretais, *De constitutionibus*, cap. *Ne immitaris*). Salomão considerando nisto, diz: «Onde não há quem governe, perecerá o povo». E Inocêncio III [providencia] para que no rebanho do Senhor não falte a solicitude pastoral (Decretais, *De electione*, cap. *Ne pro defectu*).

Isto, porém, sucede razoavelmente, pois o que é próprio e o comum não são a mesma coisa. As coisas próprias divergem e as comuns unem-se (Causa XII, questão I, § final, Causa XXIII, questão VII, cap. *Quod autem*).

Porém, em todas as coisas que se ordenam para um fim, encontra-se uma que governa a outra. Com efeito, na universalidade dos corpos, os outros corpos são governados, segundo certa ordem da divina Providência, pelo primeiro corpo, a saber, o celeste, e todos os corpos pela criatura racional.

No homem também a alma rege o [conjunto] (Distinção XXXVIII, cap. *Sedulo*), entre as partes da alma, a irascível e a concupiscível são regidas pela razão. Importa, pois, que em toda a multidão alguém tenha o governo, tal como a cabeça tem o governo do corpo (Decretais *De sacra unctione*, cap. {único}, § *In uertice*).

Acontece, no entanto, que, nas coisas ordenadas para um fim, umas procedem rectamente, e outras não. Cada um é rectamente dirigido, quando é levado para o devido fim; e mal, quando não é levado para o fim conveniente...»²².

²¹ *EPI* I, artigo LXII, vol. III, INIC, 1991, pp. 65-69.

²² *ER* I, pp. 153-155.

Tratando-se, pois, dum governo ou regime político duma comunidade, se este visar apenas ao interesse do regente e não ao bem comum do povo, este regime é designado por tirania, o qual é ética e religiosamente corrupto, injusto e mau, porque o governante, tal como Nemrod, oprime o povo pela força. Igualmente, se o governo for exercido, não por um, mas por um grupo de pessoas que, graças à força, ou às riquezas atua opressoramente sobre o povo, esse regime é chamado oligarquia. Ainda, se o poder for exercido de modo semelhante, mas pelo povo, o qual oprime os ricos e os nobres, este outro regime é designado por democracia. Portanto, três são os regimes maus ou corruptos. Encontramos doutrina e texto praticamente idênticos tanto numa passagem do livro I do *Estado e pranto da Igreja* quanto num trecho do *Espelho dos reis*, os quais por sua vez, apóiam-se no referido tratado do Aquinate²³.

«...Portanto, se o reino for ordenado para o bem privado do regente, e não para o bem comum da multidão, o reino será injusto e perverso. Aos que assim regem ameaça-os o Senhor, dizendo por Ezequiel, XXXIV, 2: *Ai dos pastores de Israel que se apascentavam a si próprios!* como que dizendo: procurando os seus próprios interesses...É que os pastores devem procurar o bem do rebanho, e cada dirigente o bem da multidão...Doutro modo, tal dirigente chama-se tirano, nome derivado da força e opressão, porque oprime pelo poder, como Nemrod, e não rege pela justiça...Daí chamar-se, entre os antigos, tiranos aos poderosos (Daniel, III, no princípio; também sobre este assunto já acima falei bastante nos artigos XIII e XXXVII).

Se o reino injusto for governado, não por um, mas por vários, contanto que poucos, chama-se *oligarquia*, isto é, governo de poucos, ou seja, quando uns poucos oprimem o povo devido às riquezas, diferindo, assim, do tirano apenas na pluralidade. Mas, se o reino iníquo é governado por muitos, chama-se *democracia*, isto é, o poder do povo, ou seja, quando os ricos e os nobres são oprimidos pelo poder do povo dos plebeus. Neste caso, o povo todo é como que um tirano...»²⁴.

«...Se, o governo for ordenado não para o bem comum da multidão, mas para o bem privado do governante, o reino será injusto e perverso. Por isso, o Senhor ameaça esses governantes, dizendo por Ezequiel, XXXIV, [2]: «*Ai dos pastores que se apascentavam a si próprios!*», como que buscando os seus próprios interesses (Causa VIII, questão I, cap. *Sunt in Ecclesia*; Causa XXIII questão IV, cap. *Tres personarum*). «Porventura não são os rebanhos apascentados pelos pastores?», como se dissesse: *Sim*, (Distinção XCV, cap. *Esto*, onde [vem as palavras de Pedro] «*Apascentai o rebanho que está em vosso poder*». Ora, se os pastores devem procurar o bem do rebanho, também os governantes devem procurar o bem da multidão que lhe está sujeita (Causa XXIII, questão VIII, cap. *Vi pridem*; Causa VII, questão I, § *Hoc autem*).

Doutro modo, tal governante chama-se tirano, nome derivado da força e da opressão, porquanto, na verdade, o tirano oprime pelo poder, como Nemroth, e não rege pela justiça (Distinção VI, § final). Onde, entre os antigos, também os poderosos se chamavam tiranos. Contra tais tiranos, Zacarias, XI: «*Apascenta estas ovelhas destinadas à occisão, as quais os seus donos matavam sem compaixão, e as vendiam, dizendo: Bendito seja o Senhor, nós nos tornamos*

²³ *Do reino ou do governo dos príncipes ao rei de Chipre*, ed. cit., p. 129. O Aquinate é muito sucinto.

²⁴ *EPI I*, artigo LXII, vol. III, INIC, 1991, p. 69.

ricos». Estas acções de graças são de ladrões, e não de pastores e reis verdadeiros, que bendizem a Deus, quando juntam riquezas por meio de furtos e rapinas. Donde Gregório: «As almas pereceram, os corpos ficam escravizados, e as coisas e ele próprios alegam-se com as vantagens temporais». Item, em Miqueias, III: «Eles comeram a carne do meu povo e arrancaram-lhe a pele, e quebraram-lhe os ossos, e partiram-no como em um alguidar». Eis, como eles se mostram como lobos para o rebanho, que roubam, dispersam, e matam.

Mas em Ezequiel, XXXIV, diz-se: «Aí dos pastores que se apascentavam a si mesmos! Porventura não são os rebanhos apascentados pelos pastores?» Isto é: devem ser apascentados pelos pastores? Como se dissesse: *Sim*. Por isso, diz o Senhor contra os tiranos (Isaías, III): «Por que razão calcais o meu povo (a saber, impondo-lhes fardos insuportáveis), e moeis às pancadas os rostos dos pobres (isto é, os enfraqueceis pela fome, roubando-lhes os bens)? Pois vós os devorastes a minha vida (a saber, os próprios pobres que oferecem o vinho da sua compunção e devoção), e as rapinas encontram-se em vossa casa (a saber, os penhores que são levados das casas deles, visto que não têm com que pagar os tributos). Em Jeremias, II: «nas tuas asas foi encontrado o sangue das almas pobres e inocentes?» E na Primeira Epístola aos Tessalonicenses [o Apóstolo recomenda] «que ninguém oprima o seu próximo, a saber, pisando-o e ferindo como um milhafre; e muito menos, os reis que oprimem e afligem os seus homens com grandes exacções, a tal ponto que muitas vezes aquilo que o pobre amealhou, com o suor e o trabalho de um ano, para um vestido ou um cavalo, ou um jantar, ou uma ceia, o soldado gasta, num só dia, com cães, ou também com aves de rapina. Em Ezequiel, XIX: «tornou-se leão, e aprendeu a apanhar a presa e a devorar os homens». Tem também esse tirano os seus leõezinhos, a saber, seus oficiais, satélites e banis, que à maneira de sanguessuga, chupam o sangue dos pobres e o vomitam no seio dos seus senhores. Contra estes diz Miqueias, VII: «O príncipe exige, e o juiz é pronto em corresponder». Por causa da opressão dos pobres desgostava-se Salomão de viver, dizendo (Eclesiastes, IV): «Voltei-me para as outras coisas que se fazem debaixo sol, e vi calúnias, e as lágrimas dos inocentes, e que ninguém os consola, nem eles podem

resistir à violência, por estarem desprovidos de todo o auxílio. E então louvei mais a morte que a vida». Desses tais, nem esmolas se devem aceitar. Isaías, I: «Os teus príncipes são infiéis companheiros de ladrões. Todos eles amam as dádivas». Pelo que disse Jerónimo: «Devemos nós também acautelar-nos do receber dádivas da parte daqueles que juntam riquezas das lágrimas dos pobres».

Além disso, se o governo injusto dos tiranos não é exercido por um só, mas por vários, chama-se, em grego, no caso de exercido por poucos, *oligarquia*, isto é, *o principado de poucos*, quando, evidentemente, poucos, diferindo do tirano só no número, oprimem a plebe por causa das riquezas.

Se, porém, o reino ou governo iníquo é exercido por muitos, chama-se, em grego, *democracia*, isto é, *poder do povo*, quando, evidentemente, o povo dos plebeus oprime com o seu poder os ricos e os nobres. Desta maneira, realmente, o povo inteiro é como um só tirano...»²⁵.

Em seguida, continuando a beber no mencionado opúsculo do Angélico²⁶, tanto num trecho do livro I do *Estado e pranto da igreja*, quanto numa passagem do *Espelho dos reis*, o Bispo de Silves passa a falar dos regimes políticos retos, justos e bons. Quando o poder é exercido pela maioria é designado por *polícia*²⁷. Quando o é exercido por poucas pessoas, porém virtuosas, é tal regime chamado de aristocracia e, se o é por um só, com vista ao bem comum, esse regime recebe o nome de monarquia. Os denominadores comuns entre os três bons regimes políticos são a retidão quanto à origem e ao exercício do poder, a justiça moral e legal em que se fundamenta e o cuidado com o bem comum do povo.

²⁵ *ER I*, pp. 155-161. É de notar que este texto na essência se identifica com o passo correspondente do *EPI I*, entretanto, é muito mais bem elaborado, consoante os acréscimos que trás.

²⁶ *Do reino ou do governo dos príncipes ao rei de Chipre*, ed. cit., pp. 129-130. Tomás é sucinto.

²⁷ A palavra *politia, ae*, derivada do grego, é literalmente intraduzível em nosso idioma, embora, encontremo-la sob essa forma, cujo uso corrente, no entanto, designa a autoridade que exerce a ordem pública na comunidade. O Prof. Carlos Arthur do NASCIMENTO, op. Cit., p. 129, em nota, diz que essa palavra é uma transliteração de *politeia* (constituição) que é o nome comum dos regimes políticos.

«...De modo semelhante, também importa distinguir o reino justo. Se ele for administrado por uma multidão toma o nome comum de *policia*, como, por exemplo, a dos combatentes numa cidade ou província. Mas, se for administrado por poucos virtuosos, chama-se *aristocracia*, isto é, o melhor poder ou o poder *optimorum* (dos melhores), os quais por isso se dizem *optimates* (aristocratas, nobres). (Daniel, III: «e os nobres que estavam constituídos nos poderes»...). Se, porém, o reino pertencer a um apenas, chama-se propriamente *monarquia* (Decretais, *De electione*, cap. *Fundamenta*, § *Ne autem* onde também se fala dos nobres). Daí dizer o Senhor por Ezequiel (Ezequiel, XXXVII, 24): « meu servo David reinará sobre eles, e será um só pastor de todos eles» Daqui manifestamente se vê que é da função do rei que seja ele a presidir, e que seja o pastor que busca o bem comum da multidão e não o seu. Mas, porque há muitas comunidades, a saber, casas, aldeias, cidades e reinos, aquele que rege uma comunidade perfeita, isto é, uma cidade ou província, chama-se rei per antonomásia, e aquele que rege uma casa, pai-de-famílias (Causa XXIII, q. IV, cap. *Duo Ista*). Por conseguinte, do exposto se vê que o rei é aquele que rege a multidão numa cidade ou província por causa do bem comum. Por isso, diz Salomão (Eclesiastes, V): «um rei que impera sobre toda a terra que lhe está sujeita»...»²⁸.

«...Semelhantemente, importa distinguir o reino ou governo justo. Se for bem administrado por alguma multidão toma o nome comum de *policia*. E se se for administrado por poucos virtuosos, chama-se em grego *aristocracia*, isto é, o melhor poder ou o poder *optimorum* (dos melhores), os quais por isso se dizem *optimates* (nobres) (Daniel, III: «os nobres que estavam colocados nos cargos dos poderes»); e Distinção XCVI, no princípio do capítulo *Constantinus*, que é uma *palha* [*palea*].

Se, porém, o governo justo pertencer somente a um, o reino chama-se propriamente *monarquia* (Decretais, *De electione*, cap. *Fundamenta*, § *Ne autem*, do Livro VI, onde diz «de optimatibus»). Por isso, diz o Senhor por intermédio de Ezequiel (Ezequiel, XXXVII, no fim [24]): «o meu servo David reinará sobre eles, e será um só pastor de todos eles». Daqui manifestamente se vê que é da essência de um reino que seja um só a governar, [frase sem sentido] e que este seja pastor e rei que procure o bem comum multidão, e não o seu. Ora, porque há muitas comunidades, (a saber: de casas, aldeias, cidades e reinos), aquele que governa uma comunidade perfeita, isto é, uma cidade ou província, chama-se se rei per antonomásia, (Causa VI, questão III, cap. *Scitote*) e aquele que rege uma casa, pai de famílias (Causa XXIII, q. IV, cap. *Duo*).

Do que foi dito, vê-se que o rei é aquele que governa a multidão numa cidade ou província por causa do bem comum. Por isso, diz Salomão (Eclesiastes, V): «e há além disso um rei que impera sobre toda a terra que lhe está sujeita»...»²⁹.

Um pouco mais adiante, no *Estado e pranto da igreja*, o Menorita galego trata a respeito de qual é o melhor dentre os três bons regimes políticos. À partida, sem explicitamente indicar sua preferência, passa a arrolar uma série de argumentos que, igualmente, induzem o leitor a comungar da mesma tese que ele defende. Senão, vejamos. Todo bom governante ao exercer seu cargo deve ter em mente o bem e a salvação dos súditos, ora, isso será impossível de se obter, se entre eles não houver a unidade e a paz, as quais são mais facilmente conseguidas e mantidas, se for um só a governar, ao invés de muitos³⁰.

²⁸ *EPI I*, artigo LXII, vol. III, INIC, 1991, pp. 69-71.

²⁹ *ER I*, pp. 155-161.

³⁰ Frei Álvaro continua a recolher seus ensinamentos no pequeno tratado de Tomás de Aquino e, por partes, a) sobre a monarquia e suas vantagens, como o melhor regime político, op. Cit., cap. III, pp. 130-131; cap. VI, p. 137. Quanto aos riscos do regime monárquico descambar para a tirania, op. Cit., cap. IV, pp. 132-135.

Essa unidade diretiva pode também ser verificada, entre as abelhas, cuja rainha é uma só; no corpo humano, regido pelo coração e na alma do homem, comandada pela razão e no próprio universo, governado por um só Deus. Para mais, a própria vida em sociedade também comprova o mesmo argumento. De fato, é comum haver discórdias e contendas, naquelas comunidades aonde muitos são os que governam, fato esse que, muitas vezes, leva-a à autodestruição. Por outra parte, conforme demonstram os fatos, naquelas outras comunidades políticas dirigidas por um só, imperam a justiça e a paz entre os súditos e entre esses e o monarca, daí haver prosperidade e bem estar para todos. É evidente, portanto, a preferência do Frade galego pela monarquia.

Todavia, como sempre há o risco de a monarquia descambar em tirania, que é o péssimo regime dentre todos, a par da democracia, dadas certas condições, pode convir às comunidades políticas serem ao mesmo tempo regidas por vários governantes, como era o caso, de algumas das cidades-repúblicas italianas de então, v.g., Pádua. Anos mais tarde, D. Álvaro Pais reiterou a mesma doutrina num lanço do *Espelho dos reis*.

«...Exposto isto, cumpre inquirir o que mais convém a uma província ou cidade: se ter um só rei ou mais que um. Pode-se considerar isto, olhando ao fim do governo. De facto, a intenção de qualquer governante deve dirigir-se ao seguinte: a procura da salvação dos súbditos. Ora, o bem e salvação de uma multidão consorciada está em que se conserve a sua unidade, que se chama paz, pois, desaparecendo esta, perece a utilidade da vida social...E, pelo contrário, a multidão em desarmonia a si mesma se faz onerosa. E, segundo a lei, a multidão onerosa nada faz de honroso (Autêntica *De referendariis*, no fim da Colação II). Pelo que o apóstolo, depois de recomendar a unidade da multidão dos fiéis, diz: «sede solícitos em conservar a unidade do espírito pelo vínculo da paz». (Ep. aos Efésios, IV, 3).

Ora, é evidente que a unidade pode ser realizada mais pelo que é de per si uno do que por vários, tal como a mais eficaz causa do aquecimento é o que de per si é quente; logo, é mais útil o reino de um só que o de vários.

Item, diz-se que várias coisas se unem pela aproximação a unidade; logo, é melhor o reino de um só que o de vários, porque um só aproxima mais da unidade.

«...Isto visto, há que inquirir o que mais convém a uma província ou a uma cidade: se vários reis, se um só.

Ora, importa considerar este problema em função do fim do regente. A intenção de todo aquele que governa bem, deve ser a de procurar a felicidade dos súbditos. Porém, o bem e felicidade de uma sociedade está na conservação de sua unidade, que se chama paz. Não existindo esta, desaparece a utilidade da vida social (Causa XXIII, questão I, cap. *Noli*, onde diz: «a guerra faz-se para alcançar a paz», e depois: «Se, porém, a paz humana é tão doce para a felicidade temporal etc...»). Além disso, uma multidão em discórdia torna-se prejudicial a si mesma, e nada de honroso realiza (na Autêntica *De referendariis*, no fim da Colação II). Por isso, o apóstolo, depois de recomendar a unidade da multidão dos fiéis, diz na Ep. aos Efésios, IV, [3]: «Sêde solícitos em manter a unidade do espírito pelo vínculo da paz». E o Salmo [CXXXII]: «Eis quão bom e quão suave é viverem os irmãos em união». (Causa XII, questão I, cap. II).

Ora, é evidente que mais pode realizar a unidade aquele que é uno em si do que vários, tal como a causa mais eficaz do aquecimento é aquilo que é quente de per si. Logo, é mais útil o governo de um só que o de vários. Item, diz-se que muitas coisas se unem por aproxima-

Por outro lado, as coisas que são conformes a natureza, correm muito bem. Ora, todo o reino natural é governado por um só. Assim, na multidão de membros há um que principalmente move, a saber, o coração, e nas partes da alma há uma força que principalmente comanda, a saber, a razão. Também as abelhas têm um único rei, e o universo um só Deus, criador e governador de todas as coisas...».

Isto prova-se com a experiência. As províncias ou cidades, que não são governadas por um só, envolvem-se em dissensões e flutuam sem paz, por forma a poder ver-se cumprido aquilo de que o Senhor se queixa pelo profeta, dizendo: «Muitos pastores destruíram a minha vinha». (Jeremias, XII). Pelo contrário, as províncias e cidades que são governadas sob um só rei, gozam comumente de paz, florescem na justiça, e alegram-se na abundância. Por isso, o Senhor através dos seus profetas promete como grande dádiva que porão sobre si uma só cabeça e será um só o príncipe de todos eles (Ezequiel, XXXVII, 24). Acerca disto veja-se acima, no art. XL, o v. *De resto a ninguém devem restar dúvidas*, e v. *Item, e evidente...* Mas assim como o reino dum rei é ótimo, assim o reino dum tirano é péssimo...Por conseguinte, se ao melhor reino se opõe o péssimo, necessariamente que o governo dum reino ou cidade por um tirano será péssimo. E nem será louvável a perversidade duma facção tirânica, se o tirano tratar com régia clemência os súbditos, nem censurável a ordem do poder régio se o rei se enfurecer com crueldade tirânica (Causa XIV, q. V, cap. *Neque enim si agris*)...Por conseqüência, convém que o reino justo seja dum só, para ser mais forte, mas se declinar para a injustiça, então, convém mais que seja de muitos, para ser fraco e se estorvarem uns aos outros. Donde Salomão: «Entre os soberbos há sempre contendias»...Por conseguinte, entre os regimes injustos o mais intolerável é a democracia, isto é, o poder do povo, quando todo povo é como um tirano, como acima disse. Ora, a tirania é o pior governo como claramente se vê, se se considerarem os males que dela provêm e dos quais também falei acima no art. LXIII (*sic*), v. *A tirania...*»³¹.

ção à unidade. Logo, um só é melhor que dois ou vários, por isso que mais se aproxima da unidade.

Além disso, aquelas coisas que são segundo a natureza, óptimamente se comportam. Todo o reino natural é governado por um só. E na pluralidade dos membros há um, isto é, o coração que comanda os movimentos dos outros; e nas partes da alma há uma força natural que governa as demais, a saber, a razão. As abelhas têm um só rei. E no universo há um só Deus, criador e regedor de todas as coisas. Para este assunto: Causa VII, questão I, cap. *In apibus*; Decretais, *De summa Trinitate*, cap. I.

Com efeito, toda a multidão deriva de um só, e o número começa em um, e, depois, multiplica-se (Causa XXXII, questão I, cap. *Nuptiae*). E um só foi o primeiro homem criado, de que vieram todos os da mesma natureza (Causa XXXIII, questão V, cap. *Nec illud*). } Isto prova-se pela experiência. As províncias ou cidades, que não são governadas por um só, debatem-se em dissensões e flutuam sem paz, para que se veja realizar aquilo de que o Senhor se queixa pelo profeta, (Jeremias, XII): «Numerosos pastores destruíram a minha vinha». Esses tais antes se devem chamar lobos.

Ao contrário, as províncias e cidades que são governadas por um só rei, gozam de paz geral, florescem em justiça, e alegram-se na abundância. Por isso, o Senhor, por meio de seus profetas promete, como grande dádiva, que lhes dará um só chefe e que um só príncipe haverá no meio deles (Ezequiel, XXXVII, 24).

Item, segundo o profeta, a virtude unida é mais forte que a dispersa. Porém, vários governantes sobre a mesma multidão não mantêm a paz da multidão, se não forem unidos e concordes. Segundo o Filósofo, se um deseja isto, outro deseja mais aquilo. Porém, um único governante, seguindo a virtude, poderá conservar melhor a paz dos cidadãos, e não poderá tão facilmente perturbá-la, pois que mais facilmente concorda consigo mesmo do que muitos uns com os outros, segundo esta sentença «Com ninguém concordará aquele que consigo mesmo está em desacordo» pois que onde há a multidão, reina a confusão e a divisão. Argumentos: Distinção XCIII, cap. *Legimus*, § *Sed dicimus*, onde diz: «Um número pequeno de diáconos torna-os esti-

³¹ *EPI*, artigo LXII, vol. III, INIC, 1991, pp. 71-73.

máveis, e um número grande de presbíteros torna-os desprezíveis» e nas Decretais, *De aetate et qualitate et ordine praeficiendorum*, cap. *Cum sit*.

Por outro lado, a diversidade das almas segue a diversidade dos corpos (Decretais, *De concessione praebendae*, cap. *Quia diuersitatem*), porque tantas as cabeças, quantas as sentenças (Título *De consecratione*, distinção IV^a, cap. *Sicut in sacramentis*, Digestos, *De arbitris*, lei *Item si unus*, § *Principaliter*), e as vontades dos homens são várias (*Digestos*, *ad Senatusconsultum Trebellianum*, lei *Quia poterat*. E o Moralista: «É próprio de cada um buscar o que é seu, e não se vive com uma única opinião». E Ovídio: «São tantos os caracteres nos peitos humanos, quantas as figuras existentes no mundo». E também porque um só príncipe que se aplica ao bem comum olha mais por este, do que se forem muitos a dominar; e também segundo a virtude, porque quantos mais forem tirados da comunidade, tanto o resto é menos comum. Pelo que diz o Filósofo que, entre os governos que curam do seu próprio bem o do tirano é o pior, porque procura mais o próprio e despreza o comum... Ora, assim como o reino do rei é ótimo, assim o reino do tirano é péssimo. Convém, pois, para que o reino seja justo, que pertença a um só, pois que assim é mais forte, mas se faz declinar o regime para a injustiça, convém que pertença a muitos, para que seja mais fraco e mutuamente se eliminem. Donde Salomão (Prov., XIII): «Entre os soberbos há sempre contendidas». Por conseguinte, entre os regimes injustos o mais intolerável é a democracia, isto é, o poder do povo, quando todo povo é como um tirano, conforme acima disse...»³².

Mas se a preocupação principal de Álvaro Pais, não infundada, é com o tirano que exerce o poder e, certamente tinha presente os gestos ousados de Ludovico da Baviera, cometidos no início de 1328, em Roma, ao depor João XXII e fazer eleger, o menorita Pedro de Corvara, antipapa, o qual tomou o nome de Nicolau V, não é de estranhar que num outro passo do *Estado e pranto da Igreja*, torne a explicitar detalhadamente como age o tirano governar. Aliás, é oportuno referir

³² *ER I*, pp. 161-167.

que aí, nesse trecho, conquanto o Frade galego, não se desprenda completamente da fonte em que se apoiava, isto é, o mencionado opúsculo de São Tomás³³, deixa fluir livremente suas idéias, arrematando-as com apropriadas citações das *Escrituras*, dos Padres da Igreja, de filósofos, como Cícero e Aristóteles e, ainda, ilustra-as com exemplos históricos. De fato, se o tirano é cobiçoso, apropria-se dos bens do povo; se é iracundo e caprichoso, por um motivo qualquer, manda supliciar e matar os súditos; não satisfeito, ainda, e temendo vir a perder o poder, empenha-se por todos os meios para que o povo não se exercite na prática das virtudes morais, a tal ponto que, desenvolvendo a valentia e a coragem, resolva por um basta ao seu domínio. Com esse propósito, por exemplo, aterroriza-o com perseguições, estimula as desavenças e rixas entre ele; impede-o que seus súditos sejam ricos e poderosos.

Deparamo-nos com ensinamento e texto idênticos numa passagem do *Espelho dos reis*, embora, nessa obra, pela via do contrário, a alusão ao mau comportamento do tirano vise pedagogicamente a dissuadir Afonso XI de agir dessa maneira.

«...De facto, porque o tirano, desprezando o bem comum, procura o bem privado, segue-se que oprime de diversos modos consoante se submete a diversas paixões para alcançar alguns bens. Porque é dominado pela paixão da cobiça rouba os bens dos súbditos...Se se submete à paixão da ira, por uma insignificância faz correr sangue. Pelo que diz Ezequiel, XXII, 27: «Os seus príncipes, no meio dela, eram como lobos que arrebatam a presa, para derramar o sangue».

Por isso, o Sábio aconselha a evitar este reino, dizendo no Eclesiástico, IX: «Mantém-te longe do homem que tem o poder de matar», quer dizer, aquele que tem o poder de matar, não pela justiça, mas pelo capricho da sua vontade. Assim, pois, não pode haver nenhuma segurança, antes tudo de incerto, quando o governo se desvia da justiça.

E o tirano não ofende os súbditos apenas nas coisas corporais, mas também impede os seus bens espirituais. De facto, aquele que mais deseja comandar

«...E, porque o tirano só cuida de si, desprezando Deus e o bem comum, segue-se que oprime de diversos modos conforme as diversas paixões a que está submetido para obter alguns bens. De facto, porque domina com a paixão da ambição rouba os bens dos súbditos. Por isso, Salomão: «O rei justo levanta o seu país; o homem avaro destrói-o. (Provérbios XXIX, no princípio). Se está submetido à paixão da ira, por uma insignificância faz derramar sangue. Pelo que em Ezequiel, XXII, [27]: «Os seus príncipes, no meio dela, eram como lobos que arrebatam a presa, para derramar o sangue».

Por consequência, o Sábio aconselha que se evite este regime, dizendo no Eclesiástico, IX: «Conserva-te longe do homem que tem o poder de matar», isto é, daquele que matará, não pela justiça, mas pelo poder, conforme a vontade de sua paixão. Assim, pois, nenhuma segurança pode existir, antes tudo é incerto, quando há abandono do direito.

³³ *Do reino ou do governo dos príncipes ao rei de Chipre*, ed. cit., cap. IV, pp. 132-135. Neste passo, o Angélico é mais prolixo do que de costume.

que ser útil, impede todo o proveito dos súbditos... porque teme que a promoção de todos os súbditos seja prejudicial ao seu domínio iníquo...Esforçam-se, realmente, os tiranos para que os seus súbditos não se tomem valorosos e não concebam o espírito de magnanimidade, não suportando, assim, o seu iníquo domínio. Esforçam-se também para que os súbditos não tenham paz entre si, a fim de que, desconfiando uns dos outros, não possam tramar algo contra o seu domínio. Procuram ainda os tiranos que os seus súbditos não sejam poderosos e ricos, para que tais situações não lhes sejam nocivas, a fim de, vivendo contra a caridade, poderem dizer contra si: Folgamos com a iniquidade, não folgamos com a verdade, contra aquilo da 1ª aos Coríntios, XIII: Não folga com »...». Daqui resulta que, devendo os governantes induzir os súbditos à prática das virtudes, maldosamente as invejam e impedem quanto podem, para que haja poucos virtuosos sob a sua tirania. Bem, pois, diz o papa Leão: «A integridade dos governantes é a salvação dos súbditos» (Dist. LXI, cap. *Miramur*; cerca do princípio). E, segundo Aristóteles, os homens fortes encontram-se nos povos em que os mais fortes são honrados. E Túlio: «São débeis e pouco se revigoram as virtudes que não encontram aprovação em cada um». É também natural que o ânimo dos homens criados no medo degenerem em servil...e eles se tornem pusilânimes para toda a obra útil e valorosa, corno se vê pela experiência nas províncias que estiveram muito tempo sob a tirania. Daí a Ep. aos Colossenses, III, 21: «Pais, não provoqueis à indignação os vossos filhos, para que não se tornem pusilânimes»...E não admira, porque o homem que governa sem o domínio da razão, mas segundo a paixão do seu ânimo, em nada difere da besta. Donde Salomão: «Como um leão rugindo e um urso faminto, assim é o príncipe ímpio sobre um povo pobre (Provérbios, XXVIII), e por isso os homens escondem-se do tirano, como das bestas cruéis...»³⁴.

E o tirano não só oprime os súbditos nas coisas corporais, como também lhes impede os bens espirituais. De facto, aquele que ambiciona mais ser superior aos outros do que ser-lhes útil, impede todo o proveito (Argumentos: Distinção XLVII, cap. *Virum*; Distinção LXXXIII, cap. *Nichil*). Receando a elevação de todos os súbditos como um prejuízo para a sua iníqua soberania (Causa XXIII, questão VI, cap. *Quod autem*, onde diz: «Que avaro há que procure um co-proprietário? Quem há que inflamado pelo poder de dominar, deseje ter um consorte?»), esforçam-se os tiranos para que os seus súbditos, tornados valorosos não concebam o sentimento de magnanimidade e suportem o seu iníquo governo. Esforçam-se ainda para que eles não tenham paz entre si, a fim de que, desconfiando uns dos outros, não possam planejar alguma coisa contra o seu domínio. Procuram, efectivamente, os tiranos que os seus súbditos não se tornem poderosos e ricos, para que isto não venha a prejudica-los, e para que vivendo sem a caridade, possam contra si: «Folgamos com a iniquidade, não folgamos com a verdade», contra aquilo da 1ª aos Coríntios, XIII: «[a caridade] não folga com a injustiça». Pelo que ao tirano podem aplicar-se as palavras de Job: «Um som de terror está sempre em seus ouvidos; e, mesmo quando há paz, receia sempre traições» (Job, XX, N.T. aliás XV, 21).

Daqui advém que, devendo os governantes levar os súbditos à prática das virtudes, perversamente invejam as suas virtudes, e de propósito as impedem, para que poucos virtuosos se encontrem sob a sua tirania. Portanto, diz bem o papa Leão: «A integridade dos chefes é a saúde dos vassalos» (Dist. LXI, no princípio do cap. *Miramur*), E, segundo Aristóteles, encontram-se homens fortes junto daqueles em que os mais fortes são honrados. E Túlio: «Jazem na humildade e pouco progredem, as coisas que são por alguns reprovadas». É também natural que os homens criados debaixo do medo degenerem ânimos servis (Causa XXIII, questão VI, § *Ex his*) e se tornem pusilânimes para toda a obra útil e corajosa, corno se vê nas províncias, por exemplo {na Itália} que estiveram muito sujeitas

³⁴ *EPII*, artigo LXII, vol. III, INIC, 1991, pp. 73-77.

a tiranos. Por isso, na Ep. aos Colossenses, III, [21]: «Pais, não provoqueis à indignação os vossos filhos, para que não se tornem pusilânimes». Salomão: «quando reinam os ímpios, acontecem as ruínas dos homens. E ainda: «Sempre que os ímpios tomarem o governo, o povo gemerá» (Provérbios, XXIX), como reduzido à escravidão. E de novo: «Quando os ímpios surgirem, esconder-se-ão os homens» (Provérbios, XXVIII, fim), para fugirem à crueldade dos tiranos. E não há que admirar, porque o homem governando sem o domínio da razão e segundo as paixões da sua alma, em nada difere das alimárias. Pelo que Salomão Prov. XXVIII): «Como um leão rugindo e um urso esfomeado é o príncipe ímpio sobre um povo pobre». Por isso os homens escondem-se e fogem do tirano, como das feras cruéis. Porque o melhor e o pior governo consiste na monarquia, isto é, no principado de um só, a dignidade régia devido à malícia dos tiranos, torna-se a muitos odiosa. Alguns, de facto, ambicionando o reino caem em sevícias de tiranos, e muitos regentes exercem a tirania sob o pretexto da dignidade real...»³⁵.

De seguida, num trecho do livro I do *Estado e pranto da Igreja*, continuando a apoiar-se no texto do *De regno* de Tomás de Aquino³⁶, frei Álvaro prossegue em seu arrazoado contra a tirania e os tiranos. Posto que o melhor e o pior regime são exercidos por um só, embora de maneira diferente, por isso, muitas vezes, o regime monárquico é abominado e substituído por um outro. De fato, inúmeras vezes, os homens duma comunidade pessoalmente não se interessam pelo bem comum, porque constatam que as ações do rei não se revertem em benefício deles próprios, mas exclusivamente em proveito do monarca. Aliás, foi por esses motivos que os romanos depuseram o rei Tarquínio o «Soberbo» e instauraram o regime republicano confiando o poder a dois cônsules, os quais juntamente com o povo todo eram os responsáveis pelo bem comum.

³⁵ ER I, pp. 167-171.

³⁶ *Do reino ou do governo dos príncipes ao rei de Chipre*, ed. cit., cap. VI, pp. 137-138. De novo, o Angélico é sucinto.

Igualmente também, mais tarde, com o advento do Império Romano, muitos imperadores foram bons governantes, entretanto, com o passar do tempo, um bom número deles se transformou em tiranos para o povo, entretanto, eram fracos e covardes, perante os inimigos estrangeiros, fato esse que levou o Império à destruição.

Com o povo judeu aconteceu a mesma coisa. Enquanto eram governados pelos juízes, os vizinhos inimigos o espoliavam, e cada um fazia o que julgava ser o melhor. Mais tarde, à instância do próprio povo, passou a ser governando por reis, mas não demorou muito tempo, seus monarcas tornaram-se tiranos opressores e idólatras e Israel e Judá foram castigados com a escravidão.

No *Espelho dos reis* encontramos pensamento e texto idênticos, mas, nessa obra, entretanto, dado o seu destinatário, o Prelado silvense novamente tem como fito ensinar e admoestar a Afonso XI de Castela, como ele não deve agir, a fim de não se transformar em tirano.

«...Porque o melhor e o pior regime consiste na monarquia, isto é, no principado de um só, para muitos a dignidade régia torna-se odiosa devido à maldade dos tiranos. Alguns, por desejarem o governo dum rei, caem nas sevícias de tiranos, e muitos governantes exercem a tirania sob o pretexto da dignidade régia. Na república romana há exemplos evidentes disto. Com efeito, quando o povo romano expulsou os reis por não poder suportar o seu governo, ou melhor, a sua soberba e tirania, instituiu os cônsules (Dist. II, cap. *Quaedam*) e outros magistrados pelos quais começou a ser governado e dirigido... Realmente, acontece muitas vezes que os homens, vivendo sob o poder dum rei, se esforçam muito pouco para o bem comum, por julgarem que o seu contributo para o bem comum não lhes aproveita a eles, mas sim a outrem sob cujo poder vêem ficar os bens comuns. Mas, quando vêem que o comum não está sob o poder dum só, então entendem que não chegam ao bem comum como coisa alheia, mas que qualquer um ascende a ele como coisa sua. Daí ver-se pela experiência que uma cidade administrada por dirigentes anuais pode às vezes mais que um rei que tenha três ou quatro cidades, e que os pequenos serviços exigidos pelos reis são mais dificilmente suportados do que os grandes encargos impostos pela comunidade dos cidadãos, como aconteceu na república romana...Alguns destes

«...Disto temos claros exemplos na república romana. Na verdade, expulsos os reis pelo povo porque não podia suportar o seu governo, ou melhor, o seu fausto e tirania, os romanos instituíram os cônsules (Dist. II, cap. *Quidam*), e outros magistrados pelos quais começaram a ser governados e dirigido. Por isso, uma das *Autênticas* é a respeito dos cônsules. E como refere Salústio, é incrível lembrar quanto, depois de alcançar a liberdade, a cidade romana em pouco tempo cresceu. De facto, quase sempre acontece que os homens, vivendo sob o poder dos reis mais lentamente se esforçam pelo bem comum, por julgarem que a sua aplicação ao bem comum não traz utilidade a eles próprios, mas a outrem, sob cujo poder vêem que estão os bens comuns. Quando, porém, não vêem que o comum está em poder de um só, não se dirigem para ele como coisa de outrem, antes qualquer um se aproxima dele como coisa sua. Onde mostra a experiência que uma cidade administrada por bons governantes tem mais poder, algumas vezes, do que um rei com três ou quatro cidades, como sucede na Itália e que pequenos serviços exigidos pelos reis são mais dificilmente suportados do que os grandes encargos impostos pela comunidade dos cidadãos – o que se verificou na república romana. De facto, como escreve Tito Lívio por toda a *Primeira Década*, a plebe era alistada para o serviço militar e pagava

imperadores procuraram fielmente à maneira régia o bem comum, levando com o seu empenho ao aumento e conservação da república romana; mas muitos outros tornando-se tiranos para os súbditos e indolentes e fracos para os inimigos reduziram a república romana a nada...».

Processo semelhante também se verificou no povo dos judeus. Primeiro, quando eram governados por juízes, os inimigos roubavam-nos por todos os lados, e cada um fazia o que lhe parecia bem, como se lê por todo o Livro dos Juízes, e no fim do último cap. Depois, Deus, a pedido deles, deu-lhes os reis (1º dos Reis, IX), por cuja maldade se afastaram do culto de um só Deus, e acabaram por cair em cativeiro (Tobias, I)...»³⁷.

o estipêndio aos soldados, e, quando o erário não tinha dinheiro para isto, os recursos privados acudiam às necessidades públicas, a ponto de oferecerem os anéis de ouro e colares de adorno, quer eram as insígnias da sua dignidade, para fundirem muito ouro na república romana. Mas porque se cansavam com as contínuas dissensões que chegaram a transformar-se em guerras civis, com as quais lhes foi tirada das mãos a liberdade para que muito haviam trabalhado, começaram a submeter-se ao poder dos imperadores, que não quiseram chamar-se reis, por ser este nome odioso aos romanos.

Ora, alguns destes procuraram exercer fielmente segundo o costume real, vindo a república romana a ser aumentada e mantida com a sua dedicação. Mas a maior parte deles, tornando-se tirana para com os súbditos, e ociosa e fraca perante o inimigo reduziu a república romana ao nada.

Semelhante evolução também se deu no povo dos judeus.

Primeiramente, enquanto eram governados por juízes, os inimigos roubavam-nos por todos os lados, e cada um fazia o que a seus olhos parecia bem, como se diz por todo o Livro dos Juízes, e no fim do último cap. Porém, tendo-lhes Deus dado reis, a instâncias suas, e não por vontade d'Ele (1º dos reis, XI), desviaram-se, por maldade dos reis, do culto de um só Deus, e acabaram por ser reduzidos ao cativeiro (Tobias, I)...»³⁸.

Enfim, com base ainda no já muitas vezes referido tratado de São Tomás³⁹, Álvaro Pais conclui suas reflexões sobre a tirania, num trecho do livro I *Estado e pranto da Igreja*, primeiramente, fazendo algumas recomendações, tanto no que concerne a como evitar que o rei se transforme em tirano, quanto, se isto vier a acontecer, como obstar que ele proceda como tal. Tratando-se, pois, uma monarquia eletiva, os próceres do reino, incumbidos deste ofício, devem escolher alguém, cujas qualidades pessoais e morais, indiquem que esse risco é mínimo. Paralelamente, ressalta que as leis positivas já existentes no reino e, na falta delas, há que legislar a respeito, devem limitar os poderes do monarca.

³⁷ *EPI* I, artigo LXII, vol. III, INIC, 1991, pp. 77-79.

³⁸ *ER* I, pp. 171-173.

³⁹ *Do reino ou do governo dos príncipes ao rei de Chipre*, ed. cit., cap. VII, pp. 138-142. Tomás é mais prolixo do que o habitual.

Mas, se por acaso, vier a acontecer que o rei se transforme num tirano, é preciso que se considere se a sua tirania é tolerável ou não. Se for branda, convém suportá-la, porquanto, de um lado, ela contribui para que o povo se fortaleça e se exercite na virtude da paciência e, de outro, às vezes acontece um tirano vir a ser sucedido por um outro pior do que ele e, além disso, quase sempre, a destituição de qualquer governante causa uma guerra civil, cujas conseqüências são terríveis para a população, do que, aliás, bem a propósito, a história está repleta de exemplos.

Entretanto, vindo o tirano a ser destituído ou seu poder limitado, não por mera ousadia e presunção de alguns e seus aliados, que se julgam no direito de o fazer, mas por quem tenha competência para tanto, por exemplo, podemos supor, o parlamento do reino ou uma outra autoridade superior, na hipótese de o potentado que age assim, ser um senhor feudal, jamais se deverá pensar que os laços de suserania e vassalagem, alicerçados na fidelidade, foram rompidos, porque, antes, o tirano já o tinha violado, ao ter exorbitado de seu poder e passado a oprimir todo o povo, exceto os seus amigos. Aliás, é o que estipula o Direito Canônico.

Todavia, num reino em que não haja uma instituição apta e competente para tomar a citada providência, então, o povo, não podendo mais suportar a tirania e tendo já perdido a paciência que foi temperada e fortalecida, durante esse tempo, deverá recorrer aos ministros eclesiásticos para que solicitem ao papa decretar a deposição do tirano, mas se o Romano Pontífice não dispuser de meios para efetivar a medida, restará à população orar suplicante a Deus para que abrande o coração desse péssimo governante, pois, Ele é o todo poderoso que nunca abandona quem n'Ele confia, lembrando-se, porém, de que para vir a obter essa graça, igualmente, o povo deve parar de pecar, pois, muitas vezes, como ensinam as *Escrituras*, a maldade de um povo é punida com a tirania. Anos mais tarde, como pode ser verificado, D. Álvaro Pais reiterou o mesmo ensinamento num lanço do *Espelho dos reis*, aprimorando a redação deste último texto com pequenos acréscimos que o tornam mais claro e ilustrado.

«...Portanto, devendo-se preferir o reino dum só, que é o melhor, e acontecendo, como se vê do exposto, de poder converter-se em tirania, que é o pior, cumpre trabalhar diligentemente para se obter um rei que não caia em tirania. Para tanto é necessário que os encarregados de eleger tal rei, escolham um que não seja provável que decline em tirano. Por isso, se lê no cap. XIII do 1º dos Reis: «O senhor procurou um homem segundo o seu coração, e o Senhor mandou-

«...Por conseguinte, os perigos de uma e outra coisa são iminentes, quer dominem os tiranos e se evite o ótimo governo do rei, quer, enquanto se deseja o poder real, este se converta na maldade tirânica. Portanto, visto que é preferível o governo de um só que é o melhor, e visto que acontece que este se converte em tirania, deve-se diligentemente trabalhar para que o rei não se transforme em tirano. Donde importa que aqueles que têm o encargo de eleger o rei ou o

lhe que fosse o chefe do seu povo». Faz Causa VIII, q. I, cap. *Licet*. Depois, deve-se dispor a governação do rei por forma a subtrair-se ao rei já instituído ocasião para a tirania, e regular-se de tal modo o seu poder, que não possa facilmente cair nela.

Finalmente, deve-se cuidar da maneira como se poderá obstar ao rei, caso ele decline para a tirania. Se esta não for excessiva, é mais útil tolerar temporariamente uma tirania moderada do que, agindo contra ela, implicar-se em muitos perigos, mais graves que a própria tirania. Com a tirania costuma acontecer frequentemente que a seguinte seja pior que a antecedente, visto não abandonar os gravames anteriores e até meditar outros novos por maldade de coração. Por este motivo desejando outrora todos os siracusanos a morte de Dionísio, uma velha continuamente orava para que ele lhe sobrevivesse incólume. Quando o tirano soube disto, perguntou-lhe porque procedia assim. Então ela respondeu: «Em criança, porque tínhamos um tirano cruel, desejava que o matassem. Uma vez morto, sucedeu-lhe outro um pouco mais duro. Igualmente consideravam mau o domínio deste segundo. O terceiro saiu-nos ainda mais molesto. Por isso, se fores eliminado, receio que te venha a suceder um ainda pior».

Se a tirania for **levíssima**, convém ser-se-lhe obediente, pois deve-se obedecer não só aos bons e moderados, mas também aos discólos, porque é uma graça o suportar alguém contrariedades, sofrendo injustamente em reconhecimento do que deve a Deus (1ª de Pedro, II; faz a Causa XI, q. III, cap. *Iulianus*). Por isso, quando muitos romanos perseguiam tiranicamente a fé cristã, uma grande multidão tanto de nobres como de plebeus converteu-se à fé de Cristo, e mereceu louvor, por não ter resistido, mas sim sofrido a morte por amor dele, conforme se vê na legião sacra dos tebanos. Faz a isto a Causa XXIII, q. I, §. Também se lê na Lei Velha que foram mortos os assassinos de Joás, rei de Judá, apesar de este ter se afastado do culto de Deus, e que os filhos deles foram poupados (4º dos Reis). Mas, se o rei convertido em tirano ou outro tirano for destruído ou o seu ímpio poder refreado, não por presunção privada, mas por autoridade pública e comum, não se deve julgar que tal multidão ao destituir o tirano agiu infielmente, mesmo que antes se lhe tenha submetido para sempre, visto que ele, portando-se infielmente no governo da

imperador, provejam para que não seja provável o rei desviar-se para a tirania. Por isso, o Senhor procurou (1º livro dos Reis, XIV) um homem segundo o seu coração e ordenou-lhe que fosse o chefe do seu povo (causa VII, questão I, cap. *Licet*).

Em seguida, deve-se dispor a governação do reino, de maneira a subtrair-se o ensejo de tirania ao rei já substituído. Tempere-se de tal modo o seu poder, que não possa facilmente cair na tirania. Porque, se esta não for excessiva, é mais útil tolerar, durante algum tempo, uma tirania remissa do que agir contra ela, sujeitando-se a muitos perigos, mais graves que a própria tirania. Efectivamente, costuma dar-se com a tirania o caso de a posterior ser pior que a precedente, que, não abandonando as opressões anteriores, até medita, por maldade de coração, novas violências. Por isso, desejando outrora todos os siracusanos a morte do tirano Dionísio, uma velha continuamente orava para que ele permanecesse são e salvo. Como isto chegasse ao conhecimento do tirano, este perguntou-lhe por que razão procedia assim. Então a velha respondeu: «Quando eu era menina, tínhamos um duro tirano, e eu desejava que o matassem. Mas, morto este, sucedeu-lhe outro ainda mais duro, cujo poder julgavam insuportável. E, depois tivemos-te a ti, que és mais intolerável ainda. Portanto, se fores morto, receio que te suceda um ainda pior». Dionísio, ouvindo isto, refreou-se algum tanto da tirania.

Mesmo que a tirania seja **crudelíssima** é justo ser-se-lhe obediente, pois deve-se obedecer não só aos senhores bons e moderados, mas também aos discólos, porque é uma graça o suportar alguém tristezas, sofrendo injustamente pelo conhecimento do que deve a Deus (Primeira Epístola de Pedro, II; faz a Causa XI, q. III, cap. *Iulianus*). Por isso, perseguindo tiranicamente muitos dos romanos a fé de Cristo, à qual se convertia grande número de nobres e plebeus, estes não resistiam essa tirania, mas sofriam a morte. Por isso, são louvados em Cristo como se vê na legião sagrada dos tebanos, cujo ínclito chefe foi o glorioso mártir Maurício (Aplica-se a esta matéria a Causa XXIII, questão I, § 1º). Donde se lê na Lei Velha que foram mortos aqueles que mataram Joás, rei de Judá, embora este se houvesse afastado do culto de Deus, e que seus filhos foram poupados (4º livro dos Reis, XII).

Porém, se por autoridade pública e comum, e não por iniciativa privada, o rei transformado em tirano,

multidão contra o seu dever de rei, mereceu que os súditos não lhe guardassem o pacto.

Assim agiu Roma contra o tirano Tarquínio que havia tomado para rei; devido à tirania dele e dos filhos. (Causa XXXII, q. V, cap. *Propósito*...) expulsaramos do reino, substituindo-o por um poder menor, isto é, o consular. Do mesmo modo Domiciano, que sucedera aos moderadíssimos imperadores Vespasiano pai e Tito seu filho, foi morto pelo senado romano, porque exercia a tirania, tendo sido tudo o que ele perversamente fizera, justa e salutarmente revogado por um *senatus-consulto*. Deste *senatus-consulto* também resultou o regresso a Éfeso de S. João Evangelista, dilecto discípulo de Deus, que fora relegado por Domiciano para o exílio na ilha de Patmos.

Para esta matéria fazem expressamente: o Código, tit. *De pactis*, lei *Cum proponas*; Digesto, tit. *De inofficioso testamento*, lei *Si instituta*; Digesto, tit. *Pro socio*, lei *Si conuenerit*; Causa XXVIII, q. II, cap. *Si infidelis*, onde diz: «Nem se lhes deve guardar a fé, etc...»; Dist. XCV, cap. *Esto*; Causa XXII, q. V, cap. *De forma*; Decretais, tit. *De iureiurando*, cap. *Peruenit II*, onde diz «Mesmo que houvesse firmado a tua promessa com juramento ou obrigação de fé em condição expressa, de modo nenhum lhe fica obrigado, se é certo que ele não obedeceu minimamente à condição»; Decretais, tit. *De poenis*, cap. *Constitutus*, Causa XI, q. III, cap. *Iulianus*; Dist. XLV, cap. *Cum beatus*; Decretais, tit. *De pactis*, cap. *Cum priidem*, e tit. *De renuntiatione*, cap. *Sane*; Digesto, tit. *De conditione causa data causa non secuta*, lei *Si quis accepto tulerit*; Decretais, tit. *De electione*, cap. *Cum inter R. seniore*, 1ª resposta, onde diz: «não querendo os adversários observar a própria composição, etc...». No caso, porém, de pertencer ao direito dalgum superior prover de rei a multidão, deve-se reclamar dele remédio contra a maldade do tirano. Assim, foi por César Augusto diminuído e dividido entre seus irmãos o poder de Arquelau que havia começado a reinar em sucessão de seu pai Herodes a quem imitava na tirania e maldade; por fim, como não cessava da tirania, foi por Tibério César relegado para o exílio em Lião, cidade de França como narra a *História Escolástica*.

Mas, se não houvesse autoridade superior ao tirano,

ou qualquer outro tirano, for eliminado ou se o seu ímpio poder refreado, não deve ser tomada à conta de impiedade ou infidelidade a acção dessa multidão que o destituiu, ainda que anteriormente se lhe tivesse submetido para sempre. É que o rei, portando-se infielmente para com a multidão, ao contrário do que lhe cumpria, mereceu que os súditos não observassem o pacto mutuo de amizade. Assim, os romanos expulsaram do reino o tirano Tarquínio Soberbo, que haviam tomado para rei, por causa de sua maldade e da dos filhos, substituindo-o por um poder inferior, isto é, o consular. Deste facto fala a Causa XXXII, questão V, cap. *Proposito*, onde diz: «Havendo-se o filho do rei Tarquínio apossado a força», a saber de Lucrecia, nobilíssima matrona romana, violou-a. De igual modo, Domiciano, que sucedera aos moderadíssimos imperadores Vespasiano e Tito filho deste, exerceu a tirania, e foi morto pelo senado romano, que justa e salutarmente revogou como irritado quanto ele perversamente fizera. Daqui resultou o facto de João Evangelista, que, segundo o seu próprio testemunho, havia sido injustamente mandado pelo próprio Domiciano para a prisão da ilha de Patmos, regressar por deliberação do senado, à cidade de Éfeso. Assim consta da sua legenda.

A esta matéria expressamente se aplicam: Código, *De pactis*, lei *Cum proponas*; Digestos, *De inofficioso testamento*, lei *Si instituta*; Digestos, *Pro socio*, lei *Si conuenerit*; Causa XXVIII, questão I, cap. *Si infidelis*, onde diz: «E não se é obrigado a guardar fidelidade, etc...»; Distinção XCV, cap. *Esto*; Causa XXII, questão V, cap. *De forma*; Decretais, *De iureiurando*, cap. *Peruenit II*, onde diz «E tu, mesmo que hajas mediante condições firmado a tua promessa com juramento ou obrigações de fidelidade, em nada estás obrigado, se souberes de toda a certeza que ele não cumpriu essas condições», pois que não se é obrigado a cumprir a palavra para com aquele que a não cumpriu, como ali se diz e nas Decretais, Tit. *De poenis*, cap. *Constitutus*, Causa XI, questão III, cap. *Iulianus*; Distinção XLV, cap. *Cum beatus*; Decretais, *De pactis*, cap. *Cum priidem*, e *De renuntiatione*, cap. *Sane*; Digestos, *De conditione causa data causa non secuta*, lei *Si quis accepto tulerit*; Decretais, *De electione*, cap. *Cum inter R. et R.*, que diz: «não querendo os adversários observar o combinado, etc...».

devia pedir-se à Igreja auxílio contra ele (argumento nas Decretais, *De foro competentii*, cap. *Licet*, e na Causa XXIII, q. V, cap. *Administratores*). De facto, faltando o auxílio humano, deve-se recorrer a Deus para que torne humilde o coração [do tirano], pois o coração dos reis está na mão de Deus, que o inclinará para onde quiser (Provérbios, XXI, 1). Na verdade, Deus amansou o coração do rei Assuero irado contra os Judeus (Ester, V, e por todo o livro), converteu o cruel rei Nabucodonosor (Daniel, IV), e às vezes até (Causa XXIII, q. IV, cap. *Nabuchodonosor*) destrói os tiranos soberbos. Eclesiástico, X: «Deus destruiu os tronos dos príncipes soberbos e em seu lugar fez sentar os humildes», porque foi Ele que precipitou no mar Faraó, cruel tirano contra os judeus, juntamente com o seu exército (Êxodo, III, 20, e XIV, 27, e o predito cap. *Nabuchodonosor*). Foi Ele que transformou o soberbo Nabucodonosor numa espécie de alimária (Daniel IV). Na verdade, Ele prometeu a seu povo que lhe havia de dar descanso do trabalho, da opressão e da dura servidão, em que tinha caído (Isaías, XIV, 3). E em Ezequiel, XXXIV, diz: «livrarei o meu rebanho da boca deles», isto é, dos pastores que se alimentam a si mesmos, contra aquilo da 1ª de Pedro, V: «Apascentai o rebanho do Senhor que vos está confiado» (Dist. XCV, cap. *Esto*). Mas, para o povo merecer este benefício, deve deixar de pecar, porque para vingança dos pecados os ímpios, por permissão divina recebem o poder, pois o Senhor diz por Oseias (Oseias, XIII: «Dar-lhes-ei um rei no meu furor») E em Job, XXXIV: «Ele é que faz reinar o homem hipócrita por causa dos pecados do povo». Deve-se, portanto, eliminar a culpa, para que cesse a praga dos tiranos. Para isto: Causa XXIII, q. V parágrafo *hinc notandum*»⁴⁰.

Se, porém, pertencer a alguém mais elevado prover de rei a multidão, dele se deve esperar remédio contra a maldade do tirano. Assim foi diminuído por César Augusto o poder de Arquelau, que sucedera no poder a seu pai Herodes, depois de haver caído na tirania e na maldade. E, finalmente, como não houvesse desistido da tirania foi exilado por Tibério César para a cidade gaulesa de Lião, conforme narra a *História Escolástica*.

No caso de não haver alguém superior ao tirano, deve-se invocar contra ele o auxílio da Igreja. Argumentos: Decretais, *De foro competentii*, cap. *Licet*, e na Causa XXIII, q. V, cap. *Administratores*; Decretais, *De supplenda negligentia praelatorum*; cap. *Grandi*, do Livro Sexto).

Faltando todo o auxílio humano, deve-se recorrer a Deus para que humilhe o seu coração, pois que o coração dos reis está na mão de Deus, que o inclina para onde quer (Provérbios, no princípio do cap. XXI [1]). De facto, Deus amansou o coração do rei Assuero irado contra os Judeus (Ester, V, e por todo o livro). Também transformou o cruel rei Nabucodonosor (Daniel, IV; Causa XI, questão III, cap. *Imperatores*; Causa XXIII, questão IV, cap. *Quando*, e cap. *Nabuchodonosor*). Ou então destrói esses soberbos. (Eclesiástico, X: «Deus destruiu os tronos dos príncipes soberbos e em seu lugar colocou os humildes», pois foi Ele quem lançou ao mar o cruel Faraó, tirano contra os judeus, e o seu exército (Êxodo, III, no princípio, e XIV, e no referido cap. *Nabuchodonosor*). Ao soberbo Nabucodonosor transformou-o em figura de besta (Daniel IV; Tratado *De poenitentia*, Distinção I, cap. *Quam ob rem* parágrafo *Ex his*, onde diz *Nabuchodonosor*). De facto, o próprio Senhor Deus prometeu a seu povo que lhe havia de dar descanso do trabalho, da opressão e da dura servidão, a que tinha estado sujeito (Isaías, XIV, no princípio). E em Ezequiel, XXXIV, diz: «livrarei o meu rebanho de sua boca», a saber dos pastores que se apascentam a si próprios, contra aquilo da Primeira Epístola de Pedro, V: «Apascentai o rebanho que vos está confiado» (Distinção XCV, cap. *Esto*).

⁴⁰ *EPI I*, artigo LXII, pp. 79-83.

Mas para que o povo mereça alcançar este benefício, deve deixar de pecar, porque, segundo a promessa divina, é para vingança de seus pecados que os ímpios recebem o poder, consoante o Senhor diz por Oseias, XIII: «Eu lhes darei um rei no meu furor». Deve-se, pois, suprir a culpa para que acabe a praga dos tiranos (Decretais, *De poenitentis et remissionibus*, cap. *Cum infirmitas*; Causa XXIII, questão V, parágrafo *hinc notandum...*)⁴¹.

A modo de conclusão, para além do que pudemos demonstrar através das transcrições de passagens das duas principais obras do Franciscano galego e, quando foi o caso, de trechos do *De regimine christiano* de Tiago de Viterbo, acreditamos que a grande contribuição de Álvaro Pais acerca do tema principal abordado, bem como dos outros que o circundam, aliás, como o fizeram outros autores medievais, reside em ter enfatizado que, acima das leis positivas, civis ou eclesiásticas, existem a lei e o direito moral natural que não podem ser transgredidos e ou ignorados e são perceptíveis à luz da razão, tanto pelos súditos quanto e, mormente, pelos governantes, porquanto todo poder está sujeito às restrições ou a limites, o que consideramos como o embrião da cratologia moderna, no sentido de que, também, deve ser exercido sempre com responsabilidade e, em vista, do bem comum, o que, de um lado, implica ainda que se requer que o agente do poder tenha determinadas qualidades pessoais e morais para bem exercer o ofício que lhe foi confiado e, de outro, que é legítimo e justo que, na hipótese de ele transgredir legal e moralmente àqueles limites, venha a ser destituído do cargo que exerce, por aquelas pessoas a quem for da competência fazer isso, com isenção de ânimo e sem nepotismo ou compadrio.

⁴¹ ER I, pp. 171-177.

***Luciferianae pravitatis imago.* Il tiranno tra alto e basso Medioevo**

La riflessione politica medievale, dagli *specula principum* alto-medievali ai trattati o alle opere esegetiche composte dopo la riscoperta della *Politica* aristotelica, ha sempre avuto, tra i suoi oggetti privilegiati di indagine e approfondimento, le questioni connesse alla definizione dei rapporti esistenti tra le due forme monarchiche specularmente contrarie: il *regnum* (il governo di un solo uomo conforme alla legge e finalizzato al *bonum commune* dei cittadini o dei sudditi) e la tirannide, ossia la forma costituzionale opposta al *regnum* e, pertanto, facilmente riconoscibile e definibile per contrasto: è un governo basato non sulla legge, ma sull'arbitrio, non mira alla realizzazione dell'interesse della comunità politica ma unicamente al vantaggio personale di chi tale comunità presiede¹.

Nessuna sorpresa nel constatare che la questione assume un'importanza pressoché esclusiva nelle opere appartenenti al genere degli *specula principum*, espressamente dedicate all'individuazione e alla definizione delle caratteristiche e

* Université de Fribourg.

¹ La storiografia dedicata alle due forme monarchiche di governo nella teoria politica medievale è decisamente troppo vasta per tentarne una selezione significativa. Limite pertanto il riferimento ai titoli che seguono, rimandando, per maggiori informazioni, alla bibliografia in essi presente. Tuttora fondamentale è l'analisi proposta in E.H. KANTOROWICZ, *I due corpi del re. L'idea di regalità nella teologia politica medievale*, intr. A. Boureau, Einaudi, Torino 1989 (trad. italiana dall'originale in inglese *The King's Two Bodies. A Study in Medieval Political Theology*, Princeton University Press, Princeton, NJ 1957). Si veda anche J. KRYNEN, *L'empire du roi. Idées et croyances politiques en France (XIII^e-XV^e siècle)*, Gallimard, Paris 1993. Una ricostruzione storico-filosofica complessiva della riflessione sulla tirannide, non limitata all'età medievale, e pertanto preziosa per una comprensione di radici e sviluppi, continuità e discontinuità di tale riflessione, è offerta da M. TURCHETTI, *Tyrannie et tyrannicide de l'Antiquité à nos jours*, PUF, Paris 2001. Sulla tirannide si consideri anche il recente C. FIOCCHI, *Mala potestas. La tirannia nel pensiero politico medioevale*, Lubrina, Bergamo 2004.

del fine del potere regio². Ciò che invece manca, negli *specula*, è la casistica estremamente ricca e diversificata delle modalità di organizzazione del potere politico presente nella *Politica* aristotelica, ed è assente, per conseguenza, la riflessione sulla genesi, trasformazione e dissoluzione di una quantità innumerevole di specie e sotto-specie di costituzioni, a cui invece Aristotele e i suoi commentatori dedicano la loro analisi³.

Che l'adozione di un determinato genere della speculazione filosofica, con la selezione dei materiali che essa impone, abbia una sua incidenza sull'interpretazione che i medievali forniscono della questione *regnum – tyrannis* è facilmente comprensibile, come avremo modo di constatare. Quanto è invece opportuno chiedersi, è se la questione sveli altre differenze, non riconducibili unicamente a criteri esterni, ma espressione di una diversità, ben più profonda, che concerne i modi di intendere l'origine, l'ambito e la finalità del potere politico.

Propongo a tal fine un'analisi scandita in due momenti, precedente e successivo alla riscoperta della *Politica* aristotelica (seconda metà XIII secolo). L'opera

-
- ² Anche in questo caso mi limito a inserire alcuni studi fondamentali, rimandando alla bibliografia in essi citata e alle analisi dedicate nello specifico a ciascuno *speculum*: W. BERGES, *Die Fürstenspiegel des hohen und späten Mittelalters*, K.W. Hiersemann, Leipzig 1938; D. QUAGLIONI, «Il modello del principe cristiano. Gli 'specula principum' fra Medioevo e prima Età moderna», in VI. COMPARATO (ed.), *Modelli nella storia del pensiero politico*, Olschki, Firenze 1987, vol. I, pp. 103-122; J.P. GENET, «La théorie politique en Angleterre au XIV^e siècle: sa diffusion, son public», in J. MIETHKE (ed.), *Das Publikum politischer Theorie im 14. Jahrhundert*, R. Oldenbourg, München 1992, pp. 269-291; M. SENELLART, *Les arts de gouverner. Du 'regimen' médiéval au concept de gouvernement*, Le Seuil, Paris 1995; A. DE BENEDICTIS (ed.), A. PISAPIA (adiuv.), *Specula principum*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1999 (cfr., in particolare, oltre all'introduzione di A. DE BENEDICTIS, D. QUAGLIONI, «L'iniquo diritto. 'Regimen regis' e 'ius regis' nell'esegesi di I Sam. 8, 11-17 e negli 'specula principum' del tardo Medioevo», pp. 209-242).
- ³ Sulle modalità d'accoglienza che l'Occidente latino medievale riservò alla *Politica* aristotelica, e sull'ampliamento dello spettro d'indagine che l'adozione di tale opera consentì alla riflessione politica medievale, cfr. C. FLÜELER, *Rezeption und Interpretation der Aristotelischen Politika im späten Mittelalter*, B.R. Grüner, Amsterdam – Philadelphia, PA 1992; G. FIORAVANTI, «La 'Politica' aristotelica nel Medioevo: linee di una ricezione», *Rivista di storia della filosofia* 52/1 (1997) 17-29; R. LAMBERTINI, «Il re e il Filosofo: aspetti della riflessione politica», in L. BIANCHI (ed.), *La filosofia nelle Università. Secoli XIII-XIV*, La Nuova Italia, Firenze, 1997, pp. 345-385; Id., «Lo studio e la ricezione della *Politica* tra XIII e XIV secolo», in C. DOLCINI (ed.), *Il pensiero politico. Idee, teorie, dottrine*, vol. I: *Età antica e Medioevo*, UTET, Torino 1999, pp. 145-173; Id., «La diffusione della *Politica* e la definizione di un linguaggio politico aristotelico», *Quaderni storici* 3 (1999) 677-704; L. LANZA, «I commenti medievali alla *Politica* e la riflessione sullo stato in Francia (secoli XIII-XIV)», in G. FIORAVANTI — C. LEONARDI — S. PERFETTI (eds.), *Il commento filosofico nell'Occidente medievale (secoli XIII-XIV)*. Atti del Colloquio Firenze – Pisa, 19-22 ottobre 2000, organizzato dalla S.I.S.M.E.L. e dalla S.I.S.P.M., sotto l'egida della S.I.E.P.M., Brepols, Turnhout 2002, pp. 401-427.

di Tommaso d'Aquino, espressione di una riflessione incardinata sui presupposti desunti dalla *Politica* aristotelica, nella quale permangono ancora, tuttavia, alcuni retaggi di una riflessione politica "tradizionale", costituisce un punto di snodo tra l'uno e l'altro.

La riflessione sulla tirannide nel «Policraticus» di Giovanni di Salisbury

Quanti, nel Medioevo, riflettevano sulla tirannide e sulle possibilità che l'uomo ha di porvi rimedio, disponevano di una riflessione completa ed organica, saldamente ancorata ai suoi presupposti patristici e ad una concezione del potere con essi pienamente coerente. È la riflessione che trova espressione negli *specula principum*, nei quali, quasi senza soluzione di continuità – dal *De institutione regia* di Giona d'Orléans al *De regis persona et regio ministerio* di Incmaro di Reims, dal *Policraticus* agli *specula* di Vincenzo di Beauvais e alla continuazione del *De regno* (o *De regimine principum*) di Tommaso d'Aquino, opera di Tolomeo da Lucca, per non citare che qualche esempio –, vengono ribaditi gli stessi elementi, talvolta nella diversità delle argomentazioni e delle sottolineature, più spesso nella incessante riproposizione degli stessi assunti e degli stessi esempi adottati a conferma di essi⁴.

È tuttavia nel *Policraticus* di Giovanni di Salisbury che l'elaborazione di tali teorie trova la sua espressione più completa, spingendosi sino alla sua ultima possibilità, ossia sino alla considerazione della liceità o meno dell'azione violenta contro il tiranno⁵.

⁴ Quelli citati non sono che alcuni titoli di un genere che annovera numerosi esemplari, a partire dall'era carolingia fino a ben oltre il Medioevo. Rinuncio a fornire una bibliografia specifica per ciascuno *speculum* menzionato. Per un primo inquadramento delle caratteristiche e delle finalità del genere sono preziose le voci che H.H. Anton ha dedicato agli *specula* in *Lexikon des Mittelalters*, Artemis & Winkler, München – Zürich 1989, IV, 1040-1049 e in *Der Neue Pauly*, J.B. Metzler, Stuttgart – Weimar 2000, XIV.76-81. Oltre ad altre voci o articoli monografici su autori di *specula*, Anton ha riservato a tali opere anche altre analisi, delle quali ricordo solo la più recente, dedicata agli *specula* di Giona d'Orléans, Sedulio Scoto, Incmaro di Reims, Goffredo e Giovanni da Viterbo, Giovanni di Salisbury, Gilberto di Tournai e Vincenzo di Beauvais: H.H. ANTON, *Fürstenspiegel des frühen und hohen Mittelalters – Specula principum ineuntis et progredientis medii aevi*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2006. Rimando inoltre alla bibliografia sommaria proposta in n. 2. Sulla persistenza e circolarità di temi, argomenti ed esempi, che contraddistinguono gran parte della letteratura degli *specula*, è eloquente l'analisi proposta in questo stesso volume da M. Toste.

⁵ Cfr. R. ROUSE – M.A. ROUSE, «John of Salisbury and the Doctrine of Tyrannicide», *Speculum* 42 (1967) 693-709; G.C. GARFAGNINI, «Legittima potestas e tirannide nel *Policraticus* di Giovanni

L'ammissione della liceità o anche solo della possibilità del tirannicidio non è, senza dubbio, ap problematica. Non lo è, ovviamente, per una società che si professa cristiana, e che pertanto annovera il rispetto per la vita propria e altrui tra i fondamenti imprescindibili della propria etica. Non lo è ancor più per un'elaborazione teorica della politica che assegna al potere una derivazione non umana, ma divina: dato per certo che la salvezza eterna è riservata solo a quanti abbiano osservato i precetti divini, uniformando o sottomettendo la propria volontà a quella divina, chi si rendesse responsabile di tirannicidio si porrebbe *ipso facto* al di fuori delle possibilità di attingere alla salvezza, pur se tale atto fosse stato commesso a esclusivo vantaggio della collettività, e non per motivazioni o finalità personali. L'asserzione paolina secondo cui *omnis potestas a Deo est* (*Lettera ai Romani XIII.1*) costituisce il fondamento di tale visione e sancisce, in maniera inequivocabile, il divieto di resistere e opporsi al tiranno, anch'esso fondato sull'*auctoritas* paolina, secondo cui *qui resistit potestati, Dei ordinationi resistit* (*Lettera ai Romani XIII.2*)⁶. In quest'ottica, infatti, anche il potere tirannico ha

di Salisbury», *Critica storica* 4/14 (1977) 575-610, ove l'A. notava, giustamente a mio avviso, come l'attenzione degli studiosi del *Policraticus* si fosse soffermata innanzitutto sul tirannicidio, questione la cui centralità è in fondo più storiografica che intrinseca all'opera di Giovanni (cfr. pp. 140 e sqq. del presente studio). Tra le altre indagini dedicate in seguito a tale questione cfr. C.J. NEDERMAN, «A Duty to Kill: John of Salisbury's Theory of Tyrannicide», *Review of Politics* 50 (1988) 365-389. Sulla riflessione politica presente nel *Policraticus*, con particolare riguardo alla delineazione delle figure del *rex* e del *tyrannus*, cfr. M. SENELLART, *Les arts de gouverner*, cit., pp. 127-145; J. KRYNEN, «*Princeps pugnare pro legibus...* Un aspect du *Policraticus*», *Etudes d'histoire du droit et des idées politiques*, 3 (1999) 89-99; N. DE ARAUJO, «Le prince comme ministre de Dieu sur terre. La définition du prince chez Jean de Salisbury (*Policraticus*, IV.1)», *Le Moyen Age* 1 (2006) 63-74. Rimando infine al seguente volume di C.J. Nederman sia per le pagine riservate al *Policraticus* (pp. 51-62) che per la bibliografia in esso citata: C.J. NEDERMAN, *John of Salisbury*, Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies, Tempe, AZ 2005.

- ⁶ Così argomenta Giovanni a proposito delle affermazioni paoline e della concezione di potere che in esse è implicita: «*Omnis etenim potestas a Domino Deo est et cum illo fuit semper, et est ante aeuum ordinatae ratio potestatis. Quod igitur princeps potest ita a Deo est ut potestas a Domino non recedat, sed ea utitur per subpositam manum, in omnibus doctrinam faciens clementiae aut iustitiae suae. Qui ergo resistit potestati, Dei ordinationi resistit, penes quem est auctoritas conferendi eam et, cum uult, auferendi uel minuendi eam*» (Ioannis Saresberiensis *Policraticus I-IV*, ed. K.S.B. KEATS-ROHNAN, (Corpus Christianorum-Continuatio Mediaevalis, 118) Brepols, Turnhout 1993, Lib. IV, cap. 1, pp. 232-233, ll. 25-32. Il corsivo è mio). L'edizione comprende solo i primi quattro libri dell'opera. Per i restanti l'edizione Webb è ancora quella di riferimento (Ioannis Saresberiensis ... *Policraticus sive De nugis curialium et vestigiis philosophorum*, ed. C.C.J. WEBB, Clarendon Press, Oxford 1909, rist. Minerva, Frankfurt a.M. 1965). Per le citazioni tratte dai primi 4 libri fornisco anche le indicazioni dell'edizione Webb; il passo appena citato è a p. 236, ll. 7-13.

un'origine divina, poiché è la giusta punizione nei confronti di quei popoli che hanno deviato dalla retta via allontanandosi da una vita conforme alla virtù. Non a caso, dopo avere tratteggiato la figura del tiranno, Giovanni ammette che anche costui, come il *princeps* di una comunità retta secondo giustizia, è ministro di Dio, strumento a cui Egli ricorre nei casi in cui l'inosservanza delle leggi abbia determinato uno sconvolgimento dell'ordine secondo cui la comunità politica deve essere organizzata, sino al ribaltamento completo dei valori che devono presiedere a tale comunità⁷.

⁷ «Ministros Dei tamen tyrannos esse non abnego, qui in utroque primatu, scilicet animarum et corporum, iusto suo iudicio esse uoluit per quos punirentur mali et corrigerentur et exercerent boni. Nam et peccata populi faciunt regnare ypocritam et, sicut Regum testatur historia, defectus sacerdotum in populo Dei tyrannos induxit» (Ioannis Saresberiensis ... *Policraticus*, ed. C.C.J. WEBB, cit., Lib. VIII, cap. 18, p. 358, ll. 7-12). Per la concezione del *princeps* come *minister Dei*, desumibile dal complesso dell'opera del Saresberiese, si veda la definizione presente nel I capitolo del IV libro dell'opera, ove Giovanni stabilisce i criteri che distinguono il *princeps* dal tiranno: «Est ergo tyranni et principis haec differentia sola uel maxima quod hic legi obtemperat et eius arbitrio populum regit cuius se credit ministrum» (Ioannis Saresberiensis *Policraticus*, ed. K.S.B. KEATS-ROHNAN, cit., Lib. IV, cap. 1, p. 231, ll. 2-4 = p. 235, ll. 3-5 ed. WEBB). Trovo del tutto convincente la proposta di traduzione avanzata da Nicolas de Araujo e le motivazioni che lo studioso adduce a conferma della scelta operata: contro le versioni dei traduttori del *Policraticus* che lo hanno preceduto, Nicolas de Araujo propone di considerare i due genitivi *eius ... cuius* come elementi di un costruito unitario, riferito a un unico e medesimo antecedente: il *principe* governa secondo la volontà di colui (*eius*) di cui (*cuius*) si considera ministro. Nelle parole di de Araujo: «La seule ou la plus grande différence entre le tyran et le prince est donc que ce dernier obtempère à la loi et dirige le peuple selon la volonté de Celui dont il se croit le serviteur» (N. DE ARAUJO, *Jean de Salisbury. Policraticus, livre IV: une traduction commentée. Mémoire de licence en philologie classique dactylographié*, Université de Fribourg (Suisse) 2003; il corsivo è mio). La distanza dalle versioni precedenti è considerevole. Tali versioni tuttavia, al contrario di quanto de Araujo sostiene, non sono affatto univoche. Non è vero che, nelle traduzioni precedenti, *eius* e *cuius* del testo in questione si riferiscono all'unanimità rispettivamente a *legi* e *populum* che precedono. Il testo non sembra così inteso nella traduzione trecentesca di Denis Foulechat (per la quale cfr. n. 35), ad esempio, poiché il *dont* del testo di Foulechat – cfr. di seguito, testo nr. 1 – potrebbe riferirsi tanto a *le peuple* quanto, come pare più probabile per ragioni di contiguità, a *la loi*. È invece reso nel modo ricordato da de Araujo dagli autori della versione spagnola, coordinata da M. García Gómez e T. Zamarrigo (questa volta con chiarezza); non dalla traduttrice italiana, Paola Feltrin, che rende *eius* come possessivo riferito a *hic* = il *princeps* (ma, se il significato fosse questo restituito da P. Feltrin, il testo latino presenterebbe *suo*, e non *eius*). Ancora diversa, e, a mio avviso, meno plausibile rispetto alle due appena ricordate, poiché aggira la difficoltà con una traduzione libera ove non è possibile restituire le corrispondenze con il testo latino, è la traduzione proposta da C. Nederman. Per un immediato riferimento ripropongo qui di seguito le quattro versioni appena menzionate: 1) «Donques en ce est la seule ou la greigneur difference entre le prince et le tyrant que le prince obeïst a la loy et gouverne le peuple par la franchise de la loy dont il cuide et croist qu'il soit ministre» (Denis Foulechat, *Tyrans, princes*

La convinzione secondo cui anche il tiranno è *minister Dei*, comprovata da numerosi esempi tratti da testimonianze storiche e scritturali⁸, coesiste dunque con la constatazione, immancabile negli *specula* e solo a un primo impatto contrastante, secondo cui egli è l'immagine speculare ma opposta del *rex*: è colui che in nome del benessere personale ribalta l'ordine che consente di attuare una comunità politica giusta, la quale a sua volta è tale se esemplata sulla giustizia divina, criterio guida della giustizia umana. Il ricorso, nel *Policraticus*, a numerose *auctoritates* e citazioni filosofiche, bibliche e patristiche, o ancora tratte dalla storia, dalla letteratura pagana, dal *Corpus* giustiniano, manifesta

et prêtres (Jean de Salisbury: Policraticque IV et VIII), éd. par C. BRUCKER, CERES, Montréal 1987, p. 49); 2) «La única o principal diferencia entre el tirano y el príncipe consiste en que éste obedece a la ley y, conforme a ella, rige al pueblo del que se estima servido» (Juan de Salisbury, *Policraticus*. coordinación general M. GARCÍA GÓMEZ – T. ZAMARRIEGO, ed. M.A. LAREDO, Editora Nacional, Madrid 1984, p. 306); 3) «Fra in principe e il tiranno vi è un'unica ma fondamentale differenza. Il principe obbedisce alla legge e governa secondo il proprio giudizio il popolo, del quale si ritiene servitore» (in: Giovanni di Salisbury, *Policraticus. L'uomo di governo nel pensiero medievale*, presentazione di M.T. FUMAGALLI BEONIO BROCCIERI, introduz. di L. BIANCHI, traduz. di L. BIANCHI – P. FELTRIN, Jaca Book, Milano 1984, p. 53); 4) «There is wholly or mainly this difference between the tyrant and the prince: that the latter is obedient to law, and rules his people by a will that places itself at their service» (John of Salisbury, *Policraticus: of the Frivolities of Courtiers and the Footprints of Philosophers*, ed. transl. C. J. NEDERMAN, Cambridge University Press, Cambridge *et aliae* 1990, p. 28). La scelta di de Araujo risulta preferibile sintatticamente e stilisticamente; essa ha inoltre il pregio di adattarsi al contesto complessivo della riflessione politica proposta nell'opera del Saresberiese, ove il *princeps* è *minister Dei* più che *minister populi*, sintagma oltretutto – quest'ultimo – di difficile reperibilità nelle fonti su cui poggia Giovanni per avvalorare le proprie conclusioni, e introvabile in altri luoghi del *Policraticus*. L'asserzione secondo cui il *princeps* è *minister Dei* è invece consona al contesto complessivo, e paolino in particolare, proprio a queste sezioni del *Policraticus*: compare ad esempio nella stessa *Epistola ai Romani* invocata a conferma della derivazione divina del potere e della conseguente prescrizione di non opporsi ad esso (cfr. quanto asserito in nota 6). Sulle motivazioni che rendono plausibile la traduzione proposta da Araujo e sulla delineazione della figura del *princeps* che ne consegue cfr., dello stesso autore, «Le prince comme ministre de Dieu sur terre ...», cit. (nota 5).

⁸ Cfr. ancora il capitolo 18 dell'ultimo libro (pp. 358-364 ed. WEBB). Cfr. inoltre, tra i tanti esempi che si potrebbero menzionare, l'episodio del vescovo che, pur sapendo di andare incontro al proprio martirio, accoglie Attila come ministro di Dio, strumento di cui Egli si serve per punire i peccatori: «Vnde et in persecutione Hunorum Athila interrogatus a religioso cuiusdam ciuitatis episcopo quis esset, cum respondisset 'ego sum Athila flagellum Dei', ueneratus in eo, ut scribitur, diuinam maiestatem episcopus, bene, inquit, uenerit minister Dei; et illud 'benedictus qui uenit in nomine Domini' ingeminans, reseratis ecclesiae foribus persecutorem admisit per quem et assecutus est martirii palmam. Flagellum enim Domini excludere non audebat, sciens quia dilectus filius flagellatur et nec ipsius flagelli esse nisi a Domino potestatem» (Ioannis Saresberiensis *Policraticus*, ed. K.S.B. KEATS-ROHMAN, cit., Lib. IV, cap. 1, p. 233, ll. 34-43 = p. 236, ll. 16-25 ed. WEBB).

l'assoluta concordia di vedute su questo assunto fondamentale della riflessione sulla politica: se il legittimo *princeps* è *imago divinitatis*, il tiranno è *Luciferianae pravitatis imago*⁹. Non a caso Giovanni evoca la figura di Lucifero: come costui il tiranno, per attuare un bene che è solo proprio, sovverte un ordine voluto da Dio, e da Dio gerarchicamente strutturato; precluso l'ordine divino, non è più possibile attuare quel fine per cui tale ordine era stato istituito e disposto – fine che, tornando al caso della comunità politica, è ancora, per Giovanni, ultraterreno –. Ne deriva un totale capovolgimento, esemplificato con la massima efficacia grazie al ricorso a quella stessa metafora organica che aveva restituito una descrizione della disposizione e del funzionamento di un buon ordinamento politico: nel caso della tirannide, la metafora restituisce fedelmente l'immagine specularmente opposta all'ordinamento retto da un buon *princeps*, sia nel complesso, che per ogni elemento che costituisce l'insieme, ciascuno dei quali interagisce con gli altri in maniera tale da precludere il buon funzionamento del tutto¹⁰.

Non si comprende come possa esservi, all'interno di un insieme così composto, qualcuno che abbia i requisiti necessari per opporsi al tiranno. L'esito di tali considerazioni sembra essere la convinzione che una comunità possa funzionare solo se retta da una suprema autorità giusta; in caso contrario, il funzionamento dell'organismo statale è a rischio sin dall'inizio, e procede verso una situazione tale da non consentire alcuna via d'uscita: l'unica soluzione per superare questo *impasse* sembra essere esterna¹¹. È per questa ragione che in alcuni luoghi del *Po-*

⁹ È la definizione presente nel capitolo in cui Giovanni definisce il tiranno per contrapposizione al *princeps* (cfr. anche nn. 10 e 19): «Imago quaedam diuinitatis est princeps et tyrannus est aduersariae fortitudinis et Luciferianae prauitatis imago, siquidem illum imitatur qui affectauit sedem ponere ad aquilonem et similis esse Altissimo, bonitate tamen deducta. Si enim bonitati studeret esse conformis, nequaquam potentiae aut sapientiae gloriam praeripere moliretur. Remunerandi tamen auctoritate aspirauit fortasse coaequari» (Ioannis Saresberiensis ... *Policraticus*, ed. C.C.J. WEBB, cit., Lib. VIII, cap. 17, p. 345, ll. 21-28).

¹⁰ Laddove stigmatizza l'operato di quei sacerdoti che, sotto il pretesto del loro ufficio, esercitano un potere tirannico, Giovanni invita a non accogliere con stupore o sdegno l'asserzione dell'esistenza di tiranni ecclesiastici. Il motivo è chiaro se si considera che «Habet enim et res publica impiorum caput et membra sua, et quasi ciuilibus institutis legitimae rei publicae nititur esse conformis. Caput ergo eius tyrannus est imago diaboli; anima heretici scismatici sacrilegi sacerdotes et, ut uerbo Plutarchi utar, praefecti religionis, impugnant legem Domini; cor consiliarii impii, quasi senatus iniquitatis; oculi, aures, lingua, manus inermis, iudices et leges, officiales iniusti, manus amata, milites uiolenti, quod Cicero latrones appellat, pedes qui in ipsis humilioribus negotiis praeceptis Domini et legitimis institutis aduersantur» (Ioannis Saresberiensis ... *Policraticus*, ed. C.C.J. WEBB, cit., Lib. VIII, cap. 17, pp. 348-349, ll. 24-31, 1-3).

¹¹ È quanto asseriscono, a mio avviso correttamente, Richard H. e Mary A. Rouse: «there are three basic factors in the relationship of the tyrant to John's concept of commonwealth: (1) that the

licraticus Giovanni afferma che il rimedio da adottare contro il tiranno è affidarsi a Dio, demandando alla Sua scelta l'individuazione dei mezzi idonei per liberarsi di costui¹².

Accanto a questa, tuttavia, Giovanni prospetta un'altra soluzione: opporsi al tiranno e, se necessario, ucciderlo. Il *Policraticus* contiene dunque l'enunciazione del tirannicidio; contiene anche la distinzione – che verrà riproposta in seguito¹³ – tra una definizione del tiranno restrittiva, basata sulle modalità di acquisizione del potere (secondo cui può essere definito a buon diritto tiranno solo colui che usurpa un potere altrui)¹⁴, ed una estensiva – alla quale abbiamo fatto riferimento in queste pagine –, il cui presupposto è l'osservanza o meno della legge¹⁵, dove la legge è quella espressa nei *Corpora iuris civilis e canonicum*, che entrambi Giovanni mostra di conoscere in maniera approfondita, inquadrata in una concezione

commonwealth as an organism can operate properly only provided its head be a true prince; (2) that should the head, on the contrary, be a tyrant, an impasse results from the lack of any authority within the commonwealth qualified to remove him; and (3) that this conflict can be resolved only by God, Who may or may not choose to work through a human hand» (R. ROUSE – M.A. ROUSE, «John of Salisbury ...», cit., p. 704).

¹² L'affidamento a Dio è il mezzo più sicuro per liberarsi del tiranno: «Et hic quidem modus delendi tyrannos utilissimus et tutissimus est, si qui premuntur ad patrociniū clementiae Dei humilitati confugiant et puras manus leuantes ad Dominum deuotis precibus flagellum quo affliguntur auertant» (Ioannis Saresberiensis ... *Policraticus*, ed. C.C.J. WEBB, cit., Lib. VIII, cap. 21, p. 378, ll. 22-26). In numerose altre occasioni Giovanni asserisce che l'invocazione della protezione di Dio tramite la preghiera è il rimedio più efficace contro la prepotenza tirannica. Cfr., ad esempio, gli esempi riportati nel capitolo 21 del libro VIII, e in particolare quelli che narrano la vicenda di Salmanasar e di Giuliano l'Apostata (pp. 380-381 ed. WEBB).

¹³ Cfr. pp. 15-16 e passo di nota 45.

¹⁴ Immediatamente dopo avere asserito che il tirannicidio può essere un atto *licitum, aequum e iustum*, poiché «qui ... gladium accipit, gladio dignus est interire», Giovanni conclude il III libro precisando: «Sed accipere [gladium] intelligitur qui eum propria temeritate usurpat, non qui utendi eo accipit a Domino potestatem» (Ioannis Saresberiensis *Policraticus*, ed. K.S.B. KEATS-ROHNAN, cit., Lib. III, cap. 15, p. 230, ll. 12-15 = p. 232, ll. 20-22 ed. WEBB).

¹⁵ Cfr. il passo citato in n. 7. Cfr. anche il seguito del passo citato nella nota precedente, ove il *princeps* che derivi il suo potere da Dio è definito servitore del diritto e della giustizia e contrapposto al tiranno, che sottomette la legge alla sua volontà: «Vtique qui a Deo potestatem accipit, legibus seruit et iustitiae et iuris famulus est. Qui uero eam usurpat, iura deprimit et uoluntati suae leges submittit» (Ioannis Saresberiensis *Policraticus*, ed. K.S.B. KEATS-ROHNAN, cit., Lib. III, cap. 15, p. 230, ll. 15-17 = p. 232, ll. 22-25 ed. WEBB); e ancora, nel capitolo in cui Giovanni fissa i criteri in base ai quali *princeps* e *tirannus* debbano considerarsi distinti: «Est ergo tyrannus ... qui uolenta dominatione populum premit, sicut qui legibus regit princeps est ... Princeps pugnat pro legibus et populi libertate; tyrannus nil actum putat nisi leges euacuet et populum deuocet in seruitutem» (Ioannis Saresberiensis *Policraticus*, ed. C.C.J. WEBB, cit., Lib. VIII, cap. 17, p. 345, ll. 8-11, 19-21).

complessiva che assegna ad essa i connotati di *inventio ... et donum Dei, dogma sapientium, divinae voluntatis imago, salutis custodia, exclusio et exterminatio vitiorum*¹⁶. Alla seconda accezione Giovanni assegna un'importanza maggiore e un campo di applicazione più ampio, se è vero, come egli precisa nel capitolo ove discute sulla liceità e meritorietà del tirannicidio, che *nichil ... aut minimum prodest sana assumptio, si consequens uita dissentit*: a nulla vale assumere il potere secondo la volontà divina se poi si vive in contrasto con essa, così come la sentenza di un giudice valuta l'esito di un'azione, e non il suo inizio¹⁷.

Che sia tale per avere usurpato un potere ad altri concesso da Dio o per l'inosservanza della legge, che è dono di Dio, in entrambi i casi il tiranno contravviene all'ordinamento voluto da Dio, sfidandolo¹⁸. La sua uccisione è, poste tali premesse, conforme sia alla legge temporale che divina: «tirannus, prauitatis imago, plerumque etiam occidendus»¹⁹. Legittimo, storicamente attestato – Giovanni dedica molte pagine ai precedenti nella storia sacra e profana²⁰ – il tirannicidio è inoltre, afferma Giovanni, un atto equo e giusto: «tirannum occidere non modo licitum est sed aequum et iustum ... et quisquis eum [tirannum] non persequitur, in seipsum et in totum rei publicae mundanae corpus delinquit»²¹.

¹⁶ «... lex omnis inuentio quidem est et donum Dei, dogma sapientium, correctio uoluntariorum excessuum, ciuitatis compositio et totius criminis fuga, secundum quam decet uiuere omnes qui in politicae rei uniuersitate uersantur» (Ioannis Saresberiensis *Policraticus*, ed. K.S.B. KEATS-ROHMAN, cit., Lib. IV, cap. 2, p. 234, ll. 17-20 = p. 237, ll. 23-27 ed. Webb). E ancora: «... lex donum Dei est, aequitatis forma, norma iustitiae, diuinae uoluntatis imago, salutis custodia, unio et consolidatio populorum, regula officiorum, exclusio et exterminatio uitiorum, uiolentiae et totius iniuriae pena» (Ioannis Saresberiensis ... *Policraticus*, ed. C.C.J. WEBB, cit., Lib. VIII, cap. 17, p. 345, ll. 11-14).

¹⁷ «Nichil enim aut minimum prodest sana assumptio, si consequens uita dissentit, nec initia rerum apud iudicem optinent, cuius sententia pendet ex fine» (Ioannis Saresberiensis ... *Policraticus*, ed. C.C.J. WEBB, cit., Lib. VIII, cap. 20, p. 373, ll. 21-24).

¹⁸ «Haec autem [= lex] aut uiolentia aut dolo impugnatur, et quasi aut leonis immanitate uastatur aut draconis supplantatur insidiis. Quocumque autem modo id fiat, planum est gratiam oppugnari et Deum quodammodo prouocari ad praelium» (Ioannis Saresberiensis ... *Policraticus*, ed. C.C.J. WEBB, cit., Lib. VIII, cap. 17, p. 345, ll. 15-18).

¹⁹ «Imago deitatis, princeps amandus, uenerandus est et colendus; tirannus, prauitatis imago, plerumque occidendus» (Ioannis Saresberiensis ... *Policraticus*, ed. C.C.J. WEBB, cit., Lib. VIII, cap. 17, p. 345, ll. 28-30).

²⁰ Cfr. i capitoli del libro VIII dedicati alla morte di Giulio Cesare e di altri tiranni pagani e all'esposizione di esempi simili tratti dalla storia sacra (Ioannis Saresberiensis ... *Policraticus*, ed. C.C.J. WEBB, cit., Lib. VIII, cap. 19-20, pp. 364-379).

²¹ Ioannis Saresberiensis *Policraticus*, ed. K.S.B. KEATS-ROHMAN, cit., Lib. III, cap. 15, p. 230, ll. 11-12, 26-27 = pp. 232-233, ll. 18-19, 6-7 ed. WEBB).

Questi i luoghi che tanto hanno polarizzato gran parte della storiografia sul *Policraticus*, che in essi ha visto la prima esplicita teorizzazione del tirannicidio, e che tale teoria ha asserito essere l'elemento portante della riflessione politica del Saresberiese.

Contro una lettura in questi termini è tuttavia possibile opporre innanzitutto la constatazione che l'uccisione del tiranno è prospettata come una possibilità, non come un obbligo: Giovanni afferma infatti che il tiranno *plerumque occidendum*, dove l'avverbio *plerumque* toglie all'asserzione ogni carattere cogente²²; altrove egli asserisce che l'uccisione del tiranno è solo l'*extrema ratio*, da adottare nel caso in cui tutti gli altri rimedi siano risultati inefficaci²³.

Non solo: la visione complessiva della realtà, umana e divina, sottesa o chiaramente espressa nel *Policraticus*, è tale da attenuare in maniera decisiva, se non proprio da eliminare, la carica eversiva che l'enunciazione della liceità del tirannicidio presente nel *Policraticus* sembrerebbe avere. L'opposizione *rex – tyrannus* è parte di una concezione gerarchica e piramidale della struttura del reale, in cui non vi è alcun posto per l'autonomia parziale degli elementi, ma tutto ha un suo ruolo e significato solo se inteso come un elemento che conduce alla salvezza eterna. È una visione che svela l'evoluzione della riflessione cristiana del potere e dell'obbedienza che ad esso è dovuta: il monarca è visto come *imago Dei* ma anche come servitore della legge e ministro di Dio; la sua opera deve essere sanzionata dalla suprema autorità divina, che solo la chiesa può correttamente interpretare.

Entro una realtà così concepita nessun elemento ha un'autonomia e un potere decisionale tali da legittimare un'azione volontariamente diretta all'uccisione di un'autorità politica, quand'anche questa sia riflesso della *Luciferiana pravitas*. Tale possibilità può attuarsi come azione individuale, ma non può essere, in nessun caso, frutto di un'autonoma decisione umana e dell'azione arbitraria di

²² Cfr. G.C. GARFAGNINI, «Legittima potestas e tirannide ...», cit., pp. 37-38.

²³ Nel cap. XVIII del libro finale del *Policraticus*, Giovanni invoca la testimonianza di Orosio e di numerose autorità della storia pagana, concordi nell'asserire la liceità del tirannicidio nel caso in cui ogni altro tentativo di frenare le intemperanze del potere tirannico non abbia sortito alcun effetto. Tale conclusione si applica – precisa Giovanni – a quei tiranni che opprimono un intero stato, e non a quelli privati; per costoro infatti il controllo o l'eventuale ridimensionamento esercitato grazie all'applicazione delle leggi vigenti è un rimedio sufficiente: «... facile liquebit quia semper tyranno licuit adulari, licuit eum decipere et honestum fuit occidere, si tamen aliter coherceri non poterat. Non enim de priuatis tyrannis agitur sed de his qui rem publicam premunt. Nam priuati legibus publicis, quae constringunt omnium uitas, facile cohercentur» (Ioannis Saresberiensis ... *Policraticus*, ed. C.C.J. WEBB, cit., Lib. VIII, cap. 18, p. 364, ll. 5-10. Corsivo mio).

un singolo: l'iniziativa è sempre riservata a Dio, che può scegliere di avvalersi dell'azione individuale di un uomo per ristabilire quell'ordine, divino anch'esso, che il tiranno ha sovvertito; la punizione dell'iniquità tirannica è, comunque, esclusivamente divina²⁴.

Che sia esclusa, in linea di principio, la possibilità che l'attuazione del tirannicidio sia riservata all'iniziativa privata, è comprensibile se si riflette sul significato dell'obbedienza nella riflessione politico-giuridica medievale. Già studi precedenti hanno evidenziato come l'indirizzo che il discorso assume nel *Policraticus* sia fortemente condizionato, oltre che dagli elementi cui si è fatto riferimento, da una concezione del diritto e dell'obbedienza tipiche del mondo feudale. È il caso, ad esempio, dei passi in cui Giovanni nega per il tirannicidio l'uso del veleno²⁵ ed afferma che non tutti possono uccidere il tiranno; in particolare non possono farlo quanti siano a lui legati da vincolo di fedeltà, afferma Giovanni, tradendo la permanenza di quel patrimonio di principi – il vassallaggio personale, il giuramento tra vassallo e signore, la fedeltà e la lealtà che il primo deve al secondo – che costituiscono il fondamento del sistema feudale²⁶.

Ben oltre questo caso particolare, e ben oltre l'ambito cronologico per il quale esso è stato evocato, l'esperienza feudale condiziona a tal punto la nozione di obbedienza da fornire i tratti peculiari che tale virtù assume nella riflessione medievale. Perno del modello feudale è infatti un tipo di obbedienza che si configura come accettazione totale, indiscussa della norma emanata. Si tratta di un'obbedienza che non consegue al riconoscimento da parte del singolo della validità e della giustizia dell'ordinamento politico o, ancor più, della norma ema-

²⁴ «Punitur autem malitia semper a Domino; sed interdum suo, interdum quasi hominis utitur telo in pena impiorum» (Ioannis Saresberiensis ... *Policraticus*, ed. C.C.J. WEBB, cit., Lib. VIII, cap. 21, p. 379, ll. 21-23). Cfr. anche nn. 12 e 34.

²⁵ L'uso del veleno è sempre detestabile, anche nel caso in cui sia il mezzo adoperato per liberarsi da un tiranno, afferma Giovanni ricordando l'uccisione dell'imperatore Tiberio (Ioannis Saresberiensis ... *Policraticus*, ed. C.C.J. WEBB, cit., Lib. VIII, cap. 19, p. 366, ll. 5-13). Si tratta di un mezzo adoperato talvolta dagli infedeli; l'eliminazione del tiranno deve essere attuata senza che venga meno l'onestà e senza contravvenire ai dettami della religione: «Sed nec ueneni, licet uideam ab infidelibus aliquando usurpatam, ullo umquam iure indultam lego licentiam. Non quod tyrannos de medio tollendos esse non credam sed sine religionis honestatisque dispendio» (Ioannis Saresberiensis ... *Policraticus*, ed. C.C.J. WEBB, cit., Lib. VIII, cap. 20, p. 378, ll. 7-10).

²⁶ «Hoc tamen cauendum docent historiae, ne quis illius moliat interitum cui fidei aut sacramenti religione tenetur astrictus» (Ioannis Saresberiensis ... *Policraticus*, ed. C.C.J. Webb, cit., Lib. VIII, cap. 20, pp. 377-378, ll. 31, 1-2). Cfr. G.C. GARFAGNINI, «Legittima potestas e tirannide...», cit., p. 37, ove l'A. ribadisce il legame tra il *Policraticus* e la dottrina feudale – e in particolare con Bracton –, rimandando agli studi di quanti lo avevano in precedenza evidenziato.

nata dall'autorità – ammissione che comporterebbe il riconoscimento al singolo di un'autodeterminazione all'agire politico che invece i testi medievali sin qui evocati non contemplano – : il *subditus* si definisce ed esiste in contrapposizione al *dominus*; la sua obbedienza consegue al suo *status*, e non si attua previo il riconoscimento della giustizia dell'ordinamento che gli assegna, appunto, quel determinato *status* di subordinazione rispetto al *superior*²⁷. Un modello di obbedienza siffatto s'inquadra coerentemente entro un ordinamento complessivo della realtà – e in particolare politico, per quel che qui interessa – gerarchicamente strutturato, ove ogni elemento ha uno *status* e un *gradus* propri: qualunque indebito trapasso da un livello a un altro di tale gerarchia – e la mancata osservanza di una norma emanata o imposta dal *superior* costituirebbe una modalità con cui tale trapasso potrebbe attuarsi – comprometterebbe il funzionamento o l'esistenza dell'intero ordinamento.

In un contesto ormai mutato, con Aristotele che funge da referente pressoché esclusivo della riflessione politica, i commentatori medievali della *Politica* affermeranno che in uno stato strutturato in modo conforme alla superiorità della virtù ciascuno *diligit statum et gradum proprium et gradum alterius* e non desidera per sé più di quanto corrisponda al proprio statuto. L'ordine che tale stato realizza

²⁷ Traggo da Sbriccoli (M. SBRICCOLI, «*Crimen laesae maiestatis*». *Il problema del reato politico alle soglie della scienza penalistica moderna*, Giuffrè, Milano 1974, pp. 117-148: «La liturgia dell'obbedienza») il riconoscimento del legame tra il modello feudale e l'obbedienza nel Medioevo e nei secoli immediatamente successivi. Ritengo la sua disamina decisiva per un'adeguata comprensione degli intenti e delle modalità con cui si attua la riflessione sulla virtù dell'obbedienza, oltre che degli esiti a cui tale riflessione approda. Trovo tuttavia non sempre immediatamente comprensibile la caratterizzazione che Sbriccoli attua dell'obbedienza: l'affermazione secondo cui «Il modello feudale offre un *tipo di obbedienza* che possiamo senza dubbio collocare ai livelli più alti quanto a totalità, pronità, acriticità dell'obbedire stesso» (p. 119, corsivo non mio) pare di primo acchito incompatibile con la descrizione della sottomissione del *subiectus* nei confronti del suo superiore come una “soggezione attiva”, che tale è per la compresenza, nell'atto di sottomissione, di elementi quali la lealtà, la fedeltà e la gratitudine («il suo dovere di sottomissione si intride di una serie ulteriore di elementi che arrivano a trasformarlo in un dovere di soggezione attiva, di lealtà, di fedeltà e di gratitudine», *ibid.*). L'apparente contrarietà tra le due asserzioni, così come tra l'affermazione secondo cui tale obbedienza è ai livelli più alti quanto ad acriticità e pronità e quella secondo cui consegue invece al riconoscimento della giustizia della norma stessa o dell'autorità politica che ne è la fonte, è risolvibile se letta avendo come sostrato l'interpretazione proposta da Pietro Costa in *Iurisdictio* (a cui, d'altra parte, Sbriccoli rimanda. Cfr. P. COSTA, *Iurisdictio. Semantica del potere politico nella pubblicistica medievale (1100-1433)*, Giuffrè, Milano 1969 (2002²), pp. 364 e sqq.). Costa descrive il processo che conduce a quella che definisce una vera e propria “razionalizzazione della coazione” (*ibid.*, p. 366), che restituisce i rapporti tra il *dominus* e il *subiectus*: «... all'attività del potente non può corrispondere che una passività, per meglio dire, una passiva acquiescenza, da parte del suddito» (*ibid.*).

consegue alla convinzione che il possesso della virtù è il criterio da privilegiare nell'assegnazione delle cariche politiche e dei beni dello stato. Qualora esista qualcuno che ecceda tutti gli altri secondo tale criterio, è giusto che detenga il potere supremo²⁸. Un ordinamento siffatto, ove ciascuno ambisce unicamente a quanto è conforme al proprio statuto, difficilmente è soggetto a tentativi di sovvertimento. Esso corrisponde tuttavia a una situazione ideale, che raramente si realizza: Aristotele e i suoi commentatori medievali comprendono che l'*optima politia* è il termine ideale di una riflessione che parte dall'esperienza storica, e che pertanto ha a che fare soprattutto con forme di governo ove si attua una giustizia parziale, lontana dal consentire l'attuazione di quell'ordine ove ciascuno *diligit statum et gradum proprium et gradum alterius*, rinunciando a qualsiasi tentativo di prevaricazione. L'ordine che si realizza consegue, nella maggior parte dei casi, al possesso di qualità che non si identificano con la virtù; l'obbedienza che consente di preservare un ordinamento statale deriva pertanto – anche in tale contesto teorico, profondamente mutato rispetto al precedente – unicamente dalla coazione dell'autorità politica, e non dal riconoscimento della validità o della giustizia di tale ordine²⁹.

Chiusa, per il momento, questa parentesi tratta da un contesto storico-filosofico successivo e sotto vari aspetti diverso rispetto a quello nel quale si attua la riflessione prospettata nel *Policraticus*, è significativo soffermarsi su un'altra

²⁸ Così Pietro d'Alvernia: «... in politia recte ordinata quilibet diligit statum et gradum proprium et gradum alterius, et ideo uult honorem sibi secundum gradum suum, et uult alii honorem secundum gradum illius, nec uult sibi honorem alterius. Et ideo si sit unus excellens omnes in uirtute, omnes uolunt sibi honorem qui debetur ei, et ideo non sunt inhonorati, quia quilibet habet honorem qui debetur ei». L'edizione critica dello *Scriptum super libros Politicorum* di Pietro d'Alvernia è in corso, a cura di chi scrive e sotto la supervisione scientifica del prof. Christoph Flüeler. Traggio pertanto le citazioni dall'opera a cui farò riferimento dalle mie trascrizioni, fornendo l'indicazione dei fogli del testimone che è il più importante dell'intera tradizione (codice Lat. 777 della Biblioteca Apostolica Vaticana). Per comodità di riferimento rimando tuttavia anche all'edizione ad oggi di riferimento, curata da R. Spiazzi (Sancti Thomae Aquinatis ... *In octo libros Politicorum Aristotelis expositio*, ed. R. SPIAZZI, Marietti, Torino – Roma, 1966); per i primi 6 capitoli del III libro, assenti nell'edizione Spiazzi, rimando anche all'edizione curata da G.M. GRECH (*The Commentary of Peter of Auvergne on Aristotle's Politics. The Inedited Part: Book III, less. I-VI*, ed. G.M. GRECH, Pontificia Università San Tommaso d'Aquino, Roma, 1967). Le coordinate del passo appena citato sono le seguenti: Petrus de Alvernia, *Scriptum super Politicorum libros* (d'ora in poi: *Petri Scriptum*, Lib. III, cap. 12, Vat. lat. 777, f. 56va = Spiazzi no. 473).

²⁹ Al riconoscimento della validità del relativismo politico, che Aristotele e i suoi commentatori medievali asseriscono con lucidità laddove stabiliscono i criteri di una riflessione politica correttamente intesa, ho riservato alcune osservazioni nel mio «Aspetti della ricezione della 'Politica' aristotelica nel XIII secolo: Pietro d'Alvernia», *Studi Medievali* 35 (1994) 643-694.

conseguenza derivante dall'ordinamento complessivo della realtà sotteso all'opera del Saresberriense e a cui si faceva riferimento in precedenza: tale è il peso che viene assegnato alla conservazione dei ruoli in un contesto sociale strutturato in maniera così rigidamente gerarchica, che al suddito non viene consentito neanche di essere parte attiva nella difesa contro coloro che si ribellano al suo sovrano; chi si arrogasse il diritto di tale iniziativa usurperebbe in modo grave una prerogativa esclusiva del potere e si porrebbe contro di esso: chi così agisce *spernit enim principem usurpando quod est principis*, afferma il giurista Andrea d'Isernia tra la fine del XIII e gli inizi del XIV secolo³⁰. A maggior ragione si comprende, in quest'ottica, quanto sia improponibile un'azione individuale privata diretta contro il *princeps*.

Non è dato riscontrare, in un ordinamento politico così concepito e strutturato, alcun mezzo per deporre legalmente il tiranno. Chi agisse di propria iniziativa, anche se il fine della propria azione fosse il ristabilimento di un ordine conforme a giustizia, si macchierebbe in ogni caso di omicidio. Lo stesso vale per il *princeps*, qualora agisse non come *persona publica* ma come *persona privata*. La concezione del *princeps* come *gemina persona* consente a Giovanni di appianare il contrasto, solo apparente, tra l'affermazione per cui il *princeps* è *legibus alligatus* e quella per cui egli è *legibus absolutus*. Non solo: per quel che qui interessa, essa consente di affermare che solo in quanto *persona publica* il *princeps* può far giustizia senza macchiarsi di sangue³¹, perché solo in quanto tale egli può agire in modo conforme all'impersonalità della legge³². Ma solo il *princeps* è *persona publica*, oltre che privata: nessun suddito possiede tale prerogativa³³.

³⁰ Traggo questo rimando alle Glosse alle *Constitutiones Regni Siciliae* di Andrea d'Isernia (I.9, glossa 'comes uel baro'), così come le osservazioni circa il divieto al suddito di costituirsi come parte attiva nella difesa del suo sovrano, da SBRICCOLI, «*Crimen laesae maiestatis*» ..., cit., p. 119.

³¹ «non ergo sine causa gladium portat, quo innocenter sanguinem fundit, ut tamen uir sanguinum non sit, et homines frequenter occidat ut non incurrat nomen homicidii uel reatum» (Ioannis Saresberriensis *Policraticus*, ed. K.S.B. KEATS-ROHNAN, cit., Lib. IV, cap. 2, p. 235, ll. 45-47 = WEBB p. 238, ll. 26-29).

³² Come la legge persegue senza odio i colpevoli – afferma Giovanni –, allo stesso modo il principe obbliga all'osservanza della legge mosso non da ira, collera o rancore: «Hic siquidem gladius est columbae, quae sine felle rixatur, sine iracundia ferit, et, cum dimicat, nullam omnino concipit amaritudinem. Nam sicut lex culpas persequitur sine odio personarum, ita et princeps delinquentes rectissime punit, non aliquo iracundiae motu sed mansuetudinis legis arbitrio» (Ioannis Saresberriensis *Policraticus*, ed. K.S.B. KEATS-ROHNAN, cit., Lib. IV, cap. 2, pp. 235-6, ll. 51-56 = p. 239, ll. 2-7 ed. WEBB).

³³ Sul *princeps* come *gemina persona* cfr. pp. 146-148.

Poste tali precisazioni, la presunta teoria del tirannicidio perde, nel contesto della riflessione proposta da Giovanni, gran parte della sua carica eversiva, pur non riducendosi a mero espediente retorico, come parte della critica ha suggerito, ribaltando una conclusione altrettanto univoca. Il contesto teologico complessivo, ancor prima che politico, rende inconcepibile il tirannicidio come l'esito di una scelta individuale: un atto così estremo non può che essere lasciato all'imper-scrutabile volontà divina, che può scegliere questo come anche altri mezzi per ristabilire l'ordine conforme alla giustizia e liberare i suoi fedeli, qualora questi siano pentiti dei loro peccati³⁴. Non solo. Qualora s'intenda affidare all'iniziativa umana la scelta del rimedio da adottare contro il tiranno, è tuttavia necessario aver presente che un atto così estremo può essere compiuto unicamente dal detentore dell'autorità pubblica, ossia da colui nel quale pubblico e privato coesistono in un'unica dimensione. Ciò significa che, in un regime in cui l'autorità pubblica suprema si identifica con il tiranno, non è dato riscontrare alcuna via d'uscita interna al regime stesso. Il rimedio a tale *impasse* non può, pertanto, che essere esterno.

Il tiranno in Tommaso d'Aquino

La riflessione sulla tirannide proposta da Giovanni, nella sua organicità, nella sua complessità e nelle apparenti incongruenze, che tanti giudizi contrastanti hanno generato nella storiografia sul *Policraticus*, è espressione di una teorizzazione complessiva i cui elementi – l'origine del potere, la sua finalità, la condanna della tirannide e, al contempo, la sua giustificazione – sono comprensibili a patto di considerarli nell'ottica di una concezione del potere che da Dio trae origine e a Dio tende. Tutto ciò che è compreso tra questi due estremi, vale a dire la vita propria degli uomini viventi in comunità politiche organizzate, non ha alcuna validità autonoma, ma ha un senso solo se considerato come un momento della *historia salutis*.

Tutto questo subirà un mutamento notevole con l'apparizione della *Politica* aristotelica: tra l'una e l'altra tradizione permangono alcuni elementi comuni probabilmente ascrivibili, in qualche caso, a una permanenza della riflessione politica del Saresberriense nei secoli medievali successivi, non ancora rintracciata in tutta

³⁴ L'esemplificazione di tale asserzione è affidata in particolare al capitolo XXI del libro finale dell'opera, ove Giovanni rievoca la vicenda, a cui già ho rimandato sopra, di Giuliano l'Apostata (passo di nota 12) e altri episodi tratti dalla Sacra Scrittura sulla fine miserabile che attende i tiranni che perseverano nella loro malvagità. Cfr. Ioannis Saresberiensis ... *Policraticus*, ed. C.C.J. WEBB, cit., Lib. VIII, cap. 21, pp. 379-396.

la sua portata, ma per la quale disponiamo di indizi sicuri³⁵. Ne ricordo solo alcuni, fondamentali:

1) Permane soprattutto, nella riflessione successiva a Giovanni, l'idea di un *princeps* come *gemina persona, publica e privata*, implicazione conseguente alla contemporanea adozione della *lex regia* e della *lex digna* come *auctoritates* in grado di spiegare l'origine, i limiti e la finalità del potere politico. Il contrasto esistente tra le due *leges* trovava composizione nella figura del *princeps, legis nexibus absolutus* e, al contempo, *legis servus, aequitatis servus et princeps*³⁶. Solo il *princeps* possiede tale duplicità, com'è evidente anche dalla considerazione dell'applicazione della giustizia conseguente a un danno da lui inferto o patito³⁷. A

³⁵ Il *Policraticus* esercitò una considerevole influenza sui giuristi francesi attraverso Luca da Penne e Matteo d'Afflito; fornì inoltre gran parte della materia allo *Speculum maius* di Vincenzo di Beauvais, in cui confluì per il tramite del *De bono regimine principum* del cistercense Elinando di Froidmont, a tal punto debitore del *Policraticus* da essere considerato, da gran parte della storiografia, un vero e proprio plagio. Ancora: Carlo V, re di Francia, ne commissionò una traduzione in francese, realizzata nel 1374 da Denis Foulechat, come parte di un progetto che inglobava, tra le altre, le traduzioni in francese della *Politica* aristotelica e degli *Oeconomica* pseudo-aristotelici, realizzate da Nicola Oresme, e del *De regimine principum* di Egidio Romano, opera che Jean Golein eseguì nel '79. Sono solo alcuni episodi che attestano la diffusione dell'opera del Saresberiese nei secoli successivi alla sua apparizione. Cfr., per essi, W. ULLMANN, «The Influence of John of Salisbury on Medieval Italian Jurists», *English Historical Review* 54 (1944) 384-392; Maistre Nicole Oresme, *Le livre de «Politiques» d'Aristote. Published from the Text of the Avranches Manuscript 223, with a Critical Introduction and Notes*, ed. A. DOUGLAS MENUT (Transactions of the American Philosophical Society LX), American Philosophical Society, Philadelphia, PA 1970, p. 8. Altri episodi della fortuna medievale del *Policraticus* sono ripercorsi da A. LINDER, «The Knowledge of John of Salisbury in the Late Middle Ages», *Studi Medievali* 18 (1977) 315-366 e M. KERN, «Johannes von Selisbury im späteren Mittelalter», in MIETHKE (ed.), *Das Publikum politischer Theorie* cit., pp. 25-47.

³⁶ Sull'interpretazione proposta dai giuristi e filosofi medievali delle contrastanti implicazioni derivanti dall'adozione di quanto statuito dalla *lex digna* e dalla *lex regia* cfr. E.H. Kantorowicz, *I due corpi del re*, cit., cap. IV (*La regalità giuricentrica*). Il contrasto viene appianato nel *Policraticus* adducendo come esemplare la figura di Cristo, *Rex regum* e al contempo *sub lege* (Ioannis Saresberiensis *Policraticus*, ed. K.S.B. KEATS-ROHNAN, cit., Lib. IV, cap. 6, pp. 248-249, ll. 38-44 = p. 252, ll. 6-12 ed. Webb). Su tale identificazione cfr. ancora E.H. KANTOROWICZ, *I due corpi del re*, cit., p. 91.

³⁷ Chi reca offesa al *princeps* arreca danno all'intera comunità politica; d'altra parte, qualora fosse il regnante a danneggiare un membro della comunità, la sua colpa non sarebbe di entità pari a quella di qualsivoglia altro cittadino, ma inferiore. Il motivo è chiaro se si richiama la duplicità appena evocata: «si ... percussit princeps, laeditur tota communitas, eo quod ipse est persona publica, quod non contingeret, si esset privata persona percussa; et ideo de omni principe simile iudicium. Similiter quando princeps percussit aliquem, est minor deformitatis, quam si percussit alius, quia habet quoddam iustitiae admixtum propter iurisdictionem, quam habet ipse et alius non habet»

rendere più esplicito tale connubio contribuì in maniera decisiva l'identificazione del *princeps* ideale o, per esprimersi secondo una terminologia consona alla riflessione proposta nei commenti alla *Politica*, del *princeps* di un'*optima politia* con l'*optimus vir*, che è colui che possiede la *prudentia*, onnicomprensiva di tutte le virtù morali. Nel regnante di un'*optima politia* – e solo in costui – virtù politica e virtù morale coincidono: la dimensione morale individuale e quella politica convergono unicamente nel *princeps* di un'*optima politia*, che è pertanto *bonus civis* e, *simpliciter, bonus vir*³⁸. In quanto fonte della legge, egli non può essere costretto all'osservanza della legge; essendo moralmente al grado sommo, sceglie tuttavia volontariamente di sottoporsi ad essa. In altri termini, egli sottostà alla *vis directiva* della legge ma non alla *vis coactiva* di essa. Un *princeps* siffatto è la stessa idea di Giustizia, che di per sé è vincolata alla legge, ma è posta al contempo sopra essa, poiché di ogni legge è il fine. *Custos iusti, lex animata, iustum animatum, iustitia animata*, sono le espressioni che, nonostante la differenza di vedute circa l'origine, le caratteristiche e il fine dello stato, sia Giovanni da Salisbury che Alberto Magno e Tommaso d'Aquino, sia Pietro d'Alvernia che Egidio Romano – per non citare che pochi esempi di un uso diffusissimo – adoperano per definire il regnante, mutuandole dal diritto romano e da Aristotele³⁹. Compaiono ad esempio nelle opere composte dalla seconda metà del XIII secolo in poi a commento dell'*Etica Nicomachea* e della *Politica* di Aristotele, o in ogni caso permeate dalla teoria etico-politica espressa dal Filosofo: è il caso del commento che Pietro d'Alvernia compose – in un arco cronologico compreso tra il 1274 e il 1302 – a completamento dell'opera interrotta da Tommaso d'Aquino⁴⁰, così come del *De regimine principum* di Egidio Romano, già terminato nel 1280/1 e costruito

(Alberti Magni ... *Super Ethica: commentum et quaestiones*, in *Opera omnia* ... t. XIV/1, ed. W. KÜBEL, Aschendorff, Monasterii Westfolorum 1968-1972, lib. V, lect. vi, p. 338, ll. 68-75).

³⁸ Sulla coincidenza tra virtù morale e virtù politica che si attua nel *princeps* di un'*optima politia* rimando a quanto ho asserito in «Aspetti della ricezione della 'Politica' aristotelica nel XIII secolo ...», cit. Un'analisi approfondita delle virtù del regnante e delle implicazioni derivanti dal convergere, in costui, delle virtù etica e politica, è ora disponibile grazie a M. TOSTE, «Virtue and the City: the Virtues of the Ruler and the Citizen in the Medieval Reception of the Politics», in I. P. BEJZY – C. J. NEDERMAN (eds.), *Princely Virtues in the Middle Ages, 1200-1500*, Brepols, Turnhout 2007, pp. 75-100.

³⁹ Cfr. nn. 42-43.

⁴⁰ A Pietro d'Alvernia e a una caratterizzazione della riflessione politica desumibile dal suo *Scriptum super libros Politicorum*, concepito e realizzato come completamento del commento interrotto da Tommaso d'Aquino (cfr. nn. 28 e 63), ho dedicato la mia analisi in «Aspetti della ricezione della 'Politica' aristotelica nel XIII secolo ...», cit.

con materiali esclusivamente aristotelici⁴¹. Compito principale del regnante è sorvegliare e custodire la giustizia; che questo sia il suo compito precipuo è vero a tal punto che «recurrere ad regem est recurrere ad iustum animatum»⁴². Espressioni simili, ma sistemate in un'esposizione più compiuta, sono utilizzate da Egidio Romano là dove anch'egli stabilisce quale debba essere il compito proprio del regnante⁴³.

⁴¹ Sul *De regimine* di Egidio Romano cfr. W. BERGES, *Die Fürstenspiegel ...*, cit.; R. LAMBERTINI, «*Philosophus videtur tangere tres rationes*. Egidio Romano lettore ed interprete della 'Politica' nel terzo libro del 'De regimine principum', *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 1 (1990) 277-325; ID., «Il filosofo, il principe e la virtù. Note sulla ricezione e l'uso dell'«*Etica Nicomachea*» nel 'De regimine principum'» di Egidio Romano», *ibid.*, 2 (1991) 239-279; ID., «Tra etica e politica: la 'prudencia' del principe nel 'De regimine' di Egidio Romano», *ibid.*, 3 (1992) 77-144; C.F. BRIGGS, *Giles of Rome's «De regimine principum»*. *Reading and Writing Politics at Court and University, c. 1275-c. 1525*, Cambridge University Press, Cambridge 1999; L. LANZA, «La 'Politica' di Aristotele e il 'De regimine principum' di Egidio Romano», *Medioevo e Rinascimento* 15 (2001) 19-75.

⁴² «... officium regis est esse custodem iustitie. Et uult custos esse iusti. Et ideo recurrere ad regem est recurrere ad iustum animatum» (Petri *Scriptum*, Lib. V, cap. 8, Vat. lat. 777, f. 99rb = no. 849 Spiazzi).

⁴³ «... si lex est regula agendorum, ut haberi potest ex 5 *Ethicor.*, ipse iudex, et multum magis ipse rex, cuius est leges ferre, debet esse quaedam regula in agendis. Est enim rex siue princeps quaedam lex, et lex est quidam rex siue princeps. Nam lex est quidam inanimatus princeps. Princeps uero est quaedam animata lex. Quantum ergo animatum inanimatum superat, tantum rex siue princeps debet superare legem. Debet etiam rex esse tantae iustitiae, et tantae aequitatis, ut possit ipsas leges dirigere... Dubitare ergo, utrum rex debeat esse aequalis et iustus, est dubitare utrum ipsa regula debeat esse regulata. Si enim regula ab aequalitate deficiat, nihil regulatum erit, cum omnia per regulam regulentur... Cum enim deceat regulam esse rectam et aequalem, rex quia est quaedam animata lex, et quaedam animata regula agendorum, ex parte ipsius personae regiae maxime decet ipsum seruare iustitiam» (Aegidii Romani... *De regimine principum lib. III*, Romae 1607, I/ii, cap. XII, pp. 79-80). Su questi ed altri testi nei quali è asserita l'identificazione *rex – lex animata* cfr. ancora E.H. KANTOROWICZ, *I due corpi del re*, cit., cap. IV, ove l'autore restituisce le fasi, letterario-giuridica e quindi filosofica, del percorso che conduce a tale identificazione, ignota nell'Occidente alto-medievale. *L'auctoritas* filosofica di riferimento è, anche in questo caso, innanzitutto – ma non esclusivamente – Aristotele, che aveva utilizzato l'espressione *iustum animatum* nel contesto della discussione sulla giustizia commutativa, con riferimento tuttavia al giudice chiamato in causa per dirimere una controversia, e non al regnante (*Ethica Nicomachea* V.1132 a 19-25). Come tale compare nel *Super Ethica* e nel *De bono* di Alberto Magno, nella *Sententia libri Ethicorum* di Tommaso d'Aquino (Alberti Magni... *Super Ethica: commentum et quaestiones*, cit., lib. V, lect. vi, p. 340, ll. 23-34; Eiusdem... *De bono*, in *Opera omnia...* t. XXVIII/1, eds. H. KÜHLE – C. FECKES – B. GEYER – W. KÜBEL, Aschendorff, Monasterii Westfolorum 1951, q. IV (addita), a. 3, p. 303, ll. 5-6, p. 305, l. 2); Sancti Thomae Aquinatis, *Sententia libri Ethicorum*, in *Opera omnia, iussu Leonis XIII P.M. edita*, t. XLVII/2, cura et studio FRATRUM PRAEDICATORUM, Romae, ad Sanctae Sabinae 1969, lib. V, lect. vi, p. 285, ll. 141-159). Il riferimento al regnante appare tuttavia in altre opere di entrambi, oltre che in altri

2) Permane ancora, della riflessione sulla tirannide e sui rimedi per porvi rimedio proposta nel *Policraticus*, la consapevolezza, conseguente alla duplicità propria della figura del *princeps* appena evocata, che un omicidio non possa essere legittimamente compiuto da un privato cittadino o suddito. Nei luoghi della *Secunda Secundae* della *Summa theologiae* (1271-2) in cui affronta la questione della liceità dell'uccisione di chi ha peccato (*Utrum sit licitum occidere homines peccatores*), Tommaso d'Aquino afferma che, come per la salvezza del corpo umano è necessario talvolta recidere un membro putrido o che potrebbe danneggiare gli altri, così «si aliquis homo sit periculosus communitati et corruptivus ipsius propter aliquod peccatum, laudabiliter et salubriter occiditur, ut bonum commune conservetur»⁴⁴. Tale atto è lecito, tiene a precisare Tommaso, solo se finalizzato alla salvezza dello stato e, in ogni caso, deve essere compiuto solo dall'autorità pubblica, a cui è affidata la salvaguardia della comunità, così come è proprio e solo del medico recidere un membro putrido, poiché al medico è stata affidata la cura del corpo⁴⁵. L'ammissione che riserva unicamente a chi detiene

autori. Commentando la pericope *Adveniat regnum tuum* del Padre Nostro, Alberto Magno esige dal re che sia non solo giusto, ma *viva forma legis, viva et vigilans iustitia*: «Haec autem potestas animata debet esse iustitia, quia rex animata debet esse iustitia, non tantum iustum, ut vita, sensus, voluntas, intellectus et esse, nosse, velle, posse, vivere et agere suum sit, non torpoens vel dormiens, sed viva et vigilans iustitia» (Alberti Magni ... *Super Matthaeum*, in *Opera omnia* ... t. XXI/1, ed. B. SCHMIDT, Aschendorff, Monasterii Westfolorum 1987, cap. VI, p. 192b, ll. 59-64). Ho tratto il riferimento ai testi di Egidio e di Alberto dall'analisi proposta da E.H. KANTOROWICZ, *I due corpi del re*, cit., pp. 115-116, a cui rimando per altre segnalazioni. Su tale questione cfr. anche L. MAYALI, «'Lex animata': Rationalisation du pouvoir politique et science juridique (XII^e-XIV^e siècles)», in A. GOURON et A. RIGAUDIÈRE (eds.), *Renaissance du pouvoir législatif et genèse de l'état*, Socapress, Montpellier 1988, pp. 155-164.

⁴⁴ «... si saluti totius corporis humani expediat praecisio alicuius membri, puta cum est putridum et corruptivum aliorum, laudabiliter et salubriter abscinditur. Quaelibet autem persona singularis comparatur ad totam communitatem sicut pars ad totum. Et ideo si aliquis homo sit periculosus communitati et corruptivus ipsius propter aliquod peccatum, laudabiliter et salubriter occiditur, ut bonum commune conservetur, modicum enim fermentum totam massam corrumpit, ut dicitur I ad Cor. V» (Sancti Thomae de Aquino, *Opera omnia iussu Leonis XIII P.M. edita*, t. IX: *Secunda Secundae Summa Theologiae ... cum commentariis Thomae de Vio Caietani Ordinis Praedicatorum*, cura et studio Fratrum eiusdem Ordinis, ex Typographia polyglotta S.C. de Propaganda Fide, Romae 1897, q. 64, art. 2, p. 68, rsp).

⁴⁵ Così risponde l'Aquiniate al quesito *Utrum occidere hominem peccatorem liceat privatae personae*: «... ad illum solum pertinet cui committitur cura communitatis conservandae, sicut ad medicum pertinet praecidere membrum putridum quando ei commissa fuerit cura salutis totius corporis. Cura autem communis boni commissa est principibus habentibus publicam auctoritatem. Et ideo eis solum licet malefactores occidere, non autem privatis personis» (ibid., a. 3, p. 69).

l'autorità pubblica la facoltà di intervenire contro il tiranno compare anche nel *De regno*, ove Tommaso specifica che tale autorità può risiedere nell'intera comunità⁴⁶ o in un'autorità superiore al regnante⁴⁷.

3) Permane ancora, della teorizzazione proposta da Giovanni, la caratterizzazione del tiranno come colui che ha usurpato un potere altrui o che abusato di un potere legittimamente acquisito⁴⁸. Tale duplice definizione, che nel *Policraticus* non origina uno schema classificatorio ben determinato, verrà codificata nel Commento alle *Sentenze* del Lombardo di Tommaso d'Aquino, composto agli inizi del secondo soggiorno parigino dell'Aquinate e non ancora completato quando inizia la sua attività magistrale (1256). Là dove affronta la questione dell'obbedienza che i sudditi cristiani devono tributare ai poteri secolari, l'Aquinate articola la sua

⁴⁶ Tale possibilità si accorda con un'interpretazione della *lex regia* per la quale il trasferimento dei poteri dalla comunità al regnante non è irreversibile. La comunità può limitare il potere del *princeps* o destituirlo nel caso in cui costui disattenda le aspettative di quanti gli hanno conferito il potere, e l'attuazione di un governo tirannico è il caso più estremo in tal senso. Così facendo, la comunità non può essere tacciata di infedeltà, anche nel caso in cui abbia espresso voti di sudditanza perpetua. Esemplicativi in tal senso sono gli esempi di Tarquinio il Superbo e di Domiziano, il primo espulso, il secondo ucciso dai senatori, che provvedettero anche ad annullare i provvedimenti legislativi emanati nel corso del suo mandato imperiale: «Videtur autem magis contra tyrannorum seuitiam non priuata presumptione aliquorum, sed auctoritate publica procedendum. Primo quidem, si ad ius multitudinis pertineat sibi prouidere de rege, non iniuste ab eadem rex institutus potest destitui, uel refrenari eius potestas, si potestate regia tyrannice abutatur. Nec putanda est talis multitudo infideliter agere tyrannum destituens, etiam si ei se in perpetuum ante subiecerat; quia hoc ipse meruit in multitudinis regimine se non fideliter gerens ut exigit regis officium, quod ei pactum a subditis non seruetur. Sic Romani Tarquinium Superbum, quem in regem susceperant, propter eius et filiorum tyrannidem a regno eiecerunt, substituta minori, scilicet consulari, potestate. Sic etiam Domitianus ... dum tyrannidem exerceret a senatu Romano interemptus est, omnibus que peruerse fecerat per senatusconsultum iuste et salubriter in irritum reuocatis. Quo factum est ut beatus Iohannes euangelista, dilectus Dei discipulus, qui per ipsum Domitianum in Pathmos insulam fuerat exilio relegatus, ad Ephesum per senatusconsultum remitteretur» (*De regno ad regem Cypri*, in: Sancti Thomae de Aquino *Opera omnia, iussu Leonis XIII P.M. edita*, t. XLII, cura et studio FRATRUM PRAEDICATORUM, Romae, ad Sanctae Sabinae 1979, lib. I, cap. vi, p. 456, ll. 88-113. Corsivo mio).

⁴⁷ Se è tale autorità a designare il regnante, essa ha anche il diritto di destituirlo o limitarne il potere. Tommaso adduce l'esempio di Archelao, successore di Erode nel regno di Giudea: «Si uero ad ius alicuius superioris pertineat multitudini prouidere de rege, expetendum est ab eo remedium contra tyranni nequitiam. Sic Archelai, qui in Iudea pro Herode patre suo regnare iam ceperat, paternam malitiam imitantis, Iudeis contra eum querimoniam ad Cesarem Augustum deferentibus, primo quidem potestas diminuitur, ablato sibi regio nomine et medietate regni sui inter duos fratres eius diuisa; demum, cum nec sic a tyrannide compesceretur, a Tiberio Cesare relegatus est in exilium apud Lugdunum, Gallie civitatem» (*De regno ad regem Cypri*, cit., *ibid.*, ll. 114-125).

⁴⁸ Cfr. pp. 6-7 e note.

risposta affermando che è necessario obbedire a quei poteri che derivano da Dio; più complesso, e non risolvibile univocamente, è il caso dell'obbedienza nel caso in cui il potere non abbia un'origine divina. Il tentativo di fornire una direttiva in quest'ultimo caso si attua previa una classificazione di tali poteri: essi sono essenzialmente due, ognuno dei quali annovera al suo interno un'ulteriore distinzione: i primi si distinguono per le loro modalità di acquisizione (*quantum ad modum acquirendi potestatem*, secondo l'espressione adoperata dall'Aquinate), i secondi per le modalità del loro esercizio (*quantum ad usum* – o *abusum*, secondo alcune versioni – *potestatis*). Nel primo caso, Tommaso distingue tra colui che non ha le capacità che lo rendano atto a governare (*l'indignus propter defectum personae*) e colui che si impadronisce del potere con la violenza, la simonia o altri atti illeciti (*l'usurpator*). Anche il caso di uso improprio di potere legittimamente acquisito prevede un'ulteriore distinzione: da una parte il governante che prescriva atti contrari alla ragion d'essere di ogni governo, vale a dire l'attuazione di una vita virtuosa – nel qual caso Tommaso adduce, come esempio del comportamento da adottare, l'esempio dei martiri, con ciò escludendo ogni asserzione di legittimità di una resistenza attiva –; dall'altra il governante che oltrepassi i limiti delle proprie competenze, come nel caso in cui richieda tributi non dovuti. Per questo secondo caso Tommaso non indica una soluzione precisa⁴⁹.

⁴⁹ Cfr. S. Thomae Aquinatis, *Scriptum super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi Parisiensis*, ed. P. MANDONNET, P. LETHIELLEUX, Parisiis 1929, t. II, d. 44, q. 2, a. 2 («Utrum christiani teneantur obedire potestatibus saecularibus, et maxime tyrannis»), pp. 1127-1130. Cito solo parte della *solutio*: «Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, obedientia respicit in praecepto quod servat, debitum observandi. Hoc autem debitum causatur ex ordine praelationis, quae virtutem coactivam habet, non tantum temporaliter sed etiam spiritualiter propter conscientiam, ut Apostolus dicit Rom. XIII, secundum quod ordo praelationis a Deo descendit, ut Apostolus, ibidem, innuit. Et ideo secundum hoc quod a Deo est, obedire talibus Christianus tenetur, non autem secundum quod a Deo praelatio non est. Dictum est autem, quod praelatio potest a Deo non esse dupliciter: vel quantum ad modum acquirendi praelationem, vel quantum ad abusum praelationis. Quantum ad primum contingit dupliciter: aut propter defectum personae, quia indignus est; aut propter defectum in ipso modo acquirendi, quia scilicet per violentiam, vel per simoniam, vel aliquo illicito modo acquirit. Ex primo defectu non impeditur quin jus praelationis ei acquiratur ... Sed secundus defectus impedit jus praelationis: qui enim per violentiam dominium surripit non efficitur vere praelatus vel dominus; et ideo cum facultas adest, potest aliquis tale dominium repellere: nisi forte postmodum dominus verus effectus sit vel per consensum subditorum, vel per auctoritatem superioris. Abusus autem praelationis potest esse dupliciter: vel ex eo quod est praeceptum a praelato contrarium ejus ad quod praelatio ordinata est, ut si praecipiat actum peccati contrarium virtuti ad quam inducendam et conservandam praelatio ordinatur ... vel quia cogunt ad hoc ad quod ordo praelationis non se extendit; ut si dominus exigat tributa quae servus non tenetur dare, vel aliquid hujusmodi» (ibid., pp. 1128-1129).

Lo schema fissato in questa sede – che avrà un suo seguito nella letteratura giuridica italiana⁵⁰ – non verrà riproposto da Tommaso successivamente: né nella *Summa theologiae*, né nel *De regno*, né nei pochi elementi che possono essere desunti riguardo al potere tirannico da quanto asserisce nel commento ai primi due libri della *Politica* aristotelica e a parte del terzo⁵¹.

Tra la prima opera e le seconde muta considerevolmente l'oggetto principale di considerazione. Intento di Tommaso allorché commenta la *distinctio* 44 delle *Sentenze* del Lombardo è comprendere fino a che punto il suddito debba tributare la sua obbedienza al regnante, fissando di conseguenza l'elemento che rende l'imperativo all'obbedienza non più operante; tali considerazioni inducono poi l'Aquinate a determinare in quale caso è lecito, auspicabile e lodevole uccidere il tiranno. La risposta a tali quesiti è chiara: l'obbedienza è dovuta solo nel caso in cui l'autorità derivi il proprio potere da Dio; tali ammissioni escludono, dalla casistica compresa nello schema classificatorio proposto da Tommaso, un'unica tipologia di tiranno: l'*usurpator*, ossia colui che si appropria di un potere altrui con la violenza, la frode o altro illecito. L'autorità che costui usurpa non lo rende *vere praelatus*, salvo nel caso in cui venga in seguito sanzionata dal consenso

⁵⁰ Verrà infatti adottato sostanzialmente immutato, seppure in una formulazione differente terminologicamente, nel *De tyranno* di Bartolo da Sassoferrato. Come Tommaso, Bartolo distingue tra il tiranno che è tale *ex parte tituli* e quello che lo è *ex parte exercitii*, assegnando una sistemazione giuridica alla teoria espressa dall'Aquinate. Cfr. D. QUAGLIONI, *Politica e diritto nel Trecento italiano. Il «De tyranno» di Bartolo da Sassoferrato (1314-1357). Con l'edizione critica dei trattati «De guelphis et gebellinis», «De regimine civitatis» e «De tyranno»*, Olschki, Firenze 1983, ove sono riproposti i due luoghi celebri dell'opera dell'Aquinate che tanta importanza ebbero per i successivi sviluppi della riflessione teologico-politica sulla tirannide. Il primo è il passo del *Commento alle Sentenze* finora considerato; il secondo – nel quale Tommaso ripropone lo stesso schema – è tratto dal *Commento alla Lettera ai Romani*: «... regia potestas, vel cuiuscumque alterius dignitatis, potest considerari quantum ad tria. Uno quidem modo quantum ad ipsam potestatem, et sic est a Deo, per quem reges regnant [...]. Alio modo potest considerari quantum ad modum adipiscendi potestatem; et sic quandoque potestas est a Deo, quando scilicet aliquis ordinate potestatem adipiscitur [...], quandoque vero non est a Deo; sed ex perverso hominis appetitu, qui per ambitionem, vel quocumque alio illicito modo potestatem adipiscitur [...]. Tertio modo potest considerari quantum ad usum ipsius: et sic quandoque est a Deo, puta cum aliquis secundum praecepta divinae iustitiae utitur concessa sibi potestate [...], quandoque autem non est a Deo, puta cum aliqui potestate sibi data utuntur contra divinam iustitiam» (Sancti Thomae Aquinatis, *Expositio in omnes S. Pauli epistolas ...*, Fiaccadori, Parma 1862, cap. XIII, lect. 1, p. 129a). Cfr. D. QUAGLIONI, *Politica e diritto nel Trecento italiano*, cit., pp. 47-48).

⁵¹ Cfr. n. 63.

dei sudditi o dalla ratifica di un superiore che ne abbia legittima facoltà⁵². In assenza di tali convalide, il potere acquisito tramite atto violento o fraudolento non è valido, pertanto non obbliga all'obbedienza. Sono tali premesse che rendono comprensibile l'adesione dell'Aquinate al giudizio espresso da Cicerone riguardo all'uccisione di Cesare: solo nel caso in cui il tiranno sia tale per avere usurpato un potere altrui, agendo con la forza o con l'imbroglio contro la volontà dei sudditi o estorcendo da essi un consenso coatto, e solo nel caso in cui non vi sia alcuna ratifica successiva del potere in tal modo acquisito, l'uccisione del tiranno è un rimedio degno di plauso⁵³. Ferma restando tale conclusione, Tommaso dunque ne circoscrive la validità ai casi in cui non si realizzi almeno una delle circostanze enumerate. Tale precisazione consente di riconoscere una modalità argomentativa più volte attuata dai medievali nella riflessione sul tirannicidio: alla conclusione generale, dedotta dalla considerazione dell'origine e degli effetti del potere tirannico, essi affiancano alcune condizioni che impediscono che tale conclusione possa essere tradotta nella realtà. In questo caso: se il tirannicidio è, in linea di principio, legittimo, auspicabile o lodevole – a seconda dei casi – esso è tuttavia una soluzione nella maggior parte dei casi inapplicabile.

Decisamente diverso è l'intento che anima la riflessione sulle misure da adottare in caso di tirannide negli altri luoghi dell'opera dell'Aquinate su menzionati.

⁵² «qui enim per violentiam dominium surripit non efficitur vere praelatus vel dominus; et ideo cum facultas adest, potest aliquis tale dominium repellere: nisi forte postmodum dominus verus effectus sit vel per consensum subditorum, vel per auctoritatem superioris». Che nel caso dell'usurpatore cessi l'obbligo all'obbedienza, e che questo avvenga perché, in realtà, costui non è realmente titolare del potere che ha usurpato, è ribadito da Tommaso nella soluzione alla quarta difficoltà sollevata prima del *respondeo*: «... quilibet potest licite resumere, cum facultas adest, quod sibi injuste ablatum est. Sed multi saeculares principes tyrannice terrarum dominia invaserunt. Ergo cum facultas rebellandi illis conceditur, non tenentur illis obedire»; così risolve la difficoltà Tommaso: «Ad quartum dicendum, quod qui per violentiam praelationem accipiunt non sunt vere praelati; unde nec eis obedire tenentur subditi, nisi dictum est» (S. Thomae Aquinatis *Scriptum super libros Sententiarum* ..., cit., d. 44, q. 2, a. 2, p. 1129, rsp.).

⁵³ «... nullus tenetur ei obedire quem licite, immo laudabiliter potest interficere. Sed Tullius in libro *De officiis* salvat eos qui Iulium Caesarem interfecerunt, quamvis amicum et familiarem, qui quasi tyrannus jura imperii usurpaverat. ergo talibus nullus tenetur obedire». La soluzione di tale difficoltà consente all'Aquinate di circoscrivere l'ambito di validità di tale ammissione: «Ad quintum dicendum, quod Tullius loquitur in casu illo quando aliquis dominium sibi per violentiam surripit, nolentibus subditis, vel etiam ad consensum coactis, et quando non est recursus ad superiorem, per quem iudicium de invasore possit fieri: tunc enim qui ad liberationem patriae tyrannum occidit, laudatur, et praemium accipit» (ibid., p. 1128, V arg.).

Non intendo, in questa sede, entrare nel merito delle numerose ipotesi avanzate sulle ragioni di tale mutamento o indagare se vi sia realmente un mutamento, o piuttosto una complementarità tra le asserzioni precedenti e successive, o ancora un'evoluzione dalle une alle altre⁵⁴. Quel che è certo, ed è immediatamente percepibile, è che il piano della discussione nelle opere successive al commento alle *Sentenze* è decisamente mutato. Se dalla classificazione delle tipologie del potere tirannico e dalle qualificazioni del tirannicidio come atto lecito e meritorio nel caso dell'*usurpator*, si passano ad esaminare le affermazioni espresse nel capitolo VI del I libro del *De regno* (1271-3), si ha modo di constatare, anche a un primo impatto, il mutamento d'ambito, di contenuti e di soluzioni.

Tra l'una e l'altra opera permane ancora intatta la convinzione che l'azione contro il tiranno debba essere posta in atto dall'autorità pubblica, e non dal singolo privato⁵⁵: la convergenza contenutistica, tuttavia, si esaurisce pressoché interamente a questo elemento. L'orientamento che la discussione assume nel *De regno* è scandito dalle seguenti tappe: 1) il modo migliore per impedire l'attuarsi di un regime tirannico è promuovere alla massima autorità un candidato che abbia requisiti tali da rendere improbabile un suo slittamento verso la tirannide⁵⁶; 2) divenuto re, costui dovrà essere tenuto lontano da ogni occasione che consenta o faciliti l'attuazione di un potere tirannico; a tal fine è necessario innanzitutto predisporre una limitazione dei poteri che devono essergli assegnati⁵⁷. Sin qui gli espedienti che è necessario porre in atto per tentare di allontanare la minaccia della tirannide. Quali i rimedi da attuare qualora il ricorso a tali espedienti non abbia sortito alcun effetto? Nessuno, in una parola. O meglio: 3) sopportare il regime

⁵⁴ Numerose sono le analisi riservate a tali difformità. Una ricognizione e valutazione critica delle posizioni sostenute in riferimento a tale aspetto della riflessione dell'Aquinate è fornita da Peter Molnar come premessa all'interpretazione da lui proposta (P. MOLNAR, «La légitimité de la résistance. Deux solutions chez saint Thomas d'Aquin», *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 46 (1999) 115-137).

⁵⁵ Cfr. passo di nota 45.

⁵⁶ «Quia ergo unius regimen preeligendum est, quod est optimum, et contingit ipsum in tyrannidem conuerti, quod est pessimum, [...], diligenti studio laborandum est ut sic multitudini prouideatur de rege ut non incidant in tyrannum. Primum autem est necessarium ut talis condicionis homo, ab illis ad quos hoc spectat officium, promoueatur in regem, quod non sit probabile in tyrannidem declinare» (*De regno ad regem Cypri*, cit., lib. I, cap. VI, p. 455, ll. 1-10).

⁵⁷ «Deinde sic disponenda est regni gubernatio ut regi iam instituto tyrannidis subtrahatur occasio. Simul etiam sic eius temperetur potestas ut in tyrannidem de facili declinare non possit» (ibid., ll. 14-18).

tirannico, se moderato⁵⁸; 4) rassegnarsi ed affidarsi a Dio se tale regime raggiunge eccessi intollerabili⁵⁹.

Ferma restando tale disparità di piani, è tuttavia il caso di notare come la distanza tra il *De regno* e il *Commento alle Sentenze* non sia, a ben guardare, nella tassatività dell'esclusione del ricorso al tirannicidio. Il monito a escludere tale ricorso si applica infatti unicamente all'iniziativa privata. Tommaso non esclude che il rimedio a una tirannide divenuta oppressiva possa essere escogitato ed attuato da chi ne abbia l'autorità⁶⁰. Ciò che gli preme è allertare contro i pericoli che deriverebbero al popolo e ai governanti qualora qualcuno si arrogasse il diritto di intervenire in base a una valutazione privata. Ad alimentare tale preoccupazione concorrono le seguenti constatazioni: le azioni volte a destabilizzare o rovesciare il regime in carica sono per lo più iniziativa di facinorosi che mal sopportano qualunque autorità, sia essa tirannica o regale⁶¹; non solo: sia l'esito di tali azioni coronato o no da successo, in ogni caso ne deriva un peggioramento delle condizioni di partenza: un inasprimento del potere tirannico nel caso in cui il tentativo del suo rovesciamento fallisse, la scissione del popolo, nella fase preparatoria o successiva a tale tentativo, in fazioni prima inesistenti o comunque silenti, la trasformazione in tiranno di colui il cui aiuto sia stato invocato per destituire il tiranno⁶². Ragioni

⁵⁸ «... si non fuerit excessus tyrannidis, utilius est remissam tyrannidem tolerare ad tempus, quam contra tyrannum agendo multis implicari periculis que sunt grauiora ipsa tyrannide» (ibid., ll. 22-26).

⁵⁹ «... si omnino contra tyrannum auxilium humanum haberi non possit, recurrendum est ad regem omnium Deum qui est “adiutor in opportunitatibus, in tribulatione”. Eius enim potentie subest ut cor tyranni crudele conuertat in mansuetudinem ... Tyrannos uero quos reputat conuersione indignos, potest auferre de medio uel ad infimum statum reducere» (ibid., ll. 126-131, 142-144).

⁶⁰ Cfr. pp. 149-150.

⁶¹ «Esset autem hoc multitudini periculosum et eius rectoribus, si priuata presumptione aliqui attemptarent presidentium necem, etiam tyrannorum: plerumque enim huiusmodi periculis magis exponunt se mali quam boni; malis autem solet esse graue dominium non minus regum quam tyrannorum, quia, secundum sententiam Salomonis, “dissipat impios rex sapiens”. Magis igitur ex huiusmodi presumptione immineret periculum multitudini de amissione boni regis, quam remedium de subtractione tyranni» (*De regno ad regem Cypri*, cit., lib. I, cap. VI, p. 455, ll. 77-87).

⁶² «Potest enim contingere ut qui contra tyrannum agunt preualere non possint, et sic prouocatus tyrannus magis deseuiat. Quod si preualere quis possit aduersum tyrannum, ex hoc multotiens proueniunt grauissime dissensiones in populo, siue dum in tyrannum insurgitur, siue post deiectionem tyranni dum erga ordinationem regiminis multitudo separatur in partes. Contingit etiam interdum ut, dum alicuius auxilio multitudo expellit tyrannum, ille potestate accepta tyrannidem arripit, et timens pati ab illo quod ipse in alium fecit, grauiori seruitute subditos opprimit. Sic enim in tyrannide solet contingere ut posterior grauior fiat quam precedens, dum precedentia grauamina non deserit et etiam ipse ex suis cordis malitia noua excogitat» (*De regno ad regem Cypri*, cit., lib. I, cap. VI, p. 455, ll. 26-41).

di opportunità politica, e non solo la considerazione dei dettami della dottrina apostolica, sconsigliano dunque il ricorso al tirannicidio.

L'orientamento che la riflessione sulla tirannide assume nel *De regno* pare pertanto fortemente condizionato da elementi non operanti nel *Commento alle Sentenze*, o comunque non con tale intensità. Prevalgono innanzitutto, nella disamina proposta da Tommaso nello *speculum*, la preoccupazione per la stabilità dello stato e la convinzione che il mantenimento di un qualsivoglia ordine politico debba essere anteposto a ogni tentativo di sovvertimento di tale ordine. I rivolgimenti costituzionali – siano essi attuati tramite complotti tra individui o fazioni, o tramite aperte rivoluzioni –, innescano in ogni caso forze che costituiscono potenziali elementi destabilizzatori del nuovo ordinamento, nel caso in cui tali tentativi siano coronati da successo; nel caso in cui questi falliscano, le forze messe in campo possono tramutarsi in ulteriori elementi eversivi dell'ordinamento in vigore.

La riscoperta della «Politica» di Aristotele

La preoccupazione per il mantenimento dell'ordine vigente, anche nel caso in cui tale ordine non si identifichi con il migliore che uno stato possa attuare, è acquisizione che Tommaso e i suoi contemporanei derivano da una fonte non appartenente alla lunga tradizione della riflessione politica medievale, dagli *specula* alto-medievali sopra ricordati agli elementi che potevano essere desunti dai commenti biblici e sentenziari. Essa è infatti uno degli apporti più significativi che i medievali traggono dalla *Politica* di Aristotele: tra il commento giovanile alle *Sentenze* e le altre opere che l'Aquinate dedica alla riflessione sul potere (*De regno* e commento alla *Politica*), l'Occidente riscopre la *Politica* aristotelica (tradotta da Guglielmo di Moerbeke negli anni '60 del XIII secolo), e si tratta di una riscoperta che, pur non avendo quei caratteri rivoluzionari che la critica della prima metà del secolo scorso le ha accreditato, ha, in ogni caso, mutato decisamente i parametri fondamentali della riflessione politica.

L'opera di Tommaso è particolarmente significativa sotto questo aspetto: pur non svelando per la riflessione politica un interesse pari a quello palesato per gli altri ambiti della riflessione filosofica⁶³, l'Aquinate fissa con lucidità i principi sui quali si baserà la riflessione politica a lui successiva, traendoli da Aristotele.

⁶³ Basti considerare, per avallare tale affermazione, che Tommaso interruppe le due opere esplicitamente dedicate alla politica: il *De regno*, portato a compimento da Tolomeo da Lucca, e il

Tra questi, innanzitutto, l'asserzione della naturalità dello stato, alle cui premesse e alle cui implicazioni l'Aquinate riserva il prologo al suo commento alla *Politica*. Sin da queste pagine, Tommaso manifesta la sua adesione a una concezione di stato inteso non più come rimedio per ovviare alle conseguenze della natura peccaminosa dell'uomo, ma come un'entità autonoma, autosufficiente e giuridicamente definita, che trae origine dalla natura dell'uomo e tende a realizzare un fine non più ultraterreno, ma umano⁶⁴.

Niente di più lontano dalla convinzione che l'esistenza degli stati sia conseguente alla Caduta, e che gli stati ingiusti – comprese le tirannidi – siano la giusta punizione per quanti si siano allontanati da Dio: un potere ingiusto e uno stato che devia dal fine proprio della vita politica – l'attuazione di una vita conforme alla virtù – sono l'esito di meccanismi interni alla *civitas*, di squilibri tra le varie parti di cui essa è composta, a causa dei quali si innesca un processo patologico. Lontano dai toni propri della tradizione di pensiero degli *specula* tradizionali, Aristotele e i suoi commentatori affermano che, come avviene per gli organismi fisici, così anche per lo stato la crescita sproporzionata di un elemento e la conseguente alterazione dell'equilibrio tra le varie parti che lo costituiscono provoca un mutamento costituzionale, sia esso parziale e, come tale, più o meno rilevante, o complessivo – nel qual caso avviene il trapasso da una forma di governo a un'altra –. La *civitas* è un composto e, come tutti i composti, dev'essere la risultante

commento alla *Politica* aristotelica, interrotto al VI capitolo del III libro (corrispondente nel testo aristotelico al cap. VIII, 1280 a 7), la cui continuazione è opera di Pietro d'Alvernia. Tale 'disinteresse' dell'Aquinate, evidente anche dal silenzio sui grandi temi del dibattito politico a lui contemporaneo, unito alla modalità di riflessione politica che gli era propria, che lo induceva a sottolineare i principi, più che a stabilire con nettezza le conclusioni, rendono chiaro il motivo per cui alla riflessione dell'Aquinate si ispirarono pensatori di orientamenti lontani, talvolta inconciliabili, quali Pietro d'Alvernia e Tolomeo da Lucca, Giovanni da Parigi ed Egidio Romano, per non citare che alcuni nomi. Cfr., sul lascito dell'Aquinate e sulle peculiarità del suo ricorso ad Aristotele, G.C. GARFAGNINI, «La riflessione politica agli inizi del Trecento», *Rivista di storia della filosofia* 52 (1997) 31-46.

⁶⁴ Cfr. Sancti Thomae Aquinatis *Sententia libri Politicorum*, in *Opera omnia, iussu Leonis XIII P.M. edita*, t. XLVII, cura et studio FRATRUM PRAEDICATORUM, Romae, ad Sanctae Sabinae 1971, pp. A69-A70. Il presupposto di una riflessione così concepita è la nozione di natura umana elaborata dall'Aquinate. Allontanandosi dalla tradizione agostiniana, Tommaso asserisce che la perfezione e l'immortalità che l'uomo ha perduto in seguito al peccato originale erano doni elargiti dalla grazia divina, e pertanto caratteristiche soprannaturali, non inerenti alla natura umana. Di conseguenza, anche in un ipotetico stato di natura, la *civitas* sarebbe stata necessaria com'è ora. Su tale concezione della natura umana resta ancora fondamentale quanto asserito da B. NARDI, *Saggi di filosofia dantesca*, La Nuova Italia, Firenze 1967, p. 223.

dell'equilibrio reciproco tra le parti che la compongono: la preminenza, che si concretizza nell'assegnazione delle magistrature supreme dello stato, deve essere conferita unicamente a quegli elementi o parti che caratterizzano lo stato distinguendolo dagli altri stati (i ricchi nelle oligarchie, i nobili nelle aristocrazie, e via di seguito). Nessuno statuto privilegiato è invece concesso a coloro ai quali è demandata la cura delle anime: il riconoscimento della superiorità dello spirituale sul temporale e, pertanto, dell'eminenza dello statuto della classe sacerdotale, non induce a ridisegnare gli equilibri esistenti tra le parti dello stato: la classe sacerdotale – afferma Pietro d'Alvernia commentando Aristotele – è necessaria esattamente come le altre⁶⁵; l'eminenza dello statuto dei *sacerdotes* ha un corrispettivo unicamente nell'assegnazione ad essi di un luogo elevato nella *civitas*, che rispecchi e renda visibile con immediatezza la superiore dignità di tale statuto, lontano dai traffici e dai tumulti che caratterizzano la vita cittadina, e pertanto consono alla contemplazione⁶⁶. Coerentemente con il quadro teorico della prima *dictio* del

⁶⁵ Cfr. i luoghi del VII libro della *Politica* in cui Aristotele enumera le parti necessarie dello stato: la classe sacerdotale è necessaria così come quanti sono preposti al sostentamento nutritivo, alla difesa interna ed estera, all'amministrazione delle ricchezze, all'amministrazione della giustizia. Se si dovesse assegnare una priorità, essa andrebbe ai sacerdoti quanto a elevatezza del loro ufficio, a quanti amministrano la giustizia quanto a necessità: «... concludit numerum eorum que sunt necessaria in ciuitate, dicens quod si huiusmodi operationes sunt necessarie, et ipse non possunt esse sine quibusdam aliis – puta preparatio alimenti sine agricolis, opera artium sine artificibus, opera armorum sine pugnantibus, diuitie sine opulentis, nec cultus diuinus sine sacerdote, nec iudicium sine iudice –, manifestum est quod ad consistentiam ciuitatis necessarii sunt agricole, artifices, bellici, diuites, sacerdotes et iudices (Petri, *Scriptum*, Lib. VII, cap. 6, Vat. lat. 777, f. 122vb = no. 1134 Spiazzi).

⁶⁶ «Dicit igitur Philosophus quod habitationes illas que ordinantur ad cultum diuinorum et ad conuiuia principalissima ab antiquis ordinata temporibus predicti cultus, expedit habere locum conuenientem et excellentem, ita ut dispositio eius ostendat preminentiam eius cui exhibetur cultus et reuerentiam colentium ad ipsum ... Locus autem iste conueniens erit, si bene fuerit dispositus quantum ad duo. Primo quidem, quod habeat positionem bene se habentem ad apparentiam uirtutis. Secundo, quod eminentior sit respectu partium ciuitatis: ex ipsa enim eminentia situs ostendetur quodammodo eminentia eius qui colitur, et ex apparentia uirtutis dispositio colentium» (Petri *Scriptum*, Lib. VII, cap. 9, Vat. lat. 777, f. 126ra = no. 1170 Spiazzi); e ancora, al paragrafo successivo: «huiusmodi autem locum oportet esse segregatum ab omnibus uenialibus, quia locus iste locus uacationis est, et ideo oportet ipsum esse sequestratum a tumultu. Venalia autem non tractantur sine tumultu. Et item locus hic ordinatus est ad uirtutum exercitia, negotiatio uero que est circa uenalia remota est ab hoc. Et item expediens est bannausos et agricolas, et alios tales uiles quorum operationes per se non ordinantur ad uirtutes, non accedere ad locum hunc, nisi uocentur ab aliquo principum propter aliquam necessitatem, si locus iste totaliter ordinatus est ad exercitium uirtutum» (ibid. = nr. 1171 Spiazzi). Cfr. anche il paragrafo successivo, nel quale specifica quali sono i requisiti che deve esibire questo sito perché possa essere considerato

suo *Defensor pacis*, interamente basato sull'*autorictas* aristotelica, Marsilio da Padova ribadisce l'infondatezza di ogni asserzione di superiorità della gerarchia sacerdotale rispetto alle altre parti che compongono lo stato. A tale ammissione, condivisa con l'Alverniate, egli aggiunge unicamente la sottolineatura della particolare utilità dei *sacerdotes* per il buon funzionamento dello stato, dalla quale tuttavia non inferisce una sovversione della gerarchia dello stato tale da assegnare preminenza ad essi⁶⁷.

conueniens cultui diuino (Vat. lat. 777, f. 126ra-b = no. 1172 Spiazzi). Su tali luoghi dello *Scriptum* e sulla possibilità che Pietro adombri, dietro la figura del *sacerdos*, quella del filosofo dedito alla contemplazione, cfr. il seguente studio di M. Toste, ove l'A. esamina la composizione sociale della *civitas* deducibile dai commenti medievali alla *Politica* di Aristotele: M. TOSTE, «*Nobiles, optimi viri, philosophi*. The Role of the Philosopher in the Political Community at the Faculty of Arts in Paris in the Late Thirteenth Century», in J. MEIRINHOS (ed.), *Itinéraires de la raison. Études de philosophie médiévale offertes à Maria Cândida Pacheco*, FIDEM, Louvain-la-Neuve 2005, pp. 269-308.

⁶⁷ I sacerdoti sono preposti alla salvaguardia e all'insegnamento dei precetti divini; forniscono pertanto un contributo fondamentale per il raggiungimento del fine dello stato. La religione assume in tali sezioni dell'opera del padovano una valenza esclusivamente politica: prescrivendo infatti solo ciò che è conforme alla moralità, i suoi precetti contribuiscono in maniera indiretta, ma non per questo meno importante, all'attuazione del fine dello stato, impossibile qualora non vi siano condizioni di tranquillità e pace. S'intende dunque l'utilità di tale componente dello stato. Consapevoli di ciò, afferma Marsilio esplicitando una convinzione che sarà propria della letteratura libertina, i filosofi antichi, pur non credendo alla resurrezione dei morti e all'esistenza di una vita oltre la morte, finsero e persuasero che queste esistessero e che fossero conseguenti alle azioni compiute nella vita terrena, sì da disporre di un deterrente contro quanti volessero o attentare alla pace: «Extra hec autem iam dicta, que solum necessitati presentis vite succurrunt, est aliud, quo indigent communicantes civiliter pro statu futuri seculi, per Dei revelacionem supernaturalem humano generi promisso et utile eciam pro statu vite presentis, cultus videlicet ac Dei honoracio et graciaram accio exhibenda tam pro receptis in hoc seculo beneficiis, quam pro recipiendis eciam in futuro; ad que docenda et in ipsis homines dirigendos oportuit civitatem quosdam determinare doctores» (Marsilius von Padua, *Defensor pacis*, hrsg. von R. SCHOLZ, (Monumenta Germaniae historica. Fontes iuris Germanici antiqui, 7) Hahnsche Buchhandlung, Hannover 1932-1933, vol. I, p. 19, dictio I, cap. 4, § 4, ll. 3-11); «... licet philosophorum aliqui, talium legum sive sectarum adinventores, non senserint aut crediderint hominum resurreccionem et illam vitam que vocatur eterna, ipsam tamen esse finxerunt et persuaserunt, et in ipsa delectationes et tristicias, secundum qualitates humanorum operum in hac vita mortali, ut ex hoc inducerent hominibus Dei reverenciam et timorem, desiderium fugiendi vicia et colendi virtutes. Sunt enim actus quidam, quod legislator humana lege regulare non potest, ut qui alicui non possunt probari adesse bel abesse, quos tamen non potest latere Deum, quem finxerunt ipsi talium legum latorem et preceptorem observacionis ipsarum, sub eterne pene vel premii comminacione vel promissione bonorum aut malorum operatoribus ... Unde pax eciam seu tranquillitas civitatum et vita hominum sufficiens pro statu presentis seculi difficile minus servabatur» (Marsilius von Padua, *Defensor pacis*, cit., pp. 26-27, dictio I, cap. 5, § 11, ll. 9-22, 13-15). Per esigenze di spazio circo-scrivo i riferimenti

Per l'edificazione, il buon funzionamento e il perdurare dello stato è dunque necessario attuare e preservare un equilibrio tra le varie parti funzionali alla superiorità dell'elemento – sia esso individuale o sociale – che caratterizza una determinata forma costituzionale (*politia*). Anche la *civitas*, come tutti gli altri composti, si dissolve inevitabilmente quando tale equilibrio muta o si dissolve del tutto in seguito alla crescita sproporzionata di una componente rispetto alle altre. L'antidoto a tale squilibrio, se esiste, certamente non è divino⁶⁸.

La tirannide è, in tale contesto, un ordinamento accanto agli altri, che ha subito le stesse trasformazioni di ciascuna specie e sottospecie di costituzione, e la casistica presente nella *Politica* è estremamente varia. Senza dubbio essa è, nella classificazione progressiva delle forme costituzionali, al grado più basso del processo degenerativo, ma la considerazione comparativa di quanto accade a qualunque organismo insegna che non esiste staticità. Come l'equilibrio che costituisce l'*optima politia* non può essere un dato definitivo, ma ha bisogno di continui ritocchi e ridefinizioni per perdurare, allo stesso modo il punto più basso di tale progressione – la tirannide – ha possibilità di trapassare a una forma meno *transgressa* o di mutarsi in una *recta*. Esiste staticità solo nel momento della dis-

bibliografici su Marsilio a *Marsilio da Padova nel settimo centenario della nascita. Atti del Convegno internazionale (Padova, 18-20 settembre 1980) = Medioevo*, 5-6 (1979-1980), e al volume collettivo più recente: G. MORENO-RIANO (ed.), *The World of Marsilius of Padua*, Brepols, Turnhout 2006; il volume include uno *status quaestionis* degli studi su Marsilio a cura di C.J. Nederman: C.J. NEDERMAN, «Marsiglio of Padua Studies Today and Tomorrow», in *The World of Marsilius ...*, cit., pp. 11-25.

⁶⁸ «... propter excrescentiam que preter proportionem fiunt quandoque seditiones et corruptiones politiarum, ut si diuites supercrescant, uel uirtuosi, uel pauperes, contingit fieri transmutationem ipsarum. Et hoc apparet, quia sicut corpus componitur ex partibus pluribus, sic ciuitas composita est ex partibus. Nunc ita est, quod oportet corpus animalis compositum augeri secundum proportionem, ut maneat recta proportio membrorum et commensuratio. Si autem non augeantur partes proportionaliter, corrumpitur animal. Si enim pes tantum augeatur quod sit quatuor cubitorum, et residuum sit duorum palmorum, corrumpitur proportio debita. Si autem animal crescat impropotionaliter, et secundum quantitatem, et secundum uirtutem uel qualitatem, transmutabitur in formam alterius animalis. Similiter accidit in ciuitate: componitur enim ex partibus; et ideo si debeat saluari, oportet eam componi ex partibus commensuratis adinuicem. Aliquando autem excedit multitudo, sicut in democratia et politia; et tunc componitur oligarchia et fit democratia uel politia. Aliquando est excrescentia non secundum quantitatem, sed secundum qualitatem, sicut quando sunt aliqui diuites ualde excellentes in potentia; et tunc corrumpitur democratia et fit oligarchia» (Petri *Scriptum*, Lib. V, cap. 2, Vat. lat. 777, f. 90ra = no. 736 Spiazzi). Ho affrontato tali questioni in «I commenti medievali alla *Politica* e la riflessione sullo stato in Francia ...», cit.

soluzione finale, nel caso di *mixta* risultanti dal congiungimento di elementi semplici – come nel caso dell'uomo, allorché corpo e anima si separano –; neanche in questo momento nel caso delle *politiae*, corpi misti composti di altrettanti misti e che, pertanto, mai si dissolvono, ma sono sempre in una continua trasformazione da una forma a un'altra. Il momento più breve di questo incessante movimento da gradazioni di maggiore o minore entità entro una stessa *politia*, o da una *politia* a un'altra, è – per lo più, ma anche in questo caso non è possibile una generalizzazione – proprio il momento delle tirannidi, più di tutte le forme costituzionali lontane dall'attuazione di quella giusta distribuzione di cariche politiche e di beni nei quali consiste la giustizia politica.

La *Politica* consente dunque ai medievali di sfuggire alla fissità dei due termini, reciprocamente escludentesi, degli *specula* (*regnum* e tirannide): tra l'una e l'altra forma di governo Aristotele dissemina una quantità copiosissima di elementi intermediari, alla cui analisi dedica i libri centrali dell'opera (IV-V-VI), straordinariamente ricchi di una quantità innumerevole di esempi storici su specie e sottospecie di costituzioni. Egli ne indaga dettagliatamente e singolarmente la nascita, l'evoluzione, le caratteristiche, le possibilità che hanno di durare nel tempo; con altrettanta minuzia esamina – è l'oggetto d'indagine del V libro – le degenerazioni, le rivoluzioni, le dissoluzioni a cui ciascuna costituzione è o può essere soggetta⁶⁹.

Un'indagine impostata in tal modo, con una tale dovizia di particolari e di esempi storici, è comprensibile a patto di richiamare un assunto fondamentale della riflessione politica dello Stagirita, stabilendo il quale egli si discosta con risolutezza dalla prospettiva platonica: tutte le *politiae*, comprese quelle che non consentono l'attuazione di una vita conforme alla virtù, sono allo stesso modo legittime. Tale convinzione, il cui supporto teorico è la definizione di *civis* proposta nel III libro della *Politica*⁷⁰, induce Aristotele a negare che il termine 'costituzione' (*politia*), così come la qualifica di cittadinanza, siano correttamente adoperati solo nel caso delle *politiae recte*, come invece voleva Platone. Contro la definizione restrittiva proposta da Platone, il Filosofo riserva la stessa attenzione

⁶⁹ Ho riservato alcune riflessioni sul significato e la portata della riflessione medievale sulla *Politica* in relazione a tali questioni in: L. LANZA, «I commenti medievali alla *Politica* e la riflessione sullo stato in Francia ...», cit.

⁷⁰ Cfr. pp. 166-167 (e passo di nota 86).

ad ogni *politia*, negando validità a un'indagine che si prospetti unicamente come monito per la realizzazione di uno stato ideale⁷¹.

Grazie a tale riflessione, i medievali dispongono finalmente di una casistica delle modalità di organizzazione del potere politico ampia e diversificata, non riconducibile unicamente alle osservazioni sul potere monarchico e sulla sua deviazione, specularmente opposta, che costituivano l'oggetto esclusivo d'indagine degli *specula principum*. Ciò comporta un esito degno di nota per quel che qui interessa: la tirannide recede dal ruolo di co-protagonista della riflessione politica, insieme al *regnum*, a quello di una forma di governo accanto alle altre. La riflessione su essa non ha più uno spazio esclusivo: tale esito è stato possibile poiché essa ha acquisito qualcosa che, nella tradizione degli *specula*, non aveva: l'essere considerata una forma costituzionale legittima, come le altre.

Tale affermazione sembrerebbe smentita dal quel luogo della *Politica* in cui Aristotele, dopo aver passato in rassegna tutte le specie e sottospecie di costituzioni, esaminandone origine, trasformazioni e cadute, presenta la tirannide come deviazione del miglior regime, la monarchia; è il luogo in cui afferma che, come tale, essa si identifica con la peggiore delle forme costituzionali, ossia con quella che meno di tutte può dirsi *politia*, perché non esibisce alcuna attuazione della giustizia, virtù politica per eccellenza, perché unica tra le virtù ad attuarsi nel rapporto con gli altri⁷²: la tirannide non ha neanche quella parvenza di giustizia che può rintracciarsi nelle oligarchie o nelle democrazie, in cui chi comanda persegue un interesse che, per quanto egoistico, condivide con altri, siano essi pochi o molti. In questi luoghi della *Politica* Aristotele, oltre ad affermare che la tirannide trae origine dal suo corrispettivo opposto, il regno, conclude lapidariamente con queste parole: «ci resta da parlare della tirannide, non perché ci sia molto da dire in proposito, ma perché abbia la sua parte nella nostra ricerca»⁷³. Sembra dun-

⁷¹ Ammettendo che il termine *politia* non è correttamente adoperato se riferito alle *politiae transgressae*, Platone proponeva una definizione che alcuni studiosi hanno definito "persuasiva", vale a dire una "real definition as the adoption and recommendation of ideals" (C.L. STEVENSON, *Ethics as Language*, Yale University Press, New Haven, CT 1944 (rist. AMS Press, New York 1979), pp. 206-226 e R. ROBINSON, *Definition*, Clarendon Press, Oxford 1950 (rist. 1965), pp. 165-70). Cfr. W.W. FORTENBAUCH, «Aristotle on Prior and Posterior, Correct and Mistaken Constitution», in D. KEYT – F.D. MILLER jr. (eds.): *A Companion to Aristotle's 'Politics'*, Blackwell, Oxford – Cambridge, MA 1990, pp. 226-237 [versione riveduta dello studio pubblicato in *Transactions of the American Philological Association*, 106 (1976) 125-137].

⁷² *Ethica Nicomachea* V.1, 1129 b 17-19.

⁷³ *Politica* IV.10, 1294 b 41 – 1295 a 1-3. Pietro d'Alvernia chiosa in maniera altrettanto lapidaria: «... dicendum est de tyrannide, non quod debeat fieri sermo prolixus de ea – est enim politia

que che sia solo un'esigenza di completezza a indurre Aristotele a inserire le sue osservazioni sulla tirannide, che comunque, avverte, saranno poche, perché basta capovolgere quanto si afferma sul corrispondente positivo, la monarchia.

Così non è, stando a quanto troviamo in altre sezioni della *Politica*, dove altra è l'origine della tirannide, altro lo spazio ad essa riservato: la tirannide vi compare non semplicemente come *transgressio regni*, ma come una combinazione delle ultime forme di oligarchia e democrazia, che ingloba pertanto in sé le aberrazioni di tali due forme deviate di costituzione⁷⁴; lo spazio riservato alle sue varie forme e, ancor più, alle esemplificazioni storiche di tali forme, è ben più ampio di quanto sarebbe necessario per esigenze di completezza.

Sono, questi ultimi, luoghi della *Politica* nei quali Aristotele mostra la sua avversione per l'esperienza democratica radicale, ben evidente nell'ostilità che ostenta verso i demagoghi; sono inoltre luoghi nei quali egli esprime, ancora una volta, il timore che egli nutre per i rivolgimenti costituzionali. Si tratta di sentimenti che i commentatori medievali della *Politica* condividono pienamente: basti ricordare con quanta preoccupazione Pietro d'Alvernia considera un'eventuale assegnazione delle cariche massime dello stato all'elemento popolare. Se tale possibilità gli pare estremamente pericolosa, ancora di più lo è l'esclusione totale di esponenti della *multitudo* dalla partecipazione alle cariche pubbliche. Le conseguenze che deriverebbero da tale esclusione prospettano una situazione terribile, rischiosissima per la sopravvivenza dello stato⁷⁵. Basti inoltre richiamare l'insi-

pessima, ideo breuiter dicendum est de ipsa –, sed dicendum est de ipsa ut habeatur pars quedam presentis methodi. Intentio enim Philosophi in isto libro est determinare de politia. Sed tyrannis est politia quedam, ideo dicendum est de ipsa» (Petri *Scriptum*, Lib. IV, cap. 9, Vat. lat. 777, f. 79vb = no. 621 Spiazzi).

⁷⁴ *Politica* V.10, 1310 b 3-7. Così Pietro d'Alvernia: «Tyrannis autem componitur ex oligarchia ultima, que pessima est inter omnes oligarchias, et democratia ultima, que similiter pessima est inter omnes democratias; propter quod tyrannis ipsa multum nociua est subditis, cum sit composita ex duobus malis et habeat peccata et transgressiones utriusque illarum» (Petri, *Scriptum*, Lib. V, cap. 8, Vat. lat. 777, f. 99ra = no. 843 Spiazzi).

⁷⁵ «... dicit <Philosophus> quod liberos et multitudinem attingere ad principatum maximum et primum, periculum est. Isti enim iniustitiam et imprudentiam habent; et propter imprudentiam deficient a recte iudicando, et propter iniustitiam inclinabuntur ad opera iniusta. Et ideo sequetur quod multa mala facient quantum ad se ipsos et multa iniusta quantum ad alios, eis iniuriando et molestando. Hoc autem est periculosum. Ergo tales participare principatu inconueniens est maximum. Deinde ... ostendit quod terribile uidetur esse eos nullo modo participare. Et dicit quod, si nullo modo concedatur eis principatus, nec attingunt ad ipsum, inconueniens et terribile uidebitur, quia reputabunt se inhonoratos; et cum sint multi et pauperes, sequetur seditio et turbatio in ciuitate. Sed istud est terribile» (Petri, *Scriptum*, Lib. III, cap. 9, Vat. lat. 777, f. 51Ava-

stenza con cui quanti affrontano questi temi partendo dalle affermazioni presenti nella *Politica* ribadiscono come sia preferibile tollerare una tirannide moderata anziché tentare di instaurare una democrazia o un'altra forma costituzionale, per i disordini che ne deriverebbero. Il timore di sedizione diviene anzi una delle presenze più incessanti nelle opere basate sulla *Politica*: in tutte tornano le stesse preoccupazioni espresse da Tommaso nel *De regno* e lo stesso monito a preferire, tra due mali, il minore (dove i due mali sono il regime tirannico e le sedizioni, e il primo è il minore)⁷⁶. È il caso di Marsilio da Padova e di Nicola Oresme – per non citare che due esempi appartenenti a un genere non identificabile con il commento filosofico (Marsilio) o a una fase della ricezione della *Politica* più lontana dalla sua riscoperta e non riconducibile unicamente all'ambito universitario (Oresme) –. Il primo afferma che, in caso di abuso di potere da parte del *princeps*, è necessario considerare se tale abuso sia grave o di lieve entità e raro. A motivare l'intervento, nel primo caso, è la considerazione delle sollevazioni popolari e il conseguente rischio di dissoluzione della *politia* che deriverebbero qualora il *princeps* rimanesse impunito⁷⁷. Per il secondo caso Marsilio ritiene preferibile sorvolare su tale abuso, o l'autorità e l'autorevolezza del regnante verrebbero screditate⁷⁸. A dare voce alla preoccupazione sottesa a tali osservazioni – il timore dei rivolgimenti popolari, distruttivi dello stato – è l'*auctoritas* di Aristotele, invocata per ribadire che il tentativo di mutare il regime in atto non può essere vantaggioso tanto quanto il danno che deriva dalla consuetudine alla ribellione⁷⁹.

vb = nnr. 428-429). Tali timori svelano l'avversione che Pietro nutre, e che ostenta a più riprese, nei confronti della moltitudine che anima la vita cittadina, evidente ad esempio nel disprezzo che egli nutre nei confronti degli *artifices*, a cui negherebbe volentieri il diritto di cittadinanza. Su tali questioni rimando alle considerazioni presenti in G. FIORAVANTI, «'Servi, rustici, barbari': interpretazioni medievali della 'Politica' aristotelica», *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia* 11 (1981) 399-429; L. LANZA, «Aspetti della ricezione della *Politica* ...», cit.; M. TOSTE, «*Nobiles, optimi viri, philosophi* ...», cit.

⁷⁶ Cfr. pp. 153-155.

⁷⁷ «Si vero gravis fuerit principantis excessus, ut in rempublicam aut in insignem vel aliam quamcumque personam, ex quo per correptionis omissionem posset verisimiliter scandalum aut populi concitatio generari, sive sit eveniencium in pluribus sive raro, corrigi debet propter ipsum principans. Ex ipso enim non vindicato possibilis esset in populo concitacio et policie turbacio atque solucio» (Marsilius von Padua, *Defensor pacis*, cit., vol. I, p. 123, dictio I, cap. 18, § 4, ll. 7-14).

⁷⁸ Cfr., pp. 123-124, *ibid.*, § 5.

⁷⁹ «Hec autem fuit in hoc Aristotelis aperta sententia 2° Politice, capitulo 4°, cum dixit: *Manifestum, quod sinendum est quedam peccata legislatoribus et principibus. Non enim tantum proderit qui mutaverit, quantum nocebit principibus rebellare assuescens*» (p. 124, *ibid.*, § 6). Il passo di Aristotele è in *Politica* II.8, 1269 a 16-19.

Il rifiuto della sedizione come mezzo da adottare nei casi in cui s'intenda imporre un mutamento costituzionale, parziale o totale, è ancor più categorico ne *Le livre de «Politiques» d'Aristote* di Nicole Oresme⁸⁰. Commentando il luogo in cui Aristotele afferma che il virtuoso potrebbe, a buon diritto, giustamente ribellarsi, poiché in assoluto egli è superiore rispetto a ogni altro membro dello stato, Oresme amplia notevolmente il corrispondente passo aristotelico, strutturando la sua risposta come una vera e propria *quaestio*. La conclusione proposta vede il convergere delle *auctoritates* aristotelica, scritturale e patristica, tutte concordi nell'asserire che il ricorso alla sedizione è da escludere anche qualora si intenda, tramite essa, attuare un mutamento costituzionale che ristabilisca il *bonum commune*, come nel caso della deposizione del tiranno. Fermo restando che pressoché tutte le sedizioni mirano al vantaggio egoistico di chi le muove, come mostrano chiaramente – afferma Nicola – i numerosi esempi che Aristotele inserisce nel V libro della *Politica*⁸¹, il ricorso a tali espedienti deve essere escluso sia nel caso in cui non si sia sicuri dell'esito che in caso contrario: i vantaggi che ne deriverebbero sono infatti annullati dagli svantaggi in cui si incorre sia nel corso dell'insurrezione che a conclusione di essa⁸². Non è possibile che un mezzo malvagio pervenga a un buon fine, ragion per cui non ha alcuna validità invocare il principio secondo cui è lecito 'vim vi repellere'. La pericolosità e l'incostituzionalità delle ribellioni non lasciano altre vie che quelle previste dall'ordinamento costituzionale vigente⁸³. Nell'ordinamento complessivo della realtà la sedizione è sempre

⁸⁰ Sul tale opera cfr. ancora M. GRIGNASCHI, «Nicolas Oresme et son commentaire à la 'Politique' d'Aristotele», in *Album Helen Maud Cam*, Louvain 1960, vol. I, pp. 95-151 e S. M. BABBIT, «Oresme's *Livre de Politiques* and the France of Charles V», *Transactions of the American Philosophical Society*, 75/1 (1985).

⁸¹ «... se celui qui muet sedition tent a malvese fin, si comme au propre profit ou bonne de soy ou d'autres ou a vengeance et non pas principalement au bien publique, ce est certain que tele sedition est tres malvese. Et presque toutes sunt teles. Si comme appert assés par les exemples mis apres en cest quint livre» (Maistre Nicole Oresme, *Le livre de «Politiques»* ..., cit., Lib. V, cap. 1, p. 204).

⁸² «Item, se il tent a bonne fin, si comme a reformer la policie et il ne est seur de obtenir, il ne doit pas mouvoir sedition, car il met le peuple en peril de estre plus opprimé que devant et plus suppedité, et de estre mis en plus grande servitude. Item, se il tent a bonne fin et il est seur de obtenir, encor fait il mal de mouvoir sedition se certain est ou vraisemblable que en la sedition sera fait aucun grant mal, si comme seroit larrecin ou homicide. Or est ainsi que sedition ne peut communelment estre mise a effect sans grans malz» (ibid.).

⁸³ «Et toutes tels seditions sunt sans auctorité ordinaire, sans ordre de justice et sans procès de droit, et ne sunt commandees ne approuvees par lays; mes sunt reprovees et deffendues tres anciennement sur peine capital ... Item, toutes foiz que la Sainte Escripiture fait mention de

e comunque male, e sempre e comunque reca con sé altri mali: come un potere ingiusto e vessatorio è la giusta punizione per quei popoli che si siano allontanati dalla retta via, così le ribellioni e le rivoluzioni possono essere considerate punizioni per quei regnanti che opprimono i sudditi con un ordinamento ingiusto⁸⁴.

È il caso, a questo punto, di tentare di comprendere se e in qual modo possano conciliarsi i due modi di intendere la tirannide, di primo acchito divergenti, senza fare appello alla consueta affermazione secondo cui la *Politica*, così come è pervenuta, è l'esito di fasi diverse della riflessione di Aristotele e, pertanto, dell'assemblaggio di materiali non sempre compatibili.

Una soluzione a tale difficoltà può essere fornita dalla considerazione della compresenza, nella *Politica*, di un registro duplice: l'uno teorico, teso all'individuazione dell'ordine migliore per uno stato; l'altro pratico, basato sui dati concreti, desunti dalla realtà storica, riguardanti la nascita e il consolidamento, le crisi e la fine degli stati. È questo secondo registro che è proprio a una scienza politica nuova per i latini, una scienza che non prescinde dall'osservazione e dal vaglio critico di quanto empiricamente si può constatare, il cui metodo non è deduttivo, ma improntato a un principio di relatività.

È un orientamento, questo, che consegue alla convinzione che l'*optima politia* non è l'unico oggetto dell'indagine politica. La correttezza e scientificità di tale indagine si attuano previa la conoscenza e la considerazione dei dati forniti dall'esperienza storica: questa insegna che l'*optima politia* è, tra le forme costituzionali, la più rara, perché più difficilmente realizzabile; è giusto pertanto assegnare uguale o maggiore spazio e attenzione alle *politiae transgressae* e alle loro varie combinazioni, ivi compresa la tirannide. I primi commentatori – Pietro d'Alvernia su tutti –, comprendono l'importanza dei dati forniti dall'esperienza storica in un'indagine politica che presuma di essere concreta, verificabile, scientifica.

La tirannide, in tal modo, cessa di essere unicamente l'incarnazione della perversione luciferina, definibile per contrasto tramite il riferimento al *regnum*: di essa Aristotele e quanti a lui s'ispirano esaminano nel dettaglio origine e pe-

sedicion elle est nommee comme mal ... Et donques nul ne doit faire ne mouvoir sedition pour quelcunque bien qui en peut ensuir, car selon ce que dit Saint Pol, la dampnation de ceulz est juste qui dient: Faisons malz afin que biens viennent ... combien que reformer la policie soit tres grant bien, toutesvoies ce ne est pas a faire fors par bon moyen» (ibid.).

⁸⁴ «... bonne communauté ne est pas par droit subjecte a malvés prince; mes aussi comme le peuple est puni par le prince qui en ce fait mal, semblablement peut estre que le prince est puni par sedition laquele est mal» (ibid., pp. 204-205).

cularità, additando anche gli espedienti da adottare perché possano perdurare nel tempo⁸⁵.

C'è infine un fondamento teorico che giustifica l'ampio spazio dedicato alla tirannide, ed è espresso con la massima chiarezza nel III libro della *Politica*, ladove Aristotele asserisce la distinzione tra ambito dell'etica e ambito della politica; il supporto teorico di tale asserzione è la definizione del *civis*, con la distinzione tra la virtù etica e quella politica che essa comporta⁸⁶. La controprova della diversità delle due virtù è fornita proprio dalla considerazione di quanto avviene nelle tirannidi, regimi in cui il buon suddito è colui che soggiace alle prescrizioni dell'autorità politica, anche se, così facendo, contrasta i dettami della moralità. Anche in questo caso le parole di Pietro d'Alvernia non lasciano dubbi: la validità delle leggi emanate dal tiranno è indubbia, perché è legata alla legittimità della loro fonte. La connessione tra moralità e legge non è dunque una connessione tra moralità e validità legale: le leggi emanate da un'autorità ingiusta sono a tutti gli effetti valide, anche se non sono più leggi in senso pieno, perché la forza della

⁸⁵ In tal senso può essere intesa anche la riflessione sulle *cautelae tyrannidis*, ossia sugli espedienti che il tiranno deve adoperare – dai rimedi ancora costituzionali alle finzioni più subdole – se vuole rendere stabile il proprio regime e allontanare il rischio di sedizioni. Una delle riflessioni più organiche in tal senso è proposta da Egidio Romano nel *De regimine principum*; cfr., in particolare, i capitoli IX (*Quot et quae sunt illa quae debet operari verus rex, et quod eadem simulat se facere tyrannus*) e, sulle *cautelae*, i capitoli X-XI (*Quae et quot sunt cautelae, quibus tyrannus nititur se in suo dominio praeservare; Quot sunt illa, ad quae reducuntur cautelae tyrannicae, et quod reges cauere debent ne efficiantur tyranni, quia opera regia sunt optima, tyrannica uero pessima*) della II parte del III libro dell'opera (Aegidii Romani, *De regimine principum libri III*, cit., Lib. III/2, caps. IX-XI, pp. 474-481).

⁸⁶ Con estrema chiarezza tale distinzione è stabilita da Tommaso d'Aquino e poi ribadita da Pietro d'Alvernia: «Sunt ... plures species politie ... Ad diuersas autem politias ordinantur homines bene secundum diuersas uirtutes; alio modo enim conseruatur democratia, et alio modo oligarchia aut tyrannis: unde manifestum est quod non est una uirtus perfecta secundum quam cuius possit simpliciter dici bonus. Set aliquis dicitur bonus uir secundum unam uirtutem perfectam, scilicet secundum prudentiam ex qua omnes uirtutes morales dependent. Contingit igitur aliquem esse bonum ciuem, qui tamen non habet uirtutem secundum quam aliquis est bonus uir: et hoc in politis que sunt preter optimam politiam» (Sancti Thomae Aquinatis *Sententia libri Politicorum*, cit., Lib. III, cap. 3, p. A193, ll. 55, 57-68); «... uirtus cuius studiosi attenditur in ordine ad politiam, sicut dictum est. Ergo secundum diuersitatem politiarum diuersificabitur uirtus cuius studiosi. Sed politie sunt diuerse specie. Quare diuerse erunt uirtutes cuius studiosi. Sed bonus uir est secundum unam uirtutem perfectam, scilicet prudentiam simpliciter. Quare manifestum est quod cuiuslibet cuius studiosi non est illa et eadem uirtus que est boni uiri» (Petri, *Scriptum*, Lib. III, cap. 3, Vat. lat. 777, f. 37vb = p. 97, ll. 11-17 ed. GRECH – cfr. n. 28 –).

legge è connessa alla sua giustizia⁸⁷. L'esito di tale distinzione è, ancora una volta, il riconoscimento della legittimità di tutte le forme di governo, siano esse più o meno giuste secondo i dettami dell'etica.

Lungi dall'essere considerata unicamente come *Luciferianae pravitatis imago*, la tirannide entra nell'indagine politica allo stesso titolo degli altri regimi. La concessione di Aristotele al realismo politico lo induce ad assegnare alle forme costituzionali vigenti negli stati un rilievo pari – se non superiore – rispetto a quello riservato all'*optima politia*, termine ideale ma raramente riscontrabile nella pratica.

Conclusioni

L'adozione dei parametri disponibili grazie alla riscoperta della *Politica* aristotelica amplia considerevolmente lo spettro di considerazione del fenomeno politico e costringe i medievali ad affrontare una varietà di forme costituzionali, semplici e risultanti da una complessa rete di combinazioni, impensabile per quanti avevano impostato la loro riflessione secondo i canoni e le finalità proprie agli *specula principum* tradizionali. L'apporto della *Politica* non è tuttavia solo materiale. Esso è anche e innanzitutto teorico: grazie ad Aristotele, i medievali dispongono di una concezione di stato nuova per i latini, erigendolo su basi del tutto naturali. Lo stato non è più un rimedio indispensabile per la natura peccaminosa dell'uomo, ma è del tutto naturale, e consente di realizzare il fino proprio dell'uomo. Entro una realtà così concepita non v'è alcun posto per quanto oltrepassa il limite di ciò che è possibile all'uomo. Tommaso d'Aquino asserisce tali premesse teoriche con la maggiore lucidità introducendo la sezione della *Politica* che commenta; costruisce anche la sezione del *De regno* di cui è autore con i materiali disponibili grazie ad Aristotele, pur svelando, su alcuni, fondamentali temi, una

⁸⁷ «... in politia in qua principatur tyrannus, quod fit de consensu tyranni factum est ciuitatis. Similiter, quod fit in politia in qua plures dominantur, factum est ciuitatis. Ita quod breuiter in hoc consistit sua solutio, quod illud dicitur factum ciuitatis quod fit a principantibus in ciuitate, siue sint plures, siue unus, siue populus ... manifestum est quod ciuitas dicitur operari cum operantur principales in ea. Et ille dicuntur actiones ciuitatis que fiunt a principalibus ciuitatis. Principales uero in ciuitate sunt principantes secundum unamquamque politiam. Quare manifestum est quod secundum unamquamque politiam illud dicitur factum ciuitatis quod fit ex consensu principis, siue sit unus siue plures» (Petri *Scriptum*, Lib. III, cap. 2, Vat. Lat. 777, f. 36va-b = p. 88, ll. 9-14, 23-29 ed. GRECH). Rimando, per tale questione, a quanto ho espresso in «Aspetti della ricezione della *Politica*...», cit.

linea di continuità con elementi del pensiero tradizionale, quali quelli espressi nel *Policraticus*, senza dubbio l'espressione più organica e matura della riflessione filosofico-politica precedente ad Aristotele, annoverabile tra gli *specula principum* solo a patto di essere consapevoli della riduttività di tale collocazione.

Nei commenti alla *Politica* la tirannide guadagna uno spazio e una legittimità d'indagine propri: se ne indagano le cause, i processi intrinseci, le possibilità che ha di durare nel tempo e i rimedi da adottare a tal fine, con la stessa minuziosa attenzione riservata alle altre forme costituzionali.

Allorché la *Politica* verrà utilizzata entro un contesto istituzionale non più riconducibile unicamente alla Facoltà delle Arti, l'interpretazione del testo aristotelico attuata dai suoi primi commentatori verrà meno, manifestando una chiara permeabilità ad elementi estranei alla tradizione aristotelica. È quanto svelano le poche allusioni inserite in questa sede al commento di Oresme. Composto nell'ambito del progetto culturale-politico ideato e promosso da Carlo V, il commento di Oresme reintroduce elementi e *auctoritates* estranei alla tradizione esegetica sviluppatasi a ridosso della riscoperta della *Politica*. Non prescindendo da tale tradizione, ma riferendosi esplicitamente ad essa, Oresme procede inserendo elementi che richiamano quelli presenti nel *De regno* dell'Aquinate⁸⁸, oltre a una serie di motivi che per i primi commentatori esulavano dal campo d'indagine proprio della politica: l'idea che la tirannide e le sedizioni siano giuste punizioni per condotte peccaminose, rispettivamente di un popolo o di un regnante⁸⁹, o l'affermazione secondo cui l'obbedienza debba essere tributata solo se l'oggetto di essa non implichi un comportamento peccaminoso, non a caso presente nei luoghi in cui Oresme richiama le citazioni paoline circa la derivazione di ogni potere da Dio e l'obbligo all'obbedienza ad essa conseguente⁹⁰.

La stessa permeabilità a concetti incompatibili con la tradizione aristotelica è uno dei tratti che 'inaspettatamente' caratterizzano il primo *speculum* medievale dichiaratamente e completamente aristotelico: il *De regimine principum* di Egidio Romano. La riflessione sulla tirannide proposta in esso costituisce un banco

⁸⁸ Cfr. pp. 153-155.

⁸⁹ Cfr. sopra, pp. 154-156, 165 (n.83).

⁹⁰ «... se sedition devoit estre faite, ce seroit meismement contre les princes qui oppriment injustement le peuple. Mes la doctrine de Saint Pol est au contraire; car il dit que il ne est posté qui ne soit de Dieu [Rom. 13.1]. et la glose de sains docteurs dit que ce est verité, meismes de la posté des malvés princes comme fu Pilate, et comme ceulz dont la divine sapience dit que par elles tiennes les tirans terre.»

di prova per le teorie aristoteliche così come erano state interpretate dai primi commentatori: nel passaggio dalla comprensione e interpretazione del fenomeno politico – quale quella proposta da i maestri universitari – alla dimensione politica reale – quale quella in cui opera Egidio, che compone il suo *speculum* per l'erede al trono di Francia, il futuro Filippo IV – la distanza tra il tiranno e la figura ideale del regnante virtuoso si affievolisce, e la riflessione sulla tirannide svela tutta la sua utilità come monito al *bonus princeps* perché sappia far buon uso del proprio potere; il tutto in nome di un realismo politico che induce Egidio a riconoscere che, come è difficile, se non impossibile, trovare qualcuno che abbia i requisiti che i commentatori alla *Politica* assegnavano al *princeps* del regno, *optima e divinis-sima politia*, allo stesso modo lo è trovare chi sia a tal punto incarnazione del male da assommare in sé tutte le perversioni e le aberrazioni del peggiore dei tiranni.

È un nuovo modo di affrontare la questione della tirannide: Egidio, come i pensatori degli *specula principum*, è convinto della *infirmetas* dell'uomo conseguente al peccato, ma vuole in ogni caso impostare la questione della tirannide unicamente su basi aristoteliche. Il tentativo di conciliazione tra tali due prospettive implica, e su alcuni punti qualificanti dell'aristotelismo politico, un allontanamento dalla riflessione aristotelica. Di quest'ultima egli adatta le conclusioni interpretandole in maniera tale da garantire ad esse una validità non non più solo teorica, ma anche pratica; le premesse sottese a tale interpretazione conducono tuttavia a esiti talvolta distanti da quelli che, negli stessi anni in cui Egidio componeva il suo *De regimine*, attuavano i maestri universitari che commentavano la *Politica*⁹¹.

Il prosieguo della riflessione medievale e moderna sulla tirannide vedrà il prevalere ora dell'uno ora dell'altro orientamento: la riproposizione di elementi disponibili grazie a una lunga tradizione di pensiero, la cui formulazione più organica e completa aveva trovato espressione nell'opera del Saresberiese, coesisterà con i 'nuovi' elementi disponibili grazie ad Aristotele. Talvolta invece il portato più significativo dell'aristotelismo politico – l'autonomia dello stato e dell'indagine ad esso dedicata –, consentirà di impostare la questione della tirannide prescindendo da ogni considerazione che travalichi l'ambito politico.

Per quel che attiene alla riflessione proposta nelle opere concepite e realizzate come strumento di politica reale, e non solo di comprensione del fenomeno

⁹¹ Rimando, per questi aspetti dell'interpretazione che Egidio attua della *Politica* aristotelica, al mio «La 'Politica' di Aristotele e il 'De regimine principum' ...», cit.

politico, la recezione di Aristotele non può prescindere da un continuo riscontro con quanto realmente accade e con il disegno politico che ha suggerito il ricorso, tra gli altri, all'opera del Filosofo. Sia in Egidio che in Oresme la preoccupazione per la validità pratica, e non più solo teorica, dell'insegnamento aristotelico, condiziona talvolta le modalità del ricorso alla *Politica*, consentendo il recupero di tratti peculiari dell'immagine tradizionale del potere, precedente alla riscoperta di Aristotele. Tali tratti suppongono, in alcuni casi, la condivisione di premesse filosofiche che ne legittimino l'adozione. Gli uni e le altre interagiscono a loro volta, in maniera complessa, con elementi desunti dalla *Politica*, direttamente o indirettamente. La tirannide risulta quindi essere un corpo malato, e tale patologia è riconducibile a quelle serie di squilibri doviziosamente descritti dal Filosofo nel V della *Politica*, afferma Oresme; la sua composizione e il suo funzionamento sono comprensibili grazie al ricorso alla metafora organica – la cui fortuna permane invariata nei testi esaminati, dal *Policraticus* ai commenti aristotelici –; riecheggiando toni e affermazioni presenti nel lungo *iter* della riflessione medievale sul tiranno⁹², Oresme ne ascrive la causa più profonda alla colpa di quanti peccano: «L'Esriture dit que il [= Dieu] fait regner les malvés pour les pechéz du peuple»⁹³, afferma Oresme⁹⁴. O, come si asseriva nel libro finale del *Policraticus*, *peccata etenim delinquentium uires sunt tyrannorum*⁹⁵.

⁹² Sono le stesse affermazioni ribadite anche dall'Aquinate nel *De regno*: «Sed ut hoc beneficium populus a Deo consequi mereatur, debet a peccatis cessare, quia in ultionem peccati diuina permissione impii accipiunt principatum, dicente domino per Osee “dabo tibi regem in furore meo”; et in Iob dicitur quod “regnare facit hominem hypocritam propter peccata populi”. *Tollenda est igitur culpa ut cesset a tyrannorum plaga*» (*De regno ad regem Cypri*, cit., lib. I, cap. VI, p. 456, ll. 159-167; corsivo mio).

⁹³ Maistre Nicole Oresme, *Le livre de «Politiques»* ..., cit., Lib. V, cap. 1, p. 204.

⁹⁴ L'affermazione chiosa la citazione dal libro di Giobbe spesso evocata in tale contesto, secondo cui è Dio «*qui propter peccata populi regnare facit ipocritam*» (Giobbe, 34.30)

⁹⁵ Ioannis Saresberiensis ... *Policraticus*, ed. C.C.J. WEBB, cit., Lib. VIII, cap. 21, p. 378, ll. 26-27.

Metamorfoses da ética peripatética Estudo de um caso quincentista conimbricense: *As Disputas sobre os livros da Ética a Nicómaco*

1. Sobre a recepção da ética aristotélica

Se a emergência de uma ética filosófica, em sentido estrito, está ligada à recepção da obra de Aristóteles, não são ainda totalmente nítidos os contornos histórico-filosóficos desta recepção. É consabido que a *Ética Nicomaqueia* foi tardiamente conhecida no Ocidente latino¹. Não obstante a existência, no século XII, de uma *antiquissima translatio* da chamada «ethica vetus» (Livros II e III), a obra só conhece uma versão integral em 1246-47, da responsabilidade de Roberto Grosseteste (a denominada *translatio lincolniensis*)². Ademais só na segunda me-

* Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra. Estudo também publicado em *Revista Filosófica de Coimbra*, 14 (2005) 239-274.

¹ G. WIELAND, «The Reception and Interpretation of Aristotele's Ethics», in N. KRETZMANN et al. (ed.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy from the Rediscovery of Aristotle to the desintegration of Scholasticism 1100-1600*, Cambridge, 1984, pp. 657-672; A. de LIBERA, «Moyen Age» in M. CANTO-SPERBER (dir.), *Dictionnaire d'Ethique et de Philosophie Morale*, Paris, 1996, 1011; G. Frank, «Die zweite Welle der Wiederaneignung des 'Corpus Aristotelicum' in der frühen Neuzeit: die ethische und politische Tradition – ein Forschungsbericht», *Bulletin de Philosophie Médiévale* 44 (2002) 141-154. Poderá ver-se também o estudo preliminar de C.A. LÉRTORA in *Tomás de Aquino. Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles*, trad. de A. MALLEA, Pamplona, 2000.

² Umhas breves referências de ordem técnica: chama-se «ethica vetus» (século XII) à *antiquissima translatio* dos livros II-III (até 1119 a 34); «ethica nova» designa a circulação autónoma do livro I; e por *antiquior translatio* (que teve uma disseminação literária muito particular) referimo-nos aos livros I, fim do III (1119 a 34 – b 18) e livros IV-X; da reunião da *vetus* com a *nova* resultaram

tade do século XIV é que os livros da *Nicomacheia* passaram a fazer parte obrigatória dos *curricula*: em 1335 para os dominicanos da Provença, em Paris trinta e um anos depois. A *translatio lincolniensis* tornou-se um texto clássico a partir do uso que dela fez Alberto Magno (*expositio litterae e quaestiones*) no seu primeiro curso (1248-52). Todavia, o ensino universitário da *ethica* está assinalado desde 1215, «in festivis diebus», e em cursivo desde 1250, para os três primeiros livros, justamente na base da *lincolniensis*. Em 1255 passa para curso ordinário mas, como referido, só em 1366 é que se torna curso obrigatório na licenciatura (com os quatro primeiros livros) e «da maior parte dos livros» no mestrado. No nosso País, crê-se assinalar o seu estudo, também na Universidade, pelo menos desde 1431, ano da «reforma universitária» promovida pelo Infante D. Henrique, gesto também concretizado com a criação da cátedra de Filosofia Natural e Moral³, enquanto que em Pádua data de 1407 a criação de um curso de filosofia moral⁴.

Se o *Pedagogo* de Clemente de Alexandria pode ser considerado um manual de ética cristã e o itinerário interior de Agostinho uma reinvenção cristã da ética, nestes dois casos o horizonte é radicalmente teológico. Devia, por isso, esperar-se por Pedro Abelardo (séc. XII), o qual, sem se eximir à exigência teonómica anselmiana, regista em latim num título, pela primeira vez, o termo técnico «ethica»

os chamados *libri ethicorum* (em 3 ou 4 livros: os capítulos 1-8 do livro III formaram o terceiro livro e os capítulos 9-15, o quarto livro). Dá-se o nome de *ethica borghesiana* aos fragmentos dos livros VII e VIII (até 1157 b 17) utilizados por Alberto Magno. A tradução de Grosseteste, também conhecida por *translatio lincolniensis*, é uma revisão da *antiquior translatio*, das *notulae* de Roberto e de uma recolha de comentários gregos (a saber: livro I por Eustrato; II-V, de um Anónimo; V, de Miguel de Éfeso; VI de Eustrato; VI também de um Anónimo mais recente; VIII, de Aspásio; e IX-X, de novo de Miguel de Éfeso). De referir que a tradição universitária baseia-se numa recensão de Grosseteste denominada «editio minor», i.e., amputada dos comentários e das *notulae* acima enumeradas. Existe uma recente tradução da *Ética a Nicómaco*, por A.C. CAEIRO, Lisboa, 2004.

³ J.de CARVALHO, «Instituições de Cultura – Período Medieval» in *Joaquim de Carvalho. Obra Completa*, Lisboa 1982, III, 178, 187; vd. ainda J.V. de P. MARTINS, «O Humanismo (1487-1537)», in *História da Universidade em Portugal. 1 volume, tomo 1: 1290-1536*, Coimbra-Lisboa 1997, p. 235; A.A. de ANDRADE, «Introdução» in *Curso Conimbricense I: Pe. Manuel de Góis: Moral a Nicómaco, de Aristóteles*. Introd., estabelecimento do texto e trad. de A.A. de ANDRADE, Lisboa 1957, XLVIII.

⁴ Cf. A. POPPI, «Il problema della filosofia morale nella scuola padovana del Rinascimento: platonismo e aristotelismo nella definizione del metodo dell'etica», in *Platon et Aristote à la Renaissance*, Paris 1976, p. 106; vd. também D.A. LINES, *Aristotle's 'Ethics' in the Italian Renaissance (ca. 1300-1650). The Universities and the Problem of Moral Education*, Leiden – Boston 2002.

anunciando um novo tempo mediante a ruptura provocada com a mais imediata tradição teológica moral monástica. Enquanto a anatomia e a fisiologia começavam a substituir o pseudo-espiritualismo moralizador, nos tratados *De anima*, a vida moral organizava-se segundo regras relativas ao bem e ao alcance da felicidade, o que não significava, obviamente, a subtração ao poder absoluto de Deus, uma vez que a natureza, senhora do Universo, era a expressão, ou como dizia o discípulo de Gilberto de Poitiers, Alão de Lille, a vicária do Todo-Poderoso⁵. Mas, posto que a dimensão *filosófica* da ética releva também da progressiva separação histórico-literária da disciplina relativamente ao seu horizonte gramatical e tópico⁶, além do de Abelardo haveria que invocar nomes como os dos Vitorinos, do Pseudo-Guilherme de Conches, Radulfo de Beauvais, Bernardo Silvestre, Radulfo de Longo Campo, Gundisalvo, João de Salisbúria, além dos teólogos Gilberto de Poitiers, Alão de Lille e Nicolau de Amiens. Não é este, porém, o local para o fazer.

Ainda numa primeira fase do estudo da ética aristotélica, mediante comentários (casos de Avranches, Pseudo-Peckham, Kilwardby, etc⁷), predominou a perspectiva teológica cristã identificadora da Felicidade com Deus. Quis-se ver no estudo da felicidade sobre a *ethica nova* (i.e. a circulação autónoma do livro 1), por volta de 1235/40, o anúncio da autonomia profissional da filosofia⁸. O pendor filológico prevalente na Faculdade das Artes determinou algumas disputas filosóficas que passavam pela necessidade de se distinguir, e no limite de se desvin-

⁵ M.-D. CHENU, *La Théologie au douzième siècle*, Paris 1976, p. 247: «Anatomie et physiologie se substituent au pseudo-spiritualisme moralisant dans les traités *De anima*, qu'ils proviennent du cistercien mystique Guillaume de St.-Thierry ou du naturaliste chartrien Guillaume de Conches. La vie morale elle-même s'organise dans une nature, dont les lois sont règles du bien et assurance du bonheur; ce qui n'est point soustraire à l'absolu pouvoir de Dieu, puisque cette nature, maîtresse de l'Univers, est l'expression, et comme dit alors le disciple de Gilbert de la Porrée, Alain de Lille, la 'vicaire' du Tout-Puissant.» Sobre Alão de Lille poderá ler-se a nossa notícia in *Revista Filosófica de Coimbra* 13 (2004) 271-283.

⁶ G. WIELAND, *Ethica. Scientia practica. Die Anfänge der philosophischen Ethik im 13. Jahrhundert*, Münster, 1981, pp. 22-33.

⁷ Entre os mais antigos comentários que testemunham o ensino da ética no primeiro ano do curso, G. WIELAND (*Ethica...* pp. 44 sg.) regista os seguintes: Avranches (II e III 1-11), Pseudo-Peckham, Roberto Kilwardby, Paris Nat. Lat. 3572 (II e III até 1104 b3) e Nápoles (de 1095 b 13 a 1108 b 8).

⁸ V. BUFFON, «Sobre el concepto de 'felicitas' de la 'Ethica nova' en el comentario de París, ms. 3804^a (1235-1240)», *Patristica et Mediaevalia* 23 (2002) 102-107.

cular, a Filosofia da Teologia. A incidência do *syllabus* de 1277 na ética⁹, passou tanto pela condenação do determinismo quanto pela crítica às posições mais intelectualistas («filosofismo») parece ser uma etiqueta mais adequada do que as tradicionais designações «averroísmo latino» ou «aristotelismo heterodoxo»), como as que derivavam da doutrina albertino-tomasina da razão como raiz da liberdade (e a vontade como uma faculdade passiva). O estudo do «contexto ético» e da pré-história daquela condenação (a *Ética* é explicitamente citada no artigo 157 no respeitante às virtudes e ao tema da felicidade) mostra-nos agora que ao menos desde os anos 50 se anunciava a constituição de uma ciência moral em sentido estrito, i.e., excluindo qualquer referência à Revelação. Quanto ao avanço do «filosofismo», situamo-lo agora entre os anos 30/60, como *Weltanschauung* assente no horizonte de fontes agustinistas e neoplatónicas judeo-cristãs, desempenhando o empirismo aristotélico, posto em evidência pela hermenêutica rigorosa de Averróis, um lugar mitigado¹⁰. Da interpretação mística da *phronesis* aristotélica em Arnaldo de Provença (a *Divisio scientiarum* é de c. 1250 quando a *lincolniensis* havia sido realizada há apenas três ou quatro anos), à defesa, por Boécio de Dácia, nos anos 70, de um ideal de felicidade (*summo bono*) identificada com a contemplação filosófica e intelectual da Primeira Causa assiste-se à conquista de um novo horizonte para a moral¹¹. Alain de Libera particularizava alguns conteúdos desta ética alternativa avocando, em complemento, os seguintes autores: a questão da superioridade da magnanimidade sobre a humildade, a exaltação do celibato, o

⁹ Cf. S. ALVAREZ TURIENZO, «Incidencia en la ética de la condena parisiense de 1277», *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 4 (1976) 55-98; M.E. INGHAM, «The Condemnation of 1277: Another Light on Scotist Ethics», *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 37 (1990) 91-103; F.X. PUTALLAZ, *Insolente liberté. Controverses et condamnations au XIIIe siècle*, Fribourg – Paris, 1995; D. PICHÉ, *La condamnation parisienne de 1277*, Paris 1999, pp. 227-283; E.P. MAHONEY, «Reverberations of the Condemnation of 1277 in Later Medieval and Renaissance Philosophy» in J. AERTSEN et al. (hrsg.), *Nach der Urteilung von 1277. Philosophie und Theologie an der Universität von Paris im letzten Viertel des 13. Jahrhundert*, Berlin – New York 2001, p.929 para uma referência, embora parcelar, à marca da condenação no Curso dos jesuítas de Coimbra, que será objecto deste estudo.

¹⁰ Cf. Cl. LAFLEUR, «L'Introduction à la Philosophie 'Vt testatur Aristoteles' (vers 1265-1270)», *Laval théologique et philosophique* 48 (1992) 92.

¹¹ Cf. D. PICHÉ, *La condamnation...*, pp. 261-71. Pode ler-se o título de Arnaldo de Provença in Cl. LAFLEUR, *Quatre introductions à la philosophie au XIIIe siècle. Textes critiques et étude historique*, Paris 1988, pp. 297-347. Alain de Libera («Moyen Age» 1015-16) continua lembrando que a oposição a este paradigma se encontra no intelectualismo da 'vetula' (a velhinha piedosa), a santa ignorância, reclamada por Petrarca (*De sui ipsius et multorum ignorantia*), da qual os Reformistas comungarão.

egoísmo virtuoso vivido na *koinonia* ou intimidade autárquica, a vida segundo o intelecto, a passagem da monóstica à *philia* (depois de Boécio e de Sigério de Brabante temas repetidos em Tiago de Douai, Egídio de Orleães, Tomás Wylton, João de Jandun, João de Dácia, Raul o Bretão, Tiago de Pistóia e João Buridano). Nas suas típicas introduções à filosofia, quer Albérico de Reims, quer o anónimo «Vt testatur Aristotiles», ambos anteriores a 1270, citam a «vetus» da *Ethica* (II 3, 1105 a 31-33) para elogiarem a ciência filosófica enquanto meio de aquisição da felicidade mental¹². De forma incontestável, porém, só «o *De summo bono* de Boécio de Dácia traduz uma autocompreensão do aristotelismo que traz uma resposta coerente à questão, resposta essa nascida mais do trabalho concreto do que da declamação retórica ou do encadeamento circunstancial dos *topoi* herdados»; quer dizer: Boécio consegue «sistematizar claramente a concepção que se pode considerar ‘peripatética’ sobre a essência e o fim da filosofia, em torno das teses da *Ética a Nicómaco* relativas à natureza e à função da *theoria*»¹³.

Georg Wieland viu no trabalho comentarístico atribuído a Roberto Kilwardby (mestre em Artes c. 1245) sobre a *ethica noua et uetus* a marca de uma primeira contribuição para a independência da ética filosófica frente à teologia¹⁴. Consolidadamente, porém, foram primeiro Alberto Magno (em 1248-52 e na paráfrase de 1263-67), e depois o seu discípulo Tomás de Aquino (1271-72), os teólogos que inauguraram uma conseqüente tradição comentarística filosófica de rigor sobre o texto integral de Aristóteles. Alberto Magno, v.g., ainda que defenda uma harmonia fundamental entre os dois saberes, distingue nitidamente o ponto de vista filosófico do teológico (no caso do tema da felicidade ou da das virtudes naturais) e esta separação torna-se ainda mais nítida no trabalho similar de Aquino. De facto, ao confinar a teoria de Aristóteles sobre a felicidade ao domínio de uma ética filosófica prática, Tomás de Aquino autonomizou esta disciplina, e pôde justamente fazê-lo – disse-se – na medida em que dominou perfeitamente o conceito recípro-

¹² Cf. R.-A. GAUTHIER, «Notes sur Siger de Brabant II. Siger en 1272-1275: Aubry de Reims et la scission des Normandes», *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 68 (1984) 30-31; Cl. LAFLEUR, «L'Introduction...», cit., p. 98.

¹³ A. de LIBERA, «Faculté des arts ou Faculté de philosophie? Sur l'idée de philosophie et l'idéal philosophique au XIIIe siècle», in O. WEIJERS & L. HOLTZ (ed.), *L'enseignement des disciplines à la Faculté des arts (Paris et Oxford XIIIe – XVe siècles)*, Turnhout 1997, p. 438.

¹⁴ G. WIELAND, *Ethica...*, cit., pp. 172-77; P.O. LEWRY, «Robert Kilwardby's Commentary on the 'Ethica nova' and 'vetus'», in Ch. Wenin (ed.), *L'Homme et son Univers au Moyen Age. Actes du 7eme Congrès International de Philosophie Médiévale*, Louvain-la-Neuve 1986, pp. 799-807.

co de *theoria*¹⁵. É conhecida a sua tese da dupla felicidade, dada a antecipação da *visio Dei* pelo *intelligere* ou *cognoscere Deum*, a que adiante voltaremos.

No século XIV a situação muda. Mais do que as contribuições de teólogos como Guido Terrena, Guiral Ot, Guido de Rimini ou Ricardo de Chillington, voltam a imperar os comentários de pendor filosófico. Sobressaindo os comentários filosóficos de Gualter Burleigh (1333-45), de Alberto de Saxónia (c. 1316-1390) ou de João Buridano (+ após 1358), este último grandemente influente fora dos círculos parisienses¹⁶. De igual maneira, no enquadramento antropológico da tese teológica da felicidade, a situação alterar-se-á, como veremos adiante. Em 1370 aparece aquela que poderá ser a primeira versão em vernáculo da *Ética*, da autoria de Nicolau Oresme, feita com base no texto latino de Grosseteste¹⁷, mas o legado dos séculos chamados do Humanismo é rico nas novas versões latinas: em 1416-17, a de Leonardo Bruni de Arezzo (1374-1444), impressa só em 1469 e conhecida em Portugal¹⁸ (a *lincolniensis* só foi impressa em 1476), ou a do bizantino João Argirópoulo que aparece em Florença em 1480. Sabe-se ainda que o professor do Colégio das Artes de Coimbra, Nicolau de Grouchy, corrigiu a tradução da *Nicomaqueia* da autoria de Périon (Paris 1556)¹⁹. Num período anterior, há menção, na Coimbra de Trezentos, de «huum livro das Eticas em boa letera e em boom vollume aballiado a duas dobras», deixado em testamento por D. Rui Lourenço, antigo deão da Sé²⁰. O Infante D. Pedro (1392-1449) conhecia a *Ética*²¹, o mesmo

¹⁵ G. WIELAND, «The Reception...», cit., p. 662. Deste mesmo autor, vd., «L'émergence de l'éthique philosophique au XIIIe siècle, avec une attention spéciale pour le 'Guide de l'étudiant' parisien», in Cl. LAFLEUR & J. CARRIER (ed.), *L'enseignement de la philosophie au XIIIe siècle. Autour du 'Guide de l'étudiant' du ms. Ripoll 109*, Turnhout 1997, pp. 167-180.

¹⁶ Cf. J.B. KOROLEC, «La morale pratique au XVe siècle à Cracovie», in Ch. WENIN (ed.), *L'Homme et son Univers...*, cit. pp. 822-826 para um caso ilustrativo.

¹⁷ Cf. N. Oresme. *Livre des Ethiques d'Aristote*, ed. A.D. MENUT, New York 1940; G. GULDENTOPS & C. STEEL, «Vernacular Philosophy for the Nobility: 'Li ars d'Amour, de Vertu et de Boneurté', an Old French Adaptation of Thomas Aquinas' Ethics from ca. 1300», *Bulletin de Philosophie Médiévale* 45 (2003) pp. 67-85 trouxeram à luz um texto em francês da Picardia circa 1300 onde é patente o conhecimento da *Summa theologiae* de Tomás de Aquino.

¹⁸ Cf. J.V. de P. MARTINS, «Humanismo...», cit., p. 197, n. 65; A.A de Andrade, «Introdução», cit. XLVII.

¹⁹ Cf. A.A. de ANDRADE, «Introdução», cit., II nota 1.

²⁰ S.A. GOMES, «Três bibliotecas particulares na Coimbra de Trezentos. Em torno das elites e das culturas urbanas medievais», *Revista de História das Ideias* 24 (2003) 47.

²¹ J. de CARVALHO, «Cultura Filosófica e Científica – Período Medieval», in *Obra Completa...* cit. III, 293; A.A. NASCIMENTO, «As livrarias dos Príncipes de Aviz», *Biblos* 69 (1993) 273 lembra a existência de uns *Eticatorum, politicorum et yconomicorum* pertença do bispo de Vich, na livraria do Infante; cf. também A.A. de ANDRADE, «Introdução», cit., LVIII.

podendo suceder quer com Gomes Eanes de Zurara (+ 1473/4), provavelmente a partir da biblioteca de D. Afonso V (+ 1481), quer quiçá com a bibliófila rainha D. Leonor (+ 1525)²². Os portugueses juntavam-se assim aos polacos, alemães, austríacos ou franceses na atenção à ética aristotélica. Em 1529 Luís Nunes de Santarém é nomeado substituto de Filosofia Moral na Universidade de Lisboa; Garcia de Orta ensina a Ética aristotélica no ano lectivo de 1531-32 e a 30 de Setembro de 1544 Gaspar Bordalo recebe nomeação vitalícia como professor de Filosofia Moral²³.

2. A recepção da *Ética* no Colégio dos Jesuítas de Coimbra

Na altura em que a Europa se dividia por motivos religiosos (1529), em 1532 e depois em 1550 Filipe Melanchton compunha no espaço alemão uma ética aristotélica sintonizante com o espírito do luteranismo. Por seu lado, em 1593 saía do prelo de Lisboa uma das versões da reforma católica de um Curso que Manuel de Góis lera entre 1574 e 1582. Será ela que doravante nos ocupará²⁴. De acordo com as pesquisas de António de Andrade, este havia sido precedido pelo menos por cinco cursos manuscritos: o de Pedro Luís (que terá concluído em 1567 a leitura integral da *Ética*), os restantes contendo quatro versões distintas dos cursos de Lourenço Fernandes apenas sobre os três primeiros livros. Tal como Pedro Luís também Lourenço Fernandes ensinou Moral na Universidade de Évora, nos anos setenta²⁵.

Nada há nisto de assinalável. Independentemente do seu espaço geográfico ou das convicções religiosas dos seus professores, a ética universitária no Renascimento era sobretudo de factura aristotélica²⁶. Quando predominava o mé-

²² Cf. J.V. de P. MARTINS, «Humanismo...», cit., pp. 188, 192.

²³ Cf. A.A. de ANDRADE, «Introdução», cit., LXV.

²⁴ A título informativa, refira-se a tradução para chinês das Disputas sobre a *Ética*, por Alfonso Vagnone, *Xiushen xixue* (i.e. *Doutrina Ocidental sobre a Cultura Própria*) 1631; cf. Q. ZHANG, «Translation as Cultural Reform: Jesuit Scholastic Psychology in the Transformation of the Confucian Discourse on Human Nature», in J.W. O'MALLEY *et al.* (ed.), *The Jesuits. Cultures, Sciences, and the Arts 1540-1773*, Toronto – Buffalo – London 1999, p. 369.

²⁵ A.A. de ANDRADE «Introdução», cit., pp. LXXVII-LXXXI.

²⁶ J. KRAYE, «Moral Philosophy», in *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, ed. by Ch.B. SCHMITT *et al.*, Cambridge – New York 1988, p. 325.

todo comentarístico, seguiam-se os trabalhos afins, dos séculos XIII e XIV, cujas edições eram impressas a um ritmo estonteante, embora continuasse a imperar a *sententia* de Tomás de Aquino, de novo fosse entre humanistas fosse entre protestantes ou católicos²⁷. Entre nós D. João II (+ 1495) solicitava a Cataldo Sículo (+ 1517) que ensinasse a *Ética* a D. Jorge com os comentários de São Tomás²⁸. Outros métodos possíveis de estilo ou de exegese adequavam-se às mais variadas finalidades. Jill Kraye recenseia as seguintes formas: centrando-se nas similitudes e diferenças entre as doutrinas éticas cristãs e aristotélicas (Melanchton, Vermigli e Javello); concentrando-se antes nos aspectos de natureza filológica (Lambin, Muret, van Giffen); adoptando o vernáculo (Felice Figliucci, Galeazzo Florimonte, Giulio Landi), os dois últimos em forma de diálogo (Florimonte transcrevendo alegadamente o ensino de Agostinho Nifo ao príncipe de Salerno, Landi adaptando aparentemente sem sucesso o latim de Lefèvre e de Clichtove). E a enumeração daquela estudiosa continua: comentários do género «quaestio/responsio» (Samuel Heiland para a Universidade de Heidelberg, John Case para Oxford, Teófilo Golius para a Academia de Estrasburgo); ou sumários de livros e/ou capítulos, contando-se, entre os mais breves, o de Johannes Herbetius, e entre os de pretensões mais sistemáticas, o de Theodor Zwinger; adoptando o estilo tratadístico ou manualístico (Francesco Filelfo, Giovanni Nesi, Francesco Piccolomini, Bartholomeus Keckermann); tratados sobre temas (o *De liberalitate* de Giovanni Pontano sobre IV.1, o *De magnificentia* sobre IV.2 e o *De magnanimitate* sobre IV.3); ou até mesmo a apresentação da *Ética* de Aristóteles sob a forma de poemas épicos alegóricos (Bartolomeo Delbene publica assim um *Civitas veri sive morum*)²⁹. A esta lista de J. Kraye faltaria ainda mencionar, pelo menos, o *Memoriale virtutum*, baseado na *Ética* de Aristóteles e dedicado pelo autor, D. Alonso de Cartagena, a El-Rei D. Duarte³⁰ que o acolheu no *Leal Conselheiro*³¹. Por maioria de razão, temos de acrescentar que o estilo disputacional adoptado no mencionado volume do Curso dos Jesuítas de Coimbra é mais um a juntar a esta impressionante variedade. Neste particular, o tomo da *Ética* distingue-se, dada a sua tipologia, de

27 J. KRAYE, «Moral...», cit., pp. 326-27.

28 J. de CARVALHO, «Cultura Filosófica e Científica...», cit., pp. 283.

29 J. KRAYE, «Moral...», cit., pp. 328-29.

30 N. de C. SOARES, «A 'Virtuosa Benfeitoria', primeiro tratado de educação de príncipes em português», *Biblos* 69 (1993) 294.

31 A. A. de ANDRADE, «Introdução», cit., p. LIII; sobre a polémica em torno da qualidade da tradução de Leonardo Bruni, cf. ibidem LIV-LV; Id., *Contributos para a História da mentalidade pedagógica portuguesa*, Lisboa 1982, pp. 39-60.

alguns dos mais importantes volumes do Curso (*Physica, De Coelo, De Anima e De Generatione*)³². Esta diferença aparece-nos justificada pragmaticamente: as «disputationes in quibus praecipua quaedam Ethicae disciplinae capita continentur», quer dizer, «as disputas que contêm alguns dos principais capítulos da *Ética*» reúnem (*comprehendere*) uma selecção (*summa*), sistemática (*ordo*) de alguns dos melhores (*potior*) temas que na *Ética Nicomaqueia* de Aristóteles foram tratados com dispersão (*sparsim tractanda sunt*). Repare-se que «disputationes» é também o título do trabalho sistemático de Suárez sobre a metafísica, tal como Lourenço Valla é autor de umas *Dialecticae Disputationes* ou Georg Liebler de umas *Disputationes physicae tres de anima* (Tubinga 1593)³³. E numa resposta do Reitor do Colégio de Coimbra (1596), João Correia (+ 1616), somos ainda informados que as disputas filosóficas se dividem só em três dias, «quaedam sunt privatae in gymnasio, aliae duae publicae, scilicet de Iovis et die sabbati.»³⁴.

Os autores do curso jesuíta de Coimbra justificarão o seu trabalho de selecta, que omite a interpretação do contexto aristotélico (*interpretationem Aristotelici contextus*), não porque aqueles temas sejam negligenciáveis, mas porque não seria exequível a explicação aos alunos de mais matéria no tempo lectivo determinado (*certo annorum spatio*). Mesmo no final da obra os autores repetem que não é a dignidade da matéria mas motivo didáctico que explica o privilégio da *brevitas* no tratamento³⁵. Isto, sublinhavam ainda à guisa de justificação, exige a omissão de referências à tradição (*quid ab aliis scriptum sit*) e um exercício de economia ou laconismo sobre o que poderiam de facto escrever (*aut scribi a nobis possit*)³⁶.

³² Vd. o meu estudo, «Introdução à leitura do Comentário dos Jesuítas de Coimbra ao ‘De Anima’ de Aristóteles (mediante o estudo do tema monopsiquista)», in J.L.B. da Luz (org.), *Caminhos do Pensamento. Estudos em Homenagem ao Professor José Enes*, Edições Colibri – Universidade dos Açores, Lisboa 2006, pp. 507-532.

³³ Sobre as origens da ‘disputatio’, a partir da ‘lectio’ e da ‘quaestio disputata’, vd. O. WEIJERS, «La ‘disputatio’», in Id. (ed.), *L’enseignement des disciplines...*, cit., pp. 393-404 Sobre as disputas públicas nos jesuítas, em geral, vd. MP II 100-102 e sobretudo MP VII 70-72 para as quatro espécies de disputas (a dominical ‘in casa’; a semanal, privada; a mensal, pública; e a final ou solene). (MP abreviará sempre: *Monumenta Paedagogica Societatis Iesu*, ed. L. Lukács, Romae 1965 e sg.)

³⁴ Cf. MP VII 189.

³⁵ *In libros Ethicorum* ... d. 9, q. 3, a. 2 (288): «Haec cursim breuiterque hoc loco dicta sint, quae si enucleate et prout rerum dignitas postulat, explicanda forent, haud dubie multo longiores essemus, quam necessaria, et ob eas causas, quas alibi exposuimus, affectata breuitas patiatur.». *In libros Ethicorum*... remete sempre para a edição supra mencionada do I vol. do Curso Conimbricense, da autoria de A.A. de ANDRADE.

³⁶ Cf. *In libros Ethicorum* ... Prooemium 58; A.M. MARTINS, «Conimbricenses», in *Logos. Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, vol. 1, Lisboa 1989, p. 1118.

Como se sabe, ao contrário do procedimento da maioria dos restantes colégios jesuítas, em Coimbra, e oportunamente também em Évora, o curso das Artes durava sete semestres³⁷. Deste ponto de vista, aliás, a relevância das duas escolas lusitanas no contexto da rede escolar jesuíta é óbvia³⁸. Na versão do *Ratio* de 1591 dedicada às «Regulae professoris moralis philosophiae», determinava-se que este deveria ler o respectivo programa no último semestre do curso³⁹. Se temos razões de sobra para crer que esta indicação não era seguida certo é que o estudo da ética no contexto geral do curso das Artes era desvalorizado (debilidade compensada pelo estudo ulterior dos célebres «casos de consciência»^{40?}). Como entender se não literalmente os advérbios da seguinte indicação de 1599 nas regras para os mesmos professores «... progrediendo in textu breviter, docte et graviter praecipua capita scientiae moralis, quae in decem libris *Ethicorum Aristotelis* habentur, explicare»⁴¹?

Os professores do Colégio das Artes de Coimbra propõem-se trabalhar na sala de aula com os seus alunos a ética aristotélica (em 1548 lia-se essa imposição

³⁷ Vd. MP V 95: «Philosophiae cursus triennio absolvendus est iuxta Constitutiones (par. 4 cap. 15 num. 2). Id tamen non servatur Conimbricæ, ubi ex fundatione academiae, quae ex regia autoritate dependet, post triennium audiunt etiam philosophi dimidio circiter anno lectionem unam philosophiae antemeridianam. (...) Idem fit in eborensi collegio; licet enim sine consensus regis possit id P. Generalis mutare, optandum tamen est, ne minus habeant eborenses, quam conimbricenses, cum utraque academia sit regis opus, et ex una in alteram fiant discipulorum frequentes commigrationes; quibus non parum incommodaretur, si non idem rerum cursus ac tenor utrobique servaretur...»). Em Roma (1561-62) Bento Pereira (+ 1610) recomendava também três anos e meio, tempo que justificava por razões de extensão didáctica (MP II 459): «acciochè le materie si trattino meglio, si legga più di metaphysica, et si possa leggere l'ethica. Et nell'altro mez'anno sentano una lettione di theologia, et faccino i suoi atti.»

³⁸ MP II 669: «Nelle università famose della Compagnia dovria essere una lettione straordinaria, oltre li tre corsi, per quelli del terzo anno, d'*Ethica*, del quarto della *Meteora* o delli *Parvi naturali*; la quale dovria leggere un maestro d'authorità straordinario, il quale potria essere quello che ha finito il corso l'anno inanzi.» Não será preciso dizer que também os dois outros títulos supramencionados foram objecto de um volume no Curso dos jesuítas de Coimbra; sobre o denominado Curso Conimbricense, vd. A.M. MARTINS, «Conimbricenses», cit., pp. 1112-1126; e o meu «Filosofar na época de Palestrina» *Revista Filosófica de Coimbra* 11 (2002) 389-419.

³⁹ Cf. MP V 235, 284: «Constitutat praepositus provincialis et philosophia moralis professorem, qui semestri tempore libros *Ethicorum* Aristotelis explicet iis philosophis, qui post triennium (nisi ubi moris esset, ut a philosophici cursus professore, et in ipsomet cursu ethica praelegantur) repetendae philosophiae, eiusque actibus celebrandis vacant per sex menses.»

⁴⁰ MP V 388: «Ad quartum genus pertinent conscientiae casus. In quo generalibus quibusdam rerum moralium principiis, de quibus disputari theologico more solet, contenti, subtiliorem illam ac minutioem praetereant casuum explicationem.» (das 'Regulae professoris scholasticae theologiae')

⁴¹ Cf. MP V 401.

do P. Nadal para o Colégio de Messina⁴² e o princípio repete-se e expande-se em 1586 e nas Regras para o professor de filosofia moral, quer em 1591 quer em 1599). No caso, estudariam alguns dos dez livros a Nicómaco, embora, de novo por economia, mediante a apresentação dos temas dos capítulos, compreendidos de uma maneira breve, logo anotados, apreciando algumas informações mais célebres; ao que se seguiria o estudo de algumas (poucas) questões com base nos princípios de Aristóteles, omitindo aquelas que dependem das verdades reveladas, sobretudo porque temas como os das paixões, dos hábitos, das virtudes em geral ou doutros são mais amplamente tratados pela competência dos teólogos (*quae vix attingit theologus*)⁴³.

Seja como for, *In libros Ethicorum Aristotelis ad Nichomachum...* é a epígrafe exacta do título coimbrão, título que nos faz pensar, sobretudo porque, como veremos, a *Suma teológica* de S. Tomás se sobrepõe à obra de Aristóteles.

3. O ético-político nos jesuítas conimbricenses

Se a explicação de adequada oportunidade didáctica nos convence, mais débil, ou se se preferir, mais curiosa, nos aparece a justificação selectiva. E isto porque, no Prefácio geral de todo o Curso, que alegadamente se pode ler no volume dedicado à *Physica*, recorrendo ao lugar-comum retórico helenista e renascentista, se havia louvado o pendor sistemático de Aristóteles (*mira ordinis elegantia*)⁴⁴. Ora isto colide, ao menos em parte, com a acusação de prolixidade e de dispersão, podendo, aliás, indiciar que a justificação da oportunidade didáctica também serve para um afastamento relativamente à ética de Aristóteles. Se cabe recordar a impossibilidade de a *Nicomacheia* servir de matriz ao trabalho disputacional, a opção por uma óptica tomista baseada na *Suma de Teologia*, já estudada pelo

⁴² MP I 25: «Omnibus diebus dominicis et festis enarrabit ethicam Aristotelis ad Nichomachum, et suis iubebit repetere, atque ante lectionem de praecedenti disputare.»

⁴³ MP V 102: «Ut autem uno anno possint octo libri Ethicorum (nam octavus et nonus compendio percurrendi essent) absolvi, satis erit sic singula capita Aristotelis exponere, ut cuiusque capituli sententia breviter comprehensa, annotentur mox et expendantur quaedam sententiae celebriores; tum paucae quaestiunculae tractentur ex solis principiis Aristotelis, iis omnino praetermissis, quae ex revelatis veritatibus pendunt. Quin potius de iis disseratur fusius, quae vix attingit theologus, ut de passionibus, de habitibus, de virtutibus in genere, et aliis huiusmodi.»

⁴⁴ J. KRAYE, «Moral...», cit., p. 325.

editor português⁴⁵, é evidente a partir do Apêndice (que organiza as citações explícitas das *Disputas*), embora ainda seja cedo para ponderar o horizonte da aludida selecção.

Decidir tomar a *Summa theologiae* em vez das *Sentenças* de Pedro Lombardo como referência também para a filosofia moral e política foi fundamentalmente obra do dominicano Francisco de Vitória, de quem se diz ter sido o introdutor em Salamanca (1524) da chamada Segunda Escolástica⁴⁶. A seguinte declaração dos jesuítas hispânicos (datada de 1593-97) é sobremaneira clara: «Lo que toca a la lición de philosophia moral, se offreze representar que aunque en las universidades que la Compañía tuviere por sí, o estudios enteros, es bien que aya esta lición para el splendor y autoridad de la academia, pero en nuestros particulares estudios y cursos de philosophia no conviene introducilla porque en la 1.a 2.ae de S. Thomás se leen mejor aquellas materias y sin ella no se entenderán, quando mucho se podrá el último año de las artes, en las vacaciones, acerca de ellas tomar alguna hora para correr el texto de Aristóteles, porque los estudiantes no estuviessen del todo ayunos dél y aun esto puede ser voluntario»⁴⁷.

Qualquer leitor do volume de Coimbra verifica que as nove disputas e o respectivo programa não coincidem com o plano da *Ethica*, tal como os jesuítas o apresentam com base na *sententia* de Tomás de Aquino, a qual no entanto também não seguem⁴⁸. De uma rapidíssima inspecção ao esquema a seguir resultam óbvias ao menos duas alterações, a adição de uma tratado das paixões (mais ou menos dispersas na *sententia* tomasina) e sobretudo a insignificância do tratamento

⁴⁵ A.B. de ANDRADE, «Introdução», cit., pp. LXXXVIII-XCV.

⁴⁶ Cf. A. BRETT., «Individual and community in the 'second scholastic': subjective rights in Domingo de Soto and Francisco Suárez», in C. BLACKWELL & S. KUSUKAWA (ed.), *Philosophy in the Sixteenth and Seventeenth Centuries. Conversations with Aristotle*, Aldershot Brookfield 1999, pp. 147, 152.

⁴⁷ Cf. MP VII 146.

⁴⁸ MP I 299: «In logica et philosophia naturali et morali et metaphysica doctrina Aristotelis sequenda est.» O índice dos dez livros da *Ética Nicomaqueia* é assim apresentado (*In libros Ethicorum...* § De libris moralibus 64): «... in quorum primo agitur de fine, ad quem actiones humanae diriguntur. In secundo de virtutibus generatim. In tertio de principiis honestarum actionum: quo etiam inchoatur explicatio singularum virtutum. In quarto continuatur earundem virtutum tractatio. In quinto disseritur de iustitia. In sexto de quinque habitibus intellectus. In septimo de heroica virtute, de continentia et incontinentia. In octavo de amicitia, eiusque speciebus. In nono quaedam ad amicitiam pertinentia traduntur. In decimo de contemplatrice beatitudine disputatur.» Seguimos naturalmente os úteis esquemas de *Sancti Thomae Aquinatis. In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum Expositio*, ed. R.M. SPIAZZI, Torino 1964.

dado à amizade (despachada num período gramatical e em dois parágrafos⁴⁹). A quase ausência da amizade (de notar, no entanto, que os alunos poderiam estudar o *De amicitia* ciceroniano no curso de gramática⁵⁰), sobretudo o seu desfasamento em relação à filosofia aristotélica, poderia reforçar a ideia de que é a *Suma de Teologia* e não a *sententia* tomasina que dirige as *Disputationes* de Coimbra. Em recente dissertação sobre a amizade em Tomás de Aquino, observava-se bem o carácter subdeterminado do tema numa obra de Teologia como é a *Suma*⁵¹. No entanto, nessa omissão também pode transparecer alguma consonância com esse novo período da história da amizade que, em radical contraste com a espiritualidade cristã monástica, e na esteira do *Imitação de Cristo*, tenderá no século XVII à mais injustificável desvalorização desse elo humano, social e espiritual⁵². Quanto à inclusão de um tratado das paixões, é clara a sua extensão e horizonte teológicos, aliás em aparente e relativa assonância com uma explícita determinação já citada, *quae uix attingit theologus*⁵³.

<i>Ethica Nicomachea</i>	<i>Sententia</i> (de Aquino)	<i>Disputationes</i> (de Coimbra)
I O fim	Felicidade, fim e sumo bem (20 lectiones)	d. 3, d. 2, d. 1
II As virtudes	As virtudes (11 lectiones)	d. 7
III Os princípios das acções honestas; explicação das virtudes	Os princípios dos actos; a fortaleza e a temperança (22 lectiones)	d. 4, d.5, d. 9
IV Tratado das virtudes	Virtudes morais: liberalidade, magnificência, magnanimidade, mansidão, etc. (17 lectiones)	d. 7, d. 9
V A Justiça	Justiça (17 lectiones)	d. 9
VI Os cinco hábitos intelectivos	Virtudes intelectuais: ciência, arte, entendimento, sabedoria, prudência; eubulia, synese e gnome (11 lectiones)	d. 7, d. 8
VII A virtude heroica, a continência	Virtudes consequentes: heroica e continência (14 lectiones)	d. 7, d. 9
VIII A amizade	Natureza da amizade e suas espécies (14 lectiones)	d. 6, d. 9
IX A amizade	Propriedades da amizade (14 lectiones)	
X A beatitude contemplativa	Os fins da virtude: felicidade contemplativa e activa; preparação para os livros da «Política» (16 lectiones)	d. 3, d. 9

⁴⁹ Cf. *In libros Ethicorum...* d. 6, q. 5, a. 2; *ibid.* d. 9, q. 1, a. 4. Veja-se D. Ross, *Aristóteles*, Lisboa, 1987, 235-37.

⁵⁰ Cf. v.g., MP V 434.

⁵¹ D. da CUNHA, *A Amizade segundo São Tomás de Aquino*, Lisboa 2000, 342-404.

⁵² Cf. J.-M. GUEULLETTE, «L'amitié dans la communauté: les enjeux théologiques d'une histoire complexe», *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 87 (2003) 261-291.

⁵³ Sobre a disputa das paixões, cf. os nossos estudos «Psicofisiologia ou teologia das paixões? Breve contribuição para o tema da (des-)valorização das paixões», «Des vertus aux passions» (ambos no prelo) e «Des passions vertueuses ? Sur la réception de la doctrine thomiste des passions à la veille de l'anthropologie moderne», in J.F. MEIRINHOS (ed.), *Itinéraires de la Raison. Études de*

De acordo com a própria indicação dos autores, para se determinar o horizonte da ética, é necessária a leitura dos Prólogos da *Physica* e da *Ethica*⁵⁴. Por ora, interessar-nos-ão dois pontos prévios.

Os jesuítas de Coimbra seguem a tripla estrutura (*diuisio*) tradicional da Filosofia em Dialéctica, Natural e Moral. Justificam-na eclecticamente com base nos *Tópicos* de Aristóteles, na *Cidade de Deus* de Agostinho, no livro de Alcino, ou melhor de Albino (*Didaskalikos*)⁵⁵, e na *Preparação Evangélica* de Eusébio de Cesareia. Como se sabe, esta classificação é helenística e romana e corresponde à ordenação que Andrónico de Rodes consagrou para todo o sempre da obra completa conhecida de Aristóteles⁵⁶. Quanto à não menos costumeira tríplice divisão, agora da filosofia moral – Ética ou Monástica (ou Monóstica), Económica ou Doméstica (*familiarem*) e Política ou Civil – as autoridades chamadas à fundamentação são, além do já citado Albino, Fílon o Judeu (*De Temulentia*) e os dois trabalhos seguintes de Tomás de Aquino *Summa theologiae*: a II^a-II^{ae}, q. 48, a. un. e o início do primeiro livro da *sententia* que dedicou em 1271-72 à *Ética Nicomaqueia*, redigido ainda debaixo da influência do curso dado por Alberto Magno durante os anos 1248-52. A segunda tripartição, como se sabe, conjuga as duas obras homónimas de Aristóteles com o *Económico* de Pseudo-Aristóteles e tornou-se a estrutura padrão do *curriculum* universitário medieval e renascentista (vigente pelo menos até ao século XVII) respeitante à moral, fosse esse currículo de cariz aristotélico ou tivesse ele antes um pendor platónico⁵⁷. Desde o Proémio do curso que os jesuítas conimbricenses o seguem e também continuava a ser amplamente aceite a justificação de Tomás, baseada na natureza social do ser humano duplamente dependente de outros.

philosophie médiévale offertes à Maria Cândida Pacheco, (Textes et Études du Moyen Age, 32) Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales, Louvain-la-Neuve 2005, pp. 379-403.

⁵⁴ *In libros Ethicorum* ... Prooemium 60: «Quem vero tum doctrinae, tum dignitatis ordine, tota haec facultas, inter alias disciplinas locum vendicet, exposuimus in Physicis».

⁵⁵ Cf. D. HUISMAN, *Dictionnaire des philosophes*, Paris, 1993, s.v. 52.

⁵⁶ Cf. M. CRUBELLIER & P. PELLEGRINI, *Aristote. Le philosophe et les savoirs*, Paris, 2002, 30. Noutro passo os jesuítas ordenam em cinco géneros as obras do Estagirita, cf. *In VIII libros Physicorum* ... Prooemium § De Distributione...

⁵⁷ Cf. J. KRAYE, «Moral Philosophy», cit., pp. 303-306. Aristóteles refere-se só de passagem àquela divisão, *Eth. Eud.* 1.8 (1218b 13-14). Poder-se-á ver a divisão proposta por Boaventura, *Recondução das Ciências à Teologia* § 4, trad. M.S. de CARVALHO, Porto 1996, que acompanha a divisão de Hugo de São Vítor, a qual, por sua vez, faz-se eco das tradições mais antigas de Boécio e Cassiodoro. De referir que a designação originalmente mais difundida é «monostica» e não «monastica», vd. O. WEJERS, «L'appellation des disciplines dans les classifications des sciences aux XIII^e et XIII^e siècles», *Archivum Latinitatis Medii Aevi [Bulletin du Cange]* 46-47 (1988) 48-49.

É natural que o Prólogo da *Physica* conheça as definições renascentistas (ou helenísticas⁵⁸) da filosofia mas prefira o paradigma aristotélico do conhecimento pelas causas, sempre que possível (*cognitio rerum ut sunt. Verba illa ut sunt idem valent atque per suas causas si eas habuerint*). Na abordagem explícita do lugar da ética (e da dialéctica e da física) no quadro helenístico tradicional, nada nos permite inferir da prioridade ou anterioridade epistemológica da ética sobre as duas restantes disciplinas⁵⁹. Sem haver regularidade na enumeração das três disciplinas (tidas no entanto hierarquicamente por graus, *tres veluti gradus*), apenas se enuncia a sua adequação, em dois momentos. Primeiro com Tomás, depois com Agostinho, nos textos indicados, embora com a particularidade de ser textualmente a partir do eudemonismo radical deste último – a filosofia visa a felicidade humana – que se justifica a abertura para a *Ética Nicomaqueia*. Os estudantes teriam a oportunidade de ler que o desejo universal (de que falava Agostinho) é o de uma felicidade que Aristóteles esclarece e analisa nos capítulos 7 e 8 do primeiro livro da sua obra, no sentido de uma hierarquizada finalidade, uma actividade conforme com a virtude e da contemplação da verdade. À filosofia moral competiria a primeira finalidade (e à física a segunda), na medida em que a ciência moral se ocupa precisamente da noção de bem em si (*honestum*) ao ensinar a virtude e a proibidade dos costumes⁶⁰. Tomás de Aquino confirma que a moral (citada em último lugar) é requerida para que a razão prescreva à vontade o que ela, devidamente instruída (*voluntas ut ratio*), deve buscar, o que é recto e bom em si⁶¹. Já a tese epistemologicamente teleológica e teológica de Agostinho é assim interpretada: para que o Homem se possa assemelhar a Deus (finalidade também das outras duas ciências), à filosofia moral compete a purificação mediante a

⁵⁸ Das quatro definições de «Filosofia» duas delas remetem para Platão (uma a partir da interpretação de *De secretiore sapientia secundum Aegyptios*, a outra a partir do *Asclépio*)

⁵⁹ Cf. A.A. de ANDRADE, «Introdução», cit., p. CVII, para uma interpretação distinta apesar de insustentável.

⁶⁰ *In VIII libros Physicorum...* Prooemium, § De duplici philosophiae distributione: «Quod vero haec partiendae Philosophiae ratio apta sit, et perfecta, hunc in modum ostendi potest. Philosophia ad humanam felicitatem dirigitur. Ut enim D. Augustinus lib. 19 *de Civit. Dei* cap. 1 ex Platone asserit, philosophandi causa nulla est homini, nisi ut beatus sit. Humana autem felicitas, teste Aristotele cap. 7 et 8 primi lib. *Eth. ad Nichomachum*, partim in actione virtuti consentanea, partim in contemplatione veritatis sita est. Oportet ergo aliquam dari scientiam, quae honesti rationem contineat et ad virtutem, morumque probitatem erudiat. Haec vero Moralis est Philosophia.» (Remetemos para a edição de Lugduni 1594).

⁶¹ *In VIII libros Physicorum...* Prooemium, § De duplici philosophiae distributione: «Tertius, quem ratio voluntati praescribit, ut illa probe instituta rectum, atque honestum prosequatur.»

regulação dos costumes e a estirpação das fibras dos vícios⁶². Fique dito que o motivo filosófico-literário de um Agostinho como grelha de leitura de Aristóteles é um tópico recorrente nos jesuítas de Coimbra⁶³. Mas dá-se aqui também o caso de se reconhecer que Aristóteles também esclarece Agostinho. Dito de outra maneira: as componentes física e metafísica da moral estrevistas por Agostinho são esclarecidas por Aristóteles, as suas dimensões metafísica e teológica, vislumbradas por Aristóteles, foram interpretadas por Agostinho. Terá Tomás de Aquino servido de gonzo para semelhante concepção an-histórica? Sobre uma possível (ou não) imbricação destes patamares autorais no caso da discussão do tema da felicidade, diremos algo mais adiante, no último parágrafo.

Numa segunda divisão da filosofia, respeitante à parte contemplativa ou especulativa da filosofia (metafísica, fisiologia e matemáticas) lê-se outra alusão à ética. Lembrando a posição de Platão que – anunciando Lévinas, de algum modo –, considerava a moral como a verdadeira filosofia⁶⁴, os jesuítas repõem a paternidade desta tese em Sócrates, ampliam-na depois para os estóicos, acabando, por isso, por interpretar benevolmente Platão, justificando o retrato do verdadeiro filósofo dado no *Banquete*: ou hiperbolizou ou limitou-se a transcrever o pensar do seu mestre⁶⁵. Noutro lugar, remetendo para o segundo capítulo do livro dois da *Ética*, frisarão que a moral, tal como aliás a dialéctica,

⁶² *In VIII libros Physicorum...* Prooemium, § De duplici philosophiae distributione: «Sunt itaque, ex D. Augustini sententia, hae tres partes Philosophiae, tres veluti gradus, quibus perfecte sapiens, aspirante caelesti aura, summa petit, et ad Dei similitudinem proprius evadit. Eisdem quoque apposite quis dixerit tria dona singularia, quibus humanae mentes ad exemplum caelestis Hierarchiae illuminantur, purgantur, perficiuntur. (...) Moralis Philosophia, dum mores componit, et vitiorum fibres evellit, purgat...

⁶³ Vd. o meu estudo «Intellect et Imagination: la ‘scientia de anima’ selon les ‘Commentaires du Collège des Jésuites de Coimbra’» in M.C. PACHECO et J.F. MEIRINHOS (ed.), *Intellect et imagination dans la Philosophie Médiévale / Intellect and Imagination in Medieval Philosophy / Intellecto e Imaginação na Filosofia Medieval. Actes du XI^e Congrès International de Philosophie Médiévale de la S.I.E.P.M. (Porto, du 26 au 31 août 2002)*, (Rencontres de philosophie médiévale, 11), Brepols Publishers, Turnhout 2006, vol. I, pp. 119-158.

⁶⁴ *In VIII libros Physicorum...* Prooemium, q. 1, a. 1. Numa primeira resposta (ibid. q. 1, a. 2) os autores consideram-na absurda por aglomerar as várias virtudes numa só. Como é patente, os jesuítas não dizem aqui que a ética é «filosofia primeira», mas antes «filosofia verdadeira»; note-se porém que no contexto da questão aborda-se o problema de uma única ou radical ciência (cf. sobre este assunto, J. BENIGNO ZILLI, *Introducción a la Psicología de los Conimbricenses y su influjo en el sistema cartesiano*, Xalapa 1960).

⁶⁵ *In VIII libros Physicorum...* Prooemium, q. 1, a. 6.

é uma ciência absolutamente (*simpliciter*) prática⁶⁶, assim justificando a explícita anterioridade da física relativamente à ética sob o ponto de vista da doutrina⁶⁷.

O entendimento que os jesuítas fazem da filosofia moral como «animae medicatrix»⁶⁸ requer a anterioridade da filosofia natural na medida em que só se pode saber em e o que cuidar caso se conheça a natureza da alma (*quid sit anima*)⁶⁹. Esta resposta consolida a opinião daqueles que aludiam à maturidade necessária no que concerne à moral e à maior experiência exigida a quem deve cuidar das normas da vida, afinal tão incertas e mais facilmente sujeitas a erro. Igualmente, frente à objecção que sublinhava a importância da ciência dos costumes para a prática da filosofia e das ciências em geral, fazendo jus à sua condição de teólogos pedagogos, os jesuítas respondiam daí também não se seguir qualquer anterioridade, tendo em vista que a probidade dos costumes se pode aprender mais, «com a ajuda de Deus» pelo «estudo individual, a disciplina familiar, o exemplo alheio, e outros meios convenientes.»⁷⁰ Por último, perante aqueles que, do ponto de vista da contemplação, defendiam a utilidade e a necessidade da ciência moral cuja incumbência básica é a correcção dos costumes, bastar-lhes-ia antepor àquele critério pragmático o critério onto-epistemológico da dignidade da consideração absoluta da ciência (*honorabilius vel ad scientiae rationem absolute praestantius*)⁷¹.

Como se sabe, por não fazer parte do currículo do Colégio de Coimbra, nem os livros da *Política* nem dos *Económicos* chegaram a ser comentados pelos nossos jesuítas, embora saibamos que em 1553 Martinho de Olave determinara

⁶⁶ *In VIII libros Physicorum...* Prooemium, q. 3, a. 3: «Verbi gratia Moralis doctrina, nisi ad principem eius finem, quod opus quoddam est, videlicet recta vitae institutio, ac morum conformatio, attendendum sit, nemo eam absolute practicam dixerit, cum non pauci in ea sint habitus contemplative, idest, qui in se spectati nullam tradunt operandi regulam, ut ii, qui circa effata illa versantur, iustitia est praestantior fortitudine, virtutes sunt inter se connexae, aliique complures. (...) Cum igitur hoc nihil obstat, quominus et doctrina Moralis, ut 2. *Ethi.* ca. 2 Aristoteles edocet (...). Cum inquam hoc nihil obstat, quominus hae artes absolute in practicis numerentur, consentaneum est...»

⁶⁷ *In VIII libros Physicorum...* Prooemium, q. 5, a. 1.

⁶⁸ *In VIII libros Physicorum...* Prooemium, q. 5, a. 1.

⁶⁹ *In VIII libros Physicorum...* Prooemium, q. 5, a. 1: «Nec enim, ut Plato ait in *Alcibiade* primo, scire possumus quomodo aliquid curandum sit, nisi eius naturam cognitam atque exploratam prius habeamus...»

⁷⁰ *In VIII libros Physicorum...* Prooemium, q. 5, a. 3: «... tum quia morum probitas non solum Philosophantium praecipis, sed etiam, ac multo magis, privato studio, domestica disciplina et aliorum exemplo, aliisque ad id appositis mediis, accedente divina ope, adispicitur.»

⁷¹ *In VIII libros Physicorum...* Prooemium, q. 5, a. 4.

a leitura da *Politica*, «non si dimorando se non in quello che è più sustantiale»⁷². São apesar de tudo escassas as referências explícitas aos livros da *Política*:

<i>In libros Ethicorum</i> (Coimbra)	<i>Política</i> (Aristóteles)
Disp. 1, q. 1, a. 2	I, 1
Disp. 2, q. 3, a. 2	V, 1
Disp. 3, q. 1, a. 2; q. 3, a. 1 e q. 3, a. 3	I, 6; II, 3 e VII, 2
Disp. 4, q. 3, a. 2 e a. 3	I, 5 (corrigido)
Disp. 9, q. 1, a. 2	V

Não podemos ler as nove disputas sobre os livros da *Ética* sem qualquer relação com o quadro geral de uma ciência moral e portanto também com a «política». Em tratando do objecto global, ou do assunto, ou do tema da ética (*subiectum totius moralis scientiae*), se diz expressamente ser ele o Homem enquanto é um sujeito de acção livre (*libere agit*), enquanto se pode aperfeiçoar na prática do bem (*bonis moribus excoli*), conseguindo assim a felicidade própria do ser humano (*humanamque felicitatem obtinere*), i.e., sob a perspectiva da sua tríplice variedade disciplinar, ética, económica e política⁷³. Segue-se daqui que, nos termos de uma antropologia filosófica, os meios da acção e o fim ético se especializariam nos três planos indicados, incluindo, por isso, os governos e a disciplina da família e da sociedade política. A boa ordem seria assim: «componendi mores», «regenda familia», «instituenta Respublica»⁷⁴. É em qualquer caso mais do que evidente que os autores consideram a primeira parte como a mais essencial para uma espécie de antropologia fundamental (*homo in se*). Assim se afastam, em parte, do Aristóteles que defende a naturalidade política do ser humano (*Pol. I 2, 1253 a 2*) ao mesmo tempo que continuam na senda da referida correcção introduzida por Agostinho em Aristóteles. Curioso é atentar-se que aquela precedência assenta em dois princípios ingénuos, económicos e pragmáticos, nitidamente incompreendidos pelo editor português: a ética subjaz às outras duas dimensões porque (i) versa a realidade mais simples (*de re simpliciori disputat*), o Homem considerado em si mesmo (*de homine secundum se instituendo*), o qual é mais simples do que a Família (que provém dos Homens singulares) e do que o Reino (que se constitui do conjunto de famílias e cidades); e também porque (ii) é necessário organizar

⁷² MP I 178.

⁷³ Cf. *In libros Ethicorum* ... Prooemium 60.

⁷⁴ *In VIII libros Physicorum*... Prooemium q. 5, a. 1.

a própria vida antes de se chegar ao governo da família ou da coisa pública⁷⁵. E chegam mesmo a acrescentar aquele passo de Aristóteles que retira à juventude competência para a ciência política⁷⁶.

Além disto, na disputa sobre a justiça (d. 9), abordam o direito, as leis em prol do Bem comum, as várias divisões da justiça, os actos da justiça comutativa e suas partes potenciais, etc. Trata-se, infelizmente, de estritas definições, mas é indubitável que todas dizem respeito aos dois domínios complementares da ética. A consanguinidade entre a ética e a política em Aristóteles permite-nos afirmar que aquela é social e que a política é ética sem que haja ali qualquer confusão entre os dois domínios. Não obstante, Aristóteles não parece ter sido suficientemente claro. David Ross recorda o início da *Ética* que descreve o bem do Estado como «mais importante e mais perfeito» que o indivíduo, mas não deixa de observar que «o seu sentido do valor da vida individual parece crescer à medida que a vai discutindo, e, no fim do livro, exprime-se como se o Estado estivesse meramente ao serviço da vida moral de cada indivíduo...»⁷⁷. O que se passa é que o curso de Coimbra parece interpretar a anterioridade *cronológica* das associações humanas em relação à cidade em termos não aristotélicos (segundo os quais a «polis» é *naturalmente* anterior). Se fosse preciso, este ponto tornar-se-ia também claro na recusa explícita em dar à Política qualquer primazia de carácter epistemológico (ressalvando-se o seu carácter ordenador) entre as ciências⁷⁸.

Analisando a lei como um acto da vontade, dado consistir na ordem ou acto de ordenar, os autores confrontam-se com a posição de João Duns Escoto (c.1265-1308), que dissera que a ordenação era do domínio do apetite ou da vontade⁷⁹. É esta opinião que é tratada quando lembram haver quem diga que a lei pertence

⁷⁵ *In libros Ethicorum ...* Prooemium 60: «E tribus partibus, Ethica doctrinae naturaeque ordine reliquas duas praeit etc passar o resto» De notar, que, por não ter separado o parágrafo anterior – em que alude ao Prólogo da Física – do texto imediatamente a seguir (conforme se vê na nota 2 do editor, 61), Andrade sobrevalorizou o lugar da *Ética* no contexto geral do Curso. A prova definitiva da nossa leitura ver-se-á a seguir quando passarmos para o Prólogo da *Physica*.

⁷⁶ Aristóteles, *Eth.Nic.* I 3 (1095 a 2); *In VIII libros Physicorum...* Prooemium q. 5, a. 1.

⁷⁷ D. Ross, *Aristóteles*, cit., pp. 194, e 193.

⁷⁸ *In VIII libros Physicorum...* Prooemium q. 5, a. 4: «Quod vero ad Politicam attinet, dicendum non sic eam reliquas scientias ordinare, quasi eis vel materiam, in qua versentur, vel speculandi methodum praefiniat (...), sed quatenus ad civilem usum et utilitatem eas accommodat, statuens quae artes, quo tempore, a quibus perdiscendae, aut exercendae sint... Haec autem ordinandi praerogativa, non tanti est, ut ob eam Politica caeteris disciplinis nobilior censeri debeat, cum ei ratio attingendi finem et obiectum, praeponderet.»

⁷⁹ Cf. João Duns Escoto, *Ord.* IV, d. 14, q. 2, n. 5.

à vontade e não ao intelecto. Na resposta à tese escotista, dizem que, nesse caso, a vontade do Príncipe teria força de lei (*vim legis*), mas os cidadãos (*cives*) só são obrigados a cumprir a vontade que se exprime sob a perspectiva do intelecto, *quia lex est formaliter directio et regula, dirigere vero pertinet ad intellectum*⁸⁰. Os autores de Coimbra negam que a lei natural remeta para um acto voluntário e por isso tomam os ditames do direito natural numa acepção de lei enquanto «regra ou medida de qualquer acção com a qual se é obrigado a conformar». Também o estudo da virtude moral que é a justiça – objecto de um outro artigo sobre o meio termo (d. 7, q. 2, a. 2) – interessa ao universo do político, do direito e da economia. Da alta dignidade da virtude moral da justiça abordam de novo a divisão do direito (natural e positivo ou legal, *legitimum*) e passam a enunciar, telegraficamente embora, as partes integrantes da justiça (guardar equidade nas coisas que respeitam ao próximo e não destruir a equidade), as suas partes sujeitas (geral ou legal e particular, por um lado, e distributiva e comutativa)⁸¹ e as suas partes potenciais (religião, piedade, observância, verdade, gratidão, liberalidade, afabilidade e amizade) com particular atenção às distinções da primeira das partes potenciais, a saber: devoção, oração, adoração, sacrifício, voto, juramento, adjuração e louvor⁸². No interim, enumeram e definem, também com brevidade, os doze actos da «justiça comutativa»: compra, venda, usufruto, uso nu, arrendamento, aluguer, depósito, aceitação de penhor, garantia de fiador, promessa simples, estipulação e transacção⁸³.

Ensinando na qualidade de comentadores de Aristóteles (em particular da referência da *Ética* aos bens externos, 1098b 12), os jesuítas admitem a possibilidade de se falar de uma felicidade política, também chamada civil (*civilem politicamve felicitatem*), considerada accidental em relação às outras formas mais perfeitas (*quoad perfectionem accidentariam*) de que trataremos adiante. Ela concerne quer ao cidadão (*hominis politici*) quer ao político propriamente dito (*qui in Reipublicae luce versatur*), e traduz-se na possibilidade que um espírito superior tem de conservar a moderação, de reprimir os apetites errantes, não se envaidecer com a vã ostentação, ao mesmo tempo que comporta um esplendor próprio inerente à defesa da coisa pública, ao exercício da beneficência, à repelência das injúrias,

⁸⁰ *In libros Ethicorum...* d. 8, q. 2, a. 1.

⁸¹ Cf. *In libros Ethicorum...* d. 9, q. 1, a. 2.

⁸² Cf. *In libros Ethicorum...* d. 9, q. 1, a. 4.

⁸³ Cf. *In libros Ethicorum...* d. 9, q. 1, a. 3.

etc.⁸⁴ Pode-se lamentar que este tema e objecto não tenham sido amplamente debatidos, sobretudo, como é sabido, já porque a discussão ético-política jesuíta decorrente da expansão marítima colonial ou do encontro com o Novo Mundo foi uma realidade ímpar⁸⁵, já porque os teóricos da alta política do império hispânico dependiam inevitavelmente da idiomática política fundada por Francisco de Vitória em Salamanca⁸⁶. Isto para não lembrar, ainda, que alguns jesuítas haviam estabelecido tacitamente a possibilidade de uma incoação «moderna» do político que entroncava precisamente com o tema da felicidade⁸⁷.

Se perguntarmos em que sentido a ciência moral é prática a resposta deverá ser uma vez mais tríplice: ela tem por finalidade ensinar (*docere*) a noção de uma vida recta, dar forma à (*informare*) proibidade dos costumes e levar a (*perducere*) um estado de vida feliz⁸⁸. O horizonte é educativo, prescritivo e eudaimoinista. Quer dizer: salvo melhor juízo, parece-nos que aquilo que os jesuítas preconizam é que o estudo da ética é tecnicamente indispensável àquele que deseja ser um bom filósofo (*perfectum philosophum*), ou ser devidamente formado na filosofia (*recte philosophandum*), mas que ela não é menos necessária para a vida humana, pura e simplesmente. Andrade já o havia observado, mas tresleu o horizonte noético da prescrição que deve ser interpretado nos quadros de uma ética prudencial e vestibular. Acima de tudo, o erudito intérprete não observou a correspondência deste horizonte com a virtude da prudência, eventualmente a que dizia mais respeito ao grupo dos discentes que – nas palavras dos autores – seguem o currículo das boas artes (*in bonarum artium curriculo versantur*). Recomenda-se-lhes o tratamento do ser (*quid*) da virtude (*honestum*) e do seu oposto (*quid turpis*) ou do que se deve procurar (*quid amplectendum*) ou afastar (*fugiendum*)⁸⁹. Numa formulação mais breve: a doutrina moral trata da norma do recto viver⁹⁰, da disciplina da vida ou

⁸⁴ Cf. *In libros Ethicorum*... d. 3, q. 4, a. 2, 132

⁸⁵ Cf. M. DELGADO, «Kolonialismus und Menschenwürde. Die Ethikdiskussion des 16. Jahrhunderts im Zusammenhang mit der spanischen Expansion», in Th. BROSE *et al.* (hrsg.), *Umstrittene menschenwürde. Beiträge zur ethischen Debatte der Gegenwart*, Hildesheim 1994, 35 – 67.

⁸⁶ Cf. A. BRETT, «Individual...», cit., pp.147-148.

⁸⁷ J.-F. COURTINE, «Théologie morale et conception du politique chez Suárez» in L. GIARD (dir.), *Les jésuites à l'âge baroque (1540-1640)*, Grenoble 1996, pp. 261-278.

⁸⁸ *In libros Ethicorum* ... Prooemium 58: «Igitur scientiae Moralis institutum, ac finis est, honeste vivendi rationem docere, probitate morum informare, atque ad felicem vitae statum perducere.»

⁸⁹ Cf. *In libros Ethicorum* ... Prooemium 58.

⁹⁰ *In VIII libros Physicorum*... Prooemium q. 2, a. 2: «... ut ad Moralem doctrinam, quae recte vivendi normam tradit.»

do modo como se devem reger ou moderar as vontades dos seres humanos⁹¹. Ora, se esta formulação corresponde ao múnus da prudência (*recte vivendi rationem tradit, et quid fugiendum amplectendumve sit praescribit*⁹²), cabe referir que nesse mesmo passo do curso se lêem os limites da filosofia moral: não atingir a perfeita noção da virtude da prudência ou não alcançar o Bem absoluto⁹³. No que se segue propomo-nos considerar esta limitação e a necessidade da sua superação, mediante o estudo de dois temas, relações intelecto/vontade e filosofia/teologia, nos quadros de uma antropologia eudaimonista.

4. A superação da ética: uma «meta-física» das bem-aventuranças

É consabido como a filosofia moral mudou radicalmente de fundamento com João Duns Escoto e com Ockham⁹⁴. Contida, por Escoto, nos limites do possível lógico, a livre vontade divina tornou-se daí para a frente a substância da moralidade e da legalidade. A consequência desta alteração, que equivale não a um voluntarismo radical, mas à refundação da ética numa base não naturalista, passava por rejeitar derivar o *Sollen* do *Sein* e por romper com as descrições teleológicas da ordem natural que na interpretação de tradição aristotélica eram *morales*⁹⁵. No projecto inicial de Fonseca respeitante à redacção do Curso constava a atribuição a Marcos Jorge das controvérsias sobre Duns Escoto, e também se sabe que foi desígnio do Pe. Nadal que os estudos jesuítas superassem as velhas facções tomistas, escotistas e nominalistas⁹⁶.

⁹¹ *In VIII libros Physicorum...* Prooemium q. 5, a. 1: «ad vitae disciplinam et regendas ac moderandas hominum voluntates...»

⁹² *In libros Ethicorum...* d. 8, q. 1, a. 1; *ibid.* d. 8, q. 2, a. 1: «Itaque prudentiae munus est per se de mediis tantum, seu de iis, quae ad finem sunt, disponere, dirigendo nimirum alias virtutes morales circa media ad earum fines obtinendos accommodata, ut docet Aristoteles lib. 6 Ethic. cap. 13. et D. Th. in 2.2 q. 47 art. 6 ubi lege Caietanum Scoto pro D. Thoma respondentem.»

⁹³ *In libros Ethicorum...* d. 8, q. 1, a. 1: «Quam tamen rectitudinem voluntatis non exigit moralis philosophia. Unde est quod habentem non simpliciter bonum facit, proindeque nec perfectam virtutis rationem obtinet, ut prudentia.»

⁹⁴ Cf. P.V. SPADE (ed.), *The Cambridge Companion to Ockham*, Cambridge 1999, 245-272 (M. ADAMS), 227-244 (P. KING); W. HOERES, *Der Wille als reine Vollkommenheit nach Duns Scotus*, München 1962.

⁹⁵ Cf. A. de LIBERA, «Moyen Age», cit., p. 1018.

⁹⁶ M. P. 93, 99 (apud L. MARTÍNEZ GOMES, «Síntesis de Historia de la Filosofía Española» in J. HIRSCHBERGER, *Historia de la Filosofía*, Barcelona 1977, 605)

As *Disputas* de Coimbra conhecem a distinção entre actos do Homem (*actus hominis*) e actos humanos (*actus humani*)⁹⁷. Um acto pode ser dito humano de duas maneiras, quanto à sua proveniência especificamente humana (*quoad substantiam entitatemve*), tal como pensar ou chorar (de acordo com a nota anterior dizem-se humanos porque só convêm ao Homem), e quanto ao modo de se realizar (*quoad operandi modum*), caso em que só serão humanas as acções livres⁹⁸. Como é óbvio, neste caso é que se pode falar de ordem moral (a fonte daquelas acções é a razão e a vontade) porque só a propósito delas é que se pode falar de actividades consciente e voluntariamente realizadas, a determinação da *ratio finis*.

Isto põe-nos forçosamente perante o debate das relações intelecto/vontade (d. 4, q. 2) à cerca da qual a primeira conclusão será a de que a vontade move o intelecto quanto ao exercício, movendo também as restantes faculdades quanto aos actos humanos⁹⁹. Há, evidentemente, actos movidos apenas pelo objecto com a intervenção da espécie inteligível e das representações sensíveis; mas há actos em que o intelecto é movido pela vontade, como quando o fim dos actos do intelecto está contido no fim da vontade, *finis vero actuum intellectus continetur sub fine voluntatis*. Os autores atêm-se ao papel da vontade nos actos humanos, *humanorum actuum* (d. 4, qq. 1 e 3)¹⁰⁰. Para isso, definem a vontade como a causa mais universal do movimento das outras faculdades, *voluntas omnes alias potentias ad suorum actuum exercitium moveat* (d. 4, q. 3, a. 1). Há porém limites neste poder da vontade. Apelando para a «experiência quotidiana» separam-se da tese de Tomás de Aquino que sustentaria que a vontade e a razão movem a faculdade cogitativa com um poder irresistível, senhorial ou despótico. Explicam uma alegada «tenacidade das concepções» impeditivas ou de um irresistível domínio da vontade ou da sua aplicação despótica aos sentidos internos pela presença real do objecto, a instigação interna dos demónios, ou mesmo pela disposição do órgão (caso dos melancólicos), o que faz com que os sentidos internos se apeguem às suas representações de maneira tal que a vontade não os pode demover¹⁰¹. Também

⁹⁷ Cf. *In libros Ethicorum...* d. 4, q. 1, a. 1: «...item actus subiti voluntatis et intellectus, sunt humani, quandoquidem soli humani conveniunt, nec tamen liberi sunt...»; cf R. MCINERNY, «Ethics», in N. KRETZMANN & E. STUMP (ed.), *The Cambridge Companion to Aquinas*, Cambridge 1993, 196-216.

⁹⁸ Cf. *In libros Ethicorum...* d. 4, q. 1, a. 2.

⁹⁹ *In libros Ethicorum...* d. 4, q. 2, a. 1: «Sit prima conclusio. Voluntas quoad exercitium mouet intellectum, sicuti et reliquas potentias quoad actus humanos.»

¹⁰⁰ *In libros Ethicorum...* d. 4, q. 1, a. 1

¹⁰¹ Cf. *In libros Ethicorum...* d. 4, q. 3, a. 2, p. 150: «Nam cur appetites rationi e voluntati non promptu obediat, causam esse ait, quia appetites non semper a cogitative, sed ab aliis sensibus

será a «experiência», dizem, a ensinar que a vontade move o apetite sensitivo não com um poder despótico, mas político, *imperio politico non autem despotico*¹⁰², distinção esta entre *imperium despoticum* e *imperium politicum* que vão buscar à analogia aristotélica entre o ser vivo e a autoridade¹⁰³. O dilema de São Paulo (*Rom.* 7, 23) – que para São Tomás era o da oposição entre as faculdades irascível e concupiscível, e para os nossos jesuítas (num falso golpe cartesiano, *avant la lettre*¹⁰⁴) será o da oposição entre as lei do corpo e as da inteligência – acaba por explicar por que o poder é ali tão-só «político» no que é quer o reconhecimento dos limites da vontade frente aos poderes do apetite sensitivo quer a subdeterminação do sentido comum aos sentidos externos e internos. Ordinariamente a vontade não move o apetite (por meio da apreensão do sentido interno, i.e, fazendo com que a faculdade imaginativa pense desta ou daquela forma para que o apetite depois a abrace ou fuja) *de maneira imediata* (isso pode suceder, admitem, no caso em que o sentido interno já conhece o objecto), mas por incitação (*affectus voluntatis*)¹⁰⁵.

Na relação vontade/intelecto está em causa também a própria caracterização da liberdade e a determinação do grau de liberdade da vontade¹⁰⁶. Uma acção

interdum movetur.» Remetem para Tomás de Aquino, *Su. theol.* I^a, q. 81, a. 3, ad 2 (ed. p. 398): «Sic igitur anima dicitur dominari corpori despotico principiati: quia corporis membra in nullo resistere possunt imperio animae (...) Intellectus autem, seu ratio, dicitur principiari irascibili et concupiscibili politico principiati: quia appetites sensibilis habet aliquid proprium, unde potest reniti imperio rationis. Natus est enim moveri appetitus sensitivus, non solum ab aestimativa in aliis animalibus, et cogitativa in homine, quam dirigit universalis ratio; sed etiam ab imaginativa et sensu. (...) Et sic per hoc quod irascibilis et concupiscibilis in aliquo rationi repugnant, non excluditur quin ei obediant.»

¹⁰² Cf. *In libros Ethicorum...* d. 4, q. 3, a. 3. Sobre o universo da ‘experientia’ nos autores, em contexto mais vasto, cf. A.A.de ANDRADE, *Contributos para a História...*, cit., pp. 29-36.

¹⁰³ *In libros Ethicorum...* d. 4, q. 3, a. 2, 150: «Imperium despoticum est, quo dominus imperat seruis, qui facultatem resistendi non habent, cum nullo modo sui iuris sint. Imperium politicum est, quo princeps Reipub. imperat ciuibus, qui tametsi eius praeceptis obediant: tamen, cum liberi sint, aliquid suum habent, quo eius imperio resistere valeant». Remetem para Aristóteles, *Pol.* I 3, mas deve tratar-se, obviamente, de I 5 (1254 b 4-5): «A alma governa o corpo com autoridade de senhor (*despotikén*), enquanto a inteligência exerce uma autoridade política ou régia (*politikén basilikén*) sobre o apetite.» (Trad. de A.C. AMARAL).

¹⁰⁴ Cf. R. DESCARTES, *Tratado das paixões* § 2 (trad. N. de MACEDO, Lisboa 1976, 66): «... o melhor caminho para chegar ao conhecimento das nossas paixões é examinar a diferença que existe entre a alma e o corpo...»

¹⁰⁵ Cf. *In libros Ethicorum...* d. 4, q. 3, a. 3. Os autores vão mesmo ao ponto de explicar como é que a vontade move os membros exteriores (seguindo uma vez mais a «experiência», mas também a autoridade das psicologias de Tomás e de Caietano), mas este é um dos tais casos em que o texto envelheceu despidoradamente (Cf. *In libros Ethicorum...* d. 4, q. 3, a. 4).

¹⁰⁶ A.A. COXITO, «A Filosofia no Colégio das Artes», in *História da Universidade...*, cit., p. 751: «Um ponto básico de doutrina que importa destacar é o que respeita ao livre arbítrio, que é en-

é humana na medida em que é livre e é livre na medida em que a vontade (enquanto apetite natural ou tendência) é qualificada. Cabe ao intelecto deliberar e à vontade livre seguir essa deliberação¹⁰⁷, mas todos os actos humanos têm a sua origem na vontade, na vontade livre. Isto porque, embora a raiz da liberdade esteja no intelecto, à vontade compete a liberdade formal de eleger o seu objecto próprio que é o bem. Do ponto de vista da vontade, isso pode ser feito de duas maneiras: ou mediante produção (caso do amor) ou mediante ordenação (caso da deliberação intelectual)¹⁰⁸. Ainda no quadro da controvérsia dirão que o intelecto move a vontade no respeitante à forma do acto, *intellectus quoad speciem actus movet voluntatem*¹⁰⁹. Isto significa que «o intelecto propõe o objecto à vontade, como princípio formal externo da própria vontade¹¹⁰. O bem conhecido (*bonum cognitum*) é aqui então princípio (causa formal externa) e fim.

Os autores deixarão para o seu comentário ao livro nono da *Metafísica*, que não conhecemos, a decisão sobre a tese eventualmente mais provável quanto a saber se a notícia intelectual também concorre activamente (*active*) com a vontade. Para já remetem-se ao próprio quadro da polémica refutando três argumentos: (i) o intelecto não pode ser movido pela vontade, porque é primeiro e mais nobre; (ii) a relação intelecto/vontade é indefinidamente interminável (*infinita progressio*) em termos de precedência: a vontade move o intelecto para conhecer, mas o intelecto conhece para que a vontade apeteça; (iii) se a vontade move activamente o intelecto e o intelecto a vontade ambos são simultaneamente movente e movido. Em resposta, atacam a alegada indistinção simultânea entre movente e movido distinguindo duas acções: não é o mesmo acto a vontade mover o intelecto para

tendido como um poder do homem que não é eliminado pelo poder finalista do universo, nem pela presciência divina, nem sequer pela graça enquanto ajuda extraordinária de Deus concedida gratuitamente.»

¹⁰⁷ *In libros Ethicorum...* d. 4, q. 1, a. 2: «... actio dicatur a libera voluntate profisci, quae a voluntate intellectus deliberationem sequente elicitur, aut imperatur.»

¹⁰⁸ *In libros Ethicorum...* d. 4, q. 1, a. 2: «Hoc posito respondemus omnes actus humanos proficisci a libera hominis uoluntate, quod ex eo ostenditur, quia etsi radix libertatis sit in intellectu, formalis tamen libertas a sola uoluntate est (...). Patetque ex eo, quia libertas dicitur, qua aliquid, ut libet eligimus: electio autem fertur in bonum, quod cum sit obiectum uoluntatis, consequens est, ut formalis libertas pertineat ad uoluntatem. Quare nullus omnino erit actus humanus, qui non oriatur a uoluntate siue eum ipsa in se eliciat, cuiusmodi est actus amoris, siue imperet, ut deliberata motio intellectus, uel appetitus, et uniuersim omnes actiones potentiarum, quae uoluntati subditae sunt, si ab eis eliciantur, prout uoluntati libere mouenti subijciuntur.»

¹⁰⁹ *In libros Ethicorum...* d. 4, q. 2, a. 1.

¹¹⁰ *In libros Ethicorum...* d. 4, q. 2, a. 1: «... intellectus proponit uoluntati obiectum, a quo tanquam a principio formali externo, actus uoluntatis speciem sumunt.»

deliberar ou emitir um juízo e a própria deliberação do intelecto¹¹¹. Contraditarão o segundo argumento com um exemplo impeditivo da progressão indefinida e que obriga a postular a anterioridade intelectual: tudo começa com um acto natural e não livre que não envolve a vontade, quando o intelecto é movido pela representação sensível (*obiectum interventu phantasmatis*)¹¹². A refutação do primeiro argumento é mais interessante: ao defender-se que a vontade é absolutamente (*simpliciter/absolute*) inferior ao intelecto, não se diz que ela não pode ser mais nobre sob um certo ponto de vista (*alia consideratione et secundum quid praestantius*), a saber, o de ela poder mover o intelecto, *spectata prout intellectum movet*¹¹³.

O que podemos dizer sobre esta posição «sui generis»? É evidente que os autores de Coimbra seguem em princípio a tese tomasina da anterioridade do intelecto sobre a vontade. Quando ela foi defendida por Tomás de Aquino imediatamente se seguiram críticas que procuraram, com razão ou sem ela, ressaltar o carácter essencialmente espiritual do ser humano. Fizeram-no defendendo uma actividade própria, uma espontaneidade na vontade como indicador dessa autonomia do Homem frente à Natureza. Em poucas palavras: à vontade caberia o papel de conferir a liberdade à inteligência, sem o que o advento da heteronomia seria inconcebível. Em muitos passos da sua obra Tomás de Aquino fala dessa interpenetração¹¹⁴. Mas o dissídio teve a sua própria história e desenvolvimento, e

¹¹¹ *In libros Ethicorum...* d. 4, q. 2, a. 2: «Ad tertium (...) respondemus non sequi ex eo idem secundum idem esse simul mouens, et motum. Nam cum uoluntas mouet intellectum ad eliciendam notitiam alicuius rei, non concurrit tunc intellectus per eandem notitiam ad illam actionem uoluntatis, sed ad aliam: u.g. mouet uoluntas intellectum ad deliberandum iudiciumque ferendum de pharmaco: intellectus per hanc actionem non concurrit cum uoluntate ad illum actum, quo eum uoluntas mouit: sed ad alium, nempe ad electionem pharmacy, quod ei, ut conueniens ad obtinendam valetudinem, repraesentat.»

¹¹² *In libros Ethicorum...* d. 4, q. 2, a. 2: «Ad secundum (...) dicendum, non omni intellectus actioni praeire actionem uoluntatis: quia tandem consistendum erit in aliquo actu intellectus, ad quem, ut supra diximus, intellectus ab obiecto interuentu phantasmatis moueatur: qui actus, quia saltem in suo primo ortu, naturalis est, et non liber: non oportet ad eum eliciendum concurrere uoluntatem.»

¹¹³ *In libros Ethicorum...* d. 4, q. 2, a. 2: «Ad primum horum, dicendum fieri posse ut id, quod alio simpliciter deterius est, eodem tamen, alia consideratione et secundum quid praestantius habeatur. (...) Sic ergo tametsi intellectus absolute praestantior sit, quam uoluntas, nihil mirum si uoluntas spectata prout intellectum mouet, hac ex parte ipso praestantior censeatur.»

¹¹⁴ Cf. Tomás de Aquino, *Su. theol. Ia-IIae*, q. 17, a. 1 c (ed.70): «... importa considerar que o acto da vontade e o da razão podem dizer respeito um ao outro, pois, uma vez que a razão raciocina sobre o que é preciso querer e que a vontade quer aquilo que raciocina, então é porque um acto da vontade foi precedido por um acto da razão e inversamente. (...) [D]ar uma ordem é um acto da razão que pressupõe todavia um acto da vontade em virtude do qual a razão move, mediante a ordem que dá, com vista à execução do acto.»; para mais desenvolvimento, vd. J.F. SELLES,

aqui importa atentar que a posição dos jesuítas conimbricenses visa um equilíbrio dialéctico que passa tão-só por atribuir à vontade o papel de conferir a liberdade formal da eleição do Bem como seu objecto.

Resta-nos ver repercussões possíveis deste equilíbrio no quadro de uma antropologia eudaimonista, sensivelmente actualizada mas seguramente comprometida. Com base na afirmação «uma potência que se mantenha a mesma não pode actualizar-se senão relativamente a uma coisa que esteja contida no seu objecto primeiro»¹¹⁵, João Duns Escoto acusou Tomás de Aquino de destruir a identidade do intelecto. Na qualidade de filósofo, o Aquinate afirmaria que o objecto primeiro do intelecto humano se encontrava compreendido nos limites da quiddidade sensível e, como teólogo, sustentaria que o termo da sua perfeição é a contemplação de Deus. Para o franciscano, a natureza do intelecto não se altera na visão beatífica, o que equivale a fazer assentar na natureza do intelecto a constituição de uma «antropologia definida e definitiva»¹¹⁶. Ao pretender que o intelecto humano criado necessita de uma intervenção sobrenatural que rompe os quadros da própria natureza humana (a visão beatífica altera as disposições do intelecto), a teologia quebraria a unidade antropológica de uma maneira inaceitável para Duns Escoto. O que em Tomás seria então acordo, quiçá difícil (ou mesmo «paradoxal»¹¹⁷), tornar-se-á na possibilidade de um desenvolvimento autónomo de duas antropologias, filosófica e teológica¹¹⁸. Testemunha-lo-á Caietano (1468-1534), para quem o destino sobrenatural, precisamente porque sobrenatural, nos é desconhecido¹¹⁹. Em consequência, falava, por um lado, da satisfação natural da natureza humana e, por outro, da posterior intervenção de um Deus na história e na natureza huma-

Conocer y amar. Estudio de los objetos y operaciones del entendimiento y voluntad según Tomás de Aquino, Pamplona 1995, com bibliografia

¹¹⁵ João Duns Escoto, *Ord.* I, d. 3, p. 1, q. 3, § 113 (ed. Vaticana III 70): «Contra: istud non potest sustinere a theologo, quia intellectus, existens eadem potentia naturaliter, cognoscet per se quidditatem substantiae immaterialis, sicut patet secundum fidem de anima beata. Potentia autem manens eadem non potest habere actum circa aliquid quod non continetur sub suo primo abiecto.»; cf. O. BOULNOIS, *Jean Duns Scot. Sur la connaissance de Dieu et l'univocité de l'étant*, Paris 1988, pp. 131 e 357-358. Veja-se também o nosso «Viver segundo o Espírito. Sobre o tema do Homem superior», *Revista Portuguesa de Filosofia*, (no prelo).

¹¹⁶ O. BOULNOIS, «Les deux fins de l'Homme. L'impossible anthropologie et le repli de la théologie» *Les études philosophiques* 2 (1995) 213.

¹¹⁷ P. ROUSSELOT, *L'intellectualisme de saint Thomas d'Aquin*, Paris 1924, 186.

¹¹⁸ O. BOULNOIS, «Les deux fins...», cit., p. 217

¹¹⁹ Tomás de Vio (Caietano), autor dominicano, estudante em Nápoles, Bolonha e Pádua, e mais tarde professor «in via Thomae» em Pádua, Pavia e Milão.

na, iniciativa arbitrária da potência absoluta de Deus¹²⁰. Nos termos que têm sido os nossos até agora e que decorrem do parágrafo inicial, diríamos que perpassam consequências da crise intelectual post-1277, o que terá tido como efeito uma reordenação epistemológica entre filosofia e teologia e a resposta à ameaça de uma cisão antropológica.

A atmosfera histórico-filosófica havia porém mudado, como é natural. A luta contra o averroísmo paduano e a hipertrofia das teologias da onipotência absoluta dos séculos XIV-XV não podem ser alheias à solução caietanista da cisão que inverte o ordenamento epistemológico da Faculdade de Teologia do século XIII. Entre os séculos XV e XVI já não parece ser só a teologia a deter o direito de conferir limites à filosofia. Uma nova conformação dos princípios filosóficos condiciona agora a teologia e o que ela tem a dizer sobre a natureza humana. «O fim sobrenatural, que é como que a sua pedra angular, deixa de ser a pedra angular da filosofia. O estudo do Homem parte-se em dois [a saber: um relativo à indagação natural sobre a perfeição humana, outro no quadro de uma ciência dogmática e positiva indagando o fim sobrenatural]...»¹²¹. Se a teologia está prestes a abdicar do seu lugar primacial, há que observar o modo como os jesuítas de Coimbra reagem a esta alteração.

A sua proposta evidenciará o compromisso crítico de uma teologia das bem-aventuranças e, portanto, de uma teologia da caridade e do *homo viator*, com uma teologia da visão intelectual. Quer-se dizer: uma teologia da pátria que atribui à natureza (humana) tudo o que lhe pode atribuir. «A felicidade sobrenatural que se alcança na outra vida consiste na contemplação intuitiva da natureza divina» - dirão os nossos jesuítas. Repetir Tomás? Sem dúvida: o intelecto é a faculdade apreensiva (*potentia apprehensiva*) que atrai o objecto e o presentifica, a fim de o possuir unitivamente (*quae ex suo peculiari modo operandi trahit ad se obiectum, sibi que praesens et unitum possidet*); o intelecto é a mais nobre das faculdades (*intellectum est omnium nobilissima*) e o seu objecto é o mais simples e abstracto (*simplicius et abstractius*), «visto que o intelecto vai até à coisa com um acto perfeito, abstraindo da existência, e a vontade nada apetece com acto perfeito, a não ser com ordem à existência»¹²². Mas os jesuítas apressam-se a clarificar a definição da felicidade sobrenatural acima transcrita, dizendo que ela

¹²⁰ Cf. O. BOULNOIS «Les deux fins...», cit., pp. 217-220

¹²¹ H. de LUBAC, *Augustinisme et théologie moderne*, Paris 1965, pp. 260-61.

¹²² Cf. *In libros Ethicorum...* d. 3, q. 3, a. 2, 124.

não consiste nem «no acto de amar a Deus claramente visto» nem «em ambos os actos simultaneamente, do intelecto e da vontade, isto é, na contemplação intuitiva da divina natureza e no amor ou fruição da mesma». Gostaríamos de mostrar que estas precisões negativas chamadas a consolidar a tese tomista da *clara Dei visio* são respostas post-tomisticamente justificadas e podem procurar responder criticamente à cisão da antropologia evidenciada por Caietano.

Sempre foi uma constante a tese do *homo capax Dei*, mas o que desde Agostinho se frisava era o tom antropológico da inquietude que domina com radicalidade absoluta o desejo mais radical do ser humano. Aquino glosava-o da seguinte maneira (*ScG* III 50): «nenhum ser finito pode fazer repousar (*quietare*) o desejo do intelecto; o que, de facto, se comprova, porque o intelecto, quando lhe é dado qualquer coisa de finito, faz um esforço para apreender além disso que lhe é dado...» Mas, sendo assim, «se nenhuma substância criada pode, pelas suas próprias forças naturais, chegar a ver Deus na Sua essência»¹²³, «a graça e a natureza defrontam-se uma com a outra; a natureza está em posição para a graça e a graça tem como fim conduzir a natureza à sua própria perfeição»¹²⁴. Mas a solução de Caietano, neste ponto, revela que a abertura da antropologia tomista comporta esta filosoficamente difícil composição: a graça da visão beatífica não suprime a naturalidade do desejo de ver Deus, torna-o possível, mas a natureza humana, exigindo embora necessariamente o seu aperfeiçoamento, não requer a visão essencial, pura e simplesmente porque esta não lhe é devida. Por outras palavras, desatar o nó górdio entre graça e natureza afirmando que o sobrenatural (a visão de Deus) não altera a natureza do natural (o desejo de ver Deus) mas realiza-o é sempre uma resposta que evidencia a proeminência da teologia, só possível enquanto ela detiver o poder do saber. É tomisticamente consequente, por isso, a cisão antropológica de Caietano enunciada pela tese de uma Graça que, acrescentando-se extensionalmente à Natureza, é absolutamente inacessível a quem, como na filosofia, a habita e é por ela habitada (o bom-senso ou a razão é naturalmente igual em todos os Homens, dirá Descartes¹²⁵), num tempo em que a teologia começa a já não saber declinar-se no singular.

No terceiro debate que os jesuítas conimbricenses dedicam à natureza da felicidade (*de felicitate*), pergunta-se «em que operação se coloca a felicidade»

¹²³ Tomás de Aquino, *Summa contra Gentiles* III 52 (ed. Marietti, Torino 1934, p. 283).

¹²⁴ E. GILSON, *Autour de saint Thomas*, Paris, 1983, p. 73 (trata-se de um artigo de 1956: «Sur la problématique thomiste de la vision béatifique»).

¹²⁵ R. DESCARTES, *Discurso do Método*. Parte I (ed. p. 5).

(d. 3, q. 3, a. 2)¹²⁶. Começam então por distinguir beatitude natural e sobrenatural. Apesar dos matizes interpretativos que lhe possamos dar¹²⁷, a tese da dupla felicidade é aquinatense. Subdistinguem, depois, a beatitude sobrenatural em respeitante a esta (*hanc mortalem vitam*) e em respeitante à outra vida (*aliam vitam*). A beatitude natural será subdistinguida em especulativa e prática¹²⁸. Enquanto filósofos, os jesuítas seguem a *Ética Nicomaqueia*, designadamente a divisão entre uma felicidade activa ou prática e uma contemplativa (1178 a 5-9). A felicidade contemplativa, superior por se tratar de uma operação do intelecto especulativo (*speculativi intellectus operatio*), consiste na «contemplação de Deus, sobretudo, e das substâncias imateriais»¹²⁹. Se não houvesse outra vida, passaria por esta forma de contemplação, dita natural e perfeita (*naturae vires perfectiori*), a única possibilidade de possuímos Deus. É significativo que a felicidade contemplativa seja, em Coimbra, abordada assaz expeditamente. Talvez se possa explicar esta brevidade, por ela ser apenas um degrau para um tipo de felicidade superior também acessível nesta vida, abrindo-se assim a possibilidade de uma antropologia unitária à maneira escotista. Nesta linha, que de algum modo mitiga o intelectualismo, o raciocínio entre as duas formas de felicidade (nesta e na outra vida) deixa de ser paralelístico ou binário, justaposto segundo uma ordem presidida pelas faculdades (vontade/intelecto nesta vida, vontade/intelecto na outra vida) e por uma mais ou menos harmoniosa correlação Graça/Natureza. O argumento dos nossos jesuítas torna-se, de facto, teologicamente orientado segundo um ritmo ternário distinto, porque estritamente histórico, desmultiplicável na seguinte expressão quaternária, intra-histórica e finalmente meta-histórica: (i) felicidade natural-temporal prática (prudência); (ii) felicidade natural-temporal contemplativa (contemplação de Deus e dos imateriais); (iii) felicidade sobrenatural-temporal (caridade sobrenatural das bem-aventuranças); (iv) felicidade sobrenatural-atemporal (contemplação intuitiva da natureza divina). O momento crítico é o (iii) e a sua dimensão intermediária de participação ou ligação representa um alargamento do horizonte do tempo histórico ao qual, acontecendo pela práxis da caridade,

¹²⁶ Cf. Tomás de Aquino, *Su. theol.* I^a-IIae q. 3, a. 1-8 (ed. 16 -23).

¹²⁷ H. de L. VAZ, «Teocentrismo e Beatitude. Sobre a actualidade do pensamento de S. Tomás de Aquino», *Revista Portuguesa de Filosofia* 30 (1974) 39-78; cf. Tomás de Aquino, *Su. theol.* I^a-IIae q. 4, a. 5 c. (ed. 27); *ibid.* q. 5, a. 3 c (ed. 32); não pudemos ter acesso a O. BONNEWIJN, *La béatitude et les béatitudes. Une approche thomiste de l'éthique*, Roma 2001.

¹²⁸ Cf. *In libros Ethicorum...* d. 3, q. 3, a. 2, p. 122.

¹²⁹ Cf. *In libros Ethicorum...* d. 3, q. 3, a. 2, p. 122.

comporta uma redimensionação antropológica que se inscreve no princípio escoltista de que a teologia confere à filosofia horizontes inauditos. Não é a beatitude uma oferta infusa possível (embora não na sua última expressão) ou acessível à natureza humana historicamente considerada? Com absoluta propriedade textual ousaríamos falar, a propósito de Coimbra, de uma «metafísica das bem-aventuranças» que «constitui a beatitude desta vida nas acções virtuosas», *in virtutum actionibus*, dominada pela virtude sobrenatural da caridade.

Sendo embora uma etapa para a beatitude sobrenatural só alcançável após a morte, a felicidade sobrenatural incarnada tem por gramática própria a acção da «caridade sobrenatural», traduzível em actos meritórios, *numa parte provocados pela caridade, noutra parte por ela ordenados*¹³⁰. De lembrar que no amor a vontade intervém de maneira livre na produção do seu objecto próprio. Ao repararem que a sua tese não colidia com aquela sua outra da menor perfeição da vontade em relação ao intelecto, os jesuítas portugueses defenderão que a vontade, embora segunda na ordem da natureza e em grau, é primeira (*perfectior*) quanto à própria noção e operação da tendência (*quoad rationem et officium tendendi*) relativamente à beatitude celeste. O problema estava porém em que, de acordo com a consequência tomista experimentada por Caietano, v.g., esta primordialidade (ou naturalidade) não podia ser alcançada de maneira natural. Os nossos autores dirão, ainda, que é o dom da Caridade infundido por Deus, e não o da Graça, que é princípio imediato de operação (*operandi principium*), a qual deve ser imputada ao hábito, sua fonte e princípio imediatos¹³¹. O confronto

¹³⁰ *In libros Ethicorum...* d. 3, q. 3, a. 2, 124: « Quod ad supernaturalem huius vitae beatitudinem spectat, cum istiusmodi beatitudo sit tendentia quaedam ad supremam illam felicitatem, de qua proxime disseruimus, utique oportet eam in actione charitatis supernaturalis potissimum contineri, quia talis tendentia maxime fit per actos meritorios, quos partim elicit, partim imperat charitas.» Os sublinhados são nossos, naturalmente.

¹³¹ *In libros Ethicorum...* d. 3, q. 3, a. 2, 124: « Quare et Christus Dominus, coelestis disciplinae magister in sermone de beatitudinibus huiusce vitae beatitudinem in virtutum actionibus constituit. Nec obstat, quod voluntas, in qua insidet charitas, secundum gradum ordinemque naturae minus perfecta sit, quam intellectus, sat enim est eam perfectiorem esse, si spectetur quoad rationem et officium tendendi per actiones meritorias ad coelestem patriam et Dei visionem, tanquam ad ultimum terminum creaturae intellectualis. Itaque non probatur nobis eorum sententia, qui supernaturalem huius vitae beatitudinem praecipue in cognitione supernaturali Dei, sive in dono sapientiae collocant. Etenim licet donum hoc aliaque eiusmodi, quae nostris animis divinitus infunduntur, ad beatam vitam promoveant, ea tamen promotio in actionibus charitatis praecipue consistit. Charitatis, potius diximus, quam gratiae, quia gratia ex eorum sententia, qui eam a charitate distinguunt, quam magis probamus, non proprie vel saltem non immediatum dicitur operandi principium, sed charitas. Beatitudo autem cum in operatione sit, ei habitui, a quo talis operatio proxime oritur, tanquam fonti ac principio ascribenda est.»

implícito com o luteranismo é evidente, mas não o será menos com o tomismo que não necessita da terceira dimensão jesuíta conimbricense, esta só explicável pela necessidade de expandir o universo de uma antropologia unificada, mas, por isso, teologicamente reconfigurada.

O dom infuso da práxis da caridade, princípio de operação (*operandi principium*), envolve a vontade teologicamente transformada, como sua sede, estrutura capital de perfeição e de aperfeiçoamento no processo beatífico, na medida em que a finalidade do hábito está na operação¹³². Incluindo a inteligência e a vontade como instrumentos qualitativos da acção (como hábitos portanto), a tese de Coimbra equivale a reivindicar o direito de pensar a existência cristã enquanto existência humana num plano antropológico e teológico que vinca a espontaneidade, a abertura ao transcendente como dimensão de uma única antropologia.

¹³² *In libros Ethicorum*..... d. 3, q. 3, a. 2, 126: «Beatitudo autem cum in operatione sit, ei habitui, a quo talis operatio proxime oritur, tanquam fonti ac principio ascribenda est.»

Apêndice

<i>In libros Ethicorum</i>	<i>Summa theologiae</i>	<i>Ethica Nicomachea</i>	<i>In libros Ethicorum</i>	<i>Summa theologiae</i>	<i>Ethica Nicomachea</i>
d. 1	Ia-IIae 8, 1: q. 2, a.2 Ia 5, 6: q. 3, a.2	VIII, 2: q. 2,a.2 I, 6: q.3,a.1	d. 6	Ia 81,2: q.1,a.2 Ia-IIae 25,1: q.1,a.2 Ia-IIae 82,2: q.1,a.3 Ia-IIae 45,3: q.2,a.1 Ia-IIae 22,1: q.2,a.2 Ia-IIae 24,2: q.3,a.1 Ia-IIae 22,3: q.3,a.2 IIa-IIae 123, 10: q.4,a.1	IV,5: q.1,a.1 II,1: q.5,a.1
d. 2	Ia-IIae 1, 4: q.3,a.1	I,1: q.1,a.1 I,7: q.3,a.1	d. 7	Ia-IIae 64,1: q.2,a.1 Ia-IIae 63,1: q.3,a.1 Ia-IIae 65,1: q.4,a.1, a.2 e a.3 Ia-IIae 56,4: q.5,a.2 Ia 79,12: q.6,a.1 Ia-IIae 18,1: q.6,a.1 Ia-IIae 51,4: q.6,a.2 Ia-IIae 63,3: q.6,a.2	II,6: q.1,a.1 III,8: q.1,a.1 II,5: q.1,a.2 II,8: q.1,a.2 II,6: q.2,a.1 V,3 e 4: q.2,a.1 V,5: q.2,a.2 V,2: q.2,a.2 I,1: q.3,a.1 II,1: q.3,a.1 VII,1: q.4,a.1 VI,12 e 13: q.4, a.2 VI, ult.: q.4,a.2 I,ult.: q.5,a.1 III,10: q.5,a.2 II,3: q.5,a.2 VII: q.5,a.3 II,1: q.6,a.1 VI,3, 6 e 11: q.6,a.1

<i>In libros Ethicorum</i>	<i>Summa theologiae</i>	<i>Ethica Nicomachea</i>	<i>In libros Ethicorum</i>	<i>Summa theologiae</i>	<i>Ethica Nicomachea</i>	
d. 3	Ia-IIae q.1,a.1 I-IIae q.2,a.4 Ia-IIae q.3,a.1 Ia-IIae q.4,a.2	2: 4,2: 3,2: 4,7:	I: q.1,a.1 X: q.1,a.1 V,5: q.1,a.1 I,5: q.1,a.2 I,12: q.1,a.2 X,2: q.2,a.1 V I I , 1 1 : q.2,a.3 X: q.2,a.4 I,7: q.3, a.1 e a.3 X,6: q.3,a.1 III,1: q.3,a.1 X,7 e 8: q.3,a.2 VI, ult.: q.3,a.3 X,7: q.3,a.3 I,8: q.4,a.2	d. 8	IIa-IIae 47,5: q.1,a.1 Ia 79,11: q.1,a.2 IIa-IIae 47,6: q.2,a.1 IIa-IIae 48: q.2,a.2	VI,5 ou 4?: q.1,a.1 VI,2: q.1,a.2 VI,13: q.1,a.3 VI,9 e 10: q.2,a.1 X,9: q.2,a.1
d. 4	Ia q.3,a.1 Ia q.3,a.2 Ia-IIae q.3,a.3 Ia q.3,a.3 e a.4 Ia-IIae q.4,a.4 Ia-IIae q.4,a.2	84,4: 81,2: 17,7: 81,3: 77,1: 10,3:	X,7: q.2,a.2 I, ult.: q.3,a.2 e a.3 III,3: q.4,a.1 V I I , 3 : q.4,a.2	d. 9	IIa-IIae 57: q.1,a.1 IIa-IIae 79,1: q.1,a.2 IIa-IIae 123: q.2,a.1 IIa-IIae 128,1: q.2,a.2 IIa-IIae 141: q. 3,a.1 e 2	V,1: q.1,a.1 V,2: q.1,a.1 V,7: q.1,a.1 V,6 e 7: q.1,a.1 II,4: q.1,a.1 V,1 e 3: q.1,a.2 IV,1: q.1,a.4 VIII,2: q.1,a.4 III,6: q.2,a.1 II,4: q.2,a.1 II,7: q.2,a.1 III,6: q.2,a.1 III,9: q.2,a.1 IV, 2 e 3: q.2,a.2 III,10: q.3,a.1 IV,9: q.3,a.1 IV,5: q.3,a.2
d. 5	Ia-IIae q.1,a.1 Ia-IIae q.2,a.1	18,9: 7:	II,1: q.1,a.1 II,8: q.1,a.1 III,1: q.2,a.1			

Recensões

Letteratura Latina Medievale (Secoli VI-XV). Un manuale, Claudio LEONARDI (dir.) et Ferruccio BERTINI, Enzo CECCHINI, Lucia Cesarini MARTINELLI, Peter DRONKE, Peter Christian JACOBSEN, Michael LAPIDGE, Emore PAOLI, Giovanni POLARA, Sismel Edizioni del Galluzzo, Firenze 2002. pp. XII+511; ISBN 88-8450-098-2.

Adverte-nos Claudio Leonardi, na nota introdutória ao projecto de uma História da Literatura da Idade Média, para a probabilidade de crítica à opção da *diuisio* da obra por séculos, justificada por «misura dunque quasi esclusivamente pratica» (p. VII). O efeito alcançado, pelo contrário, permite ao leitor um mais rápido acesso aos conteúdos, tarefa em que é auxiliado pelos índices remissos por lugar (pp. 471-7), autores modernos (pp. 478-88) e autores antigos e medievais (489-512) com que se encerra a obra.

Já as unidades de abordagem de cada século privilegiam, consoante o seu responsável, ora uma distribuição mais centrada nos grandes autores ora em géneros literários. Dada a natureza da matéria a abordar, e previsivelmente, o espaço de *mise en page* de cada século varia substancialmente. No fim de cada bloco secular, é apresentada uma seleccionadíssima bibliografia que se orienta, preferencialmente, por uma arrumação temática por autor. Aos mais conhecedores das matérias, não será, por certo, de menosprezar a opção pelas mais ortodoxas e academicamente creditadas monografias de estudos.

Em apreciação global, a obra cumpre muito satisfatoriamente os seus propósitos: consegue cobrir a apresentação dos grandes autores e das obras em língua latina desde o século VI ao século XV. A apresentação do século IX por Peter Christian Jacobsen (pp. 75-158) é particularmente bem conseguida, pois não se limitando a enumerar autores e obras, perspectiva uma abordagem de contextualização cultural, ideológica, literária e política que não é somenos de realçar pela justeza da sua síntese. Peter Dronke no estudo sobre o século XII (pp. 231-302) opta por introduzir o leitor nas práticas e teorias literárias do século, para depois apresentar blocos sobre os vários géneros literários e, por fim, alguns dos autores mais marcantes, parte do trabalho que ele intitula de «una scelta di autori». Esta opção organizativa bem diferenciada mereceria uma indexação própria. Aliás, o índice geral da obra limita-se a enumerar cada capítulo, não havendo subdivisão temática o que poderá dificultar a consulta por parte do leitor.

Genericamente quase não se ouvem as vozes dos autores «compendiados», com excepção do estudo de Emore Paoli (que trata o século XIII, pp. 303-71) que consegue introduzir passos de texto com alguma frequência. Termina, ainda, dando realce particular ao intertexto particular do século com Ovídio na obra *De vetula* (pp. 360-3) e com uma bibliografia assaz alargada na proporção relativa com os demais colaboradores da obra.

Retomando as palavras iniciais de Leonardi que, confrontando-se com a dificuldade de definir e periodizar o longo período Idade Média, propondo que «il patrimonio culturale del passato non pare più del tutto adeguato a comprendere il presente», invoca a «libertà de indagine» para alcançar «la ricsperta del Medioevo nell’immaginario commune», cremos que esta História da Literatura Latina Medieval, com efeito, ao preencher uma lacuna nos estudos de referência, poderá, de facto, proporcionar uma informação e, pontualmente, orientação para futuros trabalhos que levem à redescoberta desse imaginário.

Elisa Gomes da Torre

(Universidade de Trás os Montes e Alto Douro)

FRANCESCO FIORENTINO, *Gregorio da Rimini. Contingenza, futuro e scienza nel pensiero tardo-medievale*. (Medioevo, 9) Antonianum, Roma 2004; 314 p.; ISBN: 978-8872570630.

L’ouvrage est tiré d’une thèse de doctorat en philosophie du Pontificio Ateneo Antonianum, rédigée sous la direction d’Onorato Grassi. Il contient de fréquents renvois à la version originale de la thèse, intitulée *Intellettualismo e volontarismo. I futuri contingenti e la prescienza divina in Gregorio da Rimini*, 2002, dont on suppose par là le texte plus développé. Il est composé de deux parties en cinq chapitres: I. Les futurs contingents: 1. l’annonciation et sa vérité; 2. les huit conclusions sur les futurs contingents; II. La science et la puissance de Dieu: 3. la connaissance scientifique et les quatre théories classiques de la prescience divine; 4. la contingence d’en bas; 5. la contingence d’en haut. Il s’agit principalement du commentaire de la distinction 38 du livre I des *Sentences* de Grégoire de Rimini, qui couvre environ soixante-dix pages dans l’édition critique dirigée par D. Trapp (t. III, p. 237-310). Le latin de Grégoire est donné en notes, d’après l’édition citée, non traduit. Un index des noms clôt le volume. On remarquera que l’A. crée l’adjectif «rimigino» (*riminien*), combinaison de *riminese* (riminois) et *parigino* (parisien), pour marquer «la double origine, civile et académique, de Grégoire de Rimini» (p. 14, n. 14, dont on trouve un doublon p. 23, n. 18).

L’A. interprète Grégoire de Rimini dans le contexte immédiat de la théologie de son époque. Il donne en outre, en particulier dans le dernier chapitre, des aperçus d’autant plus utiles qu’ils sont précis sur la réception à court terme de Grégoire de Rimini (par Jean de

Ripa, Jean Hiltalingen de Bâle, etc.). L'intérêt d'une telle démarche est évident. Grégoire de Rimini a jusqu'ici souffert de ne pas pouvoir être replacé correctement, ni interprété, dans son contexte historico-culturel propre, pour deux raisons principales: le manque d'informations disponibles sur la théologie philosophique des années 1320 et 1330, d'une part, et d'autre part, l'obsession de beaucoup de ses spécialistes pour la question de l'incompatibilité supposée entre l'augustinisme – que l'on était d'accord pour lui attribuer – et l'ockhamisme – dans lequel on peinait à le reconnaître. L'étude fine du contexte dans lequel s'exprime Grégoire de Rimini permet de lever ces ambiguïtés en replaçant sa pensée sur son véritable terrain, qui est principalement celui de la théologie dite «post-ockhamiste», inaugurée par les contemporains anglais d'Ockham tels notamment Adam Wodeham et Gauthier Chatton, et poursuivie sur le continent en s'enrichissant des apports propres de la tradition et des discussions parisiennes notamment, mais aussi italiennes (voir les travaux récents de F. Amerini). Grégoire de Rimini, qui achève son *Ordinatio* en 1346, est un contemporain d'Ockham († 1348/9), il ne se situe pas par rapport à sa pensée comme le fait un disciple ou un «suiveur», une fois le maître mort. La relation d'Adam Wodeham ou de Grégoire avec Ockham n'a rien à voir, par exemple, avec le «scotisme» d'un François de Meyronnes, sententiaire en 1319-1320, soit plus de dix ans après la mort de Jean Duns Scot († 1308), ni avec le «thomisme» du XIV^e siècle. En outre, si la participation de Grégoire de Rimini aux discussions post-ockhamistes n'est pas scolaire, elle est encore moins sectaire. Il faut plutôt la lire comme une contribution originale au nominalisme qui caractérise l'époque, dont l'ockhamisme seul n'épuise pas la force de proposition. Comme l'écrit pertinemment l'A. dans l'un de ses articles («Gregorio da Rimini a confronto con Egidio Romano e gli egidiani», *Analecta Augustiniana* 68, 2005, p. 5-68), «la fusion entre la redécouverte augustinienne et la *via moderna* constitue (...) la principale caractéristique de la nouvelle voie que Grégoire inaugure à l'intérieur et à l'extérieur de l'Ordre augustinien».

F. Fiorentino paraît bien armé pour aborder la lecture de Grégoire de Rimini dans son véritable contexte. Il bénéficie des récentes éditions (Adam Wodeham, Gauthier Chatton, etc.) et études (C. Schabel, notamment) parues sur la théologie philosophique du second quart du XIV^e siècle. Il a lui-même édité un texte de François de Meyronnes qui remonte au tout début des études parisiennes de Grégoire (*Il commento di Francesco di Meyronnes alla distinzione 38 del primo libro delle Sentenze di Pietro Lombardo*, Diss. ad diplomam Studiorum Medievalium et Franciscalum, Rome, 2003). Il publie son ouvrage en même temps qu'un article dans lequel il se livre à une comparaison pertinente des opinions d'Adam Wodeham et de Grégoire de Rimini sur la prescience («Gregorio da Rimini ed Adamo da Wodeham a confronto sui futuri contingenti e sulla prescienza divina », *Analecta Augustiniana* 67, 2004, p. 53-84). On peut toutefois regretter qu'il paraisse ignorer les conclusions du volume *Sur la science divine*, paru à Paris en 2002 sous la direction de J.-C. Bardout et O. Boulnois. L'A. y aurait en particulier découvert que l'opinion de Wodeham sur la pres-

science, en *Opus Oxoniense* III d. 14, q. 1 et 2, fait déjà l'objet d'une transcription partielle (J.-F. Genest, «Thomas Bradwardine», in vol. cit., p. 309-310, manuscrit Mazarine 915, ff. 175va et 177 ra) et que la reprise par Grégoire de l'opinion de Wodeham selon laquelle la cause de la prescience est l'immensité de Dieu jointe à la futurition de l'événement y est aussi déjà analysée (P. Bermon, «Grégoire de Rimini, in vol. cit., p. 326-353).

Quelques fautes de typographie subsistent, dont pour exemple: «antesignatum nominalistrarum» (p. 12); un manuscrit de «Doll» (p. 11-12, n. 29); «Undersuchungen» (p. 308); «Peter Chaffons», «Recerches...» (p. 309). La liste, p. 11-12, n. 29, des œuvres de Grégoire de Rimini, avec renvoi à quelques manuscrits, paraît suspecte. On doutera en particulier que la compilation théologique du manuscrit de Dole, BM 99-106, ff. 8-14v (¶¶*Verbum abbreviatum fecit Dominus*) puisse être attribuée à Grégoire de Rimini. Les renvois à la version plus développée de la thèse non publiée laissent souvent le lecteur sur sa faim. Par exemple, l'A. affirme p. 216: «La notion d'immensité du jugement divin... s'insère en général dans le climat culturel postscotiste, voué à l'étude de l'infini actuel, et en particulier dans les anticipations des Franciscains François d'Ascoli et Gérard Odon», en renvoyant aux p. 139-146 de la thèse. On voudrait des précisions. De même, p. 227, à propos de l'idée selon laquelle «de l'infailibilité de la prescience divine dérivent la liberté de la volonté créée et la contingence des futurs», l'A. affirme lapidièrement: «Grégoire suit l'opinion commune dans la version d'Holkot et d'Adam Wodeham», en renvoyant aux p. 286-301 de sa thèse.

Ces quelques réserves ne doivent toutefois pas enlever à cet ouvrage toute la considération qu'il mérite. C'est la première fois que l'étude de Grégoire de Rimini est replacée, libre de tout enjeu idéologique, dans le contexte théologique et philosophique de son époque. Cette objectivité est le fruit du travail lucide de l'A. et du regard positif que les chercheurs portent depuis une trentaine d'années sur les doctrines du moyen âge tardif. On ne soulignera pas ici combien il importe d'ôter toute charge émotionnelle ou polémique à l'étude de la période qui mène de «l'âge d'or des cathédrales» à la Réforme, et au-delà. Grégoire de Rimini, dont le nom est lié au nominalisme et figure parmi les sources de la Réforme, mérite une telle approche et F. Fiorentino ne peut être que loué de la lui avoir appliquée.

Pascale Bermon
(IRHT, Paris)

Cees LEIJENHORST, Christoph LÜTHY & Johannes M.M.H. THUISSEN (eds.). *The Dynamics of Aristotelian Natural Philosophy from Antiquity to the Seventeenth Century*. (Medieval and Early Modern Science 5) Leiden-Boston-Köln, Brill, 2002, pp. VIII+482; ISBN: 90 04 12240 0.

Este volume é o resultado de uma conferência intitulada «The Dynamics of Natural Philosophy in the Aristotelian Tradition (and beyond): Doctrinal and Institutional Perspectives», que decorreu em quatro dias em Berg-en-Dal (local próximo da cidade de Nijmegen - Holanda), em Agosto de 1999. Organizada ao abrigo de um programa de investigação mais vasto e intitulado «Early Modern Thought: Reconsidering the Borderline Between the Middle Ages and Early Modern Times», levado a cabo por uma rede internacional de investigadores (p. VIII), os organizadores da conferência perseguiram essencialmente dois propósitos: o primeiro, «unir os académicos que trabalham os comentadores Gregos de Aristóteles com aqueles que trabalham a tradição Árabe e as tradições aristotélicas da Idade Média Latina, o Renascimento, e o século XVII»; o segundo, «reunir os académicos para quem Aristóteles e a tradição de comentários aristotélicos são de um interesse filosófico ou doutrinário, e aqueles para quem a filosofia natural aristotélica representa primeiramente um esforço científico, ou proto-científico» (p. VII). Este livro é então o produto da congregação de pesquisas e perspectivas por parte de investigadores oriundos tanto da história da filosofia bem como da história da ciência, contendo uma introdução e dezassete ensaios em torno da história da filosofia natural aristotélica.

O primeiro capítulo do livro - «The Tradition of Aristotelian Natural Philosophy. Two Theses and Seventeen Answers» – abre o leque de questões que estão em debate ao longo dos vários ensaios e nele sustenta-se essencialmente as teses «against Essentialism and against Epochalization». Estas duas teses não são uma novidade, conforme reconhecem os editores do livro, mas ainda assim não têm sido devidamente valorizadas e aprofundadas - crêem os editores que convictamente reclamam que «we need a fresh approach to the history of Aristotelian natural philosophy from its origins to 1700 and beyond» (p. 1).

A primeira tese aponta para o facto de o termo «Aristotelianismo» não ter uma «essência» clara ou definição (p. 1), aplicando-se o adjectivo «aristotélico» a diferentes casos doutrinários, acrescentando ainda os editores que, e conforme a segunda tese, para a história da filosofia natural «a divisão tradicional em épocas não só é inútil como também é enganadora». Urge, portanto, libertar a história da filosofia natural das «visões estereotipadas» tradicionais que estabelecem momentos de ruptura entre a Idade Média, o Renascimento e a Idade Moderna (p. 2). Apoiando-nos nesta última tese, «falar da tradição aristotélica de filosofia natural deve significar, antes de tudo, falar de uma tradição de pensamento sobre os fenómenos naturais com referência a, ou na terminologia de, doutrinas expostas nos *libri naturales* de Aristóteles» (p. 4). Assim, ser um filósofo natural «aristotélico» pouco

mais significa do que ter um campo textual comum de referência, pois de resto é inegável o reconhecimento de divergências de posições doutrinárias de todos aqueles autores que se admite pertencerem, de algum modo, a uma corrente de inspiração aristotélica.

Os ensaios que o volume encerra procuram dar conta da contínua presença das ferramentas de análise proporcionáveis pelo uso de vocabulário aristotélico no decurso das investigações no domínio da filosofia natural (até mesmo no pensamento científico dos primeiros séculos da chamada época moderna, movido por uma clara rejeição da «autoridade de Aristóteles» (p. 6)) e mostrar ainda quais foram os factores responsáveis pelo desenvolvimento de vários «aristotelianismos» no terreno da filosofia natural (p. 5). O significado do termo «aristotélico» permanece, assim, envolto em certas dificuldades pois resta saber se o termo é legitimamente aplicado dada a existência de um certo «ar de família» entre um certo número de autores e doutrinas filosóficas ou antes porque o «Aristotelianismo» constitui uma estrutura sistemática doutrinária (p. 5). A resposta mais adequada a esta questão parece dever conciliar estas duas possibilidades, pois ambas as posições estão certas, dependendo dos períodos históricos em questão, isto é, do «grau de rigidez ou flexibilidade» do carácter «aristotélico» que transparece nas diferentes doutrinas (p. 8).

Os ensaios que constam deste livro intentam ilustrar «como foi possível que o mesmo conjunto de *libri naturales* pudessem engendrar uma tal ampla série de interpretações divergentes» (p. 8), apresentando estudos de casos particulares que denotam a «vitalidade e diversidade» da transformação histórica do dito «Aristotelianismo» (p. 13). Conforme se pode apreciar pela diversidade de conteúdos do respectivo índice e pela abordagem de doutrinas escritas em diferentes períodos históricos, a leitura dos dezassete ensaios oferece ao leitor uma compreensão unitária dos contornos da atribulada história da filosofia natural aristotélica, debatendo o seu amplo campo de significações e influências.

INDICE: Preface (pp. VII-VIII); Christoph LÜTHY, Cees LEIJENHORST and Johannes M.M.H. THUIJSSEN, *The Tradition of Aristotelian Natural Philosophy. Two Theses and Seventeen Answers* (pp. 1-29); Frans A.J. de HAAS, *Modifications of the Method of Inquiry in Aristotle's Physics I.1: An Essay on the Dynamics of the Ancient Commentary Tradition* (pp. 31-56); Richard SORABJI, *Latitude of Forms in Ancient Philosophy* (pp. 57-63); Sylvia BERRYMAN, *The Sweetness of Honey: Philoponus against the Doctors on Supervening Qualities* (pp. 65-79); Peter LAUTNER, *Status and Method of Psychology according to the Late Neoplatonists and their Influence during the Sixteenth Century* (pp. 81-108); Mohammed ABATTOUY, *The Aristotelian Foundations of Arabic Mechanics: From the Ninth to the Twelfth Century* (pp. 109-140); Edward GRANT, *Medieval Natural Philosophy: Empiricism without Observation* (pp. 141-168); Cecilia TRIFOGLI, *Matter and Form in Thirteenth-Century Discussions of Infinity and Continuity* (pp. 169-187); Silvia DONATI, *The Notion of Dimensiones indeterminatae in the Commentary Tradition of the Physics in the Thirteenth and in the Early Fourteenth*

RECENSÕES

Century (pp. 189-223); Dirk-Jan DEKKER, *John the Canon on Time and Motion. A Case Study in Aristotelian Natural Philosophy and Early Scotism* (pp. 225-248); Edith SYLLA, *Space and Spirit in the Transition from Aristotelian to Newtonian Science* (pp. 249-287); Timo JOUTSIVUO, *Aristotle and Galen on Neutral Bodies. Perspectives on Aristotle's and Galen's Auctoritates in Late Medieval and Renaissance Medicine* (pp. 289-306); Heikki MIKKELI, *Italian Aristotelians on the Debate over the Subalternation of Medicine to Natural Philosophy* (pp. 307-324); David A. LINES, *University Natural Philosophy in Renaissance Italy: The Decline of Aristotelianism?* (pp. 325-342); Charles LOHR, *The Social Situation of the Study of Aristotelian Natural Philosophy in the Sixteenth and Early Seventeenth Centuries* (pp. 343-348); Leen SPRUIT, *Natural Science and Human Knowledge in Giordano Bruno's Comments on Aristotelian Physics* (pp. 349-373); Cees LEIJENHORST & Christoph LÜTHY, *The Erosion of Aristotelianism. Confessional Physics in Early Modern Germany and the Dutch Republic* (pp. 375-411); Christia MERCER, *The Aristotelianism at the Core of Leibniz's Philosophy* (pp. 413-440); Bibliography (pp. 441-474); Index of Names (pp. 475-482); List of Contributors (p. 483).

Lídia Queiroz
(Gabinete de Filosofia Medieval / FLUP)



Índices



Manuscritos

Dole, Bibliothèque municipale 99-106, 242	Paris, Bibliothèque Mazarine 915: 242
Erfurt, Wissenschaftliche Allgemeinbibliothek Amplon. Q. 295: 49	Paris, Bibliothèque nationale de France Lat. 3527: 205
Erlangen, Universitätsbibliothek Cod. 263: 59	Vaticano (Città del), Biblioteca Apostolica Vaticana
München, Bayerische Staatsbibliothek Clm. 14460: 54	Vat. lat. 777: 173, 178, 188, 189, 190, 193, 197, 198



Autores antigos e medievais e renascentistas

- Adamus de Wodeham (sive Goddamus), 241, 242
Aegidius Aurelianensis, 207
Aegidius Romanus, 12, 13, 14, **71-104**, 176, 177, 178, 179, 187, 197, 199, 200, 201, 241
Alanus ab Insulis, 205
Albericus Remensis, 207
Albertus de Saxonia (*sive* de Rickmersdorf), 208
Albertus Magnus, 11, 12, **55-69**, 118, 177, 178, 179, 204, 207, 216
Albinus, 216
Alfarabi, 11, 12, 15, 37, 39, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 58, 60, 62
Alfonsus XI, 130, 150, 153
Algazel, 37, 45, 48
Alonso de Cartagena, 210
Alvarus Pelagius, 13, 14, **127-159**
Ammonius Hermiae, 42
Anastasius I (Imperator Romanus Orientalis), 72
Andrea d'Isernia, 174
Andronico di Rodi, 216
Aristoteles, 9, 10, 11, 12, 14, 15, 30, 33, 37, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 67, 71, 76, 82, 114, 115, 119, 120, 127, 129, 134, 150, 151, 162, 172, 173, 176, 177, 178, 186, 187, 188, 189, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 203, 204, 207, 208, 210, 211, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 220, 221, 222, 226, 243
Aristoteles (pseudo-), 216
Arnaldus de Villanova, 206
Aspasius, 204
Augustinus Hipponensis, 17, 18, 21, 30, 61, 128, 129, 130, 132, 133, 134, 137, 141, 204, 216, 217, 218, 220, 231
Augustinus Niphus, 210
Averroes, 15, 50, 51, 117, 118, 120, 206
Avicenna, 37, 44, 58
Bartolus de Saxoferrato, 182, 247
Beltrando de Poujet, 108, 109, 110
Bernardus Claraevallensis, 73
Bernardus Silvestris, 205
Bertrand de Poujet, 121
Boccaccio, Giovanni, 107, 108, 109, 126
Boethius, 10, 11, **17-35**, 37, 42, 43, 133, 216
Boethius de Dacia, 206, 207
Bonaventura de Bagnoregio, 216
Bonifatius Papa VIII, 84, 88
Cangrande della Scala, 111
Cassiodorus, Flavius M., 42, 43, 216
Cicero, Marcus Tullius, 21, 30, 44, 62, 150, 183
Clemens Alexandrinus, 130, 131, 204
Dante Alighieri, 13, **105-126**
Diogenes Laertius, 42
Dionysius Areopagita (pseudo-), 61, 84, 85, 88, 89, 90, 91, 102
Dionysius Foullechat, 165, 176
Dominicus Gundissalinus, 11, **37-54**, 205
Dominicus Soto, 214
Duarte, Dom, 210
Elias (philosophus), 42
Epicurus, 21
Eusebius Caesariensis, 216
Eustratius Nicaeensis, 204
Franciscus Asculanus, 242
Franciscus de Mayronis, 241
Franciscus de Victoria, 214, 223
Fridericus Imperator II, 73
Galenus, 245
Gelasius Papa I, 72, 74
Gerardus Cremonensis, 49, 51, 52, 53
Gerardus Odonis, 208, 242
Gilbertus de Tornaco, 163
Gilbertus Porretanus, 205
Godfridus de Viterbio, 163
Gomes Eanes de Zurara, 209

Gregorius de Arimino, **240-242**
 Gregorius Magnus, 128, 129
 Gualterus Burlaeus, 208
 Gualterus de Chatton (sive Chattonensis),
 241
 Guido Terreni de Perpiniano, 208
 Guido Vernani de Arimino, 109, 118, 121,
 208
 Guilelmus Arvernus, 37
 Guilelmus de Conchis, 43, 44, 205
 Guilelmus de Conchis (pseudo-), 205
 Guilelmus de Moerbeka, 14, 48, 51, 127,
 186
 Guilelmus de Ockham, 56, 71, 126, 224, 241
 Guilelmus de Sancto Theodorico, 205
 Helinandus Frigidimontis, 176
 Henricus Imperator VII, 108, 110
 Henricus VII, 108
 Hincmarus Remensis, 163
 Hugo de Sancto Victore, 216
 Iacobus de Duaco, 207
 Iacobus de Pistoia, 207
 Iacobus de Viterbio, 163
 Iacobus de Vitriaco, 14, 134, 136, 137, 159
 Innocentius Papa III, 73
 Innocentius Papa IV, 73
 Iohannes Parisiensis (Jean Quidort), 12, 13,
71-104, 187
 Iohannes Bochacius, 13
 Iohannes Buridanus, 207, 208
 Iohannes Cataldus Parisius (Siculus), 210
 Iohannes de Dacia, 207
 Iohannes de Ianduno, 207
 Iohannes de Ripa, 241
 Iohannes Duns Scotus, 15, 56, 221, 224,
 229, 241
 Iohannes Hiltalingen de Basilia, 241
 Iohannes Papa XXII, 108, 109, 111, 128, 149
 Iohannes Pecham (pseudo-), 205
 Iohannes Sarisberiensis, 14, 73, 163, 164,
 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 174,
 175, 176, 177, 180, 201, 205
 Isidorus Hispalensis (sive de Sevilla), 42, 43,
 44, 74, 75, 128
 Jonas Aurelianensis, 73, 75, 163
 Iosephus, Flavius, 130
 Laurentius Vallensis, 211
 Luca da Penne, 176
 Lucius Tarquinius Superbus, 152, 155, 157
 Ludovicus IV Bavaricus, 109, 126, 128, 149,
 246
 Marsilius Patavinus, 14, 126, 189, 190, 194,
 246
 Matteo d'Afflito, 176
 Michael Ephesius, 204
 Nicholaus Ambianensis, 205
 Nicholaus de Cusa (sive Cusanus), 68
 Nicholaus Oresme, 14, 176, 194, 195, 199,
 201, 208
 Nicholaus Papa (Antipapa) V (Pietro
 Rainalducci), 149
 Nicholaus Parisiensis, 54
 Petrarcha, Franciscus, 206
 Petrus Abaelardus, 204, 205
 Petrus Damiani, 73
 Petrus de Alvernia, 14, 173, 177, 187, 188,
 192, 193, 196, 197
 Petrus Hispanus (Ioannes Papa XXI), 108
 Petrus I, 208
 Petrus Lombardus, 180, 182, 190, 193, 197,
 198, 214, 241
 Philo Iudaeus Alexandrinus, 216
 Pino della Tosa, 109
 Plato, 11, 12, 30, 31, 32, 33, 39, 49, 50, 51,
 52, 53, 54, 57, 191, 192, 217, 218
 Porphyrius, 42
 Proclus, 31, 32
 Ptolemaeus Lucensis, 128, 132, 163, 186,
 187
 Radulphus Bellovacensis, 205
 Radulphus Brito, 207
 Radulphus de Longo Campo, 205
 Richardus de Chillington, 208
 Robertus Grosseteste, 203, 204, 208
 Robertus Holcot, 242
 Robertus Kilwardby, 54, 205, 207
 Sallustius Philosphus, 153
 Sedulius Scotus, 163
 Siculus, v. Iohannes Cataldus Parisius
 Sigerus de Brabantia, 207

INDICES

- Silvester Papa I, 73
Thomas Bradwardine, 242
Thomas de Aquino, 12, 14, 15, 55, 56, 57,
58, 59, 60, 61, 62, 64, 65, 66, 67, 68, 69,
71-104, 115, 125, 126, 127, 128, 134,
140, 145, 146, 150, 152, 154, 163, 173,
175, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183,
184, 185, 186, 187, 194, 197, 198, 203,
207, 208, 210, 213, 214, 215, 216, 217,
218, 225, 226, 228, 229, 230, 231, 232,
245
Thomas de Vio (sive Caietanus), 179, 226,
229, 231, 233
Thomas de Wylton, 207
Titus Livius, 153
Vincentius Bellovacensis, 163, 176



Autores modernos e contemporâneos

- Abattouy, M., 244
Adams, M., 224
Aertsen, J.A., 87, 206
Alonso del Real, C., 38
Alonso, M., 38
Alvarez Turienzo, S., 206
Amaral, A.C., 226
Amerini, F., 241
Andrade, A.A. de, 15, 204, 208, 209, 210,
211, 214, 217, 221, 223, 226
Anton, H.H., 163
Araujo, M., 39
Argirópoulo, J., 208
Arquillière, H.-X., 75, 136
Babbit, S.M., 195
Barbi, M., 106, 107
Barbosa, J.M., 107, 128
Bardout, J.-C., 241
Bauchwitz, O.F., 87
Baur, L., 38, 44, 48, 49
Bejczy, I.P., 177
Benigno Zilli, J., 218
Berges, W., 162, 178
Bermon, P., 242
Berryman, S., 244
Bertalot, L., 117
Bertelloni, F., 12, 42, 47, 48, 71, 73, 107,
122
Bertini, F., 239
Bianchi, L., 162, 166
Blackwell, C., 192, 214
Bleienstein, F., 92
Bodin, J., 245, 246
Bonnewijn, O., 232
Bordalo, G., 209
Borgnet, A., 60, 61
Botalla, H., 73
Boulnois, O., 229, 230, 241
Boureau, A., 161
Brandt, S., 43
Brett, A., 214, 223
Briggs, C.F., 178
Brose, Th., 223
Brucker, C., 166
Bruni de Arezzo, L., 208
Bruni, L., 210
Bruno, G., 245
Büchner, K., 44
Buffon, V., 205
Bülow, G., 38
Busse, A., 42
Caeiro, A., 119, 204
Calafate, P., 128
Cam, H.M., 195
Canto-Sperber, M., 203
Carrier, J., 208
Carvalho, J. de, 204, 208, 210
Case, J., 210
Cassell, A.K., 109, 118
Cayré, F., 32
Cecchini, E., 239
Chenu, M.-D., 205
Comparato, V.I., 162
Correia, J., 211
Correns, P., 38
Costa, P., 172
Courtine, J.-F., 223
Coxito, A.A., 226
Crawford, F.S., 117, 118
Crubellier, M., 216
Cruz Hernández, M., 50
Cunha, D. da, 215
Da Costa, R., 128
Damiata, M., 128
De Araujo, N., 164, 165, 166
De Benedictis, A., 162
De Libera, A., 118, 120, 203, 206, 207, 224
Dekker, D.-J., 245
Delbene, B., 210
Delgado, M., 223
Descartes, R., 68, 226, 231
Dod, B.G., 71
Dolcini, C., 162
Domínguez, F., 47

Donati, S., 244
 Dondaine, H.-F., 77
 Dotti, J., 87
 Dronke, P., 118, 239
 Dvornik, F., 73
 Eckert, P.W., 65
 Eigler, G., 39
 Feckes, C., 178
 Feltrin, P., 165, 166
 Fernandes, L., 209
 Fidora, A., 11, 37, 38, 54
 Figliucci, F., 210
 Filelfo, F., 210
 Fiocchi, C., 161
 Fioravanti, G., 162, 194
 Fiorentino, F., 240, 241, 242
 Fiorillo, A., 107
 Flashar, H., 41
 Florimonte, G., 210
 Flüeler, C., 15, 77, 106, 162, 173
 Fonseca, P. da, 224
 Fortenbauch, W.W., 192
 Frank, G., 203
 Fries, A., 65
 Fuhrmann, H., 73
 Fumagalli Beonio Brocchieri, M.T., 166
 García Gómez, M., 165, 166
 Garfagnini, G.C., 163, 170, 171, 187
 Gauthier, R.-A., 207
 Genest, J.-F., 242
 Genet, J.P., 162
 Geyer, B., 178
 Ghisalberti, A., 26, 31
 Giard, L., 223
 Gilson, E., 105, 117, 231
 Góis, M. de, 204, 209
 Golein, J., 176
 Golius, T., 210
 Gomes, S.A., 208
 González Palencia, Á., 49
 Gouron, A., 179
 Grabmann, M., 54
 Grant, E., 38, 244
 Grassi, O., 240
 Grech, G.M., 173
 Grignaschi, M., 195
 Grouchy, N. de, 208
 Gueullette, J.-M., 215
 Guldentops, G., 208
 Haas, F.A.J. de, 244
 Hamesse, J., 42
 Hayoun, M.-R., 118, 120
 Hegel, G.W.F., 34
 Heiland, S., 210
 Hein, C., 50
 Herbetius, I., 210
 Hirschberger, J., 224
 Hobbes, Th., 34, 35, 68
 Hoeres, W., 224
 Höffe, O., 41
 Holtz, L., 207
 Huisman, D., 216
 Imbach, R., 54, 105, 106, 115, 120, 126
 Ingham, M.E., 206
 Jacobsen, P.Ch., 239
 Jeauneau, É., 44
 Jorge, M., 224
 Joutsivuo, T., 245
 Kant, I., 33, 68
 Kantorowicz, E.H., 161, 176, 178, 179
 Kay, R., 106, 111, 113, 118
 Keats-Rohnan, K.S.B., 164, 165, 166, 168,
 169, 174, 176
 Keckermann, B., 210
 Kenny, A., 71
 Keyt, D., 192
 King, P., 224
 Kinoshita, N., 38
 Kluxen, W., 57, 68
 Korolec, J.B., 208
 Krammer, M., 128
 Kraye, J., 209, 210, 213, 216
 Kretzmann, N., 71, 203, 225
 Krynen, J., 161, 164
 Kübel, W., 177, 178
 Kühle, H., 178
 Kusakawa, S., 214
 Lafleur, C., 54, 206, 207, 208
 Lambertini, R., 16, 162, 178
 Landi, G., 210

INDICES

- Lanza, L., 14, 16, 161, 162, 178, 191, 194
 Lapidge, M., 239
 Laredo, M.A., 166
 Lautner, P., 244
 Lehu, L., 66
 Leibniz, G.W., 245
 Leijenhors, C., 243, 244, 245
 Leonardi, C., 162, 239, 240
 Lértora Mendoza, C.A., 203
 Lethielleux, P., 181
 Levi, A., 48
 Lévinas, E., 218
 Levison, W., 73
 Lewry, P.O., 207
 Liebler, G., 211
 Lima Vaz, H.C., 32, 35
 Linder, A., 176
 Lines, D.A., 15, 204, 245
 Lohr, Ch.H., 47, 71, 245
 Lubac, H. de, 230
 Luís, P., 209
 Lukács, L., 211
 Lüthy, Ch., 243, 244, 245
 Maccarrone, M., 110, 121
 Macedo, N. de, 226
 Macfarland, J.C., 107
 Mahoney, E.P., 206
 Maleaval, M.A.T., 128
 Mallea, A., 203
 Mandonnet, P., 181
 Marcilio, M.L., 35
 Marenbon, J., 118
 Martinelli, L.C., 239
 Martínez Gomes, L., 224
 Martins, A.M., 211, 212
 Martins, J.V. de P., 204, 208, 209
 Martins, M., 128
 Matteini, N., 109, 118
 Mayali, L., 179
 McInerney, R., 225
 Meirinhos, J.F.P., 13, 15, 16, 105, 189, 215
 Melanchton, Ph., 209, 210
 Méléard, M.-H., 106, 115, 126
 Menéndez y Pelayo, M., 38
 Meneses, M.P. de, 129, 131
 Menut, A.D., 176, 208
 Mercer, Ch., 245
 Michaud-Quantin, P., 48
 Miethke, J., 71, 74, 162
 Migne, J.P., 75
 Mikkeli, H., 245
 Miller, F.D., 192
 Minio Paluello, L., 125
 Mioranza, C., 106
 Mirbt, C., 72, 73
 Molnar, P., 184
 Mongiello, E., 110
 Moreno-Riaño, G., 190
 Mozzillo-Howell, E.M., 108
 Muckle, J.T., 38, 45
 Nadal, J., 213, 224
 Nardi, B., 105, 107, 108, 109, 110, 111, 112,
 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120,
 121, 122, 123, 124, 125, 187
 Nascimento, A.A. do, 208
 Nascimento, C.A.R. do, 140, 145
 Nederman, C.J., 53, 54, 164, 165, 166, 177,
 190, 246
 Nesi, G., 210
 Niederberger, A., 38
 Nunes de Santarém, L., 209
 Nüßlein, T., 44
 Oakley, F., 246
 O'Malley, J.W., 209
 Obertello, L., 26
 Olave, M. de, 219
 Orta, G. de, 209
 Pacheco, M.C., 15, 189, 216
 Paoli, E., 239, 240
 Pattin, A., 89
 Pellegrini, P., 216
 Pereira, B., 212
 Perfetti, S., 162
 Petrocchi, G., 105
 Piaia, G., 120
 Piccolomini, F., 210
 Piché, D., 206
 Pickavé, M., 15, 87
 Pierpauli, J.R., 11, 55, 62
 Pinborg, J., 71

Pinto, J., 87
 Pisapia, A., 162
 Pizzica, M., 105, 111, 113
 Polara, G., 239
 Pontano, G., 210
 Poppi, A., 204
 Puig Montada, J., 15
 Putallaz, F.-X., 126, 206
 Quagliioni, D., 162, 182
 Queiroz, L., 245
 Quillet, J., 72
 Ramón Guerrero, R., 15
 Ramos, E.L., 35
 Reviron, J., 73
 Ricci, P.G., 105, 106, 108, 109, 110, 111,
 112, 113, 114, 115, 116, 117, 119, 120,
 121, 122, 123, 124, 125
 Rigaudière, A., 179
 Robinson, R., 192
 Ross, D., 215, 221
 Rouse, M.A., 163, 167, 168
 Rouse, R.H., 163, 167, 168
 Rousseau, J.J., 18
 Rousselot, P., 229
 Sá, A.M. de, 121
 Samaranch, F. de P., 40
 Santiago de Carvalho, M., 14, 203, 216
 Savian Filho, J., 10, 17
 Sbriccoli, M., 172, 174
 Schabel, C., 241
 Schleiermacher, F., 39
 Schmidt, J., 48, 179
 Schmitt, C., 87
 Schmitt, Ch.B., 209
 Scholz, R., 83, 95, 189
 Sciuto, I., 107
 Seidl, H.G., 42
 Selles, J.F., 228
 Senellart, M., 162, 164
 Shaw, P., 105, 106, 110, 121
 Soares, N. de C., 210
 Sorabji, R., 244
 Soriano, G., 74
 Soto Bruna, M.J., 38
 Souza, J.A.C. de R. de, 13, 73, 127
 Soveral, C.E. de, 106
 Spade, P.V., 224
 Spiazzi, R.M., 58, 173, 178, 188, 189, 190,
 193, 214
 Spruit, L., 245
 Steel, C., 42, 208
 Stevenson, C.L., 192
 Stockums, W., 66
 Strauss, L., 60
 Stump, E., 225
 Suárez, F., 211, 214, 223
 Sylla, E., 245
 Testard, M., 32
 Thijssen, J.M.M.H., 243, 244
 Torre, E.G. da, 240
 Toste, M., 15, 16, 163, 177, 189, 194
 Trapp, D., 240
 Trifogli, C., 244
 Turchetti, M., 161
 Ullmann, W., 73, 74, 176, 246
 Vagnone, A., 209
 Vasoli, C., 107, 117
 Vaz, H. de L., 232
 Vermigli, P., 210
 Vinay, G., 106, 107, 110, 111, 112, 113, 114,
 115, 116, 119, 120, 121, 122, 123, 124,
 125
 Webb, C.C.J., 164, 165, 166, 167, 168, 169,
 170, 171, 174, 175, 176, 201
 Weber, M., 68
 Weijers, O., 207, 211, 216
 Wenin, Ch., 207, 208
 Wieland, G., 45, 47, 48, 49, 51, 52, 53, 203,
 205, 207, 208
 Winckelmann, E., 73
 Zamarriego, T., 165, 166
 Zhang, Q., 209
 Zimmermann, A., 120
 Zurutuza, H., 73
 Zwinger, Th., 210