

# NOTANDUM

*Notandum - something to be specially noted  
(Oxford English Dictionary)*

CEMOrOC  
Centro de Estudos Medievais -  
Oriente & Ocidente EDF/FEUSP

Universidade do Porto  
Faculdade de Direito  
Instituto Jurídico Interdisciplinar

Notandum	S. Paulo / Porto	Ano XIII-N. 24	p. 01-176	set-dez 2010
----------	------------------	----------------	-----------	--------------

# Notandum

ISSN 1516-5477

editor *ad hoc*: Profa. Dra. Terezinha Oliveira

## Diretores:

Jean Lauand (FEUSP)  
Paulo Ferreira da Cunha (IJI-UP)  
Sylvio R. G. Horta (DLO-FFLCHUSP)

## Conselho Editorial:

Aida Hanania (Fflchusp) Celso Beisiegel (Feusp)  
Enric Mallorquí-Ruscalleda (Indiana University of Pennsylvania)  
Gabriel Perissé (Esdc) Gilda N. M. de Barros (Feusp) Marcelo Lamy (Esdc)  
M. Amalia Tsuruda (Mandruv) M. de la Concepcin P. Valverde (Fflchusp)  
Pedro G. Ghirardi (Fflchusp) Pere Villalba (UAB) Roseli Fischmann (Feusp)  
Roshdi Rashed (Cnrs-Paris) Terezinha Oliveira (Dfe/Ppe/Uem)

*Each article is reviewed and accepted by at least two peers. The peers may provide editorial assistance and suggestions before final acceptance. Copyright  of the authors.*

*Todos os artigos devem ser aprovados por ao menos dois pareceristas, que podem condicionar a aprovao, sugerindo modificaes. Copyright  dos autores.*

Universidade do Porto – Faculdade de Direito  
Instituto Jurdico Interdisciplinar  
Prof. Dr. Paulo Ferreira da Cunha  
lusofilias@gmail.com

Centro de Estudos Medievais  
Oriente & Ocidente Edf-Feusp  
<http://www2.fe.usp.br/~cemoroc>

Editora Mandruv  
<http://www.hottopos.com>  
Tel.: (011) 3034-0869

Editorao eletrnica desta edio: Hugo Alex da Silva

## SUMÁRIO

A CARTOGRAFIA DO SAGRADO NO FIM DO MUNDO ANTIGO: JOÃO CRISÓSTOMO E A CRISTIANIZAÇÃO DE ANTIOQUIA <i>SILVA, Gilvan Ventura da</i> .....	5
LA FILOSOFÍA COMO CAMINO APROXIMACIÓN AL ESTUDIO DE LA RACIONALIDAD HUMANA COMO ACONTECIMIENTO PRIVILEGIADO DEL HOMO VIATOR EN SU VOCACIÓN DE AMOR <i>CIBEIRA, Cecilia Inés</i> .....	21
LOS ‘SI’ SEMÍTICOS EN EL CORÁN Y EN LOS EVANGELIOS <i>LAUAND, Jean</i> .....	35
A QUESTÃO DO ABORTO NO PENSAMENTO DE SANTO AGOSTINHO <i>STREFLING, Sérgio Ricardo</i> <i>SANTIAGO, Ivanete da Silva</i> .....	47
SANTO AGOSTINHO E O PENSAMENTO CLÁSSICO <i>PEREIRA MELO, José Joaquim</i> .....	55
DOM, DOMINAÇÃO E SANTIDADE NA ALTA IDADE MÉDIA IBÉRICA <i>BASTOS, Mário Jorge da Motta</i> <i>PACHÁ, Paulo Henrique de Carvalho</i> .....	65
A PIEDADE E O RESPEITO EM TOMÁS DE AQUINO: VIRTUDES PARA A VIDA CIDADINA DO SÉCULO XIII <i>OLIVEIRA, Terezinha</i> .....	79
<i>PULCHRUM: ¿SPLENDOR FORMAE O QUAE VISA PLACENT?</i> <i>BRANDI, Hugo Emilio Costarelli</i> .....	99
BUENAVENTURA: LUZ E ILUMINACIÓN EN EL <i>DE LUMINIBUS SIVE DE ORTU SCIENTIARUM</i> <i>CRESTA, Gerald</i> .....	110
<i>NOS QUI CUM EO FUIMUS: ASPECTOS RELACIONADOS À GÊNESE E AO ESTABELECIMENTO DA ORDEM FRANCISCANA (1209-1210)</i> <i>MAGALHÃES, Ana Paula Tavares</i> .....	122

MAGIA, COTIDIANO E DISCURSOS CLERICAIS NA IDADE MÉDIA	
<i>PEREIRA, Rita de Cássia Mendes</i> .....	140
O CONCEITO DE PODER NA OBRA DE IBN KHALDUN	
<i>BISSIO, Beatriz</i> .....	158

# A CARTOGRAFIA DO SAGRADO NO FIM DO MUNDO ANTIGO: JOÃO CRISÓSTOMO E A CRISTIANIZAÇÃO DE ANTIOQUIA

SILVA, Gilvan Ventura da\*

**Resumo:** nosso principal objetivo, neste artigo, é discutir a maneira pela qual, no final do século IV, a assim denominada *cristianização* do Império Romano significou não apenas a adoção de uma nova crença por parcelas cada vez mais extensas da população, mas uma redefinição do ambiente construído pelos indivíduos, razão pela qual a ascensão do cristianismo foi acompanhada por todo um movimento de *reordenação espacial* levado a cabo por clérigos, monges e fiéis com a finalidade de dotar o território do Império de epifanias cristãs. Tal esforço exigiu, em contrapartida, a supressão e/ou remodelação dos lugares e monumentos conectados com o patrimônio cultural judaico ou greco-romano, bem como das atividades lúdicas e religiosas que aí transcorriam. Como estudo de caso, elegemos Antioquia entre os anos de 386 e 397, período no qual João Crisóstomo, na condição de principal pregador da congregação antioquena, desenvolveu uma intensa ação pastoral visando a conferir ao espaço da cidade um inequívoco *ethos* cristão.

**Palavras-chave:** João Crisóstomo. Antioquia. Cristianização.

**Abstract:** our main purpose, in this article, is to discuss how the so-called *Christianization* of the Later Roman Empire implied not only the adoption of a new belief by wide strata of the population, but a redefinition of the environment constructed by individuals. Therefore the rise of Christianity was accompanied by a movement of spatial recreation led by priests, monks and laymen aiming at spreading the Christian epiphanies throughout the imperial territory. Such task demanded, in addition, the suppression or the reform of the places connected with the Jewish or Greco-Roman cultural heritage, as well as the entertainments and religious activities that existed there. As a case study, we chose Antioch between 386 and 397 A.D., a time span in which John Chrysostom, as major preacher of the Antiochene congregation, undertook an intense pastoral mission in order to provide the urban precinct with an undoubted Christian *ethos*.

**Keywords:** John Chrysostom. Antioch. Christianization.

---

\* Doutor em História pela Universidade de São Paulo, professor de História Antiga da Universidade Federal do Espírito Santo e membro do Laboratório de Estudos sobre o Império Romano (Leir). Bolsista produtividade do CNPq. Endereço eletrônico: [gilventura@uol.com.br](mailto:gilventura@uol.com.br).

## Introdução

Durante a exploração das homilias *Adversus Iudaeos* de João Crisóstomo, uma coleção de prédicas pronunciadas em Antioquia entre 386 e 387 nas quais o autor confrontava de maneira bastante rude a comunidade judaica local, duas constatações cedo despertaram a nossa atenção<sup>1</sup>. Em primeiro lugar, o fato de que, ao condenar asperamente os judeus e judaizantes, João empreende um ataque frontal à sinagoga, reputada por ele como um covil de demônios frequentado por indivíduos desonrados. Em segundo lugar, a associação estreita que concebe entre a sinagoga e o teatro, de maneira que um é visto como prolongamento do outro, numa surpreendente equiparação entre arquiteturas próprias de sistemas culturais distintos. Ambos os ambientes deveriam, assim, ser a todo custo evitados pelos cristãos, o que resultaria numa suspensão do intercâmbio entre adeptos de credos religiosos distintos. Nesse sentido, nos parece, à primeira vista, que o esforço pastoral de João Crisóstomo em intervir com a finalidade de dissolver as relações de sociabilidade que, no cotidiano, aproximavam os cristãos dos seus vizinhos judeus e pagãos se conecta com uma tentativa de fixação de fronteiras religiosas dentro de Antioquia. Tal operação implicou, por um lado, a dessacralização de todos os *topoi* de matiz greco-romano e judaico e, por outro, o reforço da sacralidade das igrejas e túmulos dos mártires (*martyria*), de modo a produzir uma redefinição da paisagem urbana, que seria então esvaziada das suas características ancestrais para adquirir uma nova feição, uma feição visivelmente cristã dentro de um amplo processo de cristianização da cidade antiga que se desenrola entre os séculos IV e V. Ambas as evidências nos sugerem que aquilo que se encontrava em jogo à época era uma disputa acirrada pelo controle do espaço urbano, estimulando-nos assim a refletir mais detidamente sobre o assunto.

Nosso objetivo, neste artigo, é discutir a maneira pela qual, no final do século IV, a assim denominada 'cristianização' do Império Romano significou não apenas a adoção de uma nova crença por parcelas cada vez mais extensas da população, mas uma redefinição do ambiente construído pelos indivíduos, razão pela qual a ascensão do cristianismo foi acompanhada por todo um movimento de 'reordenação espacial' levado a cabo por clérigos, monges e fiéis com a finalidade de dotar o território do Império de epifanias cristãs. Tal esforço exigiu, em contrapartida, a supressão e/ou remodelação dos lugares e monumentos conectados com o patrimônio cultural judaico ou greco-romano, bem como das atividades lúdicas e religiosas que aí transcorriam. Como estudo

---

<sup>1</sup> Os resultados dessa pesquisa, concluída em fevereiro de 2010, podem ser consultados em Silva (2007) e Silva (2009).

de caso, elegemos Antioquia entre os anos de 386 e 397, período no qual João Crisóstomo, na condição de principal pregador da congregação antioquena, desenvolveu uma intensa ação pastoral visando a conferir ao espaço da cidade um inequívoco *ethos* cristão.

### **Os cristãos e a conquista do espaço urbano**

A cristianização do Império Romano foi um processo que, naturalmente, não ocorreu da noite para o dia. O seu início, no entanto, pode ser, grosso modo, situado em 312, quando a adesão de Constantino ao cristianismo trouxe, para uma corrente religiosa, outrora proscrita, o patronato do poder imperial, fato inédito até então. Para além da liberdade de culto outorgada aos cristãos pelo imperador logo após a sua vitória contra Maxêncio, o que se seguiu foi uma concessão progressiva de privilégios ao clero cristão que terminaram por acelerar a integração das inúmeras comunidades dispersas pelas províncias a leste e a oeste em uma instituição religiosa com vocação claramente universal. Com Constantino, o cristianismo inicia assim a sua escalada visando a se tornar o sistema religioso dominante na bacia do Mediterrâneo, o que exigirá a adoção de uma série de medidas, tanto de caráter doutrinário quanto de caráter disciplinar.

Dentre as tarefas a ser cumpridas pelos cristãos com o propósito de consolidar a sua posição como credo dominante na bacia do Mediterrâneo, uma das mais importantes foi, sem dúvida, a conquista do espaço urbano. Nascido em um ambiente rural, como era a Galiléia ao tempo de Jesus, o cristianismo cedo se desvencilhou de suas origens campestres para se estabelecer nas cidades da Síria-Palestina e da Ásia Menor, alcançando em seguida os Bálcãs e daí se expandindo para todo o Ocidente, como nos revela o itinerário das missões empreendidas por Pedro e Paulo (HORSLEY, 2004, p. 66; CHEVITARESE, 2006, p. 165). Ocorre, no entanto, que a presença do cristianismo nos núcleos urbanos foi marcada, até o início do século IV, por uma discrição calculada a fim de evitar retaliações por parte da população local e das autoridades imperiais. De fato, os cristãos mostravam-se deveras cautelosos em dar publicidade a sua crença por intermédio da multiplicação de edifícios, prevalecendo, em muitas localidades, o antigo costume de a assembléia se reunir em residências privadas ou nas necrópoles, o que, segundo Macmullen (1984, p. 102), coincide com a escassez de uma epigrafia propriamente cristã anterior ao século IV. A partir de 312, no entanto, essa situação começa a se alterar drasticamente. Gozando da tolerância e, mais do que isso, do beneplácito imperial, os cristãos passam a ostentar um conjunto de símbolos que cumprem o papel de afirmar a superioridade da sua crença no confronto com os pagãos e os judeus. Dentre esses símbolos, um dos mais

notáveis é decerto a igreja que, ao assumir com frequência o perfil majestoso da antiga basílica romana, começa a disputar lado a lado com a arquitetura greco-romana e judaica o domínio sobre a paisagem local. Por toda a parte são erigidas igrejas, sinal da ascendência cristã sobre o território circundante. Constantino, ele mesmo, é o responsável por patrocinar a construção de alguns edifícios monumentais em honra à divindade cristã, a exemplo da Igreja do Santo Sepulcro, a Igreja da Natividade, a Igreja do Carvalho de Abraão e a Igreja Eleona, localizadas na Palestina, sem mencionar aquelas erguidas em Roma, como a Igreja de San Giovanni in Laterano e a Basílica de São Pedro, dentre outras (REZENDE, 2008, p. 41; CURRAN, 2002, p. 90 e ss.). O impulso à construção de igrejas sob o governo de Constantino revela-se tão intenso que Perrin (1995, p. 585) qualifica esse acontecimento nos termos de uma ‘revolução edilícia’, desejando com isso exprimir o quanto a irrupção, no espaço, das igrejas assinala o vigor da missão cristã, ainda que o desequilíbrio das informações arqueológicas não nos permita traçar com segurança um quadro detalhado para todas as regiões do Império. Para algumas delas, no entanto, o movimento se encontra bem atestado. Esse é o caso, por exemplo, da Palestina, onde constatamos a existência de nada menos do que 101 igrejas no período compreendido entre os séculos IV e VI (REZENDE, 2008, p. 48). Iniciada em 312, tal ‘revolução’ tende a se acentuar após o governo de Juliano, quando então as autoridades eclesiásticas assumem uma postura claramente ‘erística’, beligerante, ao fazer valer os princípios da sua crença, não sendo por acaso que se verifica, nesse momento, o acirramento da intolerância contra os pagãos, hereges e judeus (DRAKE, 1996).

Ao lado da construção acelerada de igrejas, assistiremos também a conversão dos túmulos dos mártires, denominados *martyria*, em epicentro de culto e peregrinação. Erigidos em regiões externas ao perímetro urbano, os *martyria* serão reputados como sagrados pelo fato de abrigarem as relíquias daqueles que pereceram em nome da fé que professavam. Considerando que, para os cristãos, a sacralidade era um atributo intrínseco aos restos mortais dos santos e mártires, restos estes que podiam ser desmembrados e transportados de um lugar para o outro, a consequência mais espetacular para aquilo que tratamos aqui foi a multiplicação das epifanias cristãs pelas províncias e cidades. Onde quer que fossem depositadas, no todo ou em parte, as relíquias dos heróis cristãos, isso significava a sacralização do território circundante, esperando-se naturalmente que uma proteção especial fosse dispensada aos seus habitantes. Em pouco tempo, o culto às relíquias dos santos e mártires deixará de ser prestado exclusivamente nas ermidas e necrópoles situadas fora do perímetro urbano para encontrar abrigo nas igrejas erigidas no coração da própria cidade, o que representa uma etapa decisiva na conquista do espaço citadino pelos cristãos. Ao fazer isso, no entanto, o cristianismo terá

forçosamente de se haver com outras tradições religiosas que se encontravam enraizadas de longa data em solo urbano, de maneira que o domínio cristão sobre a cidade antiga exigiu um empenho considerável da elite episcopal no sentido de esvaziar os lugares e monumentos das suas antigas características greco-romanas e judaicas, mesmo que isso conduzisse, em determinadas circunstâncias, à manutenção de uma forma cultural às expensas da alteração do seu conteúdo/função, a exemplo da conversão de templos pagãos em igrejas, como vemos em Siracusa e Agrigento (REZENDE, 2008, p. 164).

O processo de cristianização do Império Romano adquire desse modo uma notável dimensão geográfica. Como bem observa Lane Fox (1998, p. 695), enquanto os ataques pagãos eram por via de regra dirigidos contra os *theioi andrés* cristãos, homens e mulheres excepcionais que, ao profetizarem e operarem maravilhas, ratificavam a suposta onipotência da sua divindade, o alvo principal dos cristãos eram os lugares, monumentos e objetos consagrados aos deuses, o que os levou a deflagrar uma ampla ofensiva visando a dessacralizar o perímetro da cidade antiga, que então poderia ser novamente sacralizado conforme os princípios cristãos. De fato, do ponto de vista da cultura greco-romana, a cidade era um espaço dedicado aos deuses mediante a execução de um rito ancestral que a convertia num recinto apartado do seu entorno, um recinto ordenado e posto ao abrigo da vastidão do exterior onde, supunha-se, grassariam forças potencialmente poluentes, profanadoras, nocivas ao território ordenado pela *práxis* humana e protegido pela intervenção divina. Cercada de muralhas e contendo portões destinados a regular o intercâmbio com o mundo externo, a cidade antiga constituía uma reprodução, sobre a terra, do *templum*, do quadrilátero celeste que os áugures costumavam fixar quando desejavam consultar os deuses sobre um ou outro assunto. Demarcado com o recurso a uma charrua ou a uma lança, o traçado que instituía o *pomerium*, o centro mágico de uma *urbs*, poderíamos dizer, era parte integrante do rito de fundação das cidades greco-romanas, encontrando-se ainda em vigor no século IV, como podemos constatar quando do lançamento do *milion* de Constantinopla por Constantino, em novembro de 328, cerimônia presidida pelo hierofante Pretextato e pelo filósofo neoplatônico Sôpatros (NORWICH, 1989, p. 64).

No período imperial, as cidades fundadas ou remodeladas conforme os cânones da tradição greco-romana apresentavam duas importantes características que serão completamente subvertidas na medida em que prossegue a cristianização. A primeira delas era a presença, no interior das muralhas, de uma profusão de *loci* sacros, instituídos como uma lembrança permanente de que a cidade constituía uma espécie de ‘oferenda geográfica’ feita aos deuses. Em cada rua ou praça erguiam-se monumentos que tinham por finalidade celebrar o orgulho cívico, é certo, mas também reiterar a

benevolência divina da qual os seus habitantes julgavam ser merecedores. Como exemplo dessa arquitetura sagrada, poderíamos evocar naturalmente os templos com as suas *cellae*, nas quais a imagem da divindade era reverenciada pelos sacerdotes e devotos, mas igualmente o anfiteatro, o teatro, as termas, o circo e mesmo o palácio imperial. Como afirma Caseau (2001, p. 23), um visitante do mundo romano no final do século III teria seguramente se surpreendido com a abundância de altares, santuários, imagens de deuses engalanadas e perfumadas que se distribuía por toda parte. Na opinião de Tertuliano, cada monumento clássico era um templo, no sentido de que todos se encontravam saturados da religiosidade greco-romana e, por isso mesmo, exibiam em pedra a ‘vilania’ pagã (MARKUS, 1997, p. 145). Cidade dos deuses, a *urbs* era também uma cidade dos vivos, donde provém a segunda característica a qual gostaríamos de aludir: a rejeição à presença, no recinto urbano, de sepulturas e necrópoles. Na medida em que o solo cidadão deveria ser preservado de toda e qualquer corrupção terrestre, a cidade não poderia compartilhar dessa degenerescência primaz que é o colapso do corpo físico (BUSTAMANTE, 2001, p. 337). O espaço cívico, na Antiguidade, apresentava-se assim como um local de coabitação entre deuses e homens, um ambiente de congraçamento humano/divino repleto de ser, de potência, como convém aos seres e coisas consagrados às divindades, ficando dele excluídos os mortos.

O cristianismo, ao inscrever na paisagem urbana as suas igrejas e *martyria*, se depara então com uma cartografia do sagrado já bem estabelecida, para a qual terá que prover uma alternativa eficiente. Da mesma forma que os cristãos pretenderam, por intermédio da criação de um gênero próprio para narrar a sua aventura sobre a terra, a **História Eclesiástica**, colocar o tempo a serviço dos seus propósitos missionários, eles também se esmeraram em produzir uma nova topografia, em fixar um espaço organizado segundo os fundamentos da sua crença, o que exigia a produção simultânea de uma *representação* da cidade e de uma *estratégia* de intervenção sobre ela que garantissem a sua posse. Acerca desse assunto, Markus sugere que “como tantos colonos brancos na África, os cristãos tiveram que impor a sua própria topografia religiosa a um território que liam como uma superfície em branco, ignorando suas anteriores balizas e divisões” (MARKUS, 1997, p. 146), afirmação com a qual não concordamos. No século IV, os cristãos, ao iniciarem o controle sobre o Império Romano – e, nesse caso, o perímetro urbano é a principal referência pelo fato de constituir o foco primário do processo de cristianização –, não tiveram que anexar uma “superfície em branco, ignorando suas balizas e divisões” (MARKUS, 1997, p. 146), como supõe o autor. Muito pelo contrário, o domínio do espaço cívico pelos cristãos implicou um enfrentamento aguerrido, não apenas com os pagãos, mas

igualmente com os judeus, cujas tradições religiosas se encontravam firmemente enraizadas nas principais cidades do Império. Nesse enfrentamento, os cristãos foram levados naturalmente a instituir os seus próprios lugares de culto ou, dito em outros termos, a sacralizar ambientes e edifícios de modo a sustentar a sua posição, mas ao mesmo tempo, num esforço adicional, foram compelidos a dessacralizar os lugares e monumentos greco-romanos e judaicos, a despi-los da sua condição sagrada, o que implicava devolvê-los ao conjunto das coisas profanas. Por meio de uma operação intelectual que demonizava os lugares ocupados por judeus e pagãos e que se fazia de quando em quando acompanhar por uma ação depredatória, destrutiva, sobre os monumentos, os cristãos foram pouco a pouco redefinindo os contornos da cidade antiga. Nesse ínterim, as relíquias dos santos e mártires, outrora situadas extramuros, adentram a cidade e são entronizadas com toda a pompa e circunstância, o que significa uma reversão completa do imaginário em torno da morte cultivado por judeus e pagãos, para quem os cadáveres eram vetores de perigo e poluição (CASEAU, 2001, p. 37). Doravante, os mortos serão tidos como poderosos agentes de purificação, esforçando-se por vezes os cidadãos para obter a restituição dos heróis cristãos que pereceram longe da terra pátria, o que dá origem a um amplo movimento de traslado das relíquias, prática bem atestada em finais do século IV.

A dessacralização dos lugares e monumentos conectados com as culturas greco-romana e judaica foi o resultado de uma operação que não teve como único propósito convertê-los em ambientes insalubres, pecaminosos e diabólicos. Considerando-se que o templo, a sinagoga, o teatro, o circo, o anfiteatro, as termas eram o suporte de inúmeras atividades cívicas frequentadas por cristãos, pagãos e judeus, a dessacralização da cidade antiga produzida pelo cristianismo tinha forçosamente como alvo as modalidades de culto e de entretenimento que ocorriam nesses espaços (MARKUS, 1997, p. 154). Daí resulta que, ao intervir no sentido de redefinir a paisagem da cidade antiga, as elites eclesiásticas intervieram ao mesmo tempo nas relações de sociabilidade que se processavam no cotidiano, buscando assim não apenas mapear os territórios impróprios para o trânsito dos fiéis, como também traçar um perfil depreciativo dos seus frequentadores e das atividades que aí se desenvolviam. Ao lançar interditos sobre os lugares tidos como 'poluentes' e 'perigosos', os cristãos conferiam à separação teológica entre as religiões cristã, judaica e greco-romana uma expressão física, geográfica, territorial, numa tentativa de disciplinar os fluxos, os intercâmbios, enfim, as sociabilidades que, pelas ruas das cidades imperiais, aproximavam os adeptos de credos religiosos distintos. Enquanto o processo de cristianização da cidade antiga não tiver sido completado, ou seja, enquanto subsistirem, no recinto urbano, lugares e monumentos controlados por pagãos e judeus, os cristãos

devem adotar uma atitude de permanente vigilância, policiando a si mesmos e aos seus vizinhos para não adentrarem recintos suspeitos nem interagirem com hereges e idólatras.

O processo de cristianização da cidade antiga, o movimento de apropriação da paisagem urbana pelos cristãos e a conseqüente espoliação cultural dos pagãos e judeus apresenta inúmeros dilemas, impasses e contradições difíceis de serem captados por meio de uma explicação global que dê conta tanto das especificidades locais quanto das variações ao longo do tempo, em boa parte devido à escassez de documentos, como salienta MacMullen (1984, p. 102). Daí decorre que, ao nos dispormos a investigar esse processo, impõe-se à partida a adoção de um balizamento espaço-temporal capaz de nos permitir explorar com eficiência os testemunhos disponíveis. Por esse motivo, elegemos como estudo de caso a cristianização de Antioquia entre 386 e 397, período no qual João Crisóstomo, na condição de principal orador cristão da cidade, desenvolve uma intensa atividade pastoral. Interessa-nos assim refletir sobre a maneira pela qual João concebe a reorganização do espaço de Antioquia, um espaço ocupado, além dos cristãos, por pagãos e judeus. Nosso propósito é demonstrar que, em suas homilias, o autor delinea um plano de reforma da *polis*, de transformação da cidade antiga, que implica a produção simultânea de isotopias e heterotopias, numa tentativa de disciplinar as relações de sociabilidade mantidas pela população antioquena. Nessa operação, João reforça os códigos que fazem da igreja muito mais do que um local de culto, que a convertem num 'monumento', ao mesmo tempo em que identifica a sinagoga, o teatro, o anfiteatro e as termas, arquiteturas típicas dos estilos de vida judaico e pagão, como heterotopias, como lugares proibidos à visitação, lugares poluídos e poluentes, dessacralizados e habitados por entidades demoníacas. João advoga assim uma remodelação de Antioquia, pretendendo alterar por completo os elementos que assinalavam a adesão dos seus habitantes a um estilo de vida próprio da Antiguidade greco-romana em prol da cristianização da paisagem urbana. Para tanto, lançará mão de um eficaz recurso de oratória que, no século IV, se afirma como o principal instrumento pedagógico à disposição da hierarquia eclesiástica: as homilias. No manejo desse instrumento, João excedeu em habilidade a todos os pregadores do seu tempo, como se depreende do cognome 'Crisóstomo' ('Boca de Ouro', em grego) que recebeu após sua morte.

### **A reforma cristã de Antioquia**

Quando refletimos sobre a atuação pastoral de João Crisóstomo em Antioquia, compreendemos que o presbítero não se notabilizou nem por uma reflexão exaustiva em torno dos fundamentos da dogmática cristã nem por uma

exegese inovadora das Escrituras, mas por ter colocado o seu talento literário a serviço de um empreendimento bastante ambicioso: a reforma da *polis*, a cristianização da cidade ou, dito de outro modo, a interferência direta nos princípios constitutivos da própria 'identidade' do homem antigo, para quem o espaço cívico se revestia de um caráter ontológico, fundador da sua maneira de pensar e agir. Devemos mencionar, todavia, que a despeito de toda a atração que sentia pela vida monástica, elevada por ele à condição de paradigma, João nunca encorajou seus fiéis a se retirar da cidade para viver em ascetismo e reclusão. Seus ataques não tinham por objetivo destruir a cidade do ponto de vista físico, mas redefinir os limites da comunidade urbana com base nos princípios cristãos, de modo a reforçar a identidade entre os membros da sua congregação.

Antioquia, a pátria de João Crisóstomo, era, na segunda metade do século IV, uma cidade que experimentava uma trajetória ascendente, não obstante os reveses que fustigavam o Império desde a Batalha de Adrianopla, em 378, que selaram o destino não apenas de Valente, mas do exército de campanha do Oriente, dizimado pelos godos, acontecimentos que forçaram Graciano a nomear às pressas Teodósio com a incumbência de reorganizar as linhas de defesa das províncias orientais (WILLIAMS; FRIELL, 1995, p. 19). A bem da verdade, o florescimento de Antioquia sob o Império Romano se cumpre no decorrer de todo o século IV, a partir da atuação de Diocleciano, responsável por patrocinar um conjunto de reformas que tornaram a Capital da província da Síria a mais importante metrópole do Oriente após Constantinopla, a 'Nova Roma'. Dentre essas reformas, podemos citar a inauguração de cinco termas, a restauração do templo de Apolo, em Dafne e a construção de um palácio a norte da cidade, na região insular formada pelo Orontes, além da reorganização dos Jogos Olímpicos, o que exigiu a manutenção de um imponente estádio destinado a sediar essas competições, o *Olympiakon*. Cerca de cinquenta anos mais tarde, sob Juliano, novos templos foram construídos ou restaurados. Na fase tardia do Império, Antioquia se apresenta assim como uma cidade suntuosa, erigida conforme os padrões mais exigentes da arquitetura clássica. Nela, tem lugar um conjunto de atividades lúdicas que a população preserva com orgulho. Os mimos, encenados no teatro de Dioniso ou no de Zeus Olímpico, fazem jus a uma subvenção municipal, oriunda das taxas cobradas aos comerciantes que exercem a profissão nos pórticos da avenida central da cidade (LIEBESCHUETZ, 1972, p. 146). Não obstante a proibição dos combates de gladiadores por Constantino em 325, o anfiteatro, situado nas proximidades do Portão do Querubim, continua a ser palco das *venationes*, dos combates entre homens e feras. No hipódromo, erguido nas imediações do palácio imperial, as corridas são acompanhadas por uma multidão, embora não se verifiquem aqui os choques entre torcedores de

facções distintas, ao contrário do que ocorre em Roma e Constantinopla (LASSUS, 1977, p. 72). Igualmente notável é o sistema de abastecimento hidráulico da cidade. De fato, Antioquia conta com nada menos do que dezesseis banhos públicos, dentre aqueles mencionados pelas nossas fontes literárias ou trazidos à luz pelas escavações, sem contar os banhos privados (YEGUL, 2001, p. 147). Antioquia é, assim, uma cidade que, do ponto de vista das tradições culturais greco-romanas, exhibe, no século IV, uma dinâmica surpreendente, conclusão extensiva aos judeus.

A presença judaica em Antioquia remontava à época de fundação da cidade, em maio de 300 a.C., por Seleuco I Nikátor, que teria concedido a veteranos judeus de seu exército parcelas de terra no recinto urbano. A cidade contava com um bairro judeu localizado no setor sudeste, na zona angular formada pelas muralhas de Seleuco I e as de Tibério. Já os mais ricos residiam nos subúrbios de Dafne, ao sul. Distribuída pela *khóra*, havia ainda uma quantidade indefinível de pequenos e médios proprietários ao lado de camponeses judeus empregados em regime de dependência (WILKEN, 1983, p. 36-37). Os judeus desempenharam, em Antioquia, múltiplas atividades profissionais, com destaque para o comércio, ramo no qual eram reputados como bastante prósperos, o artesanato (principalmente o de ouro e prata) e a agricultura, existindo inclusive uma elite judaica de grandes proprietários agrícolas cujos filhos recebiam uma educação grega (BROOTEN, 2001, p. 30). Sob o Império, Antioquia se torna, após Roma e Alexandria, a maior cidade do Mundo Antigo em população judia, sendo considerada pelos judeus da Palestina e da Babilônia como a grande referência da Diáspora, a despeito de Alexandria, que contou por muito tempo com uma população judaica superior (KRAELING, 1932, p. 132). Mediante o testemunho de João Crisóstomo, na sua primeira homilia *Adversus Iudaeos*, temos conhecimento de que os judeus antioquenos estavam submetidos à autoridade do *nasi* e contavam com duas importantes sinagogas, uma no interior das muralhas originais, no bairro denominado *Keraton*, e outra, a sinagoga matriz, nos elegantes subúrbios de Dafne (*Adv. Iud.* 852). Kraeling (1932, p. 143) acrescenta a estas duas uma terceira, situada na região leste da cidade. No entanto, de acordo com uma projeção de Zetterholm (2003, p. 91), é possível que Antioquia contasse, já no século I, com cerca de vinte sinagogas. Em finais do século IV, a comunidade judaica local era bastante atuante, patrocinando solenidades e festivais que costumavam movimentar toda a cidade, atraindo inúmeros espectadores, dentre os quais os próprios cristãos, que não se furtavam em exhibir certa predileção pelos usos e costumes judaicos, a despeito dos esforços empreendidos pelas autoridades eclesiásticas com a finalidade de evitar qualquer contato entre seus fiéis e os judeus.

Embora fosse sede de uma das primeiras congregações cristãs das quais temos notícias, congregação esta que se orgulhava de ter tido dentre os seus líderes uma personagem da envergadura de Paulo de Tarso, Antioquia, assim como a esmagadora maioria das cidades do Império, não exibia ainda, no limiar do século IV, muitos indícios da presença cristã. Nesse caso, como em tantos outros, o *turning point* é constituído por Constantino, que em 327 inicia a construção da Igreja de Ouro, a *Domus Aurea*, um imponente edifício situado próximo ao palácio de Diocleciano (LASSUS, 1977, p. 73). Antes, a cidade possuía apenas uma igreja propriamente dita a *Palaia*, erguida na idade apostólica, a dar-se crédito à tradição. Doravante outras igrejas serão construídas, não obstante o fato de que as escavações lideradas pela Universidade de Princeton em 1932 não tenham revelado nenhuma delas. Em 350, o César Galo dedicou, em Dafne, um *martyrium* a Bábila, um eminente bispo da cidade, executado provavelmente sob Valeriano. Mais tarde, sob o bispado de Melécio, Bábila recebe uma igreja própria, erguida na ilha do Orontes (HARVEY, 2001, p. 44).

A despeito da escalada crescente de domínio territorial cristão sobre Antioquia, a cristianização da cidade em fins do século IV era um processo que ainda se encontrava longe do seu desfecho, apresentando entraves e dificuldades em virtude justamente da forte presença da cultura greco-romana e judaica no recinto urbano, como assinalamos. Os dilemas enfrentados pelas autoridades eclesiásticas para dessacralizar os espaços religiosos e lúdicos controlados por pagãos e judeus, para multiplicar, na paisagem, as epifanias cristãs e para disciplinar as relações de sociabilidade que tinham lugar no cotidiano ressaltam do *corpus* homilético de João Crisóstomo, um orador profundamente comprometido com o processo de cristianização da vida urbana. Devemos recordar que a cidade antiga era um lugar ativo e vibrante, comportando um conjunto de estruturas e sistemas que lhe conferiam um perfil próprio. O teatro, a cúria, o fórum, o mercado, o hipódromo, as termas, com as suas respectivas interações lúdicas, comerciais e políticas eram ambientes de socialização que auxiliavam em larga medida na definição da romanidade. Os cidadãos deveriam tomar parte nessas atividades que fixavam e reforçavam a sua identidade como membros da *polis*, uma identidade que, no século IV, é cada dia mais ameaçada pela ascensão do cristianismo, quando a Igreja começa a interferir na própria configuração do tempo e do espaço urbanos, como vemos com João Crisóstomo. Ciente da relutância dos seus ouvintes em abandonar as atividades que conformavam o *modus vivendi* da cidade antiga, João buscou interferir na própria natureza do espaço cívico, qualificando seus lugares e monumentos como recintos absolutamente impróprios para os cristãos. Dentre esses lugares, um dos mais criticados é o teatro.

A censura inclemente de João Crisóstomo às exposições teatrais advém, em primeiro lugar, da atração exercida pelo teatro sobre a população da cidade antiga, a começar pela arquitetura. Nesse sentido, talvez o teatro possa ser considerado, na fase imperial, o monumento mais importante a assinalar o apego dos romanos à vida urbana, o que não passa despercebido a João Crisóstomo (*Nov. Hom.* 7). Palco de encenações trágicas e cômicas e de mímicas, o teatro antigo era uma construção imponente, exibindo uma decoração sofisticada, com estátuas nos nichos parietais e revestimento de mármore colorido, de maneira que, segundo Grimal (2003, p. 73), “[...] em nenhum sítio o esplendor de uma arquitetura de prestígio se torna tão eminente como nos teatros romanos” (GRIMAL, 2003, p. 73). O fascínio do teatro se devia, em segundo lugar, ao teor dos próprios espetáculos, no decorrer dos quais as mulheres se apresentavam de modo provocante, com a cabeça descoberta e cantando canções obscenas cujas letras, em geral, ridicularizavam o casamento, uma instituição sagrada para os cristãos (ZISIS, 2006, p. 147). O teatro era assim um *locus* de transgressão, pois em seu interior os espectadores podiam, por alguns momentos, subverter as convenções sociais, para desespero, é claro, das autoridades eclesiásticas. Em terceiro lugar, o teatro antigo constituía um meio de socialização para os cidadãos, que costumavam frequentá-lo em companhia de seus filhos, razão pela qual, no fim do Mundo Antigo, o teatro continuava desempenhando um papel importante na formação cultural do homem romano, formação esta que, mesmo no século IV, não havia perdido ainda o seu caráter pagão, uma vez que a Antiguidade não assistiu a emergência de um sistema pedagógico cristão propriamente dito, para além da instrução dos catecúmenos (WILKENS, 1983, p. 24). No âmbito do teatro transitavam homens, mulheres, jovens, idosos, ricos e pobres, o que representava uma oportunidade ímpar para que os diversos estratos da população urbana se reunissem em torno de um lazer comum, o que sem dúvida propiciava a troca de informações e o reforço dos códigos que identificavam a cultura cidadina. Sob o Império Romano, teatro e vida cívica eram realidades inextricavelmente unidas, cuja separação demandaria um extraordinário esforço catequético por parte dos pregadores cristãos. Tanto que, em suas homilias, João deplora, em muitas passagens, o comportamento ‘indecoroso’ da sua audiência acostumada a se manifestar durante as celebrações litúrgicas com aplausos, exclamações e gracejos, assim como fazia no teatro. Na concepção de João Crisóstomo, a pilhéria, o riso, a gargalhada eram atitudes características do teatro e daqueles que se apresentavam sobre o palco: as prostitutas, os efeminados, os atores e atrizes, ou seja, daqueles que eram declarados infames pelo direito romano e, portanto, passíveis de uma série de limitações legais, mas que, em virtude do costumeiro descompasso entre os códigos jurídicos e a realidade vivida, entre a letra uniforme da lei e a

dinâmica das relações sociais, eram alçados à condição de ídolos do povo, que se acotovelava no recinto do teatro para, durante horas a fio, acompanhar a ‘performance’ dos seus atores favoritos (FRENCH, 1998)<sup>2</sup>.

Dentro da sua proposta de reforma de Antioquia, uma tarefa a qual João dedicou uma atenção especial foi a fixação das fronteiras entre a congregação cristã e os demais grupos religiosos que compartilhavam o território urbano, devotando-se com uma tenacidade admirável à separação entre cristãos e judeus. No IV século, Antioquia abrigava a comunidade judaica mais importante da diáspora, uma comunidade que mantinha relações de sociabilidade bastante estreitas com seus vizinhos pagãos e cristãos. Contra esse estado de coisas ergue-se João Crisóstomo que, ao atacar abertamente a sinagoga, a sede do culto judaico, equiparando-a ao teatro como domicílio do demônio e proibindo terminantemente os seus ouvintes de visitá-la, concebe um verdadeiro *apartheid* entre judeus e cristãos, um estado permanente de segregação de modo a impedir qualquer contato entre ambos os grupos, reafirmando assim, em termos geográficos, a oposição teológica entre o judaísmo e o cristianismo que vinha há séculos sendo reiterada pelos Padres da Igreja (*Adv. Iud.* 847). No final de 386, ao inaugurar a série *Adversus Iudaeos*, João Crisóstomo se devota à tarefa de alertar seus ouvintes contra as armadilhas da sinagoga, cujo recinto considera uma extensão do teatro, com tudo que este último comporta de devassidão e impiedade.

### Considerações finais

Na concepção de João Crisóstomo, desenha-se uma continuidade espacial entre o teatro e a sinagoga, uma vez que a mesma clientela se deslocaria de um lugar ao outro. Teatro e sinagoga, desse modo, compartilhariam uma unidade heterotópica extremamente significativa do ponto de vista simbólico. De fato, sabemos que as representações são forjadas, a princípio, a partir de um jogo de oposições binárias segundo o qual um elemento da relação sempre recebe uma valoração positiva ao passo que o outro, colocado numa posição de inferioridade, recebe uma valoração negativa

---

<sup>2</sup> No caso do Império Romano, assim como em tantos outros, é necessário que prestemos uma atenção particular aos valores e atitudes que caracterizariam um estilo de vida das categorias subalternas no confronto com um estilo de vida mais sofisticado. Não se trata, evidentemente, de acentuar as diferenças entre cultura popular e cultura de elite, mas de reconhecer que, de acordo com a posição social dos indivíduos, temos a possibilidade concreta de emergência de múltiplos ‘nichos’ culturais. Isso pode ser constatado, por exemplo, nas inscrições parietais de Pompéia apostas em tabernas e lupanares, inscrições estas que, sem maiores rodeios, dão livre publicidade a muitas práticas sexuais censuradas pela moral aristocrática (FUNARI, 2004, p. 54).

(WOODWARD, 2000, p. 46). Em assim sendo, as representações, com a sua lógica forçosamente dualista, não seriam afeitas ao relativismo, ao detalhamento, o que poderia arrefecer o potencial de mobilização política nelas contidas. Ao equiparar o teatro à sinagoga, João Crisóstomo mapeia para a sua audiência os lugares que, dentro do perímetro urbano, representam perigo por compartilharem o mesmo nível de degradação e de impureza, não importando se são ambientes pagãos ou judaicos ou se no seu interior executam-se atividades lúdicas ou celebram-se rituais religiosos. Para João, ambos os ambientes são dessacralizados até o último nível, convertendo-se em prostíbulos, covis de ladrões e sede de forças demoníacas, um local absolutamente privado de Deus, cujo único refúgio sobre a terra é a igreja. Que um discurso pragmático, exclusivista e intolerante como esse seja dirigido aos pagãos não nos causa tanta surpresa, já que por séculos os cristãos não se cansaram de denunciar a 'idolatria' praticada pelos seus contemporâneos. No entanto, o dado mais significativo talvez resulte da constatação de que, ao fomentar as topofobias entre os membros de sua congregação, João tenha recriminado com particular virulência as instituições judaicas, resultado da vitalidade do judaísmo nos meios urbanos e rurais do Oriente na segunda metade do século IV, bem como do vívido interesse que os ofícios religiosos da sinagoga despertavam amiúde entre os cristãos.

## REFERÊNCIAS

### Fontes

ST. JOHN CHRYSOSTOM. **Discourses against judaizing Christians**. Washington: The Catholic University of America Press, 1999.

ST. JOHN CHRYSOSTOM. Against the games and theatres (New Homily n. 7). In: MAYER, W. & ALLEN, P. **John Chrysostom**. London: Routledge, 2000.

### Estudos

BROOTEN, B. J. The Jews of Ancient Antioch. In: KONDOLEON, C (Org.). **Antioch, the lost ancient city**. Princeton: Princeton University Press, 2001, p. 29-37.

BUSTAMANTE, R. Rômulo e a 'fundação do mundo'. **Phoênix**, Rio de Janeiro, v. 7, p. 331-344, 2001.

- CASEAU, B. Sacred landscapes. In: BOWERSOCK, G. W.; BROWN, P.; GRABAR, O. (Ed.). **Interpreting Late Antiquity: essays on the Postclassical World**. Cambridge: The Belknap Press, 2001, p. 21-59.
- CHEVITARESE, A. L. Cristianismo e Império Romano. In: SILVA, G. V.; MENDES, N. M. **Repensando o Império Romano**. Rio de Janeiro: Mauad, 2006, p. 161-173.
- CURRAN, J. **Pagan city and Christian Capital**. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- DRAKE, H. A. Lambs into lions: explaining early Christian intolerance. **Past and Present**, Oxford, n. 153, p. 3-36, 1996.
- FOX, R. L. **Païens et chrétiens**. Toulouse: Presses Universitaires du Mirail, 1998.
- FRENCH, D. Maintaining boundaries: the status of actresses in early Christian society. **Vigiliae Christianae**, Leiden, v.3, n. 52, p. 293-318, 1998.
- FUNARI, P. P. Reflexões em torno da cidade romana. In: BARBOSA, S. (Org.) **Tempo, espaço e utopia nas cidades**. Araraquara: Laboratório Editorial, 2004, p. 45-78.
- GRIMAL, P. **As cidades romanas**. Lisboa: Ed. 70, 2003.
- HARVEY, S. A. Antioch and Christianity. In: KONDOLEON, C (Org.). **Antioch, the lost ancient city**. Princeton: Princeton University Press, 2001, p. 39-49.
- HORSLEY, R. *Jesus e o Império*. São Paulo: Paulus, 2004.
- KRAELING, C. H. The Jewish community at Antioch. **Journal of Biblical Literature**, Chicago, v. 51, 130-60, 1932.
- LASSUS, J. La ville d'Antioche à l'époque romaine d'après l'archéologie. **Aufstieg und Niedergang der römischen Welt**, Berlin, II, p. 54-102, 1977.
- LIEBESCHUETZ, J. H. W. G. **Antioch: city and imperial administration in the Later Roman Empire**. Oxford: Oxford University Press, 1971.
- MACMULLEN, R. **Christianizing the Roman Empire A.D. 100-400**. New Haven: Yale University Press, 1984.
- MARKUS, R. A. **O fim do cristianismo antigo**. São Paulo: Paulus, 1997.
- NORWICH, J. J. **Byzantium, the early centuries**. New York: Alfred A. Knopf, 1989.

PERRIN, M. Y. Le nouveau style missionnaire : la conquête de l'espace et du temps. In: MAYEUR, J. et al. **Histoire du Christianisme**. Paris: Desclée, 1995, p. 585-621.

REZENDE, R. H. Formas arquitetônicas clássicas em edifícios religiosos do período bizantino. **Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia**, São Paulo, Supl. 5, 2008.

SILVA, G. V. As relações de sociabilidade entre judeus e cristãos em Antioquia. **Liber Intellectus**, v. 2, p. 1-15, 2007;

SILVA, G. V. Prosélitos e judaizantes na legislação imperial do século IV In: LESSA, F. S.; BUSTAMANTE, R. M. C. (Org.). **Dialogando com Clio**. Rio de Janeiro: Mauad X, 2009, p. 155-173.

WILKEN, R. L. **John Chrysostom and the Jews**. Eugene: Wip & Stock, 1983.

WILLIAMS, S.; FRIELL, G. **Theodosius, the Empire at bay**. New Haven: Yale University Press, 1995.

WOODWARD, K. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, T. T. (Org.). **Identidade e diferença**. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 7-72.

YEGUL, F. Baths and bathing in Antioch. In: KONDOLEON, C (Org.). **Antioch, the lost ancient city**. Princeton: Princeton University Press, 2001, p. 146-151.

ZETTERHOLM, M. **The formation of Christianity in Antioch**; a social-scientific approach to the separation between Judaism and Christianity. London: Routledge, 2003.

ZISIS, Th. Diversão mundana e cristã segundo João Crisóstomo. **Scripta Clássica**, Belo Horizonte, n. 2, p. 145-171, 2006.

Recebido em: 04/03/ 2010.

Aceito em: 07/04/ 2010.

License information: This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original work is properly cited.

# LA FILOSOFÍA COMO CAMINO APROXIMACIÓN AL ESTUDIO DE LA RACIONALIDAD HUMANA COMO ACONTECIMIENTO PRIVILEGIADO DEL HOMO VIATOR EN SU VOCACIÓN DE AMOR

CIBEIRA, Cecilia Inés \*

**Resumen:** La Filosofía – ya desde su etimología – se manifiesta como deseo hacia la búsqueda de la Sabiduría. Tal condición es natural en el hombre desde el momento en que es racional. La identificación de la razón con el lenguaje matemático significó un estrechamiento de sus límites. Recuperarla en su plenitud significa entenderla como camino conducente a la sabiduría entendida como praxis del amor.

Palabras-Clave: Filosofía. Práxis del amor. Sabiduría.

**Abstract:** Philosophy – even from its etymology – expresses a desire for the search of Wisdom. This condition is natural to human being from the moment he is rational. The identification of reason with mathematical language meant a narrowing of their limits. For recovering reason in its fullness, it is necessary to understand it as a way to the wisdom as a *praxis* of love.

**Keywords:** Philosophy. *Praxis* of love. Wisdom.

## Introducción

El objetivo de nuestro trabajo consiste en acercarnos al estudio de la filosofía entendida como tendencia natural que, actualizada libre albedrío mediante, puede llevar al hombre a la contemplación del Amor y conducirlo a su plenitud como Imago Trinitatis.

Para ello analizaremos: 1) el acontecimiento filosófico como un hecho fundamental en la historia de la humanidad, enraizado en su naturaleza a partir del acto humano del pensar; 2) el curso histórico de la razón a partir de la modernidad hasta hoy; 3) una propuesta estética que permita a la razón liberarse de los límites impuestos por el cientificismo hacia una razón sapiencial; 4) la condición erótica humana en su orientación y armonía con el ágape; 5) la peculiar invitación del cristianismo para entender la razón en juego

---

\* Cecilia Inés Cibeira es profesora y licenciada en filosofía y doctoranda de la Pontificia Universidad Católica Argentina sobre el tema ‘Antropología icónica’. También realizó estudios en políticas culturales y técnica de la iconografía bizantina. Actualmente se dedica a la enseñanza en la Universidad Católica de La Plata y la Universidad del Norte ‘Santo Tomás de Aquino’. Es iconógrafa y dirige un proyecto de investigación sobre los aspectos filosóficos de la iconografía bizantina. Endereço eletrônico: [ceciliacibeira@gmail.com](mailto:ceciliacibeira@gmail.com)

con cierta ‘locura’ e ‘irracionalidad’; 6) el misterio trinitario como culmen del camino de la razón.

Este trabajo lo realizamos en el marco del Curso de Posgrado Seminario Filosófico· Teológico **Del amor a la sabiduría a la sabiduría del amor. La universidad católica por un nuevo humanismo** dictado por el Pbro. Dr. Carlos María Galli.

### **La filosofía como tendencia natural**

La filosofía es condición humana desde el momento en que el hombre es racional. Esta condición, que lo distingue del resto de los seres, lo hace indagar sobre sí, sobre todo lo otro, en definitiva, sobre el ser. Y es ahí cuando comienza la filosofía.

Aristóteles manifestó esta condición esencial del hombre al comienzo de su *Metafísica* al decir que “todo hombre desea por naturaleza saber” (ARISTÓTELES, 1999, p. 11).

Y esto ha sucedido con cada hombre y con la historia de todos los pueblos por lo cual hasta podríamos decir que el hombre es naturalmente filósofo (GALLI, 1999, p. 83).

La condición de este pensamiento, desde sus inicios, no estuvo desligada de los grandes interrogantes: ¿Quién soy? ¿De dónde vengo? ¿Qué es la muerte? ¿Cómo puede el hombre ser feliz?

La racionalidad humana, hasta la modernidad, se permitió el diálogo con lo divino. Lo trascendente no escapaba a las posibilidades del pensamiento ni se encontraba en ello una particular dificultad.

Es verdad que algunos autores la consideraron peligrosa y contradictoria con el ámbito de la creencia. Pero una tradición importante optó por considerarla como un recurso capaz de dotar al hombre de conocimientos útiles y próximos a su realidad cercana, pero también, de abrirlo al pensamiento trascendente.

Dentro de esta tradición, el cristianismo siempre insertó a la razón como realidad creada que es, y, por lo tanto, como todo lo creado, buena y en armonía con el Creador:

Modificando el primer versículo del libro del Génesis, el primer versículo de toda la sagrada Escritura, san Juan comienza el prólogo de su Evangelio con las palabras: «En el principio ya existía el Logos». [...] *Logos* significa tanto razón como palabra, una razón que es creadora y capaz de comunicarse, pero precisamente como razón (BENEDICTO

## XVI, Discurso Del Santo Padre En La Universidad De Ratisbona, § 5).

Esa misma razón ya intensamente ejercitada por los griegos, le sirvió al cristianismo para entender la propia fe:

De modo parecido, Clemente de Alejandría llamaba al Evangelio “la verdadera filosofía”, e interpretaba la filosofía en analogía con la ley mosaica como una instrucción propedéutica a la fe cristiana y una preparación para el Evangelio (JUAN PABLO II, *Fides et ratio*, p. 54).

En la misma línea de lo que venimos diciendo, la razón se mostraba como instrumento válido de acceso al mismo Cristo que se manifestaba como Verdad y al que se le atribuían los pasajes bíblicos que hablaban de la Sabiduría.

Las mismas escrituras elogian al hombre que – razón mediante – puede desde lo visible de la creación remontarse al mismo creador (Sab. 13, 1-9, Rom. 1,20). Y, por el contrario, se cataloga como necio o ignorante quien así no lo logra manifestando cierto mal uso del libre albedrío en relación con la potencia racional cuando no logra acceder a esta verdad en un acto de cerrazón intelectual. Siendo que por naturaleza, es decir en la dinámica potencia-objeto, la persona humana dice apertura y, aplicado a la razón, dice apertura trascendente a la Verdad.

A continuación veremos cómo, más allá de las experiencias particulares, la modernidad, por distintos motivos, se erigió como tiempo histórico representativo de tal ‘idealismo filosófico’.

### **Desde la razón moderna al pensamiento débil**

La identificación de la razón con el lenguaje matemático significó un estrechamiento de sus límites.

La modernidad, el racionalismo, el positivismo, el cientificismo y el iluminismo – cada uno a su modo – hicieron de la razón un instrumento restringido al que le cortaron las alas y le negaron la posibilidad de ocuparse de los asuntos últimos que siempre le habían interesado.

No se trata de negar los avances que en materia de técnica y ciencias particulares se produjeron, pero poco a poco los autores fueron denunciando la aparición de un desierto frío, lógico, muy matemático, tal vez perfecto pero poco sabedor de su sentido: “Nuestra visión analítica ha convertido el mundo en una estepa inhabitable y en un desierto ordenado” (CIBEIRA, 2002, p. 1).

Esta crisis de sentido, sumado a los abusos de la razón totalitaria que accedía a ‘verdades absolutas y científicamente comprobadas’ condujo a una situación cultural de ‘surmenage’.

El resultado fue la crisis de la razón y el descreimiento de que siquiera pudiera conducir al hombre a algún lugar. La postmodernidad inauguró así la época del pensamiento débil, la “desconfianza radical en la razón” (JUAN PABLO II, *Fides et ratio*, p. 76), apenas útil para una vinculación – nunca muy fuerte o definitiva – con el instante, con el aquí y ahora:

Occidente, desde hace mucho, está amenazado por esta aversión a los interrogantes fundamentales de su razón, y así sólo puede sufrir una gran pérdida. La valentía para abrirse a la amplitud de la razón, y no la negación de su grandeza, es el programa con el que una teología comprometida en la reflexión sobre la fe bíblica entra en el debate de nuestro tiempo (BENEDICTO XVI, **Discurso Del Santo Padre En La Universidad De Ratisbona**, § 16).

En definitiva podemos ver que, lejos de la áurea mediocritas siempre proclamada por los griegos, las posiciones iban desde el exceso al defecto con la consiguiente pérdida del valor de la razón.

Esta característica no se dio previamente a la modernidad y es lógico el curso que siguió luego de la excesiva acentuación que se puso en ella. Los grandes sistemas al estilo hegeliano produjeron la reacción hacia lo exactamente opuesto, más allá de buenas intenciones – búsqueda de la libertad de pensamiento, escape a los sistemas totalitarios, conciencia de la contingencia de las conclusiones a las que accede la razón etc.

El inicio de este modo de concebir la razón se da en Descartes, como sabemos, buscando un principio fuerte donde encontrar un consenso, sin embargo, el punto de partida y el planteo – inadecuado – no se corrigió. El empirismo actuó reactivamente y Kant dejó perfectamente delineado el camino para la reducción de la razón negándole el acceso metafísico<sup>1</sup>.

## **La liberación de la razón a través de lo bello**

La situación de la razón llegó a un punto límite y la filosofía buscó nuevas herramientas para enfrentar la tarea de sanarla.

Un modo consistiría en apelar al uso dado por los filósofos griegos y medievales: el pensamiento se daba dentro de la integralidad del saber y la

---

<sup>1</sup> Otro Kant es el de la Crítica al Juicio, donde parece reencontrarse justamente con la amplitud de esta razón y es aquello en lo que nos vamos a detener en el próximo párrafo.

unidad de los trascendentales. Baste como ejemplo el discurso de Sócrates en el Banquete de Platón (PLATÓN, 1995) donde la búsqueda de la Sabiduría transmuta en su consumación en la idea de Bien que produce el arrebató estético por su Belleza.

Sin embargo, aunque nos podamos inspirar en esta tradición, urge responder a las exigencias modernas.

En este sentido, la postmodernidad tiene una intuición interesante en tanto pone el acento en la estética. Es verdad que en la mayoría de los planteos la propuesta se queda rápidamente en la epidermis y aunque la intuición sea buena, las herramientas conceptuales heredadas de la modernidad no le permiten otra salida, en tanto se elige el cuerpo como *primum* en el par cuerpo-alma<sup>2</sup> olvidada la solución aristotélica e hilemorfista.

Como ejemplo de este camino también podemos citar al Kant de la Crítica del Juicio. El tercer Kant encuentra otra universalidad, no la de las categorías a priori, no la del imperativo categórico de la moralidad sino la de una racionalidad estética que tiene que ver con el sentimiento donde la universalidad se aprehende desde la subjetividad: “Bello es lo que, sin concepto, place universalmente” (KANT, 1958, p. 190).

Es interesante ver cómo esta posibilidad se le ofrece a Kant desde un espacio que difícilmente la inteligencia de la modernidad aceptaría pero que, dentro de las cuestiones estéticas, es innegable por su patencia: una unión substancial de cuerpo y alma, aunque no enunciada en estos términos: “Porque hay modos de representación estéticos que si fuéramos meramente inteligencia puras (o nos pusiéramos también, por el pensamiento en esa cualidad, no podrían encontrarse de ningún modo en nosotros)” (KANT, 1958, p. 290).

El camino estético se presenta entonces adecuado para sanar la razón moderna en tanto recupera el libre juego de las facultades – parafraseando al mismo Kant – pero de todas las facultades, cuerpo y alma. En la experiencia estética es innegable por su evidencia la presencia de la integralidad de la persona humana y es en este sentido que la razón estética puede ser conducente a una razón sapiencial en tanto abre a una realidad rica y compleja: “Si el hombre es más que la pura razón y la razón es más que la razón científica, se necesita redescubrir una *razón sapiencial* que integre distintos niveles de racionalidad como los que conciernen a la religión, la filosofía, el arte, la ciencia y la política” (GALLI, 2008, p. 25).

El mismo Kant indica cómo lo bello conduce a la Sabiduría del Amor: “Lo bello nos prepara a amar algo, la naturaleza misma, sin interés; lo sublime,

---

<sup>2</sup> Recordemos que es la posición de los autores como Merleau-Ponty que, respondiendo también a los excesos del positivismo, eligen priorizar el elemento cuerpo (CIBEIRA, 2009).

a estimarlo altamente, incluso contra nuestro interés (sensible)” (KANT, 1958, p. 284).

En los últimos tiempos la Iglesia ha invitado insistentemente a sus fieles a transitar la via pulchritudinis (JUAN PABLO II, **Carta a los artistas**), camino de la belleza que sana la razón y la vuelve a hacer maleable, dócil para no encerrarse en sí misma como ídolo sino para reencontrarse a sí misma como camino hacia el Amor:

Pero ni la carne ni el espíritu aman: es el hombre, la persona, la que ama como criatura unitaria, de la cual forman parte el cuerpo y el alma. Sólo cuando ambos se funden verdaderamente en una unidad, el hombre es plenamente él mismo. Únicamente de este modo el amor —el *eros*— puede madurar hasta su verdadera grandeza (BENEDICTO XVI, *Deus caritas est*, p. 5).

### **Desde el *eros* al *agape***

La resolución de la razón en una razón estético-sapiencial tiene como valor el hecho de que conduce más fácilmente a una intelección del Amor, aún en autores modernos y racionalistas como Kant (KANT, 1958, p. 290).

¿Cuál es el camino argumentativo que lleva del Amor la sabiduría, es decir, de la filosofía... A la Sabiduría del Amor, o también... a la Sabiduría que es el Amor? Se trata del camino desde *eros* a *agape*, no como entidades contrapuestas si no como puntos de partida y llegada respectivamente.

Pero, ¿por qué es necesario *pensar* el amor? Porque el término, el concepto y su objeto permanecen confusos (PIEPER, 1988).

El analogante conceptual del amor es hoy el amor de pareja, sin embargo, todo lo que hemos venido viendo va mostrando cómo es necesario entender el amor para que, poniendo pie en este escalón, invite al hombre a un camino de ascenso. Esta propuesta no es novedosa (PLATÓN, 1995), aunque es necesario decirla y pensarla nuevamente.

En primer lugar cabe analizar el amor entendido como *eros*, como deseo.

Es en este sentido que hay una “trampa” de reclamo de lo infinito a partir de una búsqueda inserta en la potencia, en toda potencia, y por lo tanto, también en la inteligencia, hacia su objeto: “El deseo de la verdad mueve, pues, a la razón a ir siempre más allá; queda incluso como abrumada al constatar que su capacidad es siempre mayor que lo que alcanza” (JUAN PABLO II, *Fides et Ratio*, p. 59).

La inteligencia, la razón, el aspecto intelectual anhela, desea, tiende a, estira su apetencia hacia la aprehensión de su objeto: la verdad. Apetito no ilícito sino natural, pero sometido al libre albedrío en su consumación. No puede evitar la puesta en marcha. Se regocija y celebra en cada captura parcial pero – *eros* sin descanso – su objeto – esquivo – lo sigue moviendo: “El *eros* está como enraizado en la naturaleza misma del hombre” (BENEDICTO XVI, *Deus caritas est*, p. 11).

La filosofía – la que afirma por distintas vías la existencia de Dios – o bien la fe, pueden decirle a esa razón que su objeto plenificante existe y saciará tal sed (CIBEIRA, 1999), las que no, deberán decirle al hombre que, aún desesperado en su situación, resista –Camus (1953) – o sea invadido por la repugnancia de tal ser absurdo.

Sin embargo, hemos estado hablando hasta ahora de la razón. Pero es en este momento que incluir el aspecto siguiente es indemorable: se trata de la razón humana, de la razón de la persona humana. Esto quiere decir que debe ser entendida en relación con este aspecto que habla de integralidad, del juego con el resto de las facultades del que hablábamos en el apartado 3.

Y la razón conoce el bonum que la voluntad ama como su anhelo, la razón sabe de su destino de amor. Si se cierra en su aspecto conceptualista no atenderá como relevantes las otras dinámicas que la atraviesan en su interacción como persona humana: “Solamente en este horizonte de la verdad, comprenderá la realización plena de su libertad y su llamada al amor y al conocimiento de Dios como realización suprema de sí mismo” (JUAN PABLO II, *Fides et Ratio*, p. 140).

Por ello el camino va desde el deseo al amor, de *eros* a *agape*, del arrebató a la decisión: “Ciertamente, el *eros* quiere remontarnos «en éxtasis» hacia lo divino, llevarnos más allá de nosotros mismos, pero precisamente por eso necesita seguir un camino de ascesis, renuncia, purificación y recuperación” (BENEDICTO XVI, *Deus caritas est*, p. 5).

En la encíclica *Deus Caritas est*, Benedicto XVI señala la continuación entre uno y otro, siendo que muchas veces se las entiende como contrapuestas cuando en realidad son entidades complementarias.

En definitiva, las potencias humanas están atravesadas por la dinámica del *eros*, es decir por la búsqueda de su objeto, por una dinámica de amor en tanto deseo del objeto plenificante.

## La razón cristiana

Los extremos a los que está llamada la naturaleza humana son insondables en tanto que, sobre todo a partir de su espiritualidad, tiende a lo que no tiene fin. Lo mismo sucede, claro está, con cada una de las potencias, y

también con la razón, especialmente si actualiza esto integrada al resto de la dinámica de las potencias y se hace camino a la sabiduría del Amor.

Pareciera suficiente dignidad para esta potencia, sin embargo el cristianismo, verdadera “cabria de contradicciones” (D’ANGELO RODRÍGUEZ, 1998), adepto a la provocación y la paradoja, agrega un rasgo a la racionalidad que la emparenta con cierta ‘irracionalidad’ y cierta ‘locura’: “Nosotros, en cambio, predicamos a un Cristo crucificado, escándalo para los judíos y locura para los paganos” (1 Cor. 1, 23).

La reacción del areópago frente al discurso de Pablo manifiesta el *logos stauron* como locura en tanto supera toda posibilidad humana de razonamiento: “El verdadero punto central, que desafía a toda filosofía, es la muerte de Jesucristo en la Cruz” (JUAN PABLO II, *Fides et Ratio*, p. 35).

El mensaje de la cruz se muestra superador de toda lógica, de todo juicio, de todo razonamiento. Es un desborde paradójico que espelnde en la belleza del Cristo crucificado que transparenta en Sí la superposición del logos y del amor:

El amor apasionado de Dios por su pueblo, por el hombre, es a la vez un amor que perdona. Un amor tan grande que pone a Dios contra sí mismo, su amor contra su justicia. El cristiano ve perfilarse ya en esto, veladamente, el misterio de la Cruz: Dios ama tanto al hombre que, haciéndose hombre él mismo, lo acompaña incluso en la muerte y, de este modo, reconcilia la justicia y el amor (BENEDICTO XVI, *Deus caritas est*, p. 10).

En el primer capítulo de la Primera Carta a los Corintios, el Apóstol hace apología de este modo de concebir la razón familiarizada con la invitación a hacerse como un niño del *Evangelio de san Mateo* (Mt. 18, 1-4):

Hermanos, tengan en cuenta quiénes son los que han sido llamados: no hay entre ustedes muchos sabios, hablando humanamente, ni son muchos los poderosos ni los nobles. Al contrario, Dios eligió lo que el mundo tiene por necio, para confundir a los sabios; lo que el mundo tiene por débil, para confundir a los fuertes; lo que es vil y despreciable y lo que no vale nada, para aniquilar a lo que vale (1 Cor. 1, 26-28).

En la tradición cristiana es ilustrativo citar la existencia de los ‘locos rusos’ declarados santos justamente a partir de este aspecto de anonadar la razón y fieles al humilde mensaje de la cruz<sup>3</sup>.

Pocos filósofos pueden acompañar al cristianismo en este aspecto de empequeñecimiento tan acorde con los misterios de la fe, como lo es la Encarnación, por ejemplo, y que no permiten al fiel olvidar la contingencia y dependencia que acompaña su carácter creatural<sup>4</sup>.

Es así que el arte moderno va a elegir como castigo para sus villanos la pérdida de la luz de la razón, es decir, la locura.

Ahora bien, en filósofos reaccionarios a la razón positivista y más cercanos a la corporeidad, la valoración se invierte y se asemeja un poco más a la carta de San Pablo:

El pensamiento adulto, normal y civilizado vale más que el infantil, mórbido o bárbaro pero con una condición, y es que no se considere como pensamiento de derecho divino, que se mida cada vez más honestamente con las oscuridades y dificultades de la vida humana, que no pierda el contacto con las raíces irracionales de esta vida y que, por último, la razón reconozca que también su mundo está inconcluso, que no finja haber superado lo que se limitó a ocultar y no tome como indiscutibles una civilización y un conocimiento cuya función más alta, por el contrario, es la impugnación (MERLEAU-PONTY, p. 40).<sup>5</sup>

En definitiva, el misterio de Cristo, Encarnación-Redención, manifiestan la sobreabundancia del amor de un Dios Trino que es don y que, como los enamorados, no mide la consumación de su entrega: “La “locura de

---

<sup>3</sup> “Para el pueblo ruso, los «locos por Cristo» han sido siempre (y son hasta hoy día) la imagen viva de aquellos pequeños, de aquellos «pobres de espíritu» de aquellos «niños», a quienes están revelados los misterios del reino de Dios. Son portadores de la sabiduría sobrenatural, que aparece solamente después de haber humillado lo que se llama la «razón natural». La «locura de la Cruz» predicada por San Pablo, la sabiduría misteriosa y oculta en Dios, es eso lo que venera el cristiano ruso en sus «locos por Cristo», acordándose de que «antes eligió Dios la necesidad del mundo para confundir a los sabios..., &c.» (I Cor I, 27-29)” (TZEBRUKOV, 1956, p. 133-135).

<sup>4</sup> Nótese la relación entre la Encarnación y la solución hilemórfica aristotélico-tomista en la relación cuerpo-alma tomada por el cristianismo. Ambas se relacionan íntimamente y la negación de una u otra tiene consecuencias directas en la intelección de la otra. Solo como ejemplo: maniqueísmo, iconoclasmo-heresías cristológicas, materialismo-negación de Dios, Dios lejano modernon – hombre identificado con la conciencia etc.

<sup>5</sup> MERLEAU-PONTY, M., *El mundo de la percepción, Siete Conferencias*, pág. 40

Dios” (1Cor. 1,25) es la comunicaron de su amor en la entrega pascual de Cristo” (GALLI, 2008, p. 22).

### **Imago Amoris, Imago Trinitatis**

En el límite de la razón y más allá de ella, la Revelación Cristiana propone al hombre una nueva provocación: el misterio. Esta situación invita a la inteligencia más a su acto de contemplar que al de conceptualizar o racionalizar.

El misterio que la Revelación propone y que nosotros queremos traer en la línea de lo que venimos analizando, es el misterio de un Dios Trinidad, un Logos Amoroso y Dialógico que se brinda sobreabundantemente en Don:

Dios es dialógico, de que Dios no es sólo el Logos, sino también diá-logo, no sólo inteligencia e idea, sino diálogo y palabra unidos en el que habla [...] la unión de la palabra y el amor [...] esto significa que las tres personas que hay en Dios son la realidad de la palabra y del amor [...] (GALLI, 2008, p. 14).

Para abordar este tema lo haremos a través del primer mandamiento dado al pueblo de Israel: “Escucha, Israel: El Señor nuestro Dios es solamente uno. Amarás al Señor con todo el corazón, con toda el alma, con todas las fuerzas (Dt., 6, 4-5).

En primer lugar, podemos señalar cuál es, no el sujeto gramatical, sino el sujeto real, la voz, el actor parlante. Traducido en este sentido, el mandamiento dice: ‘Ámame’. Dios pide, Dios se hace mendigo de Amor y vulnerable frente al hombre.

En segundo lugar el futuro en sentido imperativo: ‘Amarás’ nos da la oportunidad de leer el pasaje como mandamiento pero también según cierto carácter profético.

Los dos aspectos señalados se hacen mutuamente posibles en tanto quien amó primero en el acto creador donando libremente el existir a la creatura racional, deja en ella el sello, la huella que, si el hombre reconoce y actualiza libre albedrío mediante, lo conducirá ‘inevitablemente’ a amar el Amor: “El «mandamiento» del amor es posible sólo porque no es una mera exigencia: el amor puede ser «mandado» porque antes es dado” (BENEDICTO XVI, *Deus caritas est*, p. 37).

Y también: “Así, pues, no se trata ya de un «mandamiento» externo que nos impone lo imposible, sino de una experiencia de amor nacida desde dentro,

un amor que por su propia naturaleza ha de ser ulteriormente comunicado a otros” (BENEDICTO XVI, *Deus caritas est*, p. 44).

Según lo dicho la fe cristiana ofrece a la inteligencia humana el misterio de un Dios Trino<sup>6</sup> que se revela como amor y llama a la creatura hecha con atención preferencial a serlo él mismo:

Dios es amor, y quien permanece en el amor permanece en Dios y Dios en él. (*1 Jn* 4, 16). Estas palabras de la *Primera carta de Juan* expresan con claridad meridiana el corazón de la fe cristiana: la imagen cristiana de Dios y también la consiguiente imagen del hombre y de su camino (BENEDICTO XVI, *Deus caritas est*, Introducción).

La imagen y semejanza humana lo es en lo intelectual y en la libertad: “La *imago Dei* es sobre todo la libertad” (FABRO, 1983, p. 72, trad. propia).

Pero también lo es en el sentido voluntario y por tanto, amoroso. Pues toda la dimensión espiritual en el hombre está hecha como reclamo, como grito, de un objeto plenificante, de *eros* trascendente.

El Dios que reclama al hombre es un Dios Trinitario y por ello el hombre respondiendo al llamado se hace imagen de ese Dios, *Imago Trinitatis* y, por lo tanto, *Imago Amoris*:

La fe en que Dios es Amor lleva a contemplar la comunión trinitaria como un “Eterno círculo del amor” (DYM 94). “Dios es amor. La Trinidad representa el amor esencial. El ser humano es la imagen de Dios, alguien que es, cuya dinámica más íntima tiende asimismo a dar y recibir amor” (DYM 176) (GALLI, 2008, p. 16).

## Conclusión

Luego del recorrido expuesto creemos haber demostrado cómo la racionalidad humana, la que profundiza su apertura, se muestra como un camino privilegiado para acompañar al hombre en su camino hacia su vocación de amor.

Es el pedido insistente del magisterio manifiesto claramente en la encíclica *Fides et Ratio*: “A la vez que no me canso de recordar la urgencia de

---

<sup>6</sup> En los últimos tiempos la Teología ha profundizado en este carácter Trino de Dios dejado de lado en los últimos tiempos y denunciado, por ejemplo, por Rahner: “Si, por un absurdo, Dios no fuera trinitario, no habría que cambiar casi nada de los manuales dogmáticos y de los libros de espiritualidad del momento” (FLORIO, 2000, p. 104).

una nueva evangelización, me dirijo a los filósofos para que profundicen en las dimensiones de la verdad, del bien y de la belleza, a las que conduce la Palabra de Dios” (JUAN PABLO II, *Fides et Ratio*, p. 135).

Para ello la razón deberá sanarse en relación a las heridas de la modernidad y la postmodernidad.

Una vez rescatada como razón sapiencial le será factible reconocerse en su carácter contingente y creatural en dependencia del Amor que lo reconcilia con Él y con los otros que, como él son imagen: “Si en mi vida falta completamente el contacto con Dios, podré ver siempre en el prójimo solamente al otro, sin conseguir reconocer en él la imagen divina” (BENEDICTO XVI, *Deus Caritas est*, p. 43).

Esta razón se convierte así – como diría san Anselmo – en ‘dialéctica orante’ que en su destino final – gratuito – se hace oblación orante que estalla en la alabanza.

La revelación cristiana es la verdadera estrella que orienta al hombre que avanza entre los condicionamiento de la mentalidad inmanentista y las estrecheces de una lógica tecnocrática; es la última posibilidad que Dios ofrece para encontrar, en plenitud, el proyecto originario de amor, iniciado con la creación (JUAN PABLO II, *Fides et Ratio*, p. 25).

“Para el Papa el amor a la sabiduría debe abrir el corazón a la sabiduría del amor y conducir a la sapientia Amoris” (GALLI, 2008, p. 30).

“Ya antes Juan Pablo II enseñó que la expresión Dios es amor indica que la vida trinitaria, en cuanto comunión personal de amor, es la fuente, el modelo y la meta de toda comunión humana en el amor” (GALLI, 2008, p. 37).

## REFERENCIAS

### Fuentes

BENEDICTO XVI. *Deus caritas est*. Buenos Aires: San Pablo, 2006.

\_\_\_\_\_. **Discurso del santo padre en la Universidad de Ratisbona**. Fe, razón y universidad – recuerdos y reflexiones. Disponible en: <http://www.ssbenedictoxvi.org/mensaje.php?id=366>. Acceso: 01/10/2010.

\_\_\_\_\_. **La contemplación de la belleza.** Mensaje enviado a los participantes en el “meeting” de Rimini., Movimiento Eclesial Comunión y Liberación, Italia, 24-30/08/2002.

GALLI, C. M. Del amor a la sabiduría y la sabiduría del amor. **Teologia**, Argentina, n. 91, p. 671-706, 2006.

\_\_\_\_\_. Dios como *Logos* y *agape* en Joseph Ratzinger-Benedicto XVI, en diálogo con Juan Pablo II. In: FERNÁNDEZ, V. M.; GALLI, C. M. **Eros y Ágape:** comentario a *Deus caristas est*. Buenos Aires: San Pablo, 2008.

\_\_\_\_\_. La ‘circularidad’ entre teología y filosofía. In: FERRARA, R.; MÉNDEZ, J. **Fe y razón.** Comentarios a la encíclica. Buenos Aires: EDUCA, 1999.

JUAN PABLO II. **Carta a los artistas.** Buenos Aires: San Pablo, 1999.

\_\_\_\_\_. **Encíclica Fides et ratio.** Buenos Aires: Paulinas, 1998.

KANT, E. **Crítica del juicio.** Madrid: Librería General Victoriano Suárez, 1958.

PIEPER, J. Amor. In: \_\_\_\_\_. **Las virtudes fundamentales.** Madrid: Rialp, 1988.

PONTIFICIO CONSEJO DE LA CULTURA. **La via pulchritudinis:** camino privilegiado para la evangelización y el diálogo. Ciudad del Vaticano: Asamblea plenaria, 2006.

## Estudios

ARISTÓTELES. **Metafísica.** Madrid: Editorial Planeta-DeAgostini, 1999.

CAMUS, A. **El mito de Sísifo.** Buenos Aires: Losada, 1953.

CIBEIRA, C. I. Antropología Icónica: la imagen del hombre a partir de la escritura iconográfica. In: Jornada Diálogos entre Literatura, Estética y Teología, 1, 2002, Buenos Aires. **Actas...** Buenos Aires: UCA, 2002.

\_\_\_\_\_. **El fin último del hombre:** análisis de la posibilidad de afirmar a Dios como fin último absoluto natural y sobrenatural de la creatura finita que es el ser humano. 1999. Tesis de Licenciatura – UNSTA, Buenos Aires, 1999.

\_\_\_\_\_. Cuerpo en la Filosofía de Maurice Merleau-Ponty: la tentativa merleauPontiana de corregir la conciencia abstracta, solipsista y deificada a través del re-encuentro con la corporeidad. **Studium:** Filosofía y Teología, tomo 12, fasc. 23, p. 203-218, 2009.

D'ANGELO RODRÍGUEZ, A. **Aproximación a la posmodernidad**. Buenos Aires: EDUCA, 1998.

FABRO, C. **Riflessioni sulla libertà**. Rimini-Italia: Maggioli, 1983.

FLORIO, L. **Mapa trinitario del mundo**. Salamanca: Secretariado Trinitario, 2000.

PLATÓN. **Banquete**. Barcelona: Labor, 1995.

MERLEAU-PONTY, M. **Fenomenología de la percepción**. Barcelona: Planeta-Agostini, 1984.

SARTRE, J-P. **La náusea**. Buenos Aires: Ed. Losada, 2006.

TZEBRIKOV, J. Los «locos por Cristo» y Moletú-Volevá. **Punta Europa**, Madrid, n. 9, sept. 1956.

Recebido em: 10/03/ 2010.

Aceito em: 12/04/ 2010.

License information: This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original work is properly cited.

# LOS ‘SI’ SEMÍTICOS EN EL CORÁN Y EN LOS EVANGELIOS

(Traducción al castellano – Prof. Dr. Miguel Ángel García Olmo – UCAM)

LAUAND, Jean \*

**Resumo:** As línguas ocidentais dispõem apenas de um ‘se’, mas as línguas semitas distinguem três casos para o condicional: o ‘se’ da condição que ocorrerá, o ‘se’ de impossibilidade e o ‘se’ de dúvida. Assim, na tradução do Alcorão e das falas de Jesus podem escapar importantes nuances de sentido do aramaico. A partir desse ponto de vista, o artigo discute a parábola do Bom Samaritano (Lc 10: 30-37) e o episódio de Zaqueu (Lc 19: 1-10).

**Palavras chave:** Condicional Semita. Interpretação dos Evangelhos. Pensamento Confundente.

**Abstract:** While western languages have only the particle ‘if’, semitic languages distinguish three cases for the conditional: a word for the condition that surely will happen; another word for the condition that will not happen, and a third word for the condition that can happen or not. Therefore, in the translation of the Quran and of Jesus’s sayings we can miss the original sense (or detail) expressed in aramaic. From this point of view, the article discusses the parable of good samaritan (Lk 10: 30-37) and the episode of Zacchaeus (Lc 19: 1-10).

**Keywords:** Interpretation of Jesus’s sayings. Conditional in Semitic Languages. Confusing thinking

## Pensamiento confundente – lenguas semíticas

Distinguir y confundir, enseña Ortega y Gasset, son dos importantes funciones del pensamiento/lenguaje. En una entrevista que hice, en 1999, a uno de los más importantes filósofos de nuestro tiempo, el recordado Julián Marías, él expone así el concepto orteguiano de ‘pensamiento confundente’:

Existe una doble dimensión del pensamiento. Hay una función, diríamos, *normal* del pensamiento que consiste en distinguir y determinar las diferentes formas de realidad. Por otro lado, si esta fuese la única función del pensamiento, no habría forma de lidiar intelectualmente con realidades complejas en sus conexiones, en las que interesa ver lo que tienen en común y, por tanto, el tipo de relaciones que se dan

---

\* Profesor Catedrático del Programa de Pós Graduação de la Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo. Endereço eletrônico: jeanlaua@usp.br.

entre realidades que, por lo demás, son muy diferentes. Esto es lo que Ortega denominaba ‘pensamiento confundente’. Me gusta el ejemplo de la palabra ‘bicho’, muy vaga, que se refiere a millones de animales, pero nos comportamos delante de un ‘bicho’ de una manera en cierto modo homogénea: en muchas ocasiones las diferencias no cuentan, y no nos importa la especie (habrá cientos de miles de coleópteros, mas, para muchos efectos, no interesa). El ‘pensamiento confundente’ es muy importante y es un complemento para el pensamiento que distingue (MARÍAS, 1999).

De hecho, a ciertos efectos, necesitamos de la distinción; a otros, la distinción estorba: se posa un ‘bicho’ en mi hombro y todo lo que me interesa es echarlo, poco importa si se trata del coleóptero A, B o C...

Las diversas lenguas tienen relaciones diferentes con el confundente; algunas tienden más a distinción, otras a ‘confusión’. No hay en ello juicio de valor: el confundente puede ser una riqueza. En otros estudios hemos mostrado cómo, típicamente, las lenguas orientales tienden más al confundente: a designar por un único vocablo realidades que, para nosotros, sólo pueden ser expresadas por distintas palabras.

### **Pensamiento que distingue – los ‘si’ semíticos x nuestro ‘si’ único**

Mas, en este artículo, no enfatizaremos el confundente semítico; nos interesa, sí, un caso excepcional que va en el sentido contrario: un caso en el que las lenguas semíticas (centraremos nuestro estudio en el árabe, aunque vale también para el hebreo y el arameo, la lengua hablada por Jesús) distinguen, mientras que nuestra lengua confunde. Se trata de la conjunción ‘si’ y de cómo esa ‘confusión’ nuestra puede perturbar la comprensión de las palabras evangélicas.

Es el caso de la distinción semítica en tres niveles de aquello que, en nuestra lengua, se confunde en la única conjunción ‘si’<sup>1</sup>. Para nosotros, la conjunción ‘si’ es confundente y puede situarse – en cuanto a la posibilidad de realización – en tres niveles distintos: 1) Un primer nivel es el ‘si’ (en árabe

---

<sup>1</sup> Para las formas árabe, hebrea y aramea del ‘si’ de imposibilidad (en árabe: *law*), véase “If introducing statement known or believed to be untrue” en De Lacy O’Leary *Comparative Grammar of Semitic Languages*, Routledge, 2000, p. 276. Para el ‘si’ de certeza (en árabe *idha*, en hebreo *hen*), cf. Stec, D. M. “The Use of ‘hen’ in Conditional Sentences”, *Vetus Testamentum*, Leiden, Brill, 1987, vol. 37, n 4, p. 478-486. Según Stec, hay igualmente estudiosos que consideran *hen* – en el sentido especial de ‘si’ – un arameísmo en el hebreo bíblico.

*idha*) que expresa una certeza (o una gran probabilidad) de que algo se va a realizar. ‘Si llueve en enero en São Paulo habrá inundaciones’, ‘Si tu hijo te da alguna preocupación, ten paciencia’. Es un ‘si’ que podríamos incluso sustituir por ‘cuando’: lloverá ciertamente en São Paulo en enero y el hijo siempre da alguna preocupación; 2) En el extremo opuesto, se sitúa el ‘si’ (en árabe *law*) que expresa una imposibilidad (o casi): ‘Anda a la esquina a ver si llueve’, ‘Si no hubiera políticos corruptos, muchos problemas se resolverían’; 3) Y, finalmente, el ‘si’ más normal, el que expresa duda real: puede ser que sí, pero puede ser también que no. Como cuando la embarazada dice: ‘Aún no sabemos si es niño o niña’; o el invitado por el móvil: ‘No sé si voy a llegar a tiempo: el tráfico es muy denso’.

Para tres grandes campos, de situaciones tan diversas, disponemos de un único ‘si’. Pero imaginemos que tuviésemos tres (o más...) palabras totalmente distintas para los tres distintos niveles de ‘si’: imposibilidad, certeza y posibilidad. ¿Cómo quedaría la traducción de un texto de una lengua que dispusiera de más de un ‘si’?

Analizaremos algunas (pocas) características de los ‘si’ árabes (que tienen equivalentes en hebreo y en arameo, hablado por Jesús), si bien lo que nos importa es más la idea abstracta de poder separar tres ‘si’ (por lo menos), frente a nuestra lengua que nos lleva a confundirlos en un único caso.

### **Law árabe (semítico) o ‘si’ de imposibilidad**

Comencemos por el *law* o ‘si’ de las construcciones de imposibilidad (o casi imposibilidad; de lo meramente hipotético, enfático, desiderativo, utópico etc.). Es el ‘si’ de las – por usar la expresión gramatical – ‘construcciones contrafactuales’, como por ejemplo la del Corán: “*Si* el mar fuese tinta para registrar las palabras de mi Señor, en verdad que el mar se agotaría antes de que se agotasen las palabras de mi Señor [...]” (18, 109).

Si tuviésemos un equivalente castellano (y el ‘si’ del principio de esta frase ya es el ‘si’ *law*, pues no tenemos ese ‘si’ en nuestra lengua), se atenuarían situaciones muy embarazosas, como la del vendedor de la tienda de ropa de talla grande, que quiere convencer al cliente/a de que compre un pantalón con cintura elástica porque si él/ella engorda, el pantalón se ajustará... ¿Cómo decir ‘ – Es mejor comprar éste por si usted engorda...’ sin arriesgarse perder el cliente? (¿o cómo decir al abuelete muy entrado en años que ha llegado la hora de hacer testamento; o avisar al marido traicionado; o a la madre del gay etc?).

Para casos como esos – y a falta de un *law*, que ayudaría a afrontar los casos – la creatividad brasileña recurre a perífrasis y circunloquios como: ‘Es mejor que usted se lleve estos pantalones porque... esto no va a pasar, pero por

si acaso usted, temporalmente, engordase un poquito, se ajustan hasta que vuelva a adelgazar...’. Para el caso de la aceptación de la idea de la muerte, se hizo famosa la frase atribuida al Dr. Roberto Marinho (el todopoderoso jefe de la gran cadena de medios de comunicación Globo, a quien los empleados más antiguos se referían como ‘Dios’): “Si un día yo llegara a faltar...”.

Un uso interesante de *law* es con *wa* (y) en la expresión *wa law*, que significa: ‘incluso si’ (si de imposibilidad). Junto al Corán, la tradición musulmana recoge los *hadices*, los dichos del profeta Mahoma. Un famoso hadiz reza: “Busca el conocimiento incluso si estuviera en la China” (*Utlub al ilma wa law fis-Sin*) lo que, traduciendo para las distancias de hoy, sonaría casi como: ‘Busca el conocimiento aunque esté en Marte’.

Y en los proverbios árabes<sup>2</sup>, encontramos: “*Khara* (excremento) es *khara* aunque cruce el Éufrates (al-fara). El excremento no se purifica incluso si cruza el Éufrates” (FEGHALI, 1938, prov. 392). Rimado en el original: *Al-khara khara wa law qata’ nahr al-Fara*. “Al panadero dé su masa a hornear, incluso si (*wa law*) él le roba la mitad” (FREYHA, 1974, prov. 243). El sentido es: siempre mejor que la improvisación del aficionado es confiar el servicio a un profesional. “La deuda es cargo pesado, aunque (*wa law*) sea de un centavo” (MAHDI, 2006, prov. 292). “El perro perro es, aunque vaya vestido de oro” (MAHDI, 2006, prov. 767).

Otros proverbios con variaciones en el uso de *law*: “Ni aunque aparezca el Mahdi” (MAHDI, 2006, p. 67). *Law yazhar Al-Mahdi*, en el sentido de ‘en ningún caso’ (los chiítas aseguran que Muhammad al-Mahdi – el duodécimo imán, fallecido en 874 – se encuentra oculto y regresará en el fin del mundo). “Si la viña estuviese protegida de sus propios guardas, produciría toneladas” (FEGHALI, 1938, prov. 2124).

En el Corán encontramos 80 veces el *law*, como por ejemplo, cuando los condenados que llegan al fuego eterno dicen: “Ay, si pudiésemos volver, no seguiríamos a los impíos” (2, 167). O si tuviesen todo lo que hay en la tierra y otro tanto para con ello redimirse del castigo del Día de la Resurrección, nada de eso les sería aceptado... (5, 36). O cuando los incrédulos dicen: “Estás loco, Mahoma [...], si es verdad lo que dices, haz bajar a los ángeles [...]” (15,7).

Fue también ciertamente en el *law* de su lengua materna en que el apóstol Pablo pensó su famoso himno al amor: “Si hablase las lenguas de los hombres y las de los ángeles, pero no tuviera amor [...]” (I Cor 13, 1).

---

<sup>2</sup> Proverbios extraídos de las colectáneas: de Freyha, Anis *A Dictionary of Modern Lebanese Proverbs*, Beirut, Librairie du Liban, 1974, Feghali, Michel *Proverbes et Dictons Syro-Libanais*, Paris, Institut d’Ethnologie, 1938 y Jasim Reyadh Mahdi *El refranero iraquí – aspectos semánticos y socioculturales*, tesis doctoral en la Universidad de Granada, Granada, 2006.

Y si alguien está sin pecado, que tire la primera piedra...

### El ‘si’ – *idha*

Para el ‘si’ – *idha* empezamos con una observación del juicioso estudio de Kadi (1994), *Hatta Idha in the Qur’an...* En su uso como ‘si’, Kadi observa que unánimemente los gramáticos consideran *idha* como palabra que contiene un sentido condicional, pero que *no* es una partícula de condición en sentido propio (al contrario que *in* u otras). Así, si yo digo:

*In ta´tini* (yusivo) *atika* (yusivo)  
Si tú me vienes a visitar, yo te visitaré.  
(es muy posible que no vengas a visitarme, en cuyo caso yo tampoco te visitaré) (KADI 1994, p. 24)

Pero con *idha*, el ‘si’ es un si/cuando que expresa una certeza:

*Idha ataytani* (indicativo) *atika* (indicativo)  
Si (cuando) tú me visites, yo te visitaré.  
(Es cierto que vendrás a visitarme y, entonces, yo también te visitaré) (KADI 1994, p. 24)

El hecho en sí es cierto; sólo queda por saber cuándo ocurrirá. O por usar el ejemplo de Sibawayh, patriarca de la gramática de finales del siglo VIII, se dice con *idha*: *Atika idha ihmarra al-busrū*. “Yo te visitaré cuando los dátiles, ahora verdes, maduren” (no cabe un condicional porque es cierto que van a madurar) (GIOLFO, 2005, p. 58).

Dichy, en una conferencia en 2007 sobre el condicional árabe, explica que *idha* se refiere a un proceso realizable que debe ser realizado y situado en un momento incierto del futuro. Se emplea *idha* para casos como el de la repetición de un hábito o el enunciado (‘Si...’) de una ley científica: “Si viene (siempre que viene) a Mosul, nos visitará” (hábito). *Kana, idha 'ata l-mawsila yazuruna* (DICHY 2007).

O, en el ejemplo de al-Gazali: “Si todo A es B (alif, ba), entonces algún B es A” (apud DICHY, 2007).

Puesto que el ‘si’-*idha* funciona como un ‘si’ de certeza, es frecuentemente traducido por ‘cuando’, en el sentido de ‘siempre que’. Por ejemplo, en la traducción del Corán del prof. Helmi Nasr encontramos para *idha*: “Aquéllos que, *cuando* una desgracia les alcanza, dicen: ‘Somos de Alá [...]’” (2, 156); “Se os ha prescrito, *cuando* la muerte se presente a uno de vosotros, hacer testamento [...]” (2, 180); “[...] atiendo la súplica del

suplicante, *cuando* me suplica [...]” (2, 186); “[...] (Alá) *cuando* decreta algo, basta con que diga ‘Sé’, y entonces es” (3, 47); “Y que *cuando* cometen obscenidad [...] se acuerdan de Alá e imploran perdón [...]” (4, 135).

En la famosa sentencia evangélica, concurren *idha* e *in*: “Si (*idha*) tu hermano peca contra ti, ve y repréndele a solas, si (*in*) él te escucha [...]” (Mt 18, 15). Es cierto que algún hermano pecará contra mí; es dudoso que acepte la reprensión...

## **El Evangelio revisitado**

No hace falta decir que el brevísimo resumen hecho hasta aquí dista mucho de cualquier otra pretensión que no sea la de meramente sugerir un ejercicio de lectura del Evangelio, teniendo en cuenta diversas posibilidades de ‘si’: simplificando, el de la posibilidad, el de la certeza y el de la imposibilidad.

En ese sentido, es un hecho interesante el que distintas ediciones árabes del Evangelio no siempre coincidan en utilizar el mismo ‘si’ (*law*, *idha* o los de la familia del *in*); y, en cualquier caso, es interesante atender a cuál de ellos habría empleado Jesús en cada situación.

Consideremos algunos pasajes del Evangelio en los que aparece el ‘si’ en nuestras Biblias (y que son efectivamente puestos como ‘si’ en la *Biblia de Jerusalén*), y veamos cómo las traduciríamos *si* quisiésemos recuperar el original arameo realmente pronunciado por Jesús y por los personajes evangélicos. Naturalmente, se trata de un ejercicio de ficción exegética: no disponemos de transcripción literal, de cinta grabada, de los discursos recogidos por los evangelistas.

Comencemos por los más obvios:

**1. El ‘si’ de posibilidad real** – es el más frecuente y el primero en que pensamos. Baste un ejemplo: en Mt (28, 14), cuando los sumos sacerdotes y los ancianos sobornan a los guardias del sepulcro de Cristo para que digan que los discípulos robaron Su cuerpo: “Si la cosa llega a oídos del procurador, nosotros le persuadiremos y os evitaremos complicaciones” (Mt 28, 14).

**2. El ‘si’ de certeza.** En diversas formulaciones, parece claro que Jesús (u otros hablantes) usan el ‘si’ de certeza (en árabe: *idha*): “¿Quién de vosotros que tenga una oveja, si cae a un pozo en sábado no la saca?” (Mt 12, 11). “Si el hombre encuentra la oveja perdida siente alegría por ella [...]” (Mt 18, 13). “Si en algún lugar no os reciben, salid fuera [...]” (Mc 6, 11). “Si el hermano de alguno muere [...] que su hermano tome a la mujer [...]” (Mc 12, 19). “Si un ciego guía a otro ciego, ambos caerán al abismo” (Mt 15, 14).

En todos esos casos, el ‘si’ puede ser sustituido por ‘cuando’: ciertamente las ovejas que caen son recogidas, las encontradas producen

alegría, siempre habrá lugares que no reciban a los apóstoles, infaliblemente morirán hermanos, y es cierto que un ciego mal guiado cae.

**3. El ‘si’-law.** Hay también pasajes en los que, claramente, nos hallamos ante el ‘si’-law: “Si el dueño de la casa supiese a qué hora de la noche vendrá el ladrón [...]” (Mt 24, 43). “Vendrán falsos cristos capaces de engañar, si fuese posible, a los propios elegidos” (Mt 24, 24).

Otro episodio. En Lc 7, 35 y ss., un fariseo ruega a Jesús que vaya a comer a su casa. Durante la comida irrumpe en la sala una mujer, ‘pecadora pública’, con un vaso de perfume y, llorando, se echa a los pies de Jesús, le lava los pies, los unge con perfume y los seca con sus cabellos etc. El fariseo, escandalizado, decía para sus adentros: “Si este hombre fuese profeta, sabría que esta mujer es pecadora [...]”. Es evidente que se trata aquí del *law*: el fariseo acaba de convencerse de que Jesús es un fraude y lo que piensa es “Este hombre no es profeta [...]”.

**4. ¿De qué ‘si’ estamos hablando?** No siempre queda del todo claro qué ‘si’ habría debido de ser el de la escena evangélica y, a veces, puede resultar un ejercicio interesante intentar cambiar de ‘si’: a) El ‘si’ del tentador. Antes de iniciar su vida pública, Jesús va al desierto y es tentado por el diablo (Mt 4, 3 y ss.; Lc 4, 3 y ss.). Éste Le dice: “Si eres el Hijo de Dios, di a estas piedras que se conviertan en pan”. Estamos habituados a leer este ‘si’ como dubitativo (“¿será que Él es?”), pero podríamos pensar también en *idha*: “Ya que eres el Hijo de Dios, di a estas piedras [...]”; b) el ‘si’ de los mofadores. Cristo en la cruz oyó varias provocaciones: “Si eres el Hijo de Dios baja de la cruz” (Mt 27, 40); “Que Dios le salve ahora, si es que lo ama [...]” (Mt 27, 43); “Veamos si viene Elías a salvarle” (Mt 27, 49). Ciertamente, los mofadores no creen que Jesús sea hijo de Dios o que Elías vaya a venir a salvarlo: cabe perfectamente el *law* de imposibilidad; c) el ‘si’ del padre afligido. Mc 9, 14 y ss.: Jesús baja del monte de la transfiguración con Pedro, Santiago y Juan, y encuentra una confusión de mucha gente discutiendo con los otros apóstoles. Y es que un hombre había traído a su hijo, que tenía un espíritu mudo (el cual le tiraba al suelo, al fuego y al agua y le hacía espumar, rechinar los dientes etc) y los apóstoles, a pesar de los intentos, no habían conseguido expulsarlo. El padre dice a Jesús: “¡Tú, si algo puedes, ayúdanos!”. ¿Usaría el ‘si’ de posibilidad o el *law* de quien está ya desengañado? Jesús responde: “¿¡Cómo ‘si puedes’!?...” Y el padre: “¡Creo, pero ayuda a mi poca fe!”; d) el ‘si’ del huerto – “Padre, si este cáliz puede pasar sin que yo lo beba [...]” (Mt 26, 42).

## El Samaritano y Zaqueo

### El ‘si’ de la parábola del buen samaritano (Lc 10, 30-37)

29 Pero él, queriendo justificarse, dijo a Jesús: «Y ¿quién es mi prójimo?» 30 Jesús respondió: «Bajaba un hombre de Jerusalén a Jericó, y cayó en manos de salteadores, que, después de despojarle y golpearle, se fueron dejándole medio muerto. 31 Casualmente, bajaba por aquel camino un sacerdote y, al verle, dio un rodeo. 32 De igual modo, un levita que pasaba por aquel sitio le vio y dio un rodeo. 33 Pero un samaritano que iba de camino llegó junto a él, y al verle tuvo compasión; 34 y, acercándose, vendó sus heridas, echando en ellas aceite y vino; y montándole sobre su propia cabalgadura, le llevó a una posada y cuidó de él. 35 Al día siguiente, sacando dos denarios, se los dio al posadero y dijo: "Cuida de él y, si gastas algo más, te lo pagaré cuando vuelva." 36 ¿Quién de estos tres te parece que fue prójimo del que cayó en manos de los salteadores?» 37 El dijo: «El que practicó la misericordia con él.» Díjole Jesús: «Vete y haz tú lo mismo» (Lc 10, 30-37)

Esta parábola parece, a primera vista, hoy, mal interpretada. En la lectura usual, el posadero – un heroico y grandioso personaje – ni siquiera es considerado. El empeño y el sacrificio del posadero se empieza a evidenciar cuando consideramos que lo que él recibe – dos denarios – no cubre ni de lejos sus gastos. El ‘si’ del samaritano (si gastas más) es el ‘si’-*idha*: ‘con certeza gastarás mucho más [...]’. Pues un denario era muy poco: el pago de una jornada de trabajo de peón, lo que el dueño de la viña en la parábola de los trabajadores (Mt 20, 1 y ss) paga a sus jornaleros; si quisiéramos aventurar una equivalencia actual, algo entre cinco y diez dólares... El samaritano gasta 15 dólares para pagar dos dietas en la posada más la estancia y los cuidados (por muchos días: el hombre estaba medio muerto...) especiales para aquel hombre.

Además, un posadero es víctima fácil de estafas (un huésped puede irse sin pagar...) contra las que no tiene defensa, salvo cobrar por adelantado y no aceptar nunca fiado (¿qué hotel aceptaría eso de ‘pago a mi vuelta’?). Más que el samaritano, quien usó de misericordia fue el buen posadero. La pregunta de Cristo: “¿Cuál de estos tres...?”, de la cual implícitamente (y sin razón) se tiende a excluir al posadero, puede muy bien incluirlo.

¿Y el tercero, quien puede ser? Hay en la parábola un aspecto curioso: ¿por qué los ladrones han dejado vivir a su víctima? Lo normal sería matarlo para que no pudiera reconocer a los ladrones o vengarse. La única razón

posible es que – como en la historia de José de Egipto – uno de los ladrones, movido de misericordia, haya intercedido por la vida de aquel hombre. En ese caso, el gran héroe de la parábola es el ‘buen salteador’ que se indispone con sus compañeros y pone en riesgo su seguridad y su vida. Si el samaritano y el posadero sacrifican su dinero y su tiempo; el ‘buen salteador’, por misericordia se expone a la venganza y a la muerte.

Sea como sea, el trío Samaritano-Posadero-‘Buen Salteador’ suena más plausible que el tradicional con el sacerdote y el levita.

### **El ‘si’ de Zaqueo (Lc 19 1, 10)**

1 Habiendo entrado en Jericó, atravesaba la ciudad. 2 Había un hombre llamado Zaqueo, que era jefe de publicanos, y rico. 3 Trataba de ver quién era Jesús, pero no podía a causa de la gente, porque era de pequeña estatura. 4 Se adelantó corriendo y se subió a un sicómoro para verle, pues iba a pasar por allí. 5 Y cuando Jesús llegó a aquel sitio, alzando la vista, le dijo: «Zaqueo, baja pronto; porque conviene que hoy me quede yo en tu casa.» 6 Se apresuró a bajar y le recibió con alegría. 7 Al verlo, todos murmuraban diciendo: «Ha ido a hospedarse a casa de un hombre pecador.» 8 Zaqueo, puesto en pie, dijo al Señor: «Daré, Señor, la mitad de mis bienes a los pobres; y si en algo defraudé a alguien, le devolveré el cuádruplo.» 9 Jesús le dijo: «Hoy ha llegado la salvación a esta casa, porque también éste es hijo de Abraham, 10 pues el Hijo del hombre ha venido a buscar y salvar lo que estaba perdido» (Lc 19 1, 10).

Si al posadero y al salteador se les omite, a Zaqueo no se le hace justicia ni se le concede el beneficio de la duda: su “Si defraudé a alguien [...]” es entendido como ‘si’ de certeza: “Si defraudé a alguien” (lo que, está claro, ha ocurrido muchas veces...). Y, siendo Zaqueo rico y jefe de publicanos – judíos encargados por los romanos de la odiosa tarea de recaudar impuestos y tasas, en cuya realización no pocas veces extorsionaban en su propio beneficio –, él es más sospechoso de corrupción de lo que suele ser normal, así que cuando Jesús va a su casa comienza la murmuración: “¡Está en casa de un pecador!”

Mas veamos si, a fin de cuentas, Zaqueo era un corrupto. Supongamos, sólo a efectos de cálculo, que su patrimonio fuera de 600.000: él, dando la mitad a los pobres, se queda con 300.000 y, aunque se hubiese apropiado indebidamente de algo de otro, ese ‘esquema’ no le habría rentado más que 75.000 (para restituir el cuádruplo - ¡quedando cero!). O sea: en la peor de las

hipótesis, Zaqueo disponía de 525.000 honradamente ganados y solamente 1/8 de su patrimonio podría haber sido obtenido por medios inconfesables...

Ciertamente, los intérpretes acostumbran a señalar Lc 19, 8 como un condicional griego de 1ª clase, que expresa una certeza, y en esta clave Zaqueo debería ser leído así: ‘Si defraudé a alguien, y esto pasó realmente [...]’ Pero un exégeta como James L. Boyer, analizando ése y todos los versículos con condicional de 1ª clase del Nuevo Testamento, concluye:

Un enunciado condicional de 1ª clase en el Nuevo Testamento significa lo mismo que la condición simple en la lengua inglesa: “si eso... entonces aquello”. No implica absolutamente nada en relación con la realidad (BOYER, 1981, p. 82).

Es decir, el ‘si’ de Zaqueo puede significar: ‘Si defraudé a alguien, lo que nunca ha sucedido...’, como un desafío público a sus detractores. Y Jesús insiste en entrar en su casa para lavar la honra injustamente manchada (?) de ese hombre.

## **Conclusión**

La existencia de tres ‘si’ en la lengua de Jesucristo es una continua invitación a que ejercitemos la imaginación para intentar discernir – desde nuestro único ‘si’ – de cuál se trata. Conjeturas, meras sugerencias de (re)lectura del evangelio que, aunque no puedan ser cabalmente comprobadas, reclaman al menos nuestra atención sobre esa peculiaridad semítica en un caso en el que se nos invita a confundir.

## **REFERÊNCIAS**

BÍBLIA de Jerusalén. DEBORA-Microbible. Maredsous; Belgique: CIB, 1990. (Programa FindIT, da Marpex, Ontario, 1992).

BOYER, J. L. First class conditions: what do they mean? **Grace Theological Journal**, Winona Lake, USA, vol. 2, 1981.

DICHY, J. **Si, comme si, même si, Ah! Si et si non**: conditionnelles et référentiels discursifs en arabe. Disponível em: <http://www.concours-arabe.paris4.sorbonne.fr/cours/Dichy-26-03-2007.pdf> . Acesso em: 10-10-10.

FEGHALI, M. **Proverbes et Dictons Syro-Libanais**. Paris: Institut d'Ethnologie, 1938.

FREYHA, A. **A Dictionary of Modern Lebanese Proverbs**. Beirut: Librairie du Liban, 1974.

GIOLFO, M. E. B. Le Strutture condizionali dell"arabo classico". **Kervan**, Univ. di Torino, n. 2, 2005.

KADI, S. A. **Hatta Idha in the Qur'an: a linguistic study**. 1994. Thesis (PhD) – Columbia University, 1994.

MAHDI, J. R. **El refranero iraquí: aspectos semánticos y socioculturales**. 2006. 365 f. Tesis (Doctoral). Universidad de Granada, Granada, 2006.

MARÍAS, J. **Julián Marías: entrevista** [mai. 1999]. Entrevistadores: Jean Lauand; Elian Lucci. Disponible en: <http://www.hottopos.com/videtur8/entrevista.htm> . Acceso en: 12-10-10

O' LEARY, De L. **Comparative Grammar of Semitic Languages**. London: Routledge, 2000.

STEC, D. M. The Use of "hen" in Conditional Sentences. **Vetus Testamentum** , Leiden, Brill, v. 37, n 4, p. 478-486, 1987.

Recebido em: 23/03/ 2010.

Acceto em: 23/04/ 2010.

License information: This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original work is properly cited.



## A QUESTÃO DO ABORTO NO PENSAMENTO DE SANTO AGOSTINHO

STREFLING, Sérgio Ricardo\*  
SANTIAGO, Ivanete da Silva\*

**Resumo:** A questão do aborto sempre foi um verdadeiro dilema, constitui um dos temas mais polêmicos da atualidade e continua fomentando múltiplos debates, sobretudo nos âmbitos políticos, médicos, jurídicos e filosóficos. Santo Agostinho (354-430), de acordo com a maioria dos demais escritores eclesiásticos de sua época, condenava vigorosamente a prática do aborto induzido. Agostinho entendia a procriação como um dos bens do matrimônio. Desaprovava o aborto, mas distinguia entre feto formado e não formado, bem como feto vivificado e não vivificado. A questão acerca da ressurreição do feto preocupou-o também e trouxe alguma luz sobre suas idéias a respeito do aborto. Sobre esta temática, apresentaremos a opinião do filósofo de Hipona nas seguintes obras: **De nuptiis et concupiscentia, De bono coniugali, Quaestiones in Heptateuchum, Enchiridion ad Laurentium de fide, spe et caritate e De civitate Dei.**

**Palavras-chave:** Santo Agostinho. Aborto. Ética Medieval.

**Abstract:** The question of abortion has always been a real dilemma and is one of today's most controversial issues that still fostering multiple debates, particularly in policy areas, medical, legal and philosophical. St. Augustine (354-430), according to most other ecclesiastical writers of his time, strongly condemned the practice of induced abortion. Augustine understand procreation as one of the assets of the marriage. Disapproving of abortion, but differed between fetus formed and unformed, as well as fetus quickened and not quickened. The question about the resurrection of the fetus was also to Augustine and brought some light on their ideas regarding abortion. On this issue will introduce some ideas of the philosopher of Hippo in the following works: **De nuptiis et concupiscentia, De bono coniugali, Quaestiones in Heptateuchum, Enchiridion ad Laurentium de fide, spe et caritate and De civitate Dei.**

**Keywords:** St. Augustine. Abortion. Medieval Ethics.

A prática do abortamento, apesar de ser muito perigosa, sempre existiu na história da humanidade. O aborto é um dos temas mais polêmicos da atualidade e continua suscitando múltiplos debates, sobretudo nos âmbitos políticos, médicos, jurídicos e éticos (REGO et. al., 2009).

---

\* Professor de Filosofia Medieval no Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Pelotas. Endereço eletrônico: srstrefling@gmail.com.

\*\* Acadêmica do 8º semestre do Curso de Enfermagem da Universidade Católica de Pelotas.

O aborto é definido como a interrupção voluntária ou não de uma gestação até a 20<sup>a</sup>-22<sup>a</sup> semana, ou, quando a idade gestacional for desconhecida, com o produto da concepção pesando menos que 500g ou medindo menos de 16cm (BRASIL, 2005). Distingue-se aborto espontâneo de aborto provocado. O espontâneo é todo aquele que acontece por causas naturais antes da viabilidade, sem a intervenção do homem. E o aborto provocado ou induzido é aquele que acontece pela intervenção (PESSINI; BARCHIFONTAINE, 2005).

Do ponto de vista moral e jurídico, existem quatro tipos de aborto induzido. O aborto terapêutico é realizado, quando a gravidez coloca em risco a vida da gestante. O aborto ético ou humanitário, quando a gravidez resulta de uma ação criminosa. O terceiro tipo de aborto é o psicossocial, por razões pessoais, familiares, econômicas e sociais da mulher. E, por último, temos o aborto eugênico, também chamado de indicação fetal, ou seja, realizado quando há risco do nascituro ser portador de alguma anomalia ou má formação congênita (FERNÁNDEZ, 2000; PESSINI; BARCHIFONTAINE, 2005).

Santo Agostinho (354-430), Bispo de Hipona, filósofo e teólogo, trata brevemente sobre o aborto em algumas de suas obras. São elas: **De nuptiis et concupiscentia**, **De bono coniugali**, **Quaestiones in Heptateuchum**, **Enchiridion ad Laurentium de fide, spe et caritate** e **De civitate Dei**<sup>1</sup>. O objetivo deste estudo é apresentar as suas idéias sobre o assunto.

O Bispo de Hipona, de acordo com a maioria dos demais escritores eclesiásticos de sua época, condenava vigorosamente a prática do aborto induzido. A procriação é um dos bens do matrimônio. O aborto, juntamente com medicamentos que originam a esterilidade, se considerava como um meio de frustrar este bem. Era considerado na mesma linha, em que se incluía o infanticídio, e exemplo de crueldade lasciva.

Uma coisa é o casal unir-se sem a intenção de gerar, porém não se opondo a isso, neste caso não existe culpa; outra coisa é desejar na união, naturalmente com o próprio cônjuge, apenas o prazer, neste caso existe uma culpa leve. Porque, ainda que se unam sem a intenção de propagar a prole, pelo menos não se opõe a ela, a causa do prazer, com um propósito nem com uma ação má. Pois os que se opõem a prole, ainda que se chamem esposos, não os são nem mantêm nada do verdadeiro matrimônio, mas se utilizam deste nome honesto para esconder suas infâmias. Manifestam abertamente sua malícia quando chegam ao

---

<sup>1</sup> Citaremos no texto a versão portuguesa, algumas vezes traduzida por nós a partir da edição bilíngue da BAC. No rodapé apresentaremos o texto latino. Ver referências.

extremo de abandonar aos filhos que nascem contra sua vontade. Não querem alimentar ou ter consigo aos filhos que temeram gerar. De maneira que, ao mostrar-se sem piedade com os filhos gerados contra seus desejos ocultos e nefandos, manifestam sua iniquidade e, com esta evidente crueldade descobrem suas ocultas desonestidades. Às vezes, chega a tanto esta libidinosa crueldade, ou melhor, libido cruel, que empregam drogas esterilizantes, e, se estas resultam ineficazes, matam no seio materno o feto concebido e o jogam fora, preferindo que sua prole se desvaneça antes de ter vida, ou, se já vivia no útero, matar-la antes que nasça. Repito: se ambos são assim, não são conjugues, e se tiveram esta intenção desde o princípio, não celebraram o matrimônio, mas apenas pactuaram um concubinato (AGOSTINHO, 1966, p. 269)<sup>2</sup>.

Ao tratar sobre a finalidade do matrimônio, Agostinho, referindo-se ao aborto ou a contracepção, denominava de obra malvada o uso de meios para evitar o nascimento de uma criatura. Insistia que para o matrimônio ser válido era, *conditio sine qua non*, o casal estar aberto à prole. Em outra obra, tratando sobre a família, diz:

Poder-se-ia se considerar vida nupcial, sem incorrer em absurdo, sempre que um casal tivesse o propósito de manter viva a fé jurada até a morte e que ainda que essa fé não conduza ao propósito de ter prole, no entanto, não a evitem usando meios criminosos (AGOSTINHO, 1964, p. 51)<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> “Sed tamen aliud est non concumbere nisi sola uoluntate generandi, quod non habent culpam, aliud carnis concumbendo adpetere uoluptatem, sed non praeter coniugem, quod ueniale habet culpam, quia, etsi non causa propagandae prolis concumbitur, non tamen huius libidinis causa propagationi prolis obsistitur siue uoto malo siue opere malo. Nam qui hoc faciunt quamuis uocentur coniuges, non sunt nec ullam nuptiarum retinent ueritatem, sed honestum nomen uelandae turpitudini obtundunt. Produntur autem quando eo usque progrediuntur, ut exponant filios, qui nacuntur inuitis. Oderunt enim nutrire uel habere, quos gignere metuebant. Itaque cum in suos saeuit, quos nolens genuit tenebrosa iniquitas, clara iniquitate in lucem promitur et occulta turpítudo manifesta crudelitate conuincitur. Aliquando eo usque peruenit haec libidinosa crudelitas uel libido crudelis, ut etiam sterilitatis uenena procuret et si nihil ualuerit, conceptos fetus aliquo modo intra uiscera extinguat ac fundat, uolendo suam prolem prius interire quam uiuere, aut si in útero iam uiuebat, occidi ante quam nasci. Prorsus si ambo tales sunt, coniuges non sunt; et si ab initio tales fuerunt, non sibi per conubium, sed per stuprum potius conuerunt” (**De nuptiis et concupiscentia**, Livro 1, capítulo 15, parágrafo 17).

<sup>3</sup> “Et potest quidem fortasse non absurde hoc appellari conubium, si usque ad mortem alterius eorum id inter eos placuerit, et prolis generationem, quamvis non ea causa coniuncti sint, non

Referindo se ao livro do Êxodo, Agostinho entendia que o aborto de um feto não formado não se considerava um homicídio, porque não se podia afirmar que a alma já estivesse presente. O filósofo de Hipona admitia a distinção entre fetos ‘formados’ e ‘não formados’, que aparece na ‘Versão dos Setenta’ do livro do Êxodo (21,22-23). O texto bíblico diz o seguinte:

Se homens brigarem e ferirem uma mulher grávida, e ela abortar, sem maior dano, o culpado será obrigado a indenizar o que lhe exigir o marido da mulher, e pagará o que os árbitros determinarem. Mas, se houver dano grave, então darás vida por vida, olho por olho, dente por dente (BÍBLIA, 1985, p. 137).

Enquanto que o texto em Hebreu determinava que se pagasse uma multa, no caso de um homem ferir uma mulher grávida, fazendo-a abortar, e determinava o castigo a si mesmo se causasse outros danos, a ‘Versão dos Setenta’ (versão grega), que foi usada por Agostinho, traduz ‘dano’ por ‘forma’, introduzindo uma distinção entre o feto ‘formado’ e o feto ‘não formado’. O erro de tradução teria sua raiz em uma distinção aristotélica entre o feto antes e depois de sua suposta ‘vivificação’ (aos 40 dias para os homens e 90 dias para mulheres). Conforme a ‘Versão dos Setenta’, o aborto dos fetos não vivificados causava a imposição de uma multa ao agressor; mas, se o feto estava vivificado, então o castigo era a pena capital. Agostinho desaprovava o aborto tanto do feto vivificado como do feto não vivificado, porém distinguia entre ambos os casos. O feto não vivificado morria, antes de chegar a viver, enquanto que o vivificado morria antes de nascer.

Portanto, se aquele parto foi sem forma, por que o grande problema da alma não se há de resolver precipitadamente com a temeridade de uma sentença não discutida, a lei não quis que fosse um homicídio, porque não se pode chamar de alma viva aquela que está em um corpo que carece de sentidos, se está assim, em uma carne não formada, e portanto, não dotada de sentidos. Não é fácil entender o que foi dito: E se dará mediante um pedido. Refere-se ao que o marido da mulher havia determinado que se desse, se o parto tivesse sido informe (AGOSTINHO, 1970, p. 238)<sup>4</sup>.

---

tamen vitaverint, ut vel nolint sibi nasci filios, vel etiam opere aliquo malo agant ne nascantur” (De bono coniugali, Livro 5, capítulo 5).

<sup>4</sup> “Si ergo illud informe puerperium iam quidem fuerat, sed adhuc quodam modo informiter animatum – quoniam magna de anima quaestio non est praecipitanda indiscussae temeritate sententiae – ideo lex noluit ad homicidium pertinere, quia nondum dici potest anima uiua in eo

A questão, a cerca da ressurreição do feto, preocupou-o também, e trouxe algum esclarecimento sobre suas idéias a respeito do aborto. Neste caso, se referiu também a distinção entre o feto formado e o feto não formado. Ainda que reconhecesse que era possível que o feto não formado perecesse como uma semente, era também possível que na ressurreição, Deus suprisse o que faltava ao feto não formado, da mesma maneira que Deus irá renovar tudo o que se achar defeituoso em um adulto. Agostinho chamava atenção de que sobre esta idéia, poucos se atreviam a negá-la, ainda que poucos se atrevessem a afirmá-la. O Bispo de Hipona reflete sobre a dificuldade de se afirmar alguma coisa sobre a situação do feto, em relação à ressurreição, mas conforme a fé considera e ressalta a dignidade da pessoa, ainda que esteja em potência.

Aqui, em primeiro lugar, se oferece a questão acerca dos abortos, que de alguma maneira nasceram nos seios de suas mães, mas ainda não de tal modo que pudessem renascer. Se disséssemos que todos hão de ressuscitar, poderia tolerar-se esta afirmação referindo-nos aos já formados; porém aos ainda não formados, quem não se sentirá mais inclinado a crer que pereceram, como gérmenes que não foram fecundados? Mas quem se atreverá a negar, por mais que não se atreva tampouco a afirmar, que a ressurreição fará que se complete o que faltou a sua disposição corporal? E deste modo não faltará a perfeição, que o embrião haveria de ter com o tempo, como tão pouco terá os defeitos acarretados pelo tempo; de modo que nenhum indivíduo se verá defraudado naquilo que for conveniente e proporcionado conforme a sua idade, nem tão pouco afetado no que de adverso e contrário a idade houvesse-lhe ocasionado; mas que se dará estado perfeito ao que ainda não o era, do mesmo modo que será restaurado o que se havia viciado (AGOSTINHO, 1966, p. 584-585)<sup>5</sup>.

---

corpore quod sensu caret, si talis est in carne nondum formata et ideo nondum sensibus praedita. Quid autem dixit: *et dabit cum postulatione*, quod maritus mulieris informi excluso dandum constituerat, non est in promptu intellegere” (**Quaestiones in Heptateuchum**, Liv. 2, cap. 80).

<sup>5</sup> “Unde primo occurrit de abortivis fetibus quaestio, qui iam quidem nati sunt in uteris matrum, sed nondum ita ut iam possent renasci. Si enim resurrecturos eos dixerimus; de iis qui iam formati sunt, tolerari potest utcumque quod dicitur: informes vero abortus quis non proclivius perire arbitretur, sicut semina quae concepta non fuerint? Sed quis negare audeat, et si affirmare non audeat, id acturam resurrectionem, ut quidquid formae defuit impleatur? Atque ita non desit perfectio, quae accessera erat tempore, quemadmodum non erunt vitia quae accesserant tempore: ut neque in eo quod aptum et congruum dies allaturi fuerant, natura fraudetur; neque in eo quod adversum atque contrarium dies stulerant, natura turpetur; sed

Na famosa obra **A Cidade de Deus**, Agostinho não afirma ou nega se o feto abortado haveria de ressuscitar, porém, se este não devia excluir-se dos números dos mortos, entende que não há razão para que fique excluído da ressurreição. O filósofo, servindo-se da lógica, explora a tríade vida-morte-ressurreição, não afirma verdades nem nega possibilidades sobre os abortivos, mas nos conduz à reflexão profunda, exaltando a dignidade das realidades abordadas nesta questão. Somente pode ressuscitar quem morreu e, necessariamente, morre quem está vivo.

Prestando-me a misericórdia de Deus auxílio aos esforços, vou responder às objeções que pus na boca de meus adversários. Não me atrevo a afirmar, mas tampouco a negar, que ressuscitarão os fetos abortados que hajam vivido no útero materno e nele morrido. Não vejo, todavia, por que, se não os excluem do número dos mortos, não de excluí-los da ressurreição. Porque das duas uma: ou não ressuscitarão todos os mortos e haverá almas humanas que permanecerão eternamente sem corpo, como as que viveram no útero materno ou, se, para ressuscitarem, todas as almas humanas tomarão o corpo que hajam tido, seja de qual for o lugar em que o hajam deixado, não acho razão para excluir da ressurreição as crianças que morreram no útero materno. Atenha-se cada qual a este ou àquele modo de pensar, deve-se aplicar aos fetos, se ressuscitarem, o que vamos dizer das crianças (AGOSTINHO, 1990, p. 559)<sup>6</sup>.

### **Considerações finais**

Em qualquer discussão ética sobre o aborto, há sempre o questionamento a respeito de quando começa a vida. Existe uma grande

---

integretur quod nondum erat integrum, sicut instaurabitur quod fuerat vitiatum” (**Enchiridion ad Laurentium de fide, spe et caritate**, Liv. 33, cap. 85).

<sup>6</sup> “Ad haec ergo quae ab eorum parte contraria, me dirigente, mihi videntur opposita, misericórdia Dei meis nisibus opem ferente, respondeam. Abortivos fetus, qui cum iam vixissent in útero, ibi sunt mortui resurrecturos ut affirmare, ita negare non audeo: quamvis non videam quomodo ad eos non pertineat resurrectio mortuorum, si non eximuntur de numero mortuorum. Aut enim omnes mortui resurgent, et erunt aliquae humanae animae sine corporibus in aeternum, quae corpora humana. Quamvis intra víscera materna gestarunt: aut si omnes animae humanae recipient resurgentia sua corpora, quae habuerunt ubicumque viventia, et morientia reliquerunt, non invenio quemadmodum dicam ad resurrectionem non pertinere mortuorum, quoscumque mortuos etiam in uteris matrum. Sed utrumlibet de his quisque sentiat, quod de iam natis infantibus dixerimus, hoc etiam de illis intelligendum est, si resurgent” (**De civitate Dei**, Liv. 22, cap. 15).

dificuldade em demonstrar os dados para estabelecer o início da vida humana. Por isso, os estudiosos no assunto, ainda hoje, apresentam divergências quanto ao momento exato em que certamente o embrião poderá ser considerado uma pessoa. As principais teses sobre quando começa o direito à vida são três: na fecundação, na implantação e na organogênese. Na fecundação, entende-se que a vida começa a partir do instante, em que se constitui a realidade biológica do zigoto, ou seja, o resultante da fusão do óvulo com o espermatozoide. Justifica-se que a partir da concepção o zigoto se torna uma unidade biológica diferente e única (SGRECCIA, 1996; FERNÁNDEZ, 2000). Na implantação, considera-se que o início da vida começa pela fixação do óvulo ao útero, justificando que, até então, pode haver a divisão embrionária ou este óvulo não realizará a sua implantação. Também se considera que, a partir dos quatorze dias da fecundação, se constitui a linha primitiva do sistema nervoso central. Na organogênese, entende-se que a vida humana só inicia com a formação do sistema nervoso central, onde acontece o início da vida cerebral. Assim, a vida humana pode ser vista como um aspecto contínuo entre o início da vida cerebral no útero e a morte cerebral (FERNÁNDEZ, 2000; PESSINI; BARCHIFONTAINE, 2005).

Concluindo, considera-se que a discussão sobre a prática do aborto ainda depende da informação ou do conhecimento que se tem sobre a origem da vida. Certamente, a ciência e a tecnologia evoluíram muito do tempo de Agostinho até nossos dias, mas não a ponto de convencer a todos sobre determinada posição e, assim, solucionar os conflitos sobre este importante assunto. Neste sentido, as reflexões de Agostinho ainda são relevantes na atualidade, pois embora ele distinguisse entre feto formado e não formado, vivificado e não vivificado e tivesse dificuldades em precisar a origem da vida, contudo optava por defender a vida humana plena. É certo que o embrião ainda não tem vida deste modo, mas o Bispo de Hipona entendia que o embrião ou feto, não formado ou não vivificado, está programado para ser vida humana plena e, assim, desenvolver-se a partir das potencialidades intrínsecas, sem nenhum salto qualitativo como vida humana. Santo Agostinho já despertava para categorias que, hoje, na bioética utilizamos para explicar a existência do ser humano, nas suas partes e dimensões, mas também na sua totalidade. Poder-se-ia se dizer que o embrião ou feto, não-formado e aparentemente não animado “tem personidade (estruturas antropológicas para tornar-se pessoa), mas ainda não tem pessoalidade (as estruturas ainda não foram levadas à expressão, enquanto sujeito)” (JUNGES, 2002, p.137). Agostinho nos convida a refletir sobre os fins da vida humana e o respeito à dignidade da mesma, dá-nos a entender que não acontece nenhum fenômeno ulterior que torne humano quem já não o era. A dignidade não se refere a uma natureza abstrata, mas a

seres concretos, não é um atributo outorgado, mas uma qualidade inerente, enquanto ser humano.

## REFERÊNCIAS

SANTO AGOSTINHO. **A Cidade de Deus contra os pagãos**. Petrópolis: Vozes, 1990, livros XI-XII.

\_\_\_\_\_. **De bono coniugali**. Madrid: Editorial Católica, 1954, v. 12.

\_\_\_\_\_. **De civitate Dei**. Madrid: Editorial Católica, 1965, v. 17.

\_\_\_\_\_. **De nuptiis et concupiscentia**. Madrid: Editorial Católica, 1966, v. 35.

\_\_\_\_\_. **Enchiridion ad Laurentium de fide, spe et caritate**. Madrid: Editorial Católica, 1966, v. 4.

\_\_\_\_\_. **Quaestiones in Heptateuchum**. Madrid: Editorial Católica, 1970, v. 28.

BÍBLIA. Português. **Antigo Testamento**. Trad. Bíblia de Jerusalém (vários autores). São Paulo: Paulinas, 1985.

BRASIL. Ministério da Saúde. **Atenção Humanizada ao Abortamento: norma técnica/Ministério da Saúde**. Brasília: Ministério da Saúde, 2005.

FERNÁNDEZ, J.G. **10 Palavras-Chave em Bioética**. São Paulo: Paulinas, 2000.

JUNGES, J. R. **Bioética: perspectivas e desafios**. São Leopoldo: Unisinos, 2002.

PESSINI, L.; BARCHIFONTAINE, C. P. de. **Problemas Atuais de Bioética**. São Paulo: Loyola, 2005.

REGO, S.; LAPACIOS, M.; SIQUEIRA-BATISTA, R. **Bioética para Profissionais de Saúde**. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2009.

SGRECCIA, E. **Manual de Bioética**. São Paulo: Loyola, 1996.

Recebido em: 29/03/ 2010.

Aceito em: 30/04/ 2010.

License information: This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original work is properly cited.

# SANTO AGOSTINHO E O PENSAMENTO CLÁSSICO

PEREIRA MELO, José Joaquim \*

**Resumo:** O propósito do presente texto foi discutir questões relativas ao diálogo estabelecido por Santo Agostinho com o pensamento clássico, tendo em vista a fundamentação filosófico-teológica do corpo doutrinal da Igreja primitiva. Importa lembrar que Santo Agostinho não podia ter se ausentado desta discussão - primeiro, por ter sido uma das preocupações de boa parte dos Padres da Igreja, e segundo, porque eram do seu interesse os frutos que esse diálogo poderia trazer para a fé cristã. Em razão disso, pôs à disposição da Igreja a vivacidade e a profundidade do seu pensamento, no sentido de conciliar fé e razão. Neste exercício Agostinho teve a preocupação de adequar o que assimilou do saber clássico aos critérios da prática cristã, portanto seu ensinamento não implicava a negação total do saber greco-romano, já que entendia não ser possível romper com um saber que, apesar dos aspectos negativos, poderia contribuir para a formação do homem cristão. A partir desse orientador geral, procurou-se entender o pensamento de Santo Agostinho a partir da sua dinâmica social, por extensão, como resultado do amplo movimento desencadeado pelos representantes da Patrística.

**Palavras-chave:** Santo Agostinho. Cultura Clássica. Formação.

**Abstract:** The aim of this paper was to discuss a few points related to the established dialogue by St. Augustine with regards to the classic thinking. That occurred with the intention of substantiating both philosophically and theologically the doctrinal corpus of the primitive Church. It is important to consider that St. Augustine could not absent himself from this discussion for two reasons: first, this discussion had been one of the worries of a great majority of the Priests of the Church; second, these priests had an interest in the fruits which this dialogue might bare within the Christian faith. Consequently, St. Augustine gave his vivid and profound thinking to the Church in order to conciliate both faith and reason. He also had the preoccupation to adjust what he had assimilated from the classic knowledge with the criteria of the Christian practice. Therefore his teachings did not completely deny the Graeco-Roman knowledge, since he had perceived that it was not possible to breach the knowledge that, despite its negative aspects, could still contribute to the Christian Upbringing of Humankind. From this general perspective, the paper tries to understand St. Augustine's thinking, taking into consideration his social dynamic, or rather, the result of the great movement initiated by the representatives of the Patristics.

**Keywords:** St. Augustine. Classic Culture. Upbringing.

---

\* Doutor em História e docente do Programa de Pós Graduação em Educação (PPE) e do Departamento de Fundamentos da Educação (DFE) da Universidade Estadual de Maringá (UEM). Endereço eletrônico: jjpmelo@hotmail.com.

A história do pensamento ocidental, a partir do século IV, passou a assumir o perfil do que iria ser a história do pensamento cristão. Não obstante, pode-se entender que essa ruptura foi apenas aparente, em especial quando se tem em conta que foi no pensamento cristão e pelo pensamento cristão que a cultura clássica chegou ao Mundo Ocidental. Nesse processo, papel de destaque foi reservado a Santo Agostinho, pela defesa que este montou em favor da utilização do saber clássico pela sabedoria cristã.

Santo Agostinho nasceu em Tagaste, pequena cidade da Numídia, atual Argélia, no dia 13 de novembro de 354. Sua primeira formação Agostinho a recebeu em Tagaste. Concluída esta fase, foi para Madauro, para efetuar um curso destinado à formação retórica; porém, por falta de recursos, abandonou esse curso e voltou para casa. Em 371 retomou a sua formação em retórica e em direito, em Cartago. Em Tagaste ele iniciou a sua carreira no magistério, tendo ali ensinado retórica por treze anos. Atuou depois em Cartago, Roma e Milão, a capital do Império Romano (384). Por volta dos dezenove anos, a leitura de Hortêncio, obra de Cícero (106 – 43a.C) hoje perdida, despertou-lhe, segundo informou, o ‘amor pela sabedoria’.

Do mesmo modo, buscou os textos sagrados dos cristãos – as Escrituras – mas por causa da linguagem, que considerou rústica, e por questões que entendeu como contraditórias, voltou-se para o maniqueísmo. Embora tenha se iniciado na seita como ouvinte entusiasta, pouco a pouco dela foi se desligando, desencantado com a sua contradição doutrinal, seu relaxamento moral e a falta de seriedade de seus ensinamentos. Partiu então para Roma e aderiu ao ceticismo dos Acadêmicos. Em outubro de 384 dirigiu-se para Milão, onde conheceu o bispo Ambrósio (304 - 397), de quem se fez amigo.

Esse novo cenário criou as condições necessárias para a negação da sua tendência ascética, sob a influência da leitura das obras de platônicos como Porfírio (233 - 304) e Plotino (204 - 270), nas versões latinas de Mário Victório e de Cícero (106 a.C. - 43 a.C.).

O espiritualismo do primeiro favoreceu a sua aproximação com o cristianismo e os sermões platonizantes do bispo Ambrósio (340 - 397 d.C.) quebraram suas últimas resistências. Também concorreu para isso a influência da patrística grega, nas pessoas de pensadores cristãos como Orígenes (185 – 253/54), Basílio (330 – 379) e Gregório de Nissa (335 – 394).

As contradições que acreditava ter encontrado nos textos sagrados cristãos foram superadas por meio de interpretações simbólicas, o que aconteceu também quanto à ideia antropomórfica de Deus, que o escandalizava.

Esses entendimentos, alavancados por uma dedicada preparação catequética, propiciaram-lhe condições de receber o batismo, o que aconteceu em 387.

De volta à África em 391, tornou-se logo depois sacerdote em Hipona e em 395 foi aclamado bispo da cidade. Morreu em agosto de 430.

Na sua militância em favor da Igreja posicionou-se contra os gnósticos e heresias como o maniqueísmo, o donatismo e pelagianismo; no entanto, a sua maior luta foi pela difusão e consolidação da fé católica (BELLINOTTO, 1966).

Assim, Santo Agostinho pôs à disposição do cristianismo a profundidade e vivacidade do seu pensamento, para conciliar a sabedoria cristã com o saber clássico, retomando, assim, a grande questão da Patrística: o diálogo entre a fé e a razão, entre a sabedoria obtida pela certeza interior e o saber que se explica pela razão, entre a verdade revelada e a possibilitada pela ciência humana, entre a religiosidade cristã e a racionalidade greco-romana (RICCI, 1980), o que garantiu que a relação entre a sabedoria cristã e o saber clássico ganhasse nova dimensão. Como não podia ser diferente, o resultado deste diálogo foi positivo para sua formação cristã.

Com isto, Santo Agostinho mostrou-se um pedagogo em essência. Em suas **Confissões**, escritos autobiográficos, ele apresenta um programa educativo, ao traçar o caminho da alma desde aquilo que concebeu como erro até o seu encontro com o que defendeu como verdade. Em sua vida civil foi igualmente um mestre e ensinou retórica, conforme já mencionado; o mesmo pode-se dizer da sua vida eclesial, pois, como sacerdote, diretor de mosteiro e bispo, a sua grande preocupação foi localizar, entender e ensinar as verdades cristãs.

Nesta esteira, cumpre lembrar os esforços e o empenho dos demais Padres da Igreja em buscar uma relação mais harmoniosa entre fé e razão, ou seja, entre a sabedoria cristã e o saber clássico, bem como as diferentes orientações e posições assumidas pelos Padres orientais e pelos ocidentais.

Os esforços despendidos por estes pensadores cristãos foram pouco eficazes, o que se justifica pelo fato de uns poucos conhecerem os pontos positivos que o saber clássico podia oferecer à sabedoria cristã e de outros terem excessivo zelo e empenho em preservar inalterado o cristianismo.

O resultado não poderia ter sido outro: antes de Santo Agostinho, pouco se avançou nesta discussão.

Desta forma, Santo Agostinho foi o interlocutor que melhor transitou entre os conhecimentos cristãos e os clássicos, o que resultou na organização de uma síntese do pensamento cristão primitivo dentro da mais pura tradição ortodoxa (MORENO; POBLADOR; DELRIO, 1971, p.144-146).

Essa formulação da filosofia cristã confere a Santo Agostinho a condição de representante da época de ouro e de o mais profundo filósofo da Patrística, além da de um dos maiores nomes da teologia cristã de todos os tempos (FOLCH GOMES, 1979, p.332).

Na sua busca por conciliar a sabedoria cristã com o saber clássico, no caso específico do fenômeno educativo, Santo Agostinho levantou duas questões: 1) como deveria se compor a hierarquia dos saberes na elaboração de um plano de estudos para a formação cristã?; 2) até que ponto o saber clássico poderia e deveria integrar-se à sabedoria cristã?

Na tentativa de equacionar esses problemas, Santo Agostinho assumiu, no essencial, uma postura não diferente daquela adotada pelos já mencionados Padres gregos Basílio, Gregório de Niceia e Orígenes, que defendiam uma incorporação seletiva de aspectos do saber clássico, aceitando somente aqueles tidos por eles como positivos; mas Agostinho o fez sem esquecer que esse processo deveria ser acompanhado da clara consciência da superioridade da concepção cristã sobre o mundo e o homem e da formação cristã. Como suporte dessa tese apresentou a argumentação seguinte:

Quanto é pequena a quantidade de ouro, prata e vestes tirada do Egito por esse povo hebreu em comparação com as riquezas que lhe sobrevieram em Jerusalém, e que aparecem sobretudo com o rei Salomão (1 Rs 10, 14, 23), assim é igualmente pequena a ciência – se bem que útil – recolhida nos livros pagãos, em comparação com a ciência contida nas divinas Escrituras. Porque tudo o que um homem tenha aprendido de prejudicial alhures, aí está condenado, e tudo o que aprendeu de bom, aí está ensinado. E quando cada um tiver encontrado tudo o que aprendeu de proveitoso em outros livros, descobrirá muito mais abundantemente aí. E o que é mais, o que não aprendeu em nenhuma outra parte, somente encontrará na admirável superioridade e profundidade destas Escrituras.

Bem munido por essa formação e não estando mais paralisado por signos desconhecidos, o leitor manso e humilde de coração, submisso ao julgo de Cristo, carregado com um fardo leve, fundado, enraizado e edificado na caridade, poderá lançar-se ao exame e à discussão dos signos ambíguos das escrituras [...] (AGOSTINHO, 2002, p. 87).

Em síntese, para Santo Agostinho, a sabedoria cristã, que tinha a sua gênese no estudo dos textos tidos como sagrados (a Bíblia), estava, por isso mesmo, acima da ciência humana – originária da literatura profana – e era muito mais rica, profunda e frutífera.

Essa procedência, segundo Santo Agostinho, investia a sabedoria cristã de autoridade para avaliar e julgar a pensamento clássico (REDONDO; LASPALAS, 1997).

Isso não implicava a negação do saber greco-romano em sua totalidade, pois, para o entendimento agostiniano, não era possível abdicar um saber que, apesar dos aspectos negativos, poderia oferecer preciosas contribuições à formação do homem cristão.

Nesse exercício, Santo Agostinho não teve dúvidas em declarar que não se devia ter medo da verdade filosófica clássica. Como esse saber filosófico estava, injustamente, em poder pagão, era dever do cristão recuperá-lo para colocá-lo a serviço da fé. A esse respeito considerou: “¿Vamos a decir que tenemos que rechazar toda palabra porque hay algunas falsas? Pues tampoco debes evitar toda razón porque hay alguna falsa. Lo mismo podría decir acerca de la sabiduría” (AGOSTINHO, 1958, p.120).

O ponto central dessa orientação passava pelo entendimento de que filosofia e teologia – razão e fé – eram caminhos que possibilitavam o acesso à Verdade; Verdade que, para ele, não tinha apenas o caráter de um conhecimento, mas era também referencial e objeto de amor (MARROU, 1957, p.70).

A princípio, sob a influência do maniqueísmo, Santo Agostinho considerava as instâncias fé e razão um dilema, ao tempo em que negava a fé em favor da razão; mas quando se voltou para o cristianismo, passou a afirmar que não se fazia necessário ter a razão e a fé como conflitantes, pelo contrário, estas deveriam ser tidas como colaboradoras, à medida que eram vias que levavam ao conhecimento da Verdade. A quem defendia a negação da razão Santo Agostinho exortava: ‘Compreende para creres’ (GILES, 2000).

Nessa perspectiva, estava liberada a assimilação do saber clássico; entretanto, esse ajustamento deveria atender aos critérios da prática cristã. A primeira questão a ser considerada nesse processo diz respeito ao principal objetivo da formação cristã, que não tinha vinculação com o ensino da ciência humana, mas com a ‘Boa Nova’ trazida por Cristo.

Em face disso, Santo Agostinho fez a seguinte advertência a um jovem que pretendia evangelizar tendo como referencial a cultura greco-romana:

He aquí que ya se dice que eres doctísimo listísimo. He aquí que ya tí levanta hasta el cielo con sus lisonjas el airecillo gréculo. No pierdas de vista la serenidad y el fin por que has pretendido merecer la lisonja. Ya han admirado frívolamente estas cosas frívolas, y ya penden con benevolencia y avides de tu palabra, y tú te dispones a enseñarles algo importantísimo y salubérrimo. Quisiera saber yo si tú lo posees y sabes enseñar rectamente ese algo importantísimo y salubérrimo. Porque fuera ridículo que, después de aprender tantas cosas superfluas con intención de preparar el ánimo de los oyentes para las cosas necesarias, luego no conocieras las

cosas necesarias, para cuya recepción has preparado los oídos por medio de las superfluas. Sería ridículo que, mientras te ocupas en estudiar el modo de tenerlos atentos, no aprendas lo que has de enseñar cuando ya presten atención. Si dices que ya lo sabes y que se trata precisamente de la doctrina cristiana, pues sé que la antepones a todas y que en ella sola pones la esperanza de la vida eterna, te aseguro que ella sola no necesita la preparación de los diálogos ciceronianos y las mendigadas y discordantes sentencias para procurarse auditorio. Están atentos a tus costumbres los que han de recibir de ti tales doctrinas. Para enseñar cosas verdaderas, no quiero que enseñes antes lo que después hay que olvidar (AGOSTINHO, 1958, p. 118).

Para o nosso pensador, a sabedoria proveniente do ‘Alto’ era o fim a ser alcançado pelo cristão; quanto ao saber clássico, poderia se converter em facilitador desse processo.

Para Santo Agostinho, a sabedoria cristã prescindia do saber clássico, o qual, sem o suporte da sabedoria proposta pelo cristianismo, era maléfica, situação que os cristãos não poderiam desconsiderar.

¿Tendrás reparo tú en confesar que ignoras esas cuestioncillas, cuando puedes responder a quien te pregunte por tu ciencia que sabes que el hombre puede ser feliz sin ella? Ahora, si no tienes esa ciencia, estudias tus problemas perversamente; es como si contrajeraras una peligrosa enfermedad corporal y buscaras delicias y vestidos blandos en lugar de medicinas y médicos. No debes diferir en modo alguno tal conocimiento, ni debes anteponer a él otro alguno, aunque sólo sea por razón de método, especialmente en la actualidad (AGOSTINHO, 1958, p. 57).

Mesmo que a essência do saber clássico esbarrasse no conhecimento religioso, o Mestre de Hipona defendia que o cristianismo não deveria romper com, ou abandonar os saberes entendidos como pagãos mas viabilizadores de uma melhor apropriação dos saberes cristãos. Não se tratava de buscar essa ou aquela escola filosófica, mas de cultivar a sabedoria, de buscá-la, de abraçá-la efetivamente.

Em Santo Agostinho, embora a fé fosse a via de acesso à Verdade Eterna, ela era precedida de certo trabalho da razão. Neste caso ocorria um duplo relacionamento da razão com a fé: num primeiro momento aquela precedia a esta última, para, num segundo, constituir-se em sua consequência.

Daí a dinâmica “[...] compreender para crer e crer para compreender” (RICCI, 1980).

Assim, razão e fé são caminhos que levam ao conhecimento da Verdade e, por extensão, à beatitude do homem; mas segundo Santo Agostinho, em termos cronológicos, a fé vem em primeiro lugar, enquanto na ordem de importância é a razão que ocupa esse lugar.

Em face disso, torna-se impossível acreditar sem recorrer à razão, pois ninguém acredita sem ter pensado ser necessário acreditar. Isso explicava por que o homem é levado ao conhecimento pela dupla via da fé e da razão e por que a graça e o amor de Deus se constituem no caminho que liga a criatura com o seu Criador, bem como a filosofia com a teologia e o humano com o divino (GILES, 2000).

A segunda questão, nessa relação assimilativa, significativa para Santo Agostinho, era a necessidade da submissão da razão ao juízo seletivo da fé (NUNES, 1978), a qual, conforme já mencionado, estava credenciada, pela sua origem (divina), a proceder a uma avaliação do seu conteúdo. Para a sua realização asseverou:

[...] parece-me salutar fazer estas recomendações aos jovens estudiosos, inteligentes e tementes a Deus, que procuram a vida bem-aventurada: que não se arriquem sob o pretexto de tender à vida feliz e que não se dediquem temerariamente a seguir doutrina alguma das que se praticam fora da Igreja de Cristo, mas que as examinem com esmero e diligência. E se encontrarem alguma doutrina de instituição humana, diversificada devido a várias intenções de seus promotores, e ademais pouco conhecidas por causa das opiniões dos que se desviam, e sobretudo se encontrarem essas doutrinas associadas aos demônios por meio de uma espécie de pacto ou convenções fundamentadas em certos signos, eles devem repudiá-las e detestá-las por completo. Que se afastem também do estudo das doutrinas instituídas pelos homens se forem supérfluas ou puro luxo (AGOSTINHO, 2002, p. 142).

A assimilação do saber clássico deveria ser acompanhada de preocupação e de cautela, à medida que seus elementos negativos poderiam contaminar a fé e a vida cristã:

Em todas essas ciências se há de observar a máxima: “Nada com excesso” (ne quid nimis), de Terêncio (em *Andriana* I, 1) sobretudo quanto às ciências relacionadas com os sentidos

corporais e que se desenvolvem no tempo e ocupam lugar no espaço (AGOSTINHO, 2002, p. 143).

Partindo do raciocínio de que o saber clássico possibilitava o desenvolvimento humano e de que Deus havia colocado o homem no mundo para a santificação, Santo Agostinho postulava que parte desses ‘saberes’ poderia ajudar na preparação do caminho para a realização desse plano divino; daí não se justificar uma atitude de desdém ou de superioridade perante o saber humano. Nesse caso, o processo interativo era bem-vindo, o que ficou expresso na sua exortação.

Também constam, entre as instituições válidas, todas as inúmeras categorias de signos expressivos sem os quais a sociedade humana não poderia em absoluto, ou dificilmente, ter relacionamento social. Acrescentemos os signos próprios a cada cidade e povo, em tudo o que se refere a pesos e medidas, e às efígies e o valor das moedas e ainda a tantas outras convenções desse gênero que se não tivessem sido estabelecidas pelos homens não seriam tão variadas nos diferentes povos e nações e mudadas ao arbítrio de seus chefes.

Toda essa parte de instituições humana que são convenientes para as necessidades da vida, os cristãos não têm razão alguma para evitá-la. Eles devem, bem ao contrário, à medida de suas precisões, dedicar-se a seu cumprimento e aprendê-las de memória (AGOSTINHO, 2002, p. 126-127).

A partir dessa orientação, o cristão não deveria alimentar dúvidas quanto à utilização do saberes clássicos, pois, para Santo Agostinho, “[...] todo bom e verdadeiro cristão há de saber que a verdade, em qualquer parte onde se encontre, é propriedade do Senhor” (AGOSTINHO, 2002, p. 116).

Em rigor, era legítimo que o cristão assimilasse essas verdades, afinal, para ele, tudo o que o saber clássico tinha de bom provinha de Deus.

[...] encontramos nos pagãos algumas coisas verdadeiras, que são como o ouro e a prata deles. Não foram os pagãos que os fabricaram, mas os extraíram, por assim dizer, de certas minas fornecidas pela Providência divina, as quais se espalham por toda parte e das quais usaram, por vezes, a serviço do demônio. Quando, porém, alguém se separa, pela inteligência, dessa miserável sociedade pagã, tendo se tornado cristão, deve aproveitar-se dessas verdades, em justo

uso, para a pregação do evangelho (AGOSTINHO, 2002, p. 145).

### **Considerações finais**

Mesmo que objeto de oposição e crítica, a incorporação do saber clássico pela sabedoria cristã e, por extensão, pela educação cristã, foi não somente produtiva, mas também necessária para que o homem cristão se posicionasse perante o mundo que considerava pagão. Para seus defensores, a exemplo de Santo Agostinho, uma fé vigorosa que se apoiasse na ciência humana seria um grande fruto que o cristão poderia oferecer à Igreja. Por esse motivo, para boa parte dos Padres da Igreja, o cristão não podia ser partidário da ignorância, nem indiferente ao saber humano.

Esse quadro evidencia que o pensamento cristão não negou o pensamento greco-romano, mas assumiu do seu legado o que qualificou de positivo, dando-lhe um novo perfil, um novo sentido, ao adaptá-lo às suas necessidades e especificidades.

Assim, Santo Agostinho, respaldado nas suas reflexões, contribuiu significativamente para o desenvolvimento da teologia ocidental. Ao se converter no mestre incontestável do seu tempo, passou a ser referência para toda a cristandade, ao ponto de, após a sua morte, o Ocidente começar a se ‘agostinizar’ (HAMMAN, 1997, p. 235) – o que reflete o vigor do seu gênio sintético, que contribuiu efetivamente para a criação das condições necessárias à harmonização de elementos assimiláveis da cultura clássica com os fragmentos dos Padres da Igreja que o antecederam, num corpo pedagógico cuja influência é possível identificar ainda em nossos dias.

### **REFERÊNCIAS**

- SANTO AGOSTINHO. **A doutrina cristã**. São Paulo: Paulus, 2002.
- \_\_\_\_\_. **Cartas**. Obras Completas. Madrid: BAC, 1958.
- BELLINOTTO, E. O. *La educación en el cristianismo*. Buenos Aires: Huemul, 1996.
- FOLCH GOMES, C. **Antologia dos Santos Padres**. São Paulo: Paulinas, 1979.
- GILES, T. R. **Jerusalém e Atenas**. São Paulo: EPU, 2000.
- HAMMAN, A. **Os Padres da Igreja**. São Paulo: Paulinas, 1980.

MARROU, H. **Santo Agostinho e o agostianismo**. Rio de Janeiro: AGIR, 1957.

MORENO, J. M.; POBLADOR, A.; DELRIO, D. ***Historía de la educación***. Madrid: Paraninfo, 1986.

NUNES, R. **Historía da Educação na Antiguidade Cristã**. São Paulo: EPU, 1978.

REDONDO, E.; LAS PALAS, J. **Historia de la educación**. Madrid: Dykinson, 1997.

RICCI, Â. Vida e obra. In: SANTO AGOSTINHO. **Confissões e De Magistro**. São Paulo: Abril cultural, 1980 (Os Pensadores).

Recebido em: 08/04/ 2010.

Aceito em: 10/05/ 2010.

License information: This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original work is properly cited.

# DOM, DOMINAÇÃO E SANTIDADE NA ALTA IDADE MÉDIA IBÉRICA

BASTOS, Mário Jorge da Motta\*  
PACHÁ, Paulo Henrique de Carvalho\*

“Toda ciência seria supérflua se houvesse coincidência imediata entre a aparência e a essência das coisas” (MARX, 1980, p. 936).

**Resumo:** Em uma célebre passagem dos *Grundrisse*, Karl Marx, considerando as condições que propiciaram a disseminação do capitalismo, refere-se à importância da dissolução de todas as formas ‘comunitárias’ de produção, em especial daquelas pautadas na dependência pessoal do produtor direto à classe exploradora – fosse essa integrada por grandes proprietários fundiários ou por ‘mestres de ofício’ – expressões ambas essenciais e características das formações sociais feudais do Ocidente medieval. Partindo de tal enunciado de base, e da transcendência que lhe é conferida no processo em questão, o presente texto propõe-se a análise, na complexidade de seus matizes, do estabelecimento e difusão dos vínculos pessoais de dependência e subordinação que caracterizaram a sociedade ibérica da alta Idade Média. Tomando por base a análise das hagiografias elaboradas nos séculos VI e VII – documentos reveladores da vertiginosa disseminação do culto aos santos no período – considerar-se-á o poder de atração social destes e a convergência, para a sua órbita de relações, de distintas classes sociais, bem como a diversa natureza dos vínculos sociais estabelecidos pelos homens santos, preservadas e sacralizadas as desigualdades e as hierarquias sociais em processo de afirmação no contexto em questão.

**Palavras-chave:** Dominação. Santidade. Alta Idade Média.

**Abstract:** In a memorable quote from the *Grundrisse*, Karl Marx, considering the conditions that make possible the dissemination of capitalism, refers to the importance of the dissolution of all communitarian forms of production, in special that grounded in personal dependence of the directed producer to the explorer class - were that composed by great landlords or by guild masters - both essentials and characteristics expressions from the feudal social formations in the Medieval Western. From that frame, the present article proposes the analysis of the emergence and diffusion of the personal relations of subordination and dependence that characterizes the Iberian society in the Early Middle Ages. In the analysis of the hagiographies written in the sixth and seventh centuries we will consider the saint's attraction power to his

---

\* Doutor em História pela Universidade de São Paulo. Professor de História Medieval no Departamento de História da Universidade Federal Fluminense. Endereço eletrônico: velhomario@gmail.com.

\*\* Mestrando em História na Universidade Federal Fluminense. Bolsista do CNPq.

personal relations, with an emphasis in the preservation of the inequality and social hierarchy in process of affirmation in this context.

**Keywords:** Domination. Early Middle Ages. Sanctity.

As frases de efeito, mesmo as melhores, parecem submetidas a um certo ‘prazo de validade’. Ainda que gozem de fama e prestígio, esse é sempre temporário e segue-se a ele um longo período de descanso. Certo é, no entanto, que os falecidos autores agradecem pela quietude concedida ao seu sono eterno, sem desagradáveis reviravoltas no túmulo. No entanto, com a mesma frequência, entra em ação a detestável figura do ‘historiador-coveiro’, incomodando os mortos em seu repouso eterno e resgatando das trevas as tais frases de efeito. Se essas vão além da condição de meros ditos famosos, isto é, se trazem em si uma reflexão realmente substantiva, paradoxalmente o repouso é maior e o resgate mais difícil. Se, ainda pior, o falecido autor foi vítima não de uma, mas de várias mortes, o resgate não perturba a placidez do cemitério, mas deve o historiador-coveiro aventurar-se em outras paragens: mais profundas, menos agradáveis e submetidas a temperaturas semelhantes àquelas verificadas no verão da Cidade Maravilhosa. Imbuído então do dever do ofício, avança o trêmulo historiador em meio ao mundo dos mortos!

Ensina-nos Benedetto Croce – e a esse encontramos dormitando no meio da longa descida – que ‘toda história é história contemporânea’. Menos do que uma sugestão metodológica, trata-se de uma sentença contra a qual não há argumento possível. Resta-nos lamentar ou, maliciosamente, embarcar na idéia e fingir que se trata não de uma imposição, mas de uma escolha. Felizmente, é possível tirar alguns argumentos da cartola e salvar o orgulho – já combalido – do historiador. A análise do passado, mesmo quando dessa leva apenas um nome que traveste as meras descrições suas, sejam elas ‘densas’ ou ‘ralas’, é sempre e, talvez, infelizmente, efetuada por um indivíduo que fala de um lugar social. Tal lugar, por mais que nos esforcemos, é uma determinação (no bom e velho sentido da palavra) da qual não se escapa e que irá se manifestar no resultado final do trabalho.

Mas, é nesta altura que nossa longa descida *ad inferos* chega ao fim pelo feliz encontro com um senhor de barba densa que, em meio a murmúrios profere-nos uma espécie de enigma pleno de significados: “a anatomia do homem é uma chave da anatomia do macaco” (MARX, 1980, p. 120). Redimido, o historiador declara: “felizmente toda história é história contemporânea”. Residem, pois, no âmago da aparente limitação que nos assola, as possibilidades de uma análise realmente histórica. Admitindo-se que a história tem sentido, mesmo que seja um sentido tortuoso, torna-se possível analisar formações econômico-sociais e, a partir dessas análises, desvelar tendências que nos explicam não apenas ‘para onde vamos’, mas também, o

que realmente interessa a nossa estranha tribo, ‘de onde viemos’. Em resumo: a análise do capitalismo é essencial para a análise do medievo. O primeiro nasce, surge, emerge, das entranhas do segundo. Incide, portanto, sobre as estruturas da sociedade feudal nova luz, dissipadora das trevas que muitos lhe afirma(ra)m características.

Aceita a premissa, reforçemo-la com outra referência do mesmo autor: “A dissolução de todos os produtos e atividades em valores de troca pressupõe a dissolução de todas as relações fixas (históricas) de dependência pessoal na produção, bem como a dependência multilateral dos produtores entre si” (MARX, 1977, p. 156-74). Considerados os limites deste artigo, vamos, nas linhas a seguir, nos concentrar na primeira parte da questão que acaba de ser formulada. Antes de mais, é necessário explicitarmos que Marx promove, na citação acima, um enunciado geral que orienta a sua análise do modo de produção capitalista: a dissolução dos laços de dependência pessoais, característicos do medievo, constitui-se em uma pré-condição para a generalização do capitalismo. É necessário, portanto, ao fenômeno a que se refere, a realização histórica do indivíduo livre e, é sempre bom lembrar, livre em dois sentidos, quais sejam: de qualquer coerção pessoal e de qualquer propriedade dos meios de produção. Nossa análise partirá, aqui, do mesmo enunciado, mas voltar-se-á para o medievo, tomando como uma característica essencial dessa sociedade – e na complexidade de suas manifestações – o caráter pessoal assumido pelas relações sociais.

A sociedade medieval foi estruturada, da sua base até o seu vértice aristocrático superior por relações pessoais de dependência e subordinação. Ainda que tenham tomado uma forma ritualizada e amplamente documentada, em especial, no ritual de vassalagem, não é menos verdade que a mesma lógica social liga cada camponês pobre a um senhor, cada pároco de aldeia a abades e bispos, os aristocratas entre si e com os camponeses, pobres e não tão pobres, e estes com os bispos e abades, em muitos casos seus senhores. Mas, numa sociedade em que se articulam intimamente, por vias e canais diversos, a esfera ‘natural e a sobrenatural’, o caráter das relações sociais em questão extravasa a ordem terrena e se reafirma ou reproduz na esfera sagrada, fortalecendo as potências sociais na amplitude de sua configuração de classe, como veremos a seguir, e não apenas naquela sua fração constituída pelas elites eclesiásticas. Tomemos, a situação exige-o, um ‘caso extremo’ por objeto de estudo, o dos santos, intercessores junto a Cristo, esse que, por sua vez, coroava reis e imperadores e os vinculava por meio de uma relação de subordinação pessoal e direta. Resta-nos apenas observar que tais relações estruturam a sociedade medieval como um todo e que essa, sem aquelas, torna-se pó, ‘desmancha no ar’.

Por volta do séc. VII, o Reino Visigodo consistia não apenas em uma sociedade estruturada pela pessoalidade das relações sociais, mas em uma sociedade cujo complexo ‘jogo do poder’ instrumentalizava-se plenamente com base em tais laços. De tal situação, revela-nos García-Moreno que:

Por mais forte que pudesse ser o juramento de fidelidade de todos os súditos ao rei, a realidade dos fatos demonstraria com frequência que estes eram mais frágeis do que as relações de fidelidade existentes entre os poderosos e seus encomendados (GARCIA-MORENO, 1998, p. 252).

Ou ainda:

[...] tais redes de dependência encontravam-se também no seio da Igreja. Aqui os bispos, a maneira dos reis, estabeleceram uma espécie de vínculo de dependência geral com todos os humildes (pauperes) do reino, e obrigavam todos os encomendados de sua igreja a renovar o vínculo de dependência no momento da consagração de um novo bispo (GARCIA-MORENO, 1998, p. 254).

Os dois rápidos exemplos, abundantes não apenas na obra de García-Moreno, posto que já se tornaram uma espécie de ‘lugar-comum historiográfico’, atestam a centralidade das relações pessoais nessa sociedade. Estas eram, contudo, tão diversas quanto abundantes e, nessa especificidade, vale a pena nos determos um pouco.

As relações intra-aristocráticas – que o ‘purismo’ de tantos historiadores impede alcinhar, no contexto em questão, de vassalagem – e a servidão constituíam-se, não há dúvidas, em relações de caráter pessoal. No entanto, em que pesem as suas semelhanças, elas guardam também especificidades. O mesmo ocorre com outras relações de dependência pessoal que se efetivam no medievo, as quais permanecem envoltas em penumbra até que um inventário pormenorizado de suas características venha a ser realizado.

É possível avançar, entretanto, conforme as proposições de João Bernardo, uma hipótese inicial acerca de tais relações pessoais de dependência na Alta Idade Média: ao definir as quatro características que, segundo o autor, conferem especificidade ao ‘regime senhorial’ entre os séculos IV e IX – a saber: 1) a reciprocidade dos deveres; 2) a dilação temporal entre os movimentos recíprocos; 3) o caráter sempre pessoal dos deveres; e 4) o caráter sempre concreto do conteúdo dos deveres (BERNARDO, 1995, p. 238) – é possível então concluir que “o sistema de relações econômicas que melhor se adequa a todas e a cada uma destas características é a troca de presentes”

(BERNARDO, 1995, p. 238). E, a partir de tal conclusão, pode o autor “definir a lei do regime senhorial como a troca pessoal e particularizada, espaçada no tempo, de presentes constituídos por objetos econômicos concretos de função desigual” (BERNARDO, 1995, p. 239). Ainda segundo João Bernardo:

Formulada no ponto crucial das relações entre servos e senhores, esta lei, se rege todo o sistema, engloba a totalidade social, fornecendo-lhe uma forma lógica unificada”, assim, “a operação fundamental na assimilação formal das classes consistia em confundir a desigualdade na exploração com a diferença de funções globalmente equivalentes; em confundir a exploração com a mera distinção hierárquica. Mas é esta mesma a função das palavras, a de simultaneamente exprimir e confundir (BERNARDO, 1995, p. 239).

Torna-se necessário, portanto, analisar no que consiste efetivamente a troca de presentes, isto é, o dom, no medievo. Que relações articulou e em que momentos da vida social se fazia presente? Em suma, qual foi o seu desenvolvimento histórico tendencial?

Desde o estudo pioneiro de Marcel Mauss (**Ensaio sobre o dom**, publicado em 1923-1924), ficou caracterizada a existência, no seio das mais variadas sociedades (as pré-capitalistas em especial) e das mais diversas formas de intercâmbio e de prestações, de uma ‘força’ essencial que articularia três obrigações distintas mas encadeadas: a de dar, a de receber e a de devolver ou de reciprocitar.

Doar parece instituir uma dupla relação entre o que doa e o que recebe: uma relação de solidariedade, já que o doador partilha o que possui ou o que é com o recebedor, e uma relação de superioridade, uma vez que aquele que recebe o dom e o aceita contrai uma dívida com aquele que lhe doou. Em razão desta dívida, converte-se em seu devedor e encontra-se, por isso e até certo ponto, sob a sua autoridade, ao menos até que “devolva” aquilo que lhe foi doado (MAUSS, 1923).

Se o dom supõe sempre a existência de uma prévia relação entre os intervenientes no ato, a desigualdade primária que potencialmente caracteriza aquela relação pode ter no dom um elemento tanto de sua expressão como de sua legitimação. Tal situação é principalmente característica das sociedades estratificadas e da prática do dom entre indivíduos com status radicalmente

desiguais. Destaque-se, a esse nível, que o superior a quem se doa não é, necessariamente, um ser humano, uma vez que é corrente em variadas sociedades a entrega de dons a seres que se consideram superiores, aos poderes divinos, aos espíritos da natureza e/ou aos mortos, que então recebem orações, oferendas, bens e até mesmo uma vida.

É bem conhecido o papel desempenhado pelas famílias aristocráticas na Primeira Idade Média e, em especial, na Península Ibérica. Por sua vez, as cidades, que conviveram com a extrema ruralização do período, destacaram-se como fontes de atração populacional por diversos fatores. A articulação dos dois elementos é bem conhecida e, segundo García-Moreno, foram as cidades o *locus* privilegiado da “clara tendência das aristocracias fundiárias de caráter urbano a ocuparem os postos-chave da administração do Estado ou da hierarquia eclesiástica” (GARCIA-MORENO, Op. Cit., p. 268). De forma análoga, e conforme atestam diversos autores (BROWN, 1999; GARCIA-MORENO, Op. Cit.), na ausência de um poder público que assumisse a efetiva liderança das cidades, os bispos emergiram como os representantes capazes de organizar resistências e acordos. Ascendeu, então, o episcopado com uma função essencial na administração das cidades de todo o ocidente, e, conseqüentemente, ocupando um posto cobiçado que o tornava alvo de disputas ferozes. Esta tendência não foi, ademais, muito distinta daquela manifesta em zonas essencialmente rurais onde a presença de um santo eremita ensejou, em várias ocasiões, a constituição de basílicas e monastérios que atuaram como centros de atração e de afirmação do poder senhorial naquelas regiões. Passemos, com essas articulações essenciais em mente, à análise de algumas hagiografias ibéricas elaboradas no período visigótico.

Concentremo-nos nas **Vitas Sanctorum Patrum Emeretensium**, obra de autor anônimo, redigida no século VII,<sup>1</sup> e particularmente votada à celebração dos bispos de Mérida. Ainda no pequeno prefácio da obra, seu autor começa por estabelecer a natureza da relação social que a fundamenta, recorrendo a expressões essenciais: “O Senhor (*dominus*) sempre operou milagres, e continua operando até agora, [inclusive] em Mérida, em nosso próprio tempo”, por intermédio de seus representantes terrenos, definidos como “seus ínfimos servos (*deus servulis*)” (GARVIN, 1946, p. 137). É bastante verossímil que estas *vitae*, condição inequívoca atribuída à de São Milão (OROZ, 1978, p. 181),<sup>2</sup> fossem divulgadas a um público amplo em missas específicas ou em datas especiais, posto que, segundo o autor, sua opção por

---

<sup>1</sup> Segundo Roger Collins, seu autor teria sido um clérigo da basílica de Santa Eulália, datando-se a obra de cerca de 630 (COLLINS, 1980, p. 192).

<sup>2</sup> O próprio Bráulio de Saragoça afirma ter produzido a obra para que fosse lida na solenidade da missa do santo, o que lhe confere um caráter litúrgico (PAZ, 1994, p. 201).

palavras simples visava facilitar a compreensão da narrativa pela multidão iletrada (GARVIN, 1946, p. 162).

A celebração dos santos bispos inicia-se pelo episcopado de Paulo. Médico de profissão, a primeira manifestação de sua particular ascendência vincula-o a um dos maiores proprietários fundiários da região de Mérida, que o procura para lhe solicitar a cura de sua esposa. Desenganada pelos físicos da cidade, a cura da aristocrática senhora decorrerá da intervenção daquele que agrega, ou superpõe a essa especialização a sua condição de intermediário divino. Da junção de ambas, se não da submissão da arte à divindade, decorre o milagre. Após passar um dia e uma noite em *incubatio* na basílica da virgem Eulália, Paulo, advertido pela voz, pelo comando divino,

[...] dirige-se à casa da doente, faz uma oração e, em nome do Senhor poussa as mãos sobre a doente, e na esperança de Deus faz uma pequena incisão com um instrumento e retira o corpo da criança (que jazia morta em seu ventre). Restaura a mulher quase morta para o marido com a ajuda de Deus (GARVIN, 1946, p. 167).

Ainda que pareça estarmos diante de apenas mais um dos frequentes episódios de cura milagrosa, o desdobramento do ato revela outra perspectiva. O dom, requisitado ao santo bispo, e efetivado na cura, redundou na reciprocidade pelo abastado senhor, equalizando-se a relação entre esse e o santo. Além de receber, de imediato e sem dilação temporal, a metade das possessões do casal, após a morte de ambos, Paulo viria a incorporar a totalidade daquele imenso patrimônio fundiário, tornando-se, apenas então segundo o hagiógrafo, “muito mais poderoso do que os mais poderosos (*potentibus potentior*)” senhores da região (GARVIN, 1946, p. 169). Afirmada a íntima relação entre poder e riqueza fundiária, e neste caso referendada pela mão direita de Deus, a *Vitas Sanctorum Patrum Emeretensium* concentra-se na configuração do reto exercício do poder pelos supremos senhores da cidade de Mérida, sustentados pela indestrinçável articulação entre a *potentia* material e a espiritual.

Antes de mais, desvela-se nos santos bispos a virtude fundamental do senhor, a generosidade, a par da concepção de que a riqueza não era um fim em si mesma, mas um instrumento da afirmação e manutenção da sua honra e de seu prestígio social. Paulo recebia mercadores gregos da colônia da cidade sob sua hospitalidade e proteção, merecendo deles a homenagem e a entrega de um pequeno presente em expressão de ‘gradidão’ (GARVIN, 1946, p. 168). O episcopado de seu sucessor e, aliás, sobrinho, Fidel – que “na condição de diácono serviu ao Senhor zelosamente (*Domino deserviret*) de forma

irrepreensível, e obedeceu a seu mestre em tudo com doce submissão (*dulci obsequio*)” (GARVIN, 1946, p. 172) – revela-nos, em meio às várias graças que lhe imputa o hagiógrafo, uma manifestação particular da afirmação da supremacia social dos potentes no período, inserta no processo global que redundou na redução à dependência de uma ampla parcela da população. Sentindo aproximar-se o momento de sua morte, Fidel decidiu-se a libertar a todos os seus devedores, cancelando os seus débitos e devolvendo-lhes as promissórias e penhores, atitude que o levou a ser cercado por uma multidão durante vários e seguidos dias (GARVIN, 1946, p. 187).

É, porém, em torno do episcopado do bispo Masona (ca. 573 - ca. 605) que se concentra, na narrativa, a multiplicidade das faces e expressões da unanimitas representada pelo homem de Deus. Nobre de origem, teria servido a Deus por muitos anos de forma irrepreensível. Ademais, servo de Santa Eulália, sua atuação efetiva-se na condição de um verdadeiro *pontifex*, promotor da paz social que decorre da amplitude de seu poder e dos campos que articula em função dos seus vínculos e canais de interseção. Congregando o povo sob sua liderança em rogações ao Senhor, em resposta às suas preces e aos méritos da virgem Eulália teria sido banida “de Mérida e de toda a Lusitânia a peste e a escassez de alimento” (GARVIN, 1946, p. 191). Restabelecidas a saúde e a fartura, nem “mesmo os pobres e miseráveis foram oprimidos por qualquer necessidade; mas tanto estes como os ricos viveram em abundância, e todo o povo regozijou-se na terra com os méritos de um tão grande bispo” (GARVIN, 1946, p. 193). E boa parte de seus méritos concentram-se, ainda uma vez, na generosidade que distingue o reto senhor. O bispo Masona:

Concedeu muitos presentes, prodigalizou a muitos, enriqueceu a todos com presentes munificentes e era considerado pródigo em generosidade. [...] Mostrou-se generoso não apenas a seus irmãos e amigos, mas também aos ínfimos servos da igreja (GARVIN, 1946, p. 196).

Segundo destaca o hagiógrafo, tanto os habitantes da cidade quanto os camponeses da região buscavam frequentemente ajuda no átrio da igreja, clamando por um pouco de bebida ou alimento, demandas às quais o bispo respondia com generosas doações (GARVIN, 1946, p. 195). A sua oposição a Leovigildo, em meio à política da ofensiva ariana e de tentativa de unificação levada a cabo por esse rei na segunda metade do século VI<sup>3</sup>, é elucidativo dos matizes assumidos pelas relações intra-senhoriais. O episódio, narrado em tons

---

<sup>3</sup> Ver Campos, 1986, p. 151-157.

vibrantes na hagiografia, ressalta facetas diversas das relações e vínculos estabelecidos pelo bispo. Em primeiro lugar, o próprio rei lhe reconhece como grande senhor da região, enviando-lhe vários mensageiros que visam dissuadir não só ao bispo, mas todo o povo a ele vinculado, a abjurar a fé católica. A radicalização da sua oposição ao rei, ao vínculo social que ele pretende estabelecer, consubstancia-se na rejeição, por Masona, de todos os presentes (*dona et praemia*) que lhe foram enviados pelo monarca, que lança mão então da violência aberta<sup>4</sup>. Ora, o que temos aqui manifesto constitui uma característica essencial de regimes sociais hierarquizados baseados no dom, em que a rejeição de um presente, a recusa de um ato primariamente amistoso equivale a uma declaração de guerra, subestimando, aquele que o rejeita, o valor do presente e afirmando-se superior ao doador.

Na sequência dos episódios, Masona vence o debate teológico contra o bispo ariano Sunna, embate retórico no qual o Espírito Santo teria se pronunciado por intermédio da boca do seu servo (GARVIN, 1946, p. 204). Importam-nos ressaltar, da longa narrativa deste evento, as expressões a que recorre o hagiógrafo em sua elaboração, que são as mesmas do ‘discurso político’ das relações de patrocínio, fidelidade e dependência. A ação de Leovigildo visa levar o bispo a romper a sua *fides*, passando, como destacamos acima, à heresia com todos aqueles que lhe estavam encomendados. Na disputa com o ariano Sunna constituem-se dois blocos antagônicos, submetidos ambos à indispensável hierarquia e aos vínculos pessoais com as potências superiores do ‘bem e do mal’. Masona é designado como *famulus Dei*, e seu grupo composto por *fideles* que se opõem ao *infidelis episcopus*, representante do mal e da perfídia.

Desprezados os presentes régios e vencido o debate, Masona foi enviado ao exílio em Toledo. Quem se fixou no seu centro de poder – a basílica de Santa Eulália – despido, porém, de seu fundamento sagrado<sup>5</sup>, foi Nepopis, um homem descrito como servo do diabo (*servus sane diaboli*). Mas, é em torno ao episódio de sua retenção na capital régia, e da posterior libertação, que se expressam mais claramente o vocabulário e o caráter das relações sociais. Em resposta à invocação de Masona, Santa Eulália se manifesta como uma amável senhora, para consolar seu fidelíssimo servo, dizendo-lhe que deveria retornar à cidade para prestar o serviço antigo que lhe era devido. Impondo

---

<sup>4</sup> Segundo João Bernardo, em uma sociedade na qual as relações sociais são regidas pelo princípio da troca de presentes, os casos extremos de rivalidade tinham lugar quando um magnate recusava uma dádiva, não por considerar-se incapaz de respondê-la com outra de valor superior, mas por considerá-la indigno de si (BERNARDO, 1995, p. 402). Ver, sobretudo, Mauss (1923, p. 105-106), e ainda Gurevich (1990, p. 258-265).

<sup>5</sup> Antes de partir para o exílio, Masona teria escondido, sob suas vestes, a túnica-reliquia de Santa Eulália, da qual o rei Leovigildo pretendia apropriar-se (GARVIN, 1946, p. 215-217).

severos castigos ao rei – penalizado por apropriar-se de um servo alheio – exige-lhe a sua imediata restituição (GARVIN, 1946, p. 222-224).

Ainda em seu período de cativo, recolhido em um mosteiro, teve lugar um milagre relacionado à provisão de alimento, uma ‘multiplicação dos pães’ que decorreu, no entanto, do vigor dos laços sociais articulados em torno ao bispo. Abordado por uma pobre viúva que lhe implora por esmola, e não tendo condições de satisfazer-lhe o pedido, ordena a seu servo que lhe dê a única moeda que lhes resta. Este, receoso quanto ao sustento do grupo, cumpre, parcialmente, a determinação. Logo em seguida surgem diante do mosteiro duzentos animais carregados com vários tipos de alimento, enviados por muitos católicos, dos quais recebeu ainda a quantia de dois mil *solidi*. Após admoestar o servo por duvidar da misericórdia de Deus, agradeceu os dons recebidos, concedendo a todos as suas bênçãos, e doou em seguida aos pobres a maior parte do que recebera (GARVIN, 1946, p. 220-222).

Retornando, enfim, à sua cidade, o santo bispo restabelece a ordem global profanada pela sua ausência, restabelecendo, como intermediário divino e senhor provedor, a ponte entre o céu e terra em benefício de toda a região, levando alívio ao doente, socorro aos oprimidos e comida aos necessitados:

Muitas bênçãos foram concedidas pelo Senhor à igreja de Mérida, e a presença do homem santo, por intermédio da misericórdia divina, pôs fim à calamitosa miséria, à praga constante da pestilência, e às violentas tempestades que acometiam toda a cidade, cuja causa era, indiscutivelmente, a ausência de seu pastor exilado (GARVIN, 1946, p. 222-228).

Consideremos, por fim, a Vida de São Milão (OROZ, 1978). Desde já, convém ressaltar que a sua elaboração – devida a Bráulio, bispo de Saragoça, por volta do ano de 636 (LYNCH; GALINDO, 1950) – vincula-a, na origem, à perspectiva eclesiástica de plasmar um centro de culto cristão em meio rural, presidido por um santo patrono diretamente vinculado à sé regida por aquele bispo. Trata-se, a rigor, neste caso, de uma verdadeira capitalização<sup>6</sup> do culto do santo pela família ‘eclesiástica’ de Bráulio, uma vez que este atribui a seu irmão e antecessor no episcopado, João, a ‘encomenda’ da obra que é, ademais, dedicada a outro de seus irmãos, Fronimiano (TERRERO, 1975), abade de um mosteiro não especificado, mas, provavelmente (LAMBERT, 1993, p. 71), daquele originado do pequeno centro emilianense.

---

<sup>6</sup> Assim o considera Castellanos (1994, p. 169-177).

Um dos aspectos essenciais deste processo de capitalização do culto reside no enquadramento de um santo eremita e, na extensão, da base popular que dera origem a sua veneração. Na elaboração da hagiografia, tal procedimento inicia-se pela rápida superação da origem humilde atribuída ao santo. O *dominus* supremo, pela relação pessoal estabelecida com Milão, dignificou a vilania de sua estirpe. Segundo os discursos e as elites da época, apenas Deus, e por meio de um milagre, era capaz de alterar o estatuto social dos indivíduos! Todos os santos do período foram de origem nobre, ou a caracterização da nobreza como condição intrínseca à santidade teria sido um dos elementos da sua ‘cooptação’ e da afirmação hegemônica das elites eclesiásticas, da apropriação de um culto originária e essencialmente popular? Um pobre pastor da região do alto Vale do Ebro, venerado, na origem, por outros tantos prováveis pobres pastores, é excluído da ‘comunidade’, inserido na hierarquia e ‘devolvido’ aos crentes em uma condição social superior, apagada a *rusticitas* e qualquer possível veleidade decorrente de sua primária identidade.

Desta superior condição decorrem os vínculos, ações e relações desenvolvidas pelo santo, afirmando-se o seu poder sobre as regiões setentrionais da Península Ibérica. Milão retira-se, depois de seu aprendizado, aos montes *Distertius*, região escarpada, de clima rigoroso e natureza insidiosa, habitando-o por cerca de quarenta anos. Sofreu, suportou e venceu o frio intenso, a solidão e a aspereza do vento, que convergiam nas lutas, visíveis e invisíveis, travadas com o Diabo. Da sua vitória sobre a natureza e as supostas forças que a controlavam – a sua ‘domesticação’ pelos homens de Deus<sup>7</sup> – decorre o início de seus contatos humanos, tendo em vista o assédio crescente de indivíduos que se dirigem aos seus locais. Na Vida de São Milão, tais relações concentram-se na realização de milagres, atos de cura e exorcismo, expressando a sua *unanimitas* pelo leque social dos indivíduos contemplados. Assim, cura a um monge pela imposição das mãos, fazendo o sinal da cruz sobre sua chaga, uma parálitica originária da região de Amaya, que faz expandir a sua fama, devolve a visão a uma *ancilla* do senador Sicório, livra do demônio o servo de um tal Tuêncio, além de outro *senator* e sua mulher (OROZ, 1978, p. 195-199). Dentre vários milagres – sobre os quais insiste o hagiógrafo em ressaltar como expressavam a extraordinária santidade de Milão, e sua ampla capacidade de domínio, recebida da potência celestial e da

---

<sup>7</sup> Além de *Endovellicus*, uma das mais afamadas divindades nativas da Hispânia, várias outras parecem ter sido invocadas nos topos das montanhas. Em um monte próximo a Braga, chamado *Distertius*, o mesmo onde Milão instalou-se, foi encontrada uma inscrição a *Dercetius*, presumivelmente o deus da montanha, ‘demônio’ vencido pelo santo. Em montanhas da mesma região, foram encontrados dois *ex-votos* para os deuses *Brigus* e *Cabuniaegenis*. Ver Mckenna (1938, p. 6).

proteção divina – destaca-se aquele realizado na *domus* de Honório, *senator*<sup>8</sup> de Parpalines.

Estava a mansão tomada por um demônio que causava, diariamente, grande alvoroço. O aristocrata decide-se a enviar mensageiros com transporte ao santo, que lhe suplicam que vá até a casa. Milão relutou, inicialmente, mas decidiu-se a ir, contudo, caminhando a pé, para demonstrar, segundo Bráulio, ‘a potência de nosso Deus’. Ao chegar ao local, reuniu os presbíteros que ali residiam (uma ‘igreja própria’ mantida por Honório), decretou um jejum e, ao terceiro dia, exorcizando um pouco de sal que misturou com água, seguindo o costume da Igreja, aspergiu-lhe pela casa, pondo em fuga o demônio (OROZ, 1978, p. 201)<sup>9</sup>. A ‘transcendência’ deste episódio se revela por sua conjugação com outro milagre, que mais uma vez articula a ‘multiplicação dos pães’ ao feixe de relações sociais constituído pelo santo. Cercado por uma multidão de famintos, e não dispondo de estoque para alimentá-los, dirige suas súplicas a Cristo, para que lhe envie seus preciosos manjares:

Ainda não havia concluído a oração, quando de repente entram pela porta algumas carroças abundantemente carregadas, que lhe havia mandado o senador Honório. O amado de Deus recebe a remessa, dando graças ao Criador do mundo por ter escutado a sua oração. (OROZ, 1978, p. 204).

Devolvido o ‘presente’ – estabelecidas as relações igualitárias entre o santo de vida nobre e o poderoso aristocrata – cumpre-se, assim, a função ‘redistribuidora’ da Igreja, que, tanto neste, como no caso do bispo Masona, faz da instituição uma expressão do poder e do prestígio das famílias aristocráticas da região. A caridade cristã, inclusive aquela protagonizada pelos santos, nada tinha de ‘gratuita’, pois se realizava em meio a pressões sociais precisas e como prática essencial à reprodução alargada do sistema social vigente. Pressionados pela expansão insidiosa do senhorio, agravados por exações diversas e incapacitados à devolução dos bens de prestígio, o que restava a multidão de famintos que gravitavam em torno dos santos bispos e até dos eremitas senão a entrega de seus próprios corpos e força de trabalho? Num quadro de fome camponesa estrutural que caracterizou o período, impunha-se a

---

<sup>8</sup> O título alude a um grupo heterogêneo de indivíduos, constituído por herdeiros de senadores do Baixo Império, *curiales* de elevada condição, mas, sobretudo, por grandes proprietários que baseiam seu *status* social na propriedade da terra e no poder sobre os indivíduos a ela vinculados. Conforme Castellanos (1998, p. 43).

<sup>9</sup> Veremos, a seguir, que esta fórmula de exorcismo consta da liturgia visigótica.

pressão pelo dom. Em troca da vida salva aqueles míseros camponeses tiveram a vida perdida.

## REFERÊNCIAS

BERNARDO, J. Sincronia: Estrutura económica e social do século VI ao século IX. In: \_\_\_\_\_. **Poder e dinheiro: do poder pessoal ao Estado impessoal no regime senhorial – Séculos V-XV**. Porto: Afrontamento, 1995.

BROWN, P. **A ascensão do cristianismo no Ocidente**. Lisboa: Presença, 1999.

CAMPOS, J. I. A. Sunna, Masona y Nepopis. Las luchas religiosas durante la dinastia de Leovigildo. In: **Los Visigodos: Historia y Civilización, Antigüedad y Cristianismo III**. Murcia: Universidad de Murcia, 1986, p. 151-157.

CASTELLANOS, S. M. La Capitalización Episcopal del Culto de los Santos y su trasfondo social: Braulio de Zaragoza. **Studia Histórica**. Historia Antigua, v. XII, Salamanca, p. 169-177, 1994.

CASTELLANOS, S. **Poder Social, aristocracias y hombre santo en la Hispania Visigoda**. La Vita Aemiliani de Braulio de Zaragoza. Logroño: Universidad de La Rioja, 1998.

COLLINS, R. Mérida and Toledo. In: EDWARD, J. (Ed.). **Visigothic Spain: new approaches**. Oxford: Clarendon, 1980.

GARCIA MORENO, L. A. **Historia de España Visigoda**. Madrid: Cátedra, 1998.

GARVIN, J. N. (Ed.). **The Vitas Sanctorum Patrum Emeretensium**. Washington. D.C.: The Catholic University of America Press, 1946.

GUREVICH, A. **As categorias da cultura medieval**. Lisboa: Editorial Caminho, 1990.

JAVIER TOVAR PAZ, F. **Tractatus, Sermones atque Homiliae: el cultivo del género literario del discurso homilético en la Hispania tardoantigua y visigoda**. Cáceres: Universidad de Extremadura, 1994.

LAMBERT, A.. La famille de Saint Braulio et l'expansion de la Règle de Jean de Biclar. **Universidad**, Zaragoza, v. X, p. 71-85, 1993.

LYNCH, C. H.; GALINDO, P. **San Braulio, o bispo de Zaragoza (631-651)**. Su vida e sus obras. Madrid: CSIC, 1950.

MARX, K. **Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy (Rough Draft)**. Harmondsworth: Penguin Books, 1977.

\_\_\_\_\_. **Manuscr̃itos econômic̃o-filosófic̃os e outros textos escolhidos**. São Paulo: Abril Cultural, 1978 (Coleção Os Pensadores).

\_\_\_\_\_. **O Capital: crítica da economia política**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980, liv. III, v. 6.

MAUSS, M. Essai sur le Don. Forme et Raison de l'Échange dans les Sociétés Archaïques. **L'Année Sociologique**, seconde serie, t. I, 1923-1924. Disponível em : [http://classiques.uqac.ca/classiques/mauss\\_marcel/mauss\\_marcel.html](http://classiques.uqac.ca/classiques/mauss_marcel/mauss_marcel.html). Consulta em: 02/11/2010.

MCKENNA, S. **Paganism and Pagan Survivals in Spain up to the Fall of the Visigothic Kingdom**. Washington D.C.: Catholic University of America Press, 1938.

OROZ, J. (Ed.). Sancti Braulionis Caesaraugustani Episcopi. Vita Sancti Aemiliani. **Perficit**, série 2, v. IX, n. 119-120, 1978.

RIESCO TERRERO, L. (Ed.). **Epistolario de San Braulio**. Sevilla: Universidad de Sevilla, 1975.

Recebido em: 20/04/ 2010.

Aceito em: 20/05/ 2010.

License information: This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original work is properly cited.

# A PIEDADE E O RESPEITO EM TOMÁS DE AQUINO: VIRTUDES PARA A VIDA CIDADINA DO SÉCULO XIII

OLIVEIRA, Terezinha \*

Pesquisa Financiada pelo CNPq/PQII

**Resumo:** Neste artigo analisaremos a importância das virtudes para o convívio entre os homens. O objetivo é explicitar que os indivíduos, para viverem em comum, necessitam desenvolver e praticar determinados atos que possibilitam o estabelecimento da concórdia na sociedade. Nosso ponto de partida são as questões 101, 'Piedade' e 102, 'Respeito', tratadas na segunda parte da **Suma Teológica**. Nelas Tomás de Aquino explicitou a importância da piedade e do respeito em diferentes níveis das relações humanas: entre os pais e filhos; entre os súditos e o governante e entre os homens e Deus para a vida em comum. Para nós, o que conduziu as reflexões do mestre foi a realidade cidadina do século XIII. Esta nova condição de existência, imposta aos homens, exigiu que eles aprendessem a conviver uns com os outros e adquirissem hábitos distintos daqueles que praticavam no feudo e, especialmente, a aceitarem e a conviverem, pacificamente, com pessoas diferentes. Ao recuperarmos o debate do mestre Aquino, temos a intenção de explicitar a importância das virtudes para o convívio social, particularmente na ambiência das cidades, do século XIII. No tempo presente, do mesmo modo que na época de Tomás de Aquino, também verificamos a importância da prática de virtudes para o convívio social. Em razão disso, trouxemos para o nosso diálogo, a virtude da serenidade, analisada pelo teórico italiano Norberto Bobbio, na obra **Elogio da Serenidade**. Estes dois estudiosos, de tempos históricos distintos, nos ensinam que a vida em comum, independente do tempo histórico, exige dos homens que eles ensinem, aprendam e pratiquem as virtudes.

**Palavras-chave:** História da Educação Medieval. Virtudes. Tomás de Aquino.

## **Abstract:**

The relevance of virtues for human being social interaction is analyzed in this article. The aim is to show that individuals, in order to live together, must develop and practice some attitudes that allow the establishment of harmony in society. Our starting points encompass the following issues: 101, 'Mercy', and 102, that is, 'Respect', which can be seen in the second part of the work entitled **Suma Teológica**. Through such issues Tomás de Aquino explained the relevance of both, mercy and respect, based on different levels of human relationships: among parents and children, among vassals and the heads of the government, as well as among men and God in relation to common life. According to our opinion, the city life of the thirteenth

---

\* Professora Associada do Departamento de Fundamentos da Educação e do Programa de Pós-Graduação junto a Universidade Estadual de Maringá. Endereço eletrônico: teleoliv@gmail.com.

century made the above mentioned master's reflections possible. This new existence condition, imposed on men, made them learn to live with one another and acquire habits different from those they used to have during the feud period, especially to accept and coexist peacefully with different people. By rethinking the debate of Master Aquino, this paper aims at showing the relevance of virtues for social interaction, particularly in the ambience of the cities of the thirteenth century. At the present time, as well as in Tomás de Aquino's period, the relevance of practicing virtues in social life was also observed. As a result, we brought to our dialogue the virtue of serenity, analyzed by the Italian theoretician Norberto Bobbio in his work known as **Elogio da Serenidade**. Both researchers, from different historical periods, teach us that common life, regardless the historical time, requires people to teach, learn and practice the virtues.

**Keywords:** History of Medieval Education. Virtues. Tomás de Aquino.

Discorrer sobre a piedade e o respeito nos dias de hoje significa, aparentemente, praticar o anacronismo. Respeito adquiriu um aspecto de obediência e, como tal, sinônimo de servilismo e piedade, é um conceito identificado com a religião cristã. Em virtude disso, ambas não responderiam às questões de nosso tempo. Evidentemente, não estamos querendo trazer para o século XXI o discurso de um teórico do século XIII, já que as questões sociais, os embates políticos, os caminhos trilhados pelos homens se modificam com o tempo. Todavia, é preciso lembrar que, apesar de tudo, continuamos animais políticos, tal como na época do mestre Tomás de Aquino (1224/25-1274), na medida em que continuamos vivendo em espaços comuns e, a grande maioria, nas cidades.

Nesse sentido, estes dois aspectos permitem-nos retomar o mestre Tomás para debatermos problemas de nosso presente. Suas ideias podem servir como ponto de apoio para considerarmos nossa época. Para novas reflexões, evidentemente, não para aplicá-las ao nosso tempo, pois cada época tem suas questões. Dessa maneira, não podemos desprezar as reflexões próprias de uma época, sem tirar das mesmas os elementos que possam nos ser úteis para compreendermos nosso tempo. Este é o significado maior da idéia, atribuída a Bernardo de Chartres, de que somos anões sobre ombros de gigantes.

O mestre tratou da piedade e do respeito na **Suma Teológica** e serão estas questões que analisaremos neste texto. Como monge e mestre dominicano, envolvido com os problemas da universidade e, por conseguinte, da cidade na qual ela estava instalada, Paris, procurou mostrar aos homens a importância da piedade e do respeito para a vida em comum.

É preciso observar que a vida em comum não era um fato 'natural' aos homens do século XIII. A vida cidadina principiava a ganhar forma, pois, tudo que circundava a cidade era o mundo do feudo, no qual as relações sociais

eram limitadas, hierarquizadas, restritas aos senhores, seus séquitos, ao pároco local e aos servos<sup>1</sup>. Nelas cada homem conhecia o seu lugar.

As cidades, além de constituírem uma novidade recente, possuíam relações de outra natureza. Havia certa igualdade entre os habitantes do burgo. De qualquer modo, tratava-se de uma nova maneira de os homens se relacionarem e de uma nova hierarquia que se instituíra aos poucos, distinta da do campo. Em suma, os homens não estavam habituados a viver na cidade, mas no isolamento do campo. A novidade, o estranho, era a vida cidadina, a turbulência das trocas, os muros da cidade que o transeunte estrangeiro transpunha, ao entrar e sair dela. Atualmente, a cidade é o nosso *lócus* ‘natural’. Nada nos é estranho nesta ambiência. Mas, os homens medievais não tinham explicitada a noção de comum/público e privado/particular.

Em virtude deste quadro social novo no qual as pessoas travavam embates, entre si, para a construção de suas jornadas cotidianas, o mestre Tomás precisou discorrer, dentre outras questões, sobre as virtudes da piedade e do respeito. Era preciso, antes de tudo, adequar estas virtudes ao novo ambiente.

No tempo presente, do mesmo modo que na época de Tomás de Aquino, temos teóricos discorrendo sobre as virtudes necessárias à vida em comum, uma vez que o convívio coletivo exige sempre dos homens reflexões sobre as relações travadas na sociedade. Assim, antes de entrarmos na análise do mestre dominicano e tecermos considerações sobre a piedade e o respeito no século XIII, consideremos um autor do século XX que tratou das relações

---

<sup>1</sup> Segundo Duby, ainda que os reis e senhores usufríssem determinados poderes e estes pudessem ter alguma característica de público, este caráter restringia-se aos domínios de seus feudos. “Nas décadas que antecederam o ano mil, esse movimento se acelerou e, pelo efeito de uma série de rupturas ao longo da cadeia dos poderes isolaram-se então núcleos de autoridade. Autonomia, em primeiro lugar, da maior parte dos palácios locais que outrora eram visitados pelos reis durante suas peregrinações incessantes e que no intervalo eram ocupados pelos condes; estes, na França do ano mil, consideravam já há algum tempo que a parcela do poder público de que seus ancestrais tinham recebido delegação do rei estava doravante integrada ao seu patrimônio; sua dinastia tinha raiz em uma necrópole, e seu parentesco organizava-se em linhagem, a exemplo do parentesco real. Reivindicando para si os emblemas e as virtudes da realeza, ele [sic] deixaram pouco a pouco de se dirigir regularmente para junto do soberano, e seu afastamento, assim como o dos bispos, fez recuar a lembrança daquilo que subsistia de público na corte real. Passados o decênio de 1050-1060, o rei Capeto não era mais assistido senão por parentes muito próximos, por alguns camaradas de caça e de combate, enfim pelos chefes de seus serviços domésticos, e o poder de paz e de justiça via-se decididamente exercido de maneira local por príncipes independentes que, de tempos em tempos, davam-se mostras de amizade nas fronteiras de seu território, em terreno neutro, cada um parecendo nesses encontros como um patrono, considerando a porção do reino submetida ao seu poder como um apêndice de sua própria casa” (DUBY, 2004, p. 33).

sociais e elegeu uma virtude como um dos componentes essenciais para a vida em comum. Referimo-nos a Norberto Bobbio (1909-2004).

Em uma das suas últimas obras, **Elogio da Serenidade**, este intelectual italiano fez uma radiografia das relações sociais da segunda metade do século XX. Nela, ele reflete, dentre outras características dos homens de seu tempo, sobre o comportamento ético na política e na vida social como um todo. Destacamos aqui quatro destas características da virtude da serenidade que, a nosso ver, são fundamentais no âmbito da história e da história de educação: a diversidade/igualdade, serenidade, propriamente dita, submissão e a misericórdia/piedade.

Em um tempo em que os discursos apontam, com intensidade, para a importância de se aceitar o diferente, o desigual, o diverso e, ao mesmo tempo, defende-se a ideia de que todos são iguais, as reflexões de Bobbio são fundamentais. Para este, o problema se encontra na afirmação que somos todos iguais. Do seu ponto de vista, os homens são tão iguais quanto são diferentes.

Já que os homens são tanto iguais como diversos – iguais porque, diferentemente dos outros animais, falam, e diversos porque falam línguas diversas – é, uma falsa generalização tanto afirmar que todos são iguais como que todos são diversos. Dessas duas falsas generalizações derivam, respectivamente, duas políticas contrapostas à emigração. Num extremo, a assimilação, segundo a qual quem entra em um país deve pouco a pouco se identificar com seus habitantes, aceitar suas regras, seus costumes, sua língua, sua mentalidade, para assim se converter numa outra pessoa distinta da que sempre foi, perder a própria identidade, aquilo que constitui a sua “diferença”, por intermédio da gradual aquisição dos direitos de cidadania, primeiro aqueles pessoais, depois os civis e os políticos, e por fim também os sociais. No outro extremo, exatamente como reação à política de assimilação, surgiu com força crescente, nos últimos tempos, a exigência do respeito às diferenças, exigência que deveria permitir, à pessoa que é diversa, os seus próprios costumes, a própria língua e portanto o direito de ter seus próprios locais de culto, as próprias escolas, os próprios feriados, até mesmo o próprio modo de vestir [...] Pois bem: estas duas políticas são a expressão de duas formas de preconceito, ou seja, de crença não crítica mas aceita como absoluta: “Todos os homens são iguais, todos os homens são diversos”. Se são todos iguais, porque diferenciá-los? Se são todos diversos, por que igualá-los? (BOBBIO, 2002, p. 17 - 18).

Para Bobbio, este debate constitui-se em um grande problema porque os homens, enquanto seres racionais são, de fato, iguais. Todavia, essa igualdade de natureza não pode ser justificativa para não aceitar as diversidades culturais, religiosas, enfim, todas as diferenças que caracterizam cada um dos povos da terra. De acordo com ele, os homens precisam aprender com esta condição porque ela assegura a liberdade e a democracia a todos. Os homens são iguais porque, naturalmente, são todos homens, mas a igualdade também deve ser garantida pela lei, pois, perante o sistema jurídico que legisla um país, todas as pessoas devem ter os mesmos direitos, uma vez que é esta igualdade que evidencia a democracia. Assim, por mais contraditório que possa parecer, é precisamente na igualdade, proveniente de um sistema político igualitário e democrático, que a diversidade é respeitada e exigida porque todos lutam para preservar os direitos de todos, particularmente no âmbito da lei. Nesse sentido, é a igualdade no âmbito da lei e da política que permite o respeito à diferença.

Na civilização democrática, não há por que temer o reconhecimento de que a solução do problema está na harmonização das duas exigências opostas. Cada uma delas tem uma boa dose de razão, desde que sejam reconhecidos os preceitos que as sustentam, quais sejam, que cada homem é igual ao outro e que cada homem é diverso do outro (BOBBIO, 2002, p. 18).

Estas duas condições de estar na sociedade, na igualdade e na diferença, são próprias da civilidade e a aceitação desta condição decorre da condição de liberdade e democracia. Em regimes em que há a permanência de privilégios, ainda que a lei, em vigor, assegure a igualdade, os homens preferem conservar seus privilégios e hábitos a se submeterem à lei e estabelecerem um regime político de igualdade na diversidade.

O segundo aspecto que consideramos relevante depreender das reflexões de Bobbio vincula-se à virtude da serenidade. Esta virtude é essencial para a existência da harmonia na sociedade, para a permanência da igualdade na diferença.

Acima de tudo, a serenidade é o contrário da arrogância, entendida como opinião exagerada sobre os méritos, que justifica a prepotência. O indivíduo sereno não tem grande opinião sobre si mesmo, não porque se desestime, mas porque é mais propenso a acreditar nas misérias que na grandeza do homem, e se vê como um homem igual a todos os demais. Com maior razão, a serenidade é contrária à

insolência, que é a arrogância orientada. O indivíduo sereno não ostenta nada, nem sequer a própria serenidade: a ostentação, ou seja, o exhibir vistosamente, descaradamente, as próprias alegadas virtudes, é por si um vício. A virtude ostentada converte-se em seu contrário. Quem ostenta a própria caridade ressent-se da falta de caridade. Quem ostenta a própria inteligência é geralmente um estúpido. Com mais razão ainda, a serenidade é o contrário da prepotência. Digo “com mais razão” porque a prepotência é ainda pior do que a insolência. A preponderância é abuso de potencia não só ostentada, mas concretamente exercida. O insolente exhibe sua potência, o poder que tem de te esmagar do mesmo modo que se esmaga uma mosca com o dedo ou um verme com o pé. O prepotente pratica esta potência, por meio de todo tipo de abusos e excessos, de atos de domínio arbitrário e, quando necessário cruel. O sereno é, ao contrário, aquele que “deixa o outro ser o que é”, e ainda quando o outro é o arrogante, o insolente, o prepotente (BOBBIO, 2002, p. 39-40. Grifo nosso).

Para o autor, a serenidade é a virtude que eleva o homem, pois o homem sereno recusa-se a ser prepotente, a ser arrogante e é inimigo da ostentação. Segundo Bobbio, o homem que possui a virtude da serenidade, além de não ostentar suas qualidades aceita o outro da forma como ele é, ou seja, aceita as diferenças do outro. O prepotente é o contrário do sereno, é arrogante e quase que, por natureza, pratica a maldade. O arrogante, no afã de explicitar suas virtudes, torna-se ‘estúpido e insolente’. Desse modo, seguindo as palavras de Bobbio, o arrogante não só é o oposto do homem sereno, mas também não faz o bem para a sociedade porque é intolerante com o diferente.

O terceiro aspecto que salientamos como relevante para se entender a importância da virtude da serenidade nos homens, segundo Bobbio, é a relação que ele estabelece entre o homem sereno e o submisso.

O submisso é aquele que renuncia à luta por fraqueza, por medo, por resignação. O sereno, não: refuta o destrutivo confronto da vida por senso de aversão, pela inutilidade dos fins a que tende este confronto, [...] O sereno não guarda rancor, não é vingativo, não sente aversão por ninguém. Não continua a remoer as ofensas recebidas, a alimentar o ódio, a reabrir as feridas. Para ficar em paz consigo mesmo, deve estar antes de tudo em paz com os outros. Jamais é ele quem abre fogo; e se outros o abrem, não se deixa por ele queimar, mesmo quando não consegue apagá-lo. Atravessa o fogo

sem se queimar, a tempestade dos sentimentos sem se alterar, mantendo os próprios critérios, a própria compostura, a própria disponibilidade.

[...]

O homem sereno é tranquilo, mas não submisso, repito, e nem mesmo afável: na afabilidade há uma certa grosseria ou falta de refinamento na avaliação dos outros. O afável é um crédulo, ou ao menos é alguém que não tem tanta malícia para suspeitar da possível malícia dos outros. Não tenho dúvidas de que a serenidade é uma virtude. Mas duvido que a afabilidade também o seja, porque o afável não tem uma relação justa com os outros (e por isso, admitindo-se que seja uma virtude, é uma virtude passiva) (BOBBIO, 2002, p. 41).

Do ponto de vista de Bobbio, o homem que possui a serenidade conduz seus atos em direção à paz, à concórdia; o homem submisso, por seu turno, aceita o estado de submissão e esta condição o leva à subserviência, à passividade, por conseguinte, ao não combate à injustiça e às desigualdades sociais. Logo, a serenidade é uma virtude ativa na sociedade e a submissão pode até ser uma virtude, mas não traz o bem porque ela se restringe à passividade, não permitindo a interação entre as pessoas.

É importante observar que o teórico italiano discorre sobre os atos humanos considerando-os como virtude, tal como os autores medievais os consideravam. Segundo Bobbio, para cada virtude humana há atos humanos que acompanham a virtude primeira. Para a virtude da serenidade, o autor destaca duas outras virtudes e as designa de complementares: a misericórdia/compaixão e a simplicidade.

[...] a simplicidade é o pressuposto necessário ou quase necessário da serenidade e a serenidade é um pressuposto possível da compaixão. Em outras palavras, para que alguém seja suave é preciso que seja simples, e apenas a pessoa serena pode ser bem-disposta à compaixão. Por <<simplicidade>> entendo a capacidade de fugir intelectualmente das complicações inúteis e praticamente das posições ambíguas. Se vocês preferirem, ela pode ser pensada como estando unida à limpidez, à clareza, à recusa da simulação. [...] Dificilmente o homem complicado pode estar disposto a serenidade: vê intrigas, tramas, e insídias por toda parte, e conseqüentemente tanto é desconfiado em relação aos outros quanto inseguro em relação a si mesmo.

Com respeito à relação entre serenidade e compaixão, porei o problema da relação entre elas como relação não de necessidade, mas somente de possibilidade: a serenidade pode (não deve) ser uma predisposição para a misericórdia. [...] Assim, é visivelmente um acréscimo que entre todos os seres da natureza somente o homem conheça a virtude da misericórdia. A misericórdia faz parte da sua excelência, da sua dignidade, da sua unicidade. Quantas são as virtudes que foram simbolizadas com um animal! Dentre tantas outras, algumas delas aqui evocadas; simples como uma pomba, suave como um cordeiro, o nobre corcel e a gentil gazela, o leão corajoso e generoso, o cão fiel. Vocês já tentaram representar a misericórdia com um animal? Se tentarem, não terão sucesso. Vico dizia que o mundo civil dos homens nasce do sentimento do pudor, do momento em que os homens, aterrorizados pelo raio de Júpiter, abandonaram a Vênus errante e levaram suas mulheres para as cavernas. Também podemos admitir que o mundo civil começou do sentimento do pudor. Mas apenas a misericórdia distingue o mundo humano do mundo animal, do reino da natureza não humana. No mundo humano, acontece algumas vezes que a << piedade morreu >> [...] No mundo animal, a piedade não pode morrer, porque é desconhecida (BOBBIO, 2002, p. 43-44. Grifo nosso).

De acordo com o autor, a serenidade não é uma virtude natural no homem. A pessoa não acorda e decide ser sereno. Ao contrário, ao menos duas outras virtudes devem acompanhar a serenidade. A primeira delas é a simplicidade. O homem simples tende a ser sereno porque não complica suas relações, não procura problemas onde eles não existem, não tende a ser dissimulado. Faz uso de sua inteligência para viver bem e em paz. A segunda virtude é a misericórdia, que ele associa à piedade. Para Bobbio, somente o homem possui a capacidade de ter misericórdia e usar seu intelecto para produzir o bem, intencionalmente, a outro homem. Aliás, descreve determinadas virtudes nos animais, mas todas elas são provenientes da natureza da espécie e não da vontade. É, pois, o homem que possui a possibilidade e a capacidade de ter piedade para com o outro, seu igual, nenhum outro animal possui esta predisposição porque não possui a capacidade intelectual para tal. Todavia, ainda que o homem possa ter esta potência para a misericórdia, não necessariamente ele a exerce, pois pode não possuir a serenidade necessária para tornar-se um homem simples e misericordioso.

Para nós, estas reflexões de Bobbio são pertinentes às nossas formulações sobre Tomás de Aquino, pois, tal como o mestre dominicano, ele

vê no comportamento do homem a condição para o bem viver na sociedade. Sob este aspecto a serenidade, a simplicidade, a piedade, dentre outras virtudes destacadas por Bobbio, são condições essenciais para a existência da igualdade, pois são elas que asseguram a paz na ambiência da diversidade social dos dias atuais.

Após estas considerações sobre a virtude da serenidade, trataremos das duas virtudes analisadas por Tomás de Aquino no século XIII: a piedade e o respeito.

Retomemos o *locus* de onde parte os ensinamentos do mestre, a cidade medieval, especialmente Paris. É na cidade que a vida dos homens medievais está assumindo novos contornos e criando uma concepção mais universal de convivência. Nesta ambiência estão surgindo tanto a ideia de público como uma melhor definição do conceito de pessoa<sup>2</sup>.

Segundo a definição de Duby, público é tudo o que pode ser visto, partilhado e é comum.

Eis-me então remetido à palavra *público*. Definição, de *Litttré*: <<O que pertence a todo um povo, o que concerne todo um povo, o que emana do povo>>. Portanto, a autoridade, e as instituições que sustentam essa autoridade, o Estado. Esse primeiro sentido evolui para uma significação paralela: diz-se público o que é comum, para o uso de todos, o que, não constituindo objeto de apropriação particular, está aberto, distribuído, resultando a derivação no substantivo o *público*, designando o conjunto daqueles que se beneficiam dessa abertura e dessa distribuição. Muito naturalmente, o deslocamento do sentido prossegue: é dito público o ostensivo, o manifesto. Assim, o termo vem opor-se, de um lado, a *próprio* (o que pertence a tal ou qual), do outro, a *oculto, secreto, reservado* (o que é subtraído) (DUBY, 2004, p. 20).

Evidencia-se, a partir da definição deste autor, que a ideia de público, de espírito coletivo, só pode ocorrer no período medieval, na ambiência citadina, onde os homens, desde fins do século XI, principiam a viver em comum. Esta vivência em conjunto não implicava, efetivamente, que estes

---

<sup>2</sup> Consideramos, neste texto, a definição de pessoa apresentada por Gourevitch. “A pessoa pode ser definida como um <<elo intermediário>> entre sociedade e cultura. O indivíduo torna-se uma pessoa ao interiorizar a cultura, o sistema de valores, a visão de mundo que são próprios de uma sociedade, ou de um grupo social. Nesse sentido, toda sociedade, em qualquer época, é feita de pessoas. De seu lado, a individualidade é uma pessoa que se voltou a uma auto-reflexão e que se pensa como um eu particular, único” (GOUREVITCH, 2002, p. 621).

homens tivessem direitos iguais ou que nutrissem a ideia da igualdade. Ao contrário, nas cidades, prevaleceram as diferenças entre as ordens sociais, entre as pessoas e, além disso, os interesses entre os homens eram muito distintos. Era neste *lócus*, no qual prevalecia a desigualdade, que os homens precisavam aprender a viver coletivamente e a defenderem seus interesses. Ainda que pudessem ser diversos e múltiplos, existia um tênue fio que unia os habitantes das cidades a um objetivo comum: obterem a liberdade para desenvolverem suas atividades. Sob este aspecto é a ideia de liberdade que alicerçou o espírito de comum e não a de igualdade, como nos dias atuais. Os homens medievais da época de Tomás de Aquino aceitavam a desigualdade como algo natural, mas lutavam para obter a condição de homens livres e travavam encarniçados embates com os seus senhores para conquistar o direito de exercer suas atividades com autonomia. A luta pela liberdade esteve presente na vida cidadina entre os séculos XII e XIII e ela aparece explicitada nas **Cartas** de libertação das comunas<sup>3</sup>.

Nesse sentido, para que a vida social se realize, seja na cidade medieval, seja na nossa atual, é preciso que haja um liame que una os interesses dos indivíduos e os predisponha a serem pessoas com espírito coletivo. Na Idade Média, como vimos, este liame foi a luta para se libertarem do jugo de seus senhores. Todavia, para se atingir este objetivo os homens precisaram criar determinadas virtudes/hábitos para que a comunidade se efetivasse e o mestre Tomás tratou destas virtudes. O ponto de partida do mestre foi considerar a cidade como a comunidade perfeita.

[...] na cidade, porém, que é a comunidade perfeita, quanto a todo o necessário à vida; e mais ainda em um país, em razão da necessidade da solidariedade guerreira e do mútuo auxílio contra os inimigos. Por isso, quem rege a comunidade perfeita, isto é, a cidade ou o país, chama-se antonomasticamente rei; e quem rege a casa diz-se pai de família e não rei. Tem, contudo, semelhança de rei,

---

<sup>3</sup> Um exemplo é a Carta de franquia dada pelo conde de Auvergne, em setembro de 1199. “Saibam todos os presentes e aos que virão que nossos cidadãos de Clermont que fizemos um acordo com o conde Guy segundo o qual terá e prestará juramento pelos direitos e costumes que se seguem. O conde não apoderará nem de nossas pessoas, nem de nossas casas, nem de nossos bens nem permitirá que isso seja feito, salvo por causa de homicídio, de adultério ou de morte. Para os ladrões, serão seguidos os ‘bons costumes’ de Montferrand. [...] Nós Guy, conde, os protegeremos contra todos os homens, salvo o direito e a fé dada ao rei da França, porque ele próprio prometeu nos proteger e defender contra todos, salvo a fé do rei da França. Isso foi feito no ano da encarnação de Nosso Senhor 1119, no mês de setembro, sob o reino de Felipe” (SÈVE, **Carta**, 1955).

resultando às vezes serem reis chamados pais do povo (TOMÁS DE AQUINO, *Do Reino...*, c. III, § 7).

A cidade é o local ‘natural’ do homem, pois é nela que as pessoas podem viver, coletivamente, do ponto de vista do mestre<sup>4</sup>. É nesta ambiência que a presença do governante é também atuante. Com efeito, como os homens vivem em comunidade, a piedade – que se aproxima da ideia do amor ao próximo – é uma virtude que deveria acompanhar-los em suas mais estreitas relações e nos diferentes níveis de relacionamento. Nesse sentido, o mestre analisa a piedade partir da relação dos homens com seus consanguíneos, com seus pares ou concidadãos e com Deus. Nestas diferentes relações, os homens praticam a piedade porque é ela que permite a convivência de uns com os outros.

A reflexão sobre a virtude da piedade está na questão 101 (*ST. II<sup>a</sup> - II<sup>ae</sup>*). Esta questão intitula-se ‘Piedade’ e ela é composta de quatro (4) artigos: artigo 1 ‘A quem se estende a piedade?’; artigo 2 ‘O que a piedade assegura a alguns?’; artigo 3 ‘A piedade é uma virtude especial?’; artigo 4 ‘Será lícito invocar a religião para omitir os deveres da piedade?’. No primeiro artigo da questão o mestre Tomás explicita a importância da piedade para o convívio social.

RESPONDO: O homem se torna devedor de outras pessoas, de diferentes maneiras, segundo os diferentes graus de excelência que estas pessoas possuem e segundo os diferentes benefícios que delas tiver recebido. Em ambos os planos, Deus ocupa o primeiríssimo lugar, pelo fato de ser o mais excelente, e de, ser para nós o primeiro princípio de existir e de governo. Mas os nossos pais e nossa pátria, dos quais recebemos vida e subsistência, merecem também, embora de modo secundário, este título de princípio de existir e de governo. É por isto que depois de Deus, o homem é o máximo devedor dos pais e da pátria. Consequentemente, assim como cabe à religião prestar culto a Deus, assim, também, em grau inferior, pertence à piedade render culto aos pais e a pátria. Por outro lado, no culto dos pais se inclui o culto de todos os consanguíneos que são chamados porque procedem dos mesmos pais, como demonstra o Filósofo. E no culto à pátria está incluído o culto a todos os concidadãos e a todos os amigos da pátria. É

<sup>4</sup> É evidente que para esta definição e muitas outras apresentadas nos escritos tomasianos, a influência de Aristóteles é constante. Esta ideia está na obra a **Política** do filósofo grego.

por isso que a piedade se estende a todos estes de maneira prioritária (ST. IIa IIae, q. 101, a. 1., reposta).

Para Tomás de Aquino, os homens, ao travarem relações entre si, tornam-se dependentes uns dos outros e nesta relação de dependência a piedade é, dentre as virtudes, aquela que mais possibilita a união entre todos os homens. De acordo com o mestre, como os homens existem somente em comunidade, essa condição os torna sempre ‘devedores’ de outros. O mestre dominicano tece uma rede de relações para explicitar sua tese. Em primeiro lugar, todos os homens são devedores de Deus, porque a ele devem sua existência. Contudo, como as pessoas dependem dos pais e dos governantes, tornam-se, também, devedores destes. Logo, o indivíduo precisa desenvolver para com Deus, com os demais homens e para com o governante, um nível de convivência norteada pela piedade. Evidentemente que os níveis de relações e dependência são distintos, mas estas diferenças se dissipam quando se pratica a piedade, porque para com todos se deve reverência.

Na mesma questão, no artigo 3º o mestre destaca a estreita relação existente entre os familiares, no âmbito da relação de consanguinidade, e as relações em nível de concidadania. Em ambas, a piedade é a condição do existir dos homens, pois que não existimos sem a convivência, em harmonia, com a família e sem o coletivo. Esta paz advém da possibilidade que todo homem tem de ter e ser piedoso.

No 2º (segundo) artigo da questão Tomás de Aquino propõe uma indagação significativa: ‘A piedade assegura o sustento dos pais?’

RESPONDO. De duas maneiras se deve alguma coisa aos pais: por si ou acidentalmente. Por si se deve a eles aquilo que convém ao pai enquanto ao pai. Sendo ele superior ao filho, um como que princípio do filho, este último lhe deve reverência e serviço. Acidentalmente, se deve ao pai aquilo que lhe convém segundo uma circunstância acidental; se, por exemplo, estiver doente, os filhos devem visitá-lo e procurar a sua cura; se estiver na pobreza, os filhos devem sustentá-lo, e assim em todas as circunstâncias em que há a obrigação de serviço que a ele se deve. É a razão pela qual Túlio diz que a piedade comporta dever e culto: o dever se refere ao serviço, o culto à reverência ou à honra; porque como diz Agostinho, “rendemos culto às pessoas a quem celebramos, por demonstrações de honra, pela lembrança ou pela presença (ST. IIa IIae, q. 101, a. 2., reposta).

A piedade, segundo o dominicano, assegura o sustento dos pais, pois, todos devem aos progenitores reverência e honra, já que eles são as nossas origens. Estas duas condições obrigam os homens a prestar assistência contínua aos pais.

Em relação aos concidadãos, o mestre destaca que os homens devem amar sempre a todos que habitam a pátria, mas não servi-los na mesma intensidade, pois os pais e parentes devem ser servidos antes e, na medida do possível, servir as demais pessoas de nosso convívio.

[...] o culto e os serviços se devem a todos aqueles que são <<unidos pelo sangue e que amam a mesma pátria>>, mas não a todos da mesma maneira; em primeiro lugar, aos pais; aos outros, apenas na medida de nossos próprios recursos e da situação social deles (ST. II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. 101, a. 2).

Sob esta mesma perspectiva da existência em si é que Tomás de Aquino destaca o fato de que os homens devem ser piedosos para com a pátria, pois dela depende nossas vidas. Se a pátria está em paz temos uma condição de existência harmoniosa, se está em guerra, nossa condição é adversa. Desse modo, o mestre chama-nos a atenção para o fato de que o estado do governo interfere diretamente nas nossas vidas, porque seja na cidade medieval, como na atual, não vivemos isoladamente e os atos do governante e das pessoas da comunidade interferem diretamente no cotidiano de todos, é o público, comum, universal, influenciando o singular, individual “[...] deve-se dizer que a piedade se estende à pátria enquanto a pátria constitui para nós um certo princípio de nosso existir [...]” (ST. II II, q. 101, a. 3). Mais adiante Tomás de Aquino explicita porque a piedade está dentre as virtudes especiais.

RESPONDO. Uma virtude é especial quando considera um determinado objeto sob uma razão especial. Como pertence à razão de justiça pagar uma dívida, onde houver uma especial razão da dívida, aí há uma virtude especial. Há uma dívida especial para com aquele que é o princípio conatural do existir e do governo. Ora, é esse princípio que é o objeto da piedade, na medida em que cabem a ela o culto e o serviço a serem prestados aos pais, à pátria, e a todos os que estão relacionados a isso. Por conseguinte, a piedade é uma virtude especial (ST. II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. 101, a. 3).

Segundo o mestre, como a existência dos homens, indistintamente, depende da família, da pátria, do governante, a piedade constitui-se em virtude

especial porque todos têm deveres para com todos<sup>5</sup> e é nesta prestação de serviço de uns para com outros que a piedade efetiva a sociedade. Novamente Tomás de Aquino expressa a natureza comum dos homens, uma vez que só existimos em relação ao próximo, seja ele um familiar, um vizinho, um estranho ou o governante, sempre os homens travam relações que exigem ‘serviços’ ou ‘cultos’. Em última instância, a dependência é a base das relações, não há existência humana sem dependência, logo a piedade é condição destes laços existirem sob uma condição mínima de vida social.

Um último aspecto que destacamos das formulações tomasianas sobre a importância da piedade na existência social dos homens vincula-se à relação dos homens com Deus. Lembremos-nos dos homens do século XIII e, especialmente de Tomás de Aquino. O mestre era um teólogo da religião cristã e um crente confesso da fé. Também as pessoas de sua época viam a presença divina em todas as coisas e Deus era a explicação mental da existência de tudo e de todos. Desse modo, se os homens, para existirem na sociedade, precisavam ser piedosos com seus familiares, com seus concidadãos e com o governante, a relação de piedade com Deus deveria ser superior a todas as demais. No artigo 4º ‘Sob o pretexto de religião, devem-se preterir os deveres da piedade filial?’ afirma Tomás de Aquino:

RESPONDO. Na realidade, como demonstramos anteriormente, todo ato de virtude é limitado pelas circunstâncias impostas; quando ultrapassa estas circunstâncias, deixa de ser um ato de virtude e passa a ser um ato vicioso. Cabe assim à piedade prestar aos pais culto e serviços, mas dentro das devidas medidas. Ora, não existe devida medida quando se tende a prestar ao homem culto maior do aquele que se presta a Deus. Ambrósio diz, sobre um texto de Lucas, que <<a piedade da divina religião está acima das obrigações de família>>. Se, por conseguinte, o culto devido aos pais viesse a nos afastar do culto a Deus, já não seria mais piedade filial ficar insistindo no culto que é contra Deus. Daí Jerônimo escrever: <<Avança, calcando aos pés teu pai, avança calcando aos pés tua mãe, voa rumo

---

<sup>5</sup> Em face destas reflexões do Mestre, lembramos que esta assertiva faz parte das inquietações dos homens a milhares de anos. Sêneca na **Tranquilidade da Alma** alerta os homens de seu tempo para a importância de estes sempre servirem a pátria, a família e a eles mesmos. “A carreira militar lhe é proibida? Que advogue. O silêncio lhe é imposto? Que ele dê aos seus concidadãos o apoio mudo de sua presença. Mesmo o acesso ao fórum lhe é perigoso? Que nas residências particulares, nos espetáculos, á mesa, ele se mostre companheiro honesto, amigo fiel, conviva moderado. Ele não pode mais cumprir com seus deveres de cidadãos? Restam-lhe os deveres de homem” (SÊNeca, **Da Tranquilidade...**, c. IV, § 3).

ao estandarte da Cruz. Ser cruel é, aqui, uma forma suprema de piedade>>. Neste caso se devem, pois, preterir as obrigações para com os pais por causa do culto que a religião deve a Deus. – Mas quando o cumprimento dos deveres para com os pais não nos afasta do culto devido a Deus, isso será um ato de piedade por causa da religião (ST. II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. 101, a. 4., reposta).

Mais uma vez observamos no mestre Tomás o equilíbrio das suas formulações. Para ele, é preciso ter cuidado com os atos praticados, uma vez que a linha entre a virtude e o vício é muito tênue porque uma virtude, quando vai além do bom senso, torna-se um vício. É sob esta perspectiva que o Aquinate discorre sobre a relação dos homens com Deus. Salienta o autor que os homens não podem sobrepor a família, os amigos e o governante a Deus, pois, ainda que cuidar dos pais, por exemplo, seja uma grande virtude, ela torna-se um vício no momento em que esta piedade for maior do que aquela destinada a Deus. Segundo o mestre, somente Ele merece a piedade dos homens de forma incondicional. Por mais contraditório que possa parecer ao nosso olhar, abandonar os pais para cuidar da religião não é um mal, para Tomás de Aquino, trata-se de uma virtude suprema. Salientemos, no entanto, que ele deixou para tratar da piedade em relação a Deus no último artigo da questão, exatamente para explicitar que os homens devem ser piedosos no cotidiano, em relação aos demais homens, e, acima de tudo, viver em piedade no nível mental, no âmbito da religiosidade e de Deus. Assim, se os homens têm deveres e devem prestar culto ao próximo, têm ainda mais deveres em relação ao ser Supremo, que é o criador de todas as coisas.

A segunda questão do mestre Tomás que destacamos para refletir sobre o convívio social é a 102, ‘O Respeito’ e ela é composta de três artigos: artigo 1: ‘O respeito é uma virtude especial, distinta das outras?’; artigo 2: ‘Em que consiste o respeito?’; artigo 3: ‘Comparações entre respeito e piedade’. Elegemo-la porque também trata diretamente da vida dos homens em comunidade. O respeito, juntamente com a piedade, vincula-se às virtudes que os homens devem praticar no seu cotidiano.

RESPONDO. Como ficou demonstrado anteriormente, é preciso, de certa forma distinguir as virtudes por uma subordinação bem ordenada conforme a excelência das pessoas a quem temos algum dever. Assim como o pai carnal participa, de um modo particular, da razão de princípio, que Deus possui de maneira universal, assim também uma pessoa que, em determinado nível, assume com relação a nós um papel de providência, participa igualmente

do caráter de paternidade, porquanto o pai é o princípio ao mesmo tempo da geração, da educação, da instrução e de tudo aquilo que contribui para a perfeição da vida humana. Ora, uma pessoa constituída em dignidade é como um princípio de governo em determinados domínios: por exemplo, o chefe da cidade nos assuntos da vida civil, o chefe do exército no domínio das operações militares, o mestre no plano do ensino, e assim por diante. Daí a razão por que tais personagens são chamados de “pais”, por semelhança da função. Assim, os servidores de Naaman lhe diziam: “Pai, mesmo que o profeta te pedisse algo de difícil” etc. Por conseguinte, como na religião, que presta culto a Deus, se encontra, numa certa ordem, a piedade que nos leva a render honra aos pais, assim também, na piedade se encontra o respeito, pelo qual se prestam honras às pessoas constituídas em dignidade (ST. II<sup>a</sup> II<sup>ac</sup>, q. 102, a. 1., reposta. Grifo nosso).

É importante observar a proximidade que Tomás de Aquino estabelece entre a virtude da piedade e a do respeito. De acordo com o mestre, os homens devem piedade e respeito para todas as pessoas com as quais, de algum modo, estabelece relações. Todavia, este respeito toma a forma mais acentuada à medida que a pessoa a qual destinamos nosso respeito é o provedor de nossas vidas. Em virtude desta relação do existir, o mestre salienta que, quanto maior nossa relação com a pessoa, maior deve ser nosso respeito. Assim, ainda que parta da premissa que as pessoas devem respeitar a todos, em decorrência das relações diretas que elas travam com outras, Tomás de Aquino estabelece como uma hierarquia que deveria nortear as instâncias do respeito. Como exemplo destas diferenças menciona Deus, os pais, os professores, os governantes e os militares e explicita que, de um modo ou de outro, com eles travamos relações com mais frequência, deles dependemos e com eles, também, temos mais deveres. Logo, são diretamente merecedores do respeito.

Do ponto de vista de Tomás de Aquino, as pessoas devem respeito especial aos governantes, pois são eles que, investidos de um poder de dirigir, podem trazer o bem à comunidade. Por isso, por esta possibilidade do bem e de conduzir as pessoas a um fim, o governante merece o respeito de seus súditos e estes, por sua vez, devem reconhecer a superioridade de seus governantes, sua dignidade e aceitar que governar constitui uma arte.

RESPONDO. Cabe aos que são constituídos em dignidade governar os súditos. Governar é mover as pessoas no sentido do devido fim. Assim o piloto governa o navio conduzindo-o

ao porto. Ora, todo aquele que move tem, com relação ao que é movido, uma certa superioridade e um certo poder. Em primeiro lugar, pois, é necessário considerar naquele que se acha constituído em dignidade a excelência do estado acompanhada de certo poder sobre os súditos. Em segundo lugar, a própria função do governar. Pela razão de excelência, a eles se deve honra, que é uma forma de reconhecimento da excelência de alguém. Em razão da função do governo, a eles se deve culto, que consiste numa certa forma de deferência, enquanto os súditos prestam obediência a seu mando e procuram responder aos seus benefícios na medida de seus meios (ST. II<sup>a</sup> II<sup>ac</sup>, q. 102, a. 2., reposta. Grifo nosso).

O dirigente, por seu turno, deve conduzir a sociedade com respeito para provê-la de benefícios, na medida de suas possibilidades. Desse modo, para o Aquinate, ainda que o governante seja merecedor de respeito por parte de súditos, ele, por sua vez, deve também respeito aos governados. Por conseguinte, a relação entre o governado e o governante deve ser norteadas pela piedade e pelo respeito.

Ao comparar a proximidade existente entre a virtude da piedade e a do respeito, o mestre Tomás explica porque em relação a Deus e aos pais devemos praticar a piedade e, em relação ao governante, com profusão, o respeito.

RESPONDO. [...] Desta forma, para estabelecer uma comparação entre respeito e piedade é preciso levar em consideração os diferentes tipos de relacionamento que têm conosco as diferentes pessoas afetadas diretamente por estas duas virtudes. É evidente que nossos pais e todos aqueles a nós ligados pelos laços do sangue então unidos a nós de modo muito mais substancial do que as pessoas constituídas em dignidade; de fato, a geração e a educação, cujo princípio é o pai, nos concernem muito mais substancialmente do que o governo exterior, que tem por princípio aqueles que estão estabelecidos em dignidade. A este respeito, a piedade supera o respeito, porque rende culto a pessoas que nos tocam de mais perto e para com as quais temos muito mais obrigações (ST. II<sup>a</sup> II<sup>ac</sup>, q. 102, a. 3, reposta. Grifo nosso).

Para o mestre dominicano, aos pais devemos a piedade e o respeito porque eles são os responsáveis diretos de nossas vidas, foram eles que nos geraram e proveram nossa existência. Por isso estas relações devem possuir mais substancialidade. Em relação ao governante também devemos ter piedade

e respeito, mas estas virtudes são oriundas da dignidade que o governante exerce e do fato de ser o responsável pelo bem comum da comunidade, por conseguinte, de nossas vidas. Contudo, as relações são estabelecidas no nível da sociabilidade e não da consanguinidade.

No terceiro artigo da questão 102, Tomás de Aquino tece uma comparação sobre a prática destas virtudes em relação aos pais e ao governante. As reflexões do mestre passam pelos vínculos que os homens travam com estas duas autoridades presentes na vida de todas as pessoas. Os pais, segundo Tomás, por nos gerarem, têm sobre nós uma autoridade quase similar a de Deus, pois depende deles nossas vidas, do mesmo modo que o universo depende de Deus. Todavia, dependemos do governante no que diz respeito à vida na sociedade, portanto, o governante é similar ao pai porque o bem da sociedade está em suas mãos. No entanto, este dever dá-se no nível do coletivo, diferentemente do sentimento em relação aos pais e a Deus.

Quanto ao 1º, portanto, deve-se dizer que o príncipe se compara ao pai como o poder universal se compara ao poder particular, no que concerne ao governo externo e não no que concerne ao fato de que o pai é princípio de geração. Assim, pois, o pai se compara ao próprio poder divino, causa produtora do existir de todas as coisas.

[...]

Quanto ao 3º, deve-se dizer que as manifestações de honra ou culto devem guardar proporção não só com a pessoa, considerada em si mesma, mas também com as pessoas que as manifestam. Por conseguinte, embora os homens virtuosos, considerados em si mesmos, possam ser mais dignos de honra que as pessoas dos pais, entretanto, por causa dos benefícios recebidos e dos laços da união natural, os filhos são mais obrigados a render culto e honra a seus pais do que a homens virtuosos estranhos (ST. II – II, q. 102, a. 3).

Ao fazer essas comparações Tomás de Aquino explicita que a vida em comum exige de todas as pessoas a piedade e o respeito. Contudo, a intensidade de nossas virtudes está vinculada ao grau de proximidade e bem que temos para com o outro, o recebedor de nossos atos. Nossa piedade e respeito aos pais e a Deus é considerada quase uma ação natural. O fato de existirmos já nos torna devedores destas duas autoridades, pois devemos a elas nossas vidas. Entretanto, ao governante, a intensidade de nosso respeito e piedade depende do grau do bem comum que os atos dele produzem na sociedade. É como se nascêssemos devedores da piedade e do respeito em

relação aos pais e a Deus, mas em relação ao governante só tributamos respeito e piedade na medida e proporção em que ele respeita e possui piedade para conosco. Assim, em relação a este nossos sentimentos de virtudes depende das relações travadas na comunidade.

### **Considerações Finais**

Ao discorrermos sobre as virtudes da piedade e do respeito a partir das formulações tomasianas e considerar as reflexões de Norberto Bobbio sobre a virtude da serenidade nos dias atuais, tivemos como propósito destacar o fato de que a vida em comum, seja na cidade medieval, seja na contemporânea, pressupõe a existência de dadas relações sociais entre os homens.

O fato é que somente somos pessoas quando vivemos em comum. Este comum somente se materializa em decorrência de atos virtuosos dos homens. Precisamente por isso a importância de se ter consciência de que a vida social exige dos homens determinadas atitudes que se constituem em condições essenciais à existência da sociedade.

Ao lermos as reflexões de Tomás de Aquino, cotejando-as com a sua ambiência e temporalidade, evidencia-se que os homens de seu tempo precisavam conhecer as diversas autoridades que compunham seu universo de relações. Em razão disso Tomás de Aquino trata dos diferentes níveis de respeito e da piedade, discernindo os papéis dos pais, do governante e de Deus para a vida em comum. No seu *lócus*, a cidade medieval, as pessoas precisavam aprender a diferenciar os níveis de dever, de respeito e de culto, para conviverem com as diferenças que se impunham aos habitantes da cidade. Nos dias atuais, como nos apresentou Bobbio, precisamos desenvolver a virtude da serenidade para convivermos, na ambiência da igualdade cidadina, com a diversidade constante do nosso cotidiano, também cidadão.

Por fim, depreendemos de ambos que a vida em comum exige das pessoas mais do que suas individualidades. Exige a piedade, o respeito e a serenidade, pois, ainda que as leis estabeleçam as normas a serem aplicadas, inclusive assegurando a liberdade para os cidadãos do século XIII e a igualdade para os cosmopolitas do século XXI, são nossos atos cotidianos que tecem os fios das relações coletivas. Se nossos atos se inclinam para as virtudes, este coletivo pode ser harmonioso, mas se eles se inclinarem para os vícios a sociedade tende ao conflito.

### **REFERÊNCIAS**

ARISTÓTELES. *Política*. Brasília: UnB, 1985.

BOBBIO, N. **Elogio da serenidade e outros escritos morais**. São Paulo: Unesp, 2002.

DUBY, G. Poder Privado e Poder Público. In II,: (Org.). DUBY, G. **História da vida privada**. Da Europa feudal à Renascença. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p. 19-46.

GOUREVITCH, A. Indivíduo. In: LE GOFF, J. & SCHMITT, J-C. **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. Bauru: Edusc, 2002, p. 621-631.

SÊNECA, L. A. **Da Tranquilidade da Alma**. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

SÈVE, R. Les franchises de Clermont à la fin du XIIe siècle. In: BRUNEL, C. **Les plus anciennes chartes en langue provençale**. Recueil des pièces originales antérieures au XIIIe siècle, publiées avec une étude morphologique. Paris: A. Picard, 1955, I. 1, p. 534-535.

TOMÁS DE AQUINO. Questões 101 e 102. **Suma de Teologia**. II – II. São Paulo: Edições Loyola, 2005, v. VI.

TOMÁS DE AQUINO. Do Reino ou do Governo dos Príncipes ao Rei de Chipre. In: \_\_\_\_\_. **Escritos Políticos**. Petrópolis: Vozes, 1995.

Recebido em: 30/04/ 2010.

Aceito em: 31/05/ 2010.

License information: This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original work is properly cited.

## ***PULCHRUM: ¿SPLENDOR FORMAE O QUAE VISA PLACENT?***

BRANDI, Hugo Emilio Costarelli\*

**Resumen:** Es sabido que durante muchos años se atribuyó a Santo Tomás de Aquino una conocida fórmula que describe lo bello como *splendor formae*. Sin embargo desde el siglo pasado se sabe que la misma perteneció en realidad a San Alberto Magno y que el Aquinate, si ha preferido alguna fórmula para hablar de lo bello, ha optado por el *quae visa placent*. Con todo, es llamativo que habiendo conocido la expresión albertina, Tomás no la haya hecho propia; más aún, no es posible encontrarla citada ni una vez, incluso indirectamente, en todo el *corpus* de su obra. A partir de esto es que el presente trabajo quiere ocuparse de ambas expresiones y proponer algunas razones de su ausencia, como así también de su oculta presencia.

**Palabras clave:** Santo Tomás. San Alberto Magno. Pulchrum.

**Abstract:** It is known that for many years was attributed to St. Thomas Aquinas a well-known formula that describes the beautiful as *splendor formae*. However since the last century is known to the same belonged in reality to St. Albert the Great and that the Aquinas, if it has chosen a formula to talk about what beauty, has opted for the *quae visa placent*. However, is striking that having known the expression of Albert, Thomas has not done it own; in fact, it is not possible to find it not once, even indirectly, throughout the body of his work. From this is that this work wants to take two expressions and propose some reasons for his absence, as well as its hidden presence.

**Keywords:** Saint Thomas Aquinas. Saint Albert the Great. Pulchrum.

Entre los años 1245 y 1248, durante su estancia en París, Tomás de Aquino cursó una serie de estudios consagrados a la reflexión sobre el *De Divinis Nominibus*, dictados por Alberto Magno. Dadas las dotes intelectuales de Tomás, el Magno terminaría asignándole la tarea de consignar y preparar los apuntes de las clases dictadas en orden a la conformación de un texto definitivo. Este proceso – conocido con el nombre de *reportationes* – terminaría constituyendo el comentario albertino al *De Divinis Nominibus*.

Sin embargo, el escrito nunca llegó a editarse y sólo se conservan algunas *reportationes* de Tomás. Este hecho motivó que durante muchos años se atribuyera erróneamente al Aquinate el texto cuya autoría intelectual

---

\* Prof. Adjunto de la Cátedra de Estética de la Facultad de Filosofía y Letras (UNCuyo - Argentina). Prof. Asociado de la cátedra de Historia de la Educación Moderna y Contemporánea de la UCA - Mendoza. Endereço eletrônico: [hugo\\_brandi@yahoo.com.ar](mailto:hugo_brandi@yahoo.com.ar).

perteneciera al Magno<sup>1</sup>. Sin embargo la crítica ha terminado confirmando que el verdadero autor conceptual del texto es Alberto, y que Tomás sólo habría oficiado de amanuense y corrector de las clases de su maestro.

Más allá de los avatares del texto y de su fijación final, lo que este trabajo pretende destacar es la particular fórmula que Alberto propone en aquel escrito para designar a lo bello en confrontación con la elegida por Tomás. En efecto, la conocidísima fórmula que sería atribuida a Tomás durante mucho tiempo habla de lo bello como “*splendorem formae substantialis vel actualis supra partes materiae proportionatas et terminatas*” (ALBERTO MAGNO, **Super Dionysium...**, q. 1, a. 2, c).

Sin embargo, llama la atención del estudioso que dicha expresión, reportada por el mismo Aquinate, no se halle presente en sus escritos. Por el contrario, Tomás parece haber preferido una fórmula original para designar al *pulchrum*, aquella que lo describe como *quae visa placent* (TOMÁS DE AQUINO, **Summa**, q. 5, a. 4, ad 1). Esta expresión, que tanta discusión ha generado en el siglo pasado, parecería ser de menor talla que la de Alberto, pues aparentemente sólo registraría la experiencia del hombre acerca de lo bello mientras que la de Alberto describiría de un modo objetivo al *pulchrum*. Sin embargo, si se atiende al contexto en el que la expresión tomasina fue pensada entonces es posible advertir que una lectura estética restringe su rica significación.

A partir de esto, el presente trabajo propondrá una explicación razonable al hecho de que, a pesar de conocer de primera fuente la expresión de Alberto, Tomás la haya silenciado prefiriendo el *quae visa placent*. Esto implicará un análisis previo y sucinto de ambas expresiones, para considerar posteriormente su oposición o integración.

### **Alberto y el *splendor formae***

Indiscutible síntesis del pensar medieval, San Alberto Magno fue uno de tantos pensadores que abrevó en las páginas de Dionisio Areopagita. Fruto de tal meditación fue la redacción de diversos comentarios<sup>2</sup>, entre los que se destaca, por su particular configuración, el realizado sobre el *De Divinis Nominibus*. Es en este breve escrito – que estudia sólo parte de la obra dionisiana – donde aparecen una serie de indicaciones importantes sobre la

---

<sup>1</sup> Este error ha calado tan hondo en la especulación sobre lo bello en Tomás que inclusive hoy día es posible seguir constatándolo. Véase, por ejemplo, Pablo Blanco (2001, p. 116).

<sup>2</sup> *Super Dionysii Mysticam theologiam, Super Dionysium De caelesti hierarchia* y *Super Dionysium De ecclesiastica hierarchia*, ed. Augusto Borgnet, tomo XIV, Bibliopolam Editorem, Paris, 1892.

belleza que ahora conviene recordar:

Lo bello abarca tres aspectos: en primer lugar, es el esplendor de la forma substancial o accidental sobre las partes proporcionadas y terminadas de la materia, así se dice que un cuerpo es bello por el resplandor del color sobre los miembros proporcionados, y esto es la diferencia específica de lo bello; en segundo lugar, bello es aquello que atrae el deseo, en cuanto es un bien y tiene razón de fin; en tercer lugar, bello es aquello que reúne todas las cosas, porque es el resplandor de su forma la que lo hace bello (ALBERTO MAGNO, **Super Dionysium...**, c. IV, 38-60).

La lectura del texto manifiesta, desde el comienzo, una síntesis singular de elementos tanto aristotélicos cuanto neoplatónicos, pero traídos bajo la mediación agustiniana. En primer lugar, se habla de que el *pulchrum* implica *proportio*, adecuación de partes. Sobre esto, Alberto propone la clásica definición de Agustín sobre la belleza de los cuerpos, la que habla del color y de la proporción presentes *en* y *entre* las partes corpóreas.

En segundo lugar, hay una presencia de elementos aristotélicos ya que lo bello es asociado a la *forma*. Esto ya había sido indicado por Plotino<sup>3</sup>, y aquí Alberto lo presentará de un modo similar: es la *irradiación* de la forma sobre la materia la que da la belleza a los entes; es esa iluminación que la *morphé* opera sobre la *hylé* lo que hace a todo ente *formoso*, bello; y será desde esta perspectiva que el Magno asumirá todas las estructuras inteligibles de lo bello que el medioevo heredó de la mano de Agustín: en efecto, para el maestro de Tomás “es en el contexto hilemórfico donde encuentran pacífica resolución todas las diferentes tríadas de origen sapiencial: en efecto, *modus*, *species* y *ordo*, *numerus*, *pondus* y *mensura* se convierten en predicados de la realidad formal” (ECO, 1997, p. 40).

Hay que agregar además, que tanto Alberto como Dionisio no dudan en asociar lo bello a lo bueno mediante el deseo ya que lo bello es también un *bien* en la medida que mueve el apetito. Por último, el Magno indica que lo bello, en tanto que dependiente de la forma, la implica en su papel unificante y

---

<sup>3</sup> “[...] es feo lo que no ha sido dominado por la conformación y la razón, debido a que la materia se resistió a dejarse conformar del todo por la forma. Es, pues, la forma la que, con su advenimiento, compone y coordina lo que va a ser algo uno compuesto de muchos, lo reduce a una sola comunidad y lo deja convertido, por la concordia, en unidad, supuesto que, como la forma era una, también lo conformado por ella debía ser uno, como podía serlo constando de muchas partes. Y, una vez que ha sido ya reducido a unidad, es cuando la belleza se asienta sobre ello dándose tanto a las partes como a los todos” (PLOTINO, **Enéadas**, I, 6, 2, 15-20).

ordenador en el ente<sup>4</sup>.

Sobre lo dicho conviene destacar dos puntos. El primero es la importancia que Alberto ha dado al *splendor formae* al colocarlo como la *diferencia específica* de lo bello, es decir aquello que lo dice. En este punto, el Magno para decir lo bello ha adoptado una posición marcadamente objetiva donde no se reconoce ningún papel al hombre en cuanto ser cognoscente. En efecto, decir que lo bello tiene su base en la forma en cuanto esplendente sobre la materia significa afirmar que la belleza “posee por sí misma cierto esplendor objetivo, aún cuando nadie la conozca. [...] «La virtud tiene en sí cierta claridad – dirá Albert – por la que es bella, inclusive si no fuera conocida por nadie» (SAN ALBERTO MAGNO, *Super Dionysium De Divinis Nominibus*)” (DE BRUYNE, 1959, p. 176).

Sin embargo, la segunda descripción de lo bello modera esa posición al vincularlo al bien bajo la común razón de fin: es propio de lo bueno atraer como fin. En este sentido, lo bello es reconocido por alguien capaz de percibir el fin en cuanto tal, es decir el hombre.

Con todo, el aspecto objetivo parece primar en la perspectiva albertina. Así lo afirma De Bruyne al insistir en que lo bello es presentado “como una estética rigurosamente objetivista donde lo bello no está definido en absoluto *secundum notitiam sui ab aliis*, esto es, según la percepción que los demás tienen de ello” (ECO, 1997, p. 41), sino que se lo ha ceñido a la forma dejando de lado toda relación tanto al conocimiento cuanto al placer del observador racional.

### **Tomás de Aquino y el *quae visa placent***

Si ahora se aborda la cuestión de la belleza en el Aquinate, una de las primeras cuestiones que surgen es la de la escasez de textos sobre el tema. En efecto, frente al *verum* o al *bonum* mismo la diferencia cuantitativa de textos sobre lo bello es importante. Con todo, esta diferencia no significa una invalidación del tema, sobre todo si se advierte el grado cualitativo de lo dicho por Tomás. En este sentido conviene atender al texto central que habla de lo bello como *quae visa placent*:

Por el contrario el *pulchrum* mira a la potencia cognoscitiva, pues se dicen bellas las cosas que ‘vistas agradan’. De donde lo bello consiste en la debida proporción, porque el sentido se deleita en las cosas debidamente proporcionadas, como en las similares a sí mismo; pues tanto el sentido es cierta *ratio*, como toda virtud cognoscitiva. Y porque el conocimiento se hace por asimilación, y la similitud mira a la forma, lo bello propiamente pertenece

---

<sup>4</sup> Una vez más se destaca la presencia de Plotino en estas afirmaciones.

a la razón de causa formal<sup>5</sup>.

Este breve texto, contenido humildemente en la respuesta a una objeción, ha originado diversas discusiones: ¿a qué se refiere la expresión *quae visa placent*?

Algunos autores (GREIF, 1963, p. 179) han sostenido que la misma es sólo una indicación de la experiencia subjetiva que todo hombre tiene ante lo bello: el placer de ver. Otros, por el contrario, han visto en la expresión tomasina un correlato de la de Alberto, de modo que la del Magno describiría lo bello objetivamente mientras que la de Tomás haría lo propio pero desde la subjetividad (ECO, 1956, p. 54).

Sea como fuere, lo cierto es que ni una ni otra propuesta hacen justicia al *quae visa placent*.

En primer lugar, no puede dudarse que la experiencia de todo hombre es hallar gozo ante lo bello. Este es el sentido inicial de la frase tomasina: se dicen bellas las cosas que al ser vistas, al ser contempladas por un ser intelectual, la misma contemplación conlleva gozo. Cabe aclarar que cuando el Aquinate habla de *ver* no está pensando exclusivamente en el ver de la sensibilidad sino en la actividad propia del *intellectus*, plena en la inteligencia y participada en los sentidos, fundamentalmente en la vista y el oído.

Pero esta comprensión antropológica de lo bello quedaría trunca si no se entendiera, en segundo lugar, el contexto en el que la expresión tomasina ha sido dicha, es decir el de la distinción entre dos trascendentales: *bonum* et *pulchrum*. En efecto, la objeción donde aparece el *quae visa placent* busca determinar tanto la identidad cuanto la diferencia entre estos dos trascendentales, donde la distinción está dada por la vinculación al apetito o al conocimiento:

A la primera debe ser dicho que lo bello y lo bueno son sin duda lo mismo en el *subiectum*, porque se fundan sobre la misma cosa, es decir sobre la forma, y por esto tanto se alaba el bien como lo bello. Sin embargo, difieren en cuanto a la razón.

Pues lo bueno mira propiamente al apetito, ya que lo bueno es lo que todas las cosas desean. Y por esto tiene razón de fin, pues el apetito es como cierto movimiento hacia la cosa. Por el contrario el *pulchrum* mira a la potencia

---

<sup>5</sup> “Ad primum ergo dicendum quod pulchrum et bonum in subiecto quidem sunt idem, quia super eandem rem fundantur, scilicet super formam, et propter hoc, bonum laudatur ut pulchrum. Sed ratione differunt. Nam bonum proprie respicit appetitum, est enim bonum quod omnia appetunt. Et ideo habet rationem finis, nam appetitus est quasi quidam motus ad rem. Pulchrum autem respicit vim cognoscitivam, pulchra enim dicuntur quae visa placent.[...] Et quia cognitio fit per assimilationem, similitudo autem respicit formam, pulchrum proprie pertinet ad rationem causae formalis” (TOMÁS DE AQUINO, *Summa*, q. 5, a. 4, ad 1). Las cursivas son nuestras.

cognoscitiva, pues se dicen bellas las cosas que *vistas agradan* (TOMÁS DE AQUINO, *Summa*, q. 5, a. 4, ad 1).

Lo bello y lo bueno, idénticos en el *subiectum*, se distinguen por su referencia a distintas potencias humanas: lo bueno mira al apetito y lo bello al conocer según el modo en el que opera el *intellectus*. Tomás trae de este modo, aquel criterio presentado en el *De Veritate* (1, 1), como principio de distinción entre transcendentales: la diferente relación del ente con las potencias humanas. Allí dice Tomás:

Si por el contrario se toma el modo del ente [...] según la conveniencia de un ente a otro; y esto sin duda no puede ser si no se toma algo que haya nacido para convenir con todo ente: esto es el alma, la cual *es en cierto modo todas las cosas*, como se dice en el IIIer libro del *De Anima*.

En el alma está la potencia cognoscitiva y la potencia apetitiva.

Luego, este nombre, *bonum*, expresa la conveniencia del ente al apetito, como (está) en el principio de la *Ética*. [...]

Por el contrario, este nombre *verum* expresa la conveniencia del ente al intelecto (TOMÁS DE AQUINO, *Quaestiones Disputatae De Veritate*, q. 1, a. 1, c).

Si en este texto el Aquinate se refiere al bien y a la verdad, ahora aplicará el mismo criterio a lo bueno y a lo bello: lo propio del bien será la vinculación al apetito, por lo que tendrá razón de causa final, mientras que lo propio de la belleza será la relación a una potencia cognoscitiva, por lo que tendrá razón de causa formal.

De este modo se aprecia que el texto, sin negar una lectura antropológica, se enmarca ‘propiamente’ en un contexto metafísico, donde el acento está puesto en la distinción de los transcendentales *bonum et pulchrum*, según el criterio metafísico desarrollado en el *De Veritate* (1, 1).

Ahora bien, si el contexto en el que aparece la frase tomasina no es sólo de alcance antropológico sino principalmente metafísico, ¿porqué entenderlo sólo en aquella dimensión? Que Tomás se ubica claramente en este plano se percibe, además, por la aparición de las características propias de todo transcendental: idénticos en el *subiectum*, y por tanto coextensivos con el *ens*, y distintos sólo para el intelecto humano, donde esa distinción no agrega nada al ente sino que simplemente lo explicita (TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q. 1, a. 1, c).

De este modo el Angélico propone con su breve frase una consideración original de la belleza al verla desde una formulación clara de la doctrina de los transcendentales, lo que manifiesta, además, la ilicitud de llamar

al *quae visa placent* una descripción *subjetiva* del *pulchrum*.

### Ausencias y presencias

Habiendo arribado a este punto, conviene proponer una respuesta al tema central de este trabajo: si Tomás conocía la expresión de Alberto para decir lo bello, ¿por qué no la utiliza en ningún momento, prefiriendo usar aquella del *quae visa placent*?

Creo que la contestación a esta pregunta está contenida implícitamente en la especulación tomasina sobre los trascendentales. En efecto, se ha indicado que estos modos convenientes con todo ente *convertuntur in subiecto*, por lo que allí no es posible dar con diferencia alguna. Si la propuesta de Alberto quiere decir lo bello desde el *subiectum* – es decir, ‘objetivamente’ –, con todo lo que puede decir, no obstante incurre, si no en un error, al menos en un problema: al decir *splendor formae*, ¿qué impide que se aplique la misma fórmula al bien o a la verdad? En efecto, si la forma es el principio de unidad del ente, entonces toda referencia a ella lleva invariablemente a la unidad, es decir a la imposibilidad de la distinción. En este sentido, se podrá apreciar que en diversas ocasiones Tomás aplica indistintamente las mismas estructuras formales tanto a lo bello cuanto a lo bueno<sup>6</sup>.

Pero si ahora se sigue otro camino, el de una distinción de razón que pasa por las diversas relaciones del ente con el alma humana, como esas relaciones no agregan nada al ente sino que lo explicitan, entonces sí es posible hablar de lo bello como distinto de lo bueno y de lo verdadero. Y ésta es la originalidad de Tomás: decir lo bello desde la doctrina de los trascendentales y desde el papel que corresponde al hombre en el universo como *imago Dei*.

Quizás sea esta la razón profunda de que el Aquinate haya callado la formulación albertina, prefiriendo la del *quae visa placent*.

Sin embargo, este silencio no significa una negación absoluta de la fórmula forjada por Alberto. Si se atiende a la implicancia de la forma en la determinación de lo bello, se apreciará que Tomás asume lo dicho por el Magno en diversas ocasiones, sobre todo cuando habla de las tres coordenadas que sitúan lo bello: ‘orden’, ‘integridad’ y ‘claridad’. En este sentido puede leerse lo siguiente:

Pues para la belleza se requieren tres cosas. Primero sin duda, la *integritas* o *perfectio*, pues las cosas son feas por

<sup>6</sup> “[...] lo bello y lo bueno son lo mismo en el sujeto porque tanto la *claritas* como la *consonantia* se contienen bajo la razón de lo bueno” (TOMÁS DE AQUINO, *In Dionysii De Divinis Nominibus*, c. IV, lect. 5, §355).

esto mismo que están disminuidas. También la debida *proportio* o *consonantia*. Y además la *claritas*, de donde se dice que son bellas las cosas que tienen color nítido (TOMÁS DE AQUINO, *Summa*, I, q. 39, a. 8, c.)<sup>7</sup>.

Cada una de estas estructuras inteligibles de lo bello guardan una relación directa y necesaria con la forma ya que, por ejemplo, “la perfección primera es, sin duda, [...] la forma del todo, la que surge de la *integritas* de las partes” (TOMÁS DE AQUINO, *Summa*, I, q. 73, a. 1, c.)<sup>8</sup>. Lo mismo podrá apreciarse en relación a la *proportio* y a la *claritas* (TOMÁS DE AQUINO, *In Dionysii*, c. IV, lect. 5)<sup>9</sup>, pues la forma es la raíz metafísica de toda belleza; es ella la que ‘esplende’ o la que irradia la materia para que esplenda; es ella el acto que despliega la potencialidad del ente de modo ‘proporcionado’; y es ella la que contiene la ‘totalidad’ de lo que corresponde a cada ente según su naturaleza. La forma es entonces la raíz más profunda de todas las estructuras inteligibles de lo bello y el fundamento de su unidad. En este sentido dirá Gilson que:

[...estas estructuras] no debieran concebirse como señalando tres elementos distintos que entraran en la estructura de lo bello según lo concibe nuestro entendimiento. Primero viene lo bello, y cuando ya está allí, la posible pluralidad de nuestros puntos de vista relativos a él aparece en conjunto. Que esto es así puede señalarlo el hecho de que todo intento de definir una de estas nociones tomada en sí misma implica de modo inevitable las demás (GILSON, 1961, p. 166).

## Conclusión

A partir de lo expuesto queda claro que la disyuntiva propuesta como título de este trabajo no es absoluta. En efecto, se entiende que Tomás haya silenciado la expresión albertina por no ver en ella una precisa descripción de

---

<sup>7</sup> “Nam ad pulchritudinem tria requiruntur. Primo quidem, integritas sive perfectio, quae enim diminuta sunt, hoc ipso turpia sunt. Et debita proportio sive consonantia. Et iterum claritas, unde quae habent colorem nitidum, pulchra esse dicuntur” (TOMÁS DE AQUINO, *Summa*, I, q. 39, a. 8, c.).

<sup>8</sup> “duplex est rei perfectio, prima, et secunda. Prima quidem perfectio est, secundum quod res in sua substantia est perfecta. Quae quidem perfectio est forma totius, quae ex integritate partium consurgit. Perfectio autem secunda est finis.[...] Prima autem perfectio est causa secundae, quia forma est principium operationis” (TOMÁS DE AQUINO, *Summa*, I, q. 73, a. 1, c.). La cursiva es nuestra.

<sup>9</sup> Cfr. S. TOMÁS DE AQUINO, *In Dionysii De Divinis Nominibus*, c. IV, lect. 5: “toda forma, por la que la cosa tiene ser, es cierta participación de la *claritas* divina”.

lo bello en su distinción con el bien y haya propuesto una fórmula, el *quae visa placent*, capaz de dar con la diferencia buscada. Sin embargo, esta expresión no invalida, en el pensamiento de Tomás, lo afirmado por Alberto ya que, si bien no la repite textualmente, la asume en sus elementos teóricos pero bajo la égida del *quae visa placent*.

Se debe concluir entonces, que las fórmulas propuestas por Tomás y Alberto para describir al *pulchrum* no se oponen sino que es preciso entenderlas en unidad pero desde la óptica tomasina, ya que al momento de la diferencia el *quae visa placent* es mucho más atinado y permite entender la expresión del Magno en su justa medida preservándola de una lectura que la mostraría errónea.

## REFERENCIAS

ALBERTO MAGNO. *Super Dionysium De divinis nominibus. Opera Omnia*, vol. 37, n. 76, s/d.

BLANCO, P. **Estética de bolsillo**. Madrid: Palabra, 2001.

BORNET, A. (Ed.). **Super Dionysii Mysticam theologiam, Super Dionysium De caelesti hierarchia y Super Dionysium De ecclesiastica hierarchia**. Paris: Bibliopolam Editorem, 1892, t. XIV.

DE BRUYNE, E. **Estudios de Estética Medieval**. Madrid: Gredos, 1959.

ECO, U. **Arte y belleza en la estética medieval**. Barcelona: Lumen, 1997.

ECO, U. **Il problema estético in San Tommaso**. Torino: Edizioni di «Filosofia», 1956.

GILSON, E. **Pintura y realidad**. Madrid: Aguilar, 1961.

GREIF, G. F. The relation between transcendental and aesthetical beauty according to St. Thomas. In: **The Modern Schoolman**, n. 40, p. 179, 1963.

TOMÁS DE AQUINO. **Summa**. Disponible en: <http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>. Consulta em: 01/05/2010.

TOMÁS DE AQUINO. **Quaestiones Disputatae De Veritate**. Disponible en: <http://www.corpusthomisticum.org/qdv02.html>. Consulta em: 01/05/2010.

Recebido em: 13/04/ 2010.

Aceito em: 17/05/ 2010.

License information: This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original work is properly cited.





## **BUENAVENTURA: LUZ E ILUMINACIÓN EN EL *DE LUMINIBUS SIVE DE ORTU SCIENTIARUM***

CRESTA, Gerald\*

**Resumen:** Este pequeño tratado bonaventuriano conforma un hito programático del autor en cuanto a la temática del conocimiento en términos de luz e iluminación. Tradicionalmente conocido como el *De reductione artium ad theologiam*, tuvo otros nombres como *Sermo bonus et utilis*, o también *Sermo de opere superiori*, o incluso *Sermo de septem artibus mechanicis*, y dos títulos más que resultan altamente significativos porque indican el contenido y la intencionalidad del texto. Ellos son: *Tractatus de divisione scientiarum* y *De luminibus sive de ortu scientiarum*. En éste último aparece claramente la referencia al tema de la luz en estrecha vinculación con la ubicación de los diversos saberes. Se analizarán las deducciones que Buenaventura realiza a partir de la luz de la filosofía, en su triple sentido de iluminación racional, natural y moral, destacando el valor ontológico y gnoseológico de la luz, para finalmente tratar la reducción onto-teológica enfocada a partir de la concepción bonaventuriana de los trascendentales del ser.

**Palabras clave:** Luz-iluminación. Reducción teológica-trascendentales. Ser

**Abstract:** This small treatise forms a programmatic milestone of the author on the subject of knowledge in terms of light and lighting. Traditionally known as *De reductione artium ad theologiam*, had other names such as *Sermo bonus et utilis*, or *Sermo de opera superiori*, or even *Sermo de septem artibus mechanicis*, and two more titles that are highly significant because they indicate the intent of the text and the content. They are: *Tractatus de divisione scientiarum* and *De luminibus sive de ortu scientiarum*. In the latter is the reference to the issue of light clearly closely linked to the location of different kind of knowledge. Here will be analysed the deduction performs by Bonaventure in the light of philosophy, in his triple sense of rational, natural and moral lighting, with remarks on the ontological and gnoseological value of light, to finally treat the onto-theological reduction focused on the Bonaventure's conception of transcendental terms.

**Keywords:** Light-illumination. Transcendental teologic reductions. To exist.

Este pequeño tratado bonaventuriano conforma un hito programático del autor en cuanto a la temática del conocimiento en términos de luz e

---

\* Dr. en Filosofía por la Albert-Ludwigs-Universität, Freiburg i. Br. (Alemania). Investigador del CONICET. Prof. de Historia de la Filosofía Antigua, Ética y Metafísica en la Universidad Católica Argentina. Prof. de Histotia de la Filosofía Medieval y Seminario de Filosofía Franciscana en el Instituto Teológico Franciscano, San Antonio de Padua (Bs.As.). Area de investigación especial: Escolástica Medieval, Trascendentales del ser, Franciscanismo. Endereço eletrônico: gerald.cresta@gmail.com.

iluminación. Tradicionalmente conocido como el *De reductione artium ad theologiam*, tuvo otros nombres como *Sermo bonus et utilis*, o también *Sermo de opere superiori*, o incluso *Sermo de septem artibus mechanicis*, y dos títulos más que resultan altamente significativos porque indican, a mi entender, de manera más apropiada el contenido y la intencionalidad del texto. Ellos son: *Tractatus de divisione scientiarum* y *De luminibus sive de ortu scientiarum*. En éste último aparece claramente la referencia al tema de la luz en estrecha vinculación con la ubicación de los diversos saberes. Luz e iluminación que serán, como en otros textos del autor, también aquí dos conceptos detrás de los cuales hay mucho más de lo que aparece manifiesto, porque en el pensamiento bonaventuriano la dignidad de los seres se reduce a la de sus operaciones, y estas operaciones tienen a su vez por principio a la luz<sup>1</sup>.

Desde el punto de vista ontológico, la luz es forma substancial, y aunque no substituye a la forma de los cuerpos, la forma de la luz es igualmente substancial en el sentido de que su realidad dinámica llega hasta los cuerpos para completarlos y conservarlos una vez constituidos, y también para finalmente colaborar en cierta manera con su forma para estimular su actividad y concurrir a cada una de sus operaciones. Por eso la luz es importante a la hora de interpretar el oficio del alma racional en el compuesto humano, sobre todo en sus operaciones de conocimiento<sup>2</sup>. La luz es activa por sí misma, y la expresión usada debe entenderse en el más riguroso sentido metafísico. Y aunque la concepción bonaventuriana de la luz no es la de Aristóteles ni la de Santo Tomás, sí se aproxima a la de Grosseteste: sin necesidad de facultad para obrar, es acción por su misma esencia, y se la puede definir como *multiplicativa et diffusiva sui*. En este sentido, la estructura del texto responde no sólo a la típica modalidad y exigencias de la escolástica medieval, sino que es un prolijo ejemplo del método *divisio-reductio*, que puede constatarse también en otros opúsculos del autor<sup>3</sup>. La importancia de la teología es confirmada para Buenaventura en el hecho de que ella inicia sus investigaciones con aquella realidad con la que la filosofía termina

<sup>1</sup> *II Sent.*, 13, 2, 2, concl. (II, 321): “Ad illud quod obiicitur, quod est immediatum principium operandi; dicendum, quod illud non cogit necessario, ut videtur; forma enim substantialis per se posse agere videtur. Sed quia exemplum huius non de facili invenitur in aliis, quamvis non irrationabiliter credatur in forma lucis esse possibile, cum sit maxime activa; concedi potest, quod quamvis lux *interius perficiens* sit substantialis forma, tamen *fulgor* ille, quo corpus illud instrumentaliter operatur, sentitur et decoratur, ad naturam accidentis, sicut praedictum est, pertinere non in docte credi potest”.

<sup>2</sup> E. Gilsón, *La filosofía de San Buenaventura*, Bs. As. 1948, 267. Gilsón destaca aquí la importancia de la luz como forma substancial al decir que “su acción penetra el cuerpo hasta tal punto que sin ella el cuerpo resulta ininteligible”.

<sup>3</sup> Cf. G. H. Allard, *La technique de la ‘reductio’ chez Bonaventure*. En: **S. Bonaventura 1274-1974 II**, Grottaferrata: 1973, 411-413.

(FERRATER MORA, 2004, p. 447-449). Y si el saber y la actividad más elevada es la contemplativa, es a esta luz que se encuentran subordinadas las luces de las demás ciencias. Sin desmerecer por ello la labor de la filosofía, Buenaventura toma partido por una visión de la misma finalmente encerrada en su impotencia y oscuridad si no es iluminada por la luz de la fe. En esta perspectiva, conocer a Dios no significa tanto la disposición personal e intelectual a dar un paso más allá de los límites de la propia razón, sino sobretudo reconocer (intelectualmente) que es a partir de la luz divina que deben comprenderse todas las cosas, incluso la posibilidad metafísica de la razón misma. Es en la luz que procede de la fuente trascendente divina donde el hombre funda no sólo la posibilidad (epistemológica) de la intelección natural, sino además la misma comprensión integral del ser.

Si en el *Itinerarium*, para tomar un ejemplo conocido, el conjunto del mundo natural y humano es propiamente una huella o vestigio del primer Principio, en el *De luminibus* se presentan las opciones fundamentales del pensamiento franciscano de Buenaventura al elaborar una posición frente al saber en claros términos de iluminación a partir de una fuente trascendente al hombre y fundante de una cuádruple iluminación: la luz exterior, que se refiere a las artes mecánicas; la luz inferior, que señala el conocimiento sensible; la luz interior, en relación con el conocimiento filosófico; y finalmente la luz superior en la cual todas las otras luces encuentran su coronamiento teológico.

De todo este espectro, me detendré solamente en la tripartición del conocimiento filosófico.

### **El conocimiento filosófico**

Buenaventura divide en este texto al conocimiento filosófico en tres diferentes iluminaciones, para explicar que hay una luz del conocimiento filosófico racional, una luz de la filosofía natural y una luz de la filosofía moral. Estas luces se presentan a modo de iluminaciones, siguiendo la intuición agustiniana de la iluminación presente en la vía de la interioridad, pero con algunas particularidad que extienden el concepto de luz a una zona mucho más amplia y compleja que la de la interioridad del sujeto cognoscente.

En primer lugar, si bien la luz del conocimiento tiene su funcionalidad en el orden del sujeto, la tarea de la filosofía no es crear la verdad, sino acercarse a ella a modo del contemplativo que espera y escucha, para finalmente recibir lo que ella tenga para ofrecerle. Esto no significa solamente la gran distancia que separa a este pensamiento de, por ejemplo, una postura idealista, sino que indica a la vez que un presupuesto bonaventuriano, una importante vinculación del orden antropológico con el orden metafísico, más precisamente en la posibilidad misma de relacionar el ámbito de cada saber

humano con el ámbito de los conceptos trascendentales del ser.

En segundo lugar, Buenaventura resalta la importancia de la causa ejemplar, que en Aristóteles había quedado reducida a la causa formal, y que en este contexto de reflexión franciscana/neoplatónica cobra una relevancia tal como para convertirse no sólo en el objeto específico de la filosofía en términos de metafísica, sino en un principio hermenéutico para el pensamiento filosófico en general (MERINO, 1993, 39). Porque es en el ejemplarismo metafísico en donde se produce el encuentro entre filosofía y teología, lo que permite a Buenaventura continuar una línea plotiniana según la cual las Ideas no son tanto substancias al modo platónico, sino más bien fuerza ejemplares. Esto implica una interpretación de las Ideas en un sentido dinámico muy favorable para el conjunto del pensamiento bonaventuriano. Como se sabe, para nuestro autor el par de conceptos *expressio-impressio* tiene una relevancia de primer orden en su concepción ejemplarista, porque además de significar la relación de conocimiento, es el nexo fundamental para explicitar las relaciones entre la primera causa divina y la producción del mundo.

Dos son entonces los elementos aquí presentes: la idea en nosotros, que es un simil conformado por la inteligencia de acuerdo a los objetos que conoce; y la idea en Dios, según la cual (teológicamente) no sólo es conformada la realidad en su conjunto, sino que asimismo es principio metafísico de nuestro conocimiento, porque ilumina dinámicamente a la razón natural para que conozca con certeza. Por eso la definición del objeto general de la filosofía en el *Breviloquium*: “La filosofía trata de las cosas como existen en la naturaleza o en el alma por el conocimiento dado naturalmente o también adquirido”<sup>4</sup>.

Este conocimiento adquirido responde a una luz – porque todo conocimiento es una suerte de claridad en la mente – que puede ser o bien natural o bien sobrenatural, es decir, la fe. Esto no significa que Buenaventura confunda los objetos formales de filosofía y teología, pero sí que ambos saberes responden a una luz común, luz que se diversifica y da origen a distintas *claritates* a partir de las cuales el hombre elabora los distintos saberes. Eso explica que además de la definición del objeto general, haya otra sobre el objeto formal de la filosofía, esta vez en el texto que estamos viendo y con una mención directa a la temática de la luz:

La tercera luz, que ilumina en la investigación de las verdades inteligibles, es la luz del conocimiento filosófico, que se llama interior porque inquiera las causas íntimas y ocultas de las cosas, lo que realiza a través de los primeros

<sup>4</sup> *Brevil.*, Prol. §3, n. 2: “[...] philosophia quidem agit de rebús, ut sunt in natura, seu in anima secundum notitia naturaliter insitam, vel etiam acquisitam [...]”.

principios de las ciencias y de la verdad natural impresos en el hombre por la misma naturaleza (BUEBAVENTURA, *De reduc. art.*, 4)<sup>5</sup>.

Queda entonces por distinguir las modalidades en que estas *verdades inteligibles* son desarrolladas de acuerdo a las iluminaciones que les son propias.

### **La iluminación racional**

La filosofía racional, según esta diferenciación bonaventuriana, tiene como objeto la verdad de los discursos. Buenaventura ha destinado el discurso como lugar de su metafísica ejemplarista de la luz, o mejor, de su expresionismo, a tal punto que el tema aparece mencionado 48 veces en el conjunto de sus escritos (BOUGEROL, 1984, p. 254). Se trata de los modos de expresión del discurso, que notifica un concepto o bien sólo con la intención de hacer saber lo que se ha concebido, o bien, dice Buenaventura, para estimular la creencia, o bien para inducir al amor o al odio. Siguiendo esta tripartición, las modalidades del discurso serán estudiadas por la *gramática*, la *lógica* o la *retórica*, todas disciplinas que forman parte de la filosofía racional<sup>6</sup>. Porque la primera tiende a la expresión, la segunda a la instrucción y la tercera a la persuasión. Es importante aquí señalar que el sentido de esta tripartición se encuentra en el hecho de que la razón consta de una función triple en consonancia con esta diferenciación ternaria. Efectivamente, la razón tiene una función aprehensiva, y esta estaría en relación con la gramática en la medida en que la razón aprehende por la congruencia del discurso. A su vez, la función juzgativa se vincula con la lógica en cuanto la razón juzga por la verdad del discurso; y finalmente su función motiva estaría dada por la capacidad de la razón de mover por la elegancia del discurso, y de ahí su vinculación con la retórica<sup>7</sup>.

---

<sup>5</sup> *De reduc. art.*, 4: “Tertium lumen, quod illuminat ad veritatis intelligibiles perscrutandas, est lumen cognitionis philosophicae, quod ideo interius dicitur, quia interioris causas et latentes inquirat, et hoc per principia disciplinarum et veritatis naturalis, quae homini naturaliter sunt inserta”.

<sup>6</sup> *De reduc. art.*, 4: “Et quoniam tripliciter potest aliquis per sermonem exprimere quod habet apud se, ut scilicet notum faciat mentis suae conceptum, vel ut amplius moveat ad credendum, vel ut moveat ad amorem, vel odium; ideo sermocinalis sive rationalis philosophia triplicatur, scilicet in *gramaticam*, *logicam* et *rheticam*; quarum prima est ad exprimendum, secunda ad docendum, tertia ad movendum”.

<sup>7</sup> *De reduc. art.*, 4: “Prima respicit rationem ut aprehensivam; secunda, ut iudicativam; tertia, ut motivam. Et quia ratio apprehendit per sermonem congruum, iudicat per verum, movem per

Se trata, como vemos, de atender a las propiedades del discurso, que contienen en sí los rasgos de los trascendentales del ser, presentes en la doctrina de la iluminación y garantes de la posibilidad de sentido del discurso. Estas propiedades están en el discurso como una huella de las propiedades trascendentales que otorgan calidad de congruencia, verdad y belleza a la expresión del pensamiento porque por medio de la iluminación están previamente constituyendo al pensamiento mismo.

### **La iluminación natural**

La filosofía natural también consta para Buenaventura de un triple territorio, ya que podemos hablar de un estudio de los entes físicos, de los entes matemáticos y de los entes metafísicos. Aquí la distinción se funda en el hecho de que nuestro entendimiento juzga de acuerdo a razones formales, y son estas razones las que pueden diferenciarse según se observen en relación con la materia (física), con el alma (matemática), o con las ideas ejemplares (metafísica). Cuando la razón se ocupa de la materia, éstas razones formales se llaman propiamente ‘formales’, pero cuando se trata de la relación con el alma, las razones se llaman ‘intelectuales’; por último, si la relación de la razón es con la sabiduría divina, entonces hablamos de razones ‘ideales’, porque el juicio se realiza aquí en consonancia con la idea ejemplar en el *ars aeterna* o Verbo en Dios<sup>8</sup>. Aquí vemos otra vez claramente la importancia de la luz en la reflexión escolástica para una posible fundamentación del conocimiento, más precisamente cuando éste es contemplado bajo la perspectiva de un juicio sobre las cosas que alcanza su certeza porque la idea ejemplar le otorga validez metafísico-teológica. Así, la ‘física’ se ocupa rectamente de la generación y corrupción de las cosas según sus virtudes naturales y las razones seminales, mientras que la ‘matemática’ versa sobre las formas abstractas según las razones inteligibles, y finalmente la ‘metafísica’ se ocupa del conocimiento de todos los seres a partir de las razones ideales<sup>9</sup>.

---

sermonem ornatum: hinc est, quod haec triplex scientia has tres passiones circa sermonem considerat”.

<sup>8</sup> *De recuc. art.*, 4: “Rursus quoniam intellectus noster dirigi habet in iudicando secundum rationes formales, et hae tripliciter possunt considerari: vel in comparatione ad materiam, et sic dicuntur *rationes formales*; vel in comparatione ad animam, et sic *intelectuales*; vel in comparatione ad divinam sapientiam, et sic *ideales*: ideo naturalis philosophia triplicatur in *physicam proprie dictam*, in *mathematicam* et in *metaphysicam*”.

<sup>9</sup> *De reduc. art.*, 4: “[...] ita quod *physica* consideratio est circa rerum generationem et corruptionem secundum virtutes naturales et rationes seminales; *mathematica* est circa considerationem formarum abstrahibilium secundum rationes intelligibiles; *metaphysica*, circa cognitionem omnium entium, quae reducit ad unum primum principium, a quo exierunt secundum rationes ideales, sive ad Deum in quantum principium, finis et exemplar”.

## La iluminación moral

Esta última iluminación interior proveniente de la filosofía y que Buenaventura llama filosofía moral, abarca el gobierno de la facultad motiva, y puede también considerarse bajo tres aspectos: respecto de la vida individual, respecto a la familia y respecto a la multitud subordinada. De acuerdo a esta subdivisión, puede hablarse entonces de una ‘filosofía’ ‘monástica’, ‘económica’ y ‘política’, respectivamente<sup>10</sup>. Nótese que para Buenaventura ésta última iluminación, aunque directamente relacionada con la idea de la actividad práctica, sigue siendo una iluminación que se desprende de la luz de la filosofía, por tanto luz interior que se ocupa no de figuras artificiales ni de formas naturales, como tampoco de verdades conducentes a la salvación eterna, sino exclusivamente de ‘verdades intelectuales’, tal como lo aclara en el comienzo mismo del texto<sup>11</sup>.

Una vez que han sido caracterizadas las diversas modalidades, queda ver el procedimiento por el cual Buenaventura concluye que tanto esta iluminación de los conocimientos, cuanto también aquella de los restantes saberes, debe ser reducida a la luz originaria de la cual proviene, de modo que pueda entenderse la fundamentación de la misma y el lugar de privilegio que como teólogo otorga a la Escritura.

## La reducción teológica, la metafísica y los trascendentales del ser

El problema del conocimiento, que durante todo el siglo XIII y en adelante se discute bajo la modalidad del problema de los universales, y que atravesando los siglos lleva por ejemplo a un Descartes a decir que ‘no podemos conocer nada antes de conocer la inteligencia, pues por ella conocemos las demás cosas’, es lo que en última instancia preocupa a Buenaventura a la hora de una fundamentación metafísico-teológica. En esta orientación, la presencia de los trascendentales del ser, entendidos como condición de posibilidad de la realidad en tanto principios ontológicos, se unifica en este texto bonaventuriano con la luz como posibilidad de conocimiento de esos órdenes de la realidad: material, psicológico y metafísico. A eso debe sumarse la finalidad teológica de todo el conjunto de los saberes,

---

<sup>10</sup> *De reduc. art.*, 4: “Postremo, quia régimen virtutis motivae tripliciter habet attendi, scilicet respectu vitae propriae, respectu familiae et respectu multitudinis subiectae; ideo moralis philosophia triplicatur, scilicet *monasticam*, *oeconomiam* et *politicam*; quae distinguuntur secundum triplicem modum praedictum, sicut apparet ex ipsis nominibus”.

<sup>11</sup> *De reduc. art.*, 1: “Primum lumen illuminat respectu figurae artificialis, secundum respectu formae naturalis, tertium respectu veritatis intellectualis, quartum et ultimum respectu veritatis salutaris”.

que expresa una idea dominante de San Buenaventura: toda luz del espíritu humano y todo estudio, cualquiera que sea su objeto inmediato, debe converger en el conocimiento de Dios.

El procedimiento reductivo por el que se llega a estas conclusiones parte también de una triple diferenciación aplicada a cada uno de los ámbitos de la filosofía que hemos mencionado. Así, comenzando por la iluminación de la filosofía racional, Buenaventura distingue en su objeto principal – el discurso –, tres aspectos: quien lo profiere, el acto de proferirlo y el término del mismo, que es el oyente<sup>12</sup>. Y a su vez, cada uno de estos aspectos se convierte en huella del primer Principio de la manera siguiente: en quien lo profiere, el discurso es previamente signo de un concepto mental interior que, siendo conocido en primer lugar por quien lo concibe, se hace palabra sensible percibida exteriormente y recibida por quien la escucha, que es término y fin del proceso discursivo, sin que por ello el concepto se aleje de la mente de quien lo profiere<sup>13</sup>.

La verdad del discurso, su belleza y su bondad, entendidas como trazos o huellas de los trascendentales correspondientes, están presentes en el discurso considerado en sí mismo, ya que su perfección exige que en él concurren estas tres propiedades: la conveniencia, la verdad y el ornato. Aquí es donde Buenaventura aprovecha una vez más la tradición agustiniana e incluye la tríada de modo, especie y orden, en consonancia respectiva con las propiedades del discurso que en última instancia son también propiedades que hacen a la norma del vivir, ya que nuestra acción es así moderada por la modestia en la obra externa, bella por la limpieza en el afecto y ordenada (adornada) por la rectitud de la intención<sup>14</sup>.

En cuanto a la filosofía natural, la iluminación que le corresponde se presenta con el procedimiento reductivo que avanza también tomando como eje

<sup>12</sup> *De reduc. art.*, 15: “Iuxta hunc etiam modum est reperire in illuminatione rationalis philosophiae, cuius principalis intentio versatur circa sermonem. In quo est tria considerare secundum triplicem ipsius sermonis considerationem, scilicet respect proferentis, ratione prolationis et respect audientis sive ratione finis”.

<sup>13</sup> *De reduc. art.*, 16: “Si sermonem consideremus in respectu ad loquentem, sic videmus, quod omnis sermo significat mentis conceptum, et ille conceptus interior est verbum mentis et eius proles, quae nota est etiam ipsi concipienti. Sed ad hoc, quod fiat nota audienti, induit formam vocis, et verbum intelligibile mediante illo indumento fit sensibile et auditur exterius et suscipitur in aure cordis audientis, et tamen non recedit a mente proferentis”.

<sup>14</sup> *De reduct. Art.*, 17: “Si vero consideremus sermonem ratione sui, sic intuebimur in eo ordinem vivendi. Ad complementum enim sermonis necessario ista tria concurrunt, scilicet congruitas, veritas et ornatus. Et iuxta haec tria omnis actio nostra debet habere modum, speciem et ordinem; ut sit modificata per modestiam in exterior opere, speciosa per munditiam in affectione, ordinata et ornata per rectitudinem in intentione. Tunc enim recte et ordinate vivitur, cum est intention recta, affection munda et operatio modesta”.

su objeto propio, esto es, las razones formales que residen en la materia, en el alma y en la trascendencia ejemplar. Tales razones son consideradas por Buenaventura en función de una triple relación: de proporción, de causalidad y de medio de unión. Entonces el esquema aparece como una argumentación deductiva que fundamenta la reducción teológica del saber, porque las razones intelectuales ocupan un lugar intermedio entre las razones seminales presentes en la materia y las razones ideales en el *ars aeterna*, pero como no es posible que las razones seminales estén en la materia sin que se den en la generación de la forma, del mismo modo que no pueden encontrarse las razones intelectuales en el alma sin antes haberse producido la generación del verbo o idea en la mente, de ahí se sigue que las razones ideales, esas mismas que aparecían como luz y fundamento trascendente del ser y del conocer, no podrían residir en el primer Principio sin que se siga la producción del Verbo en el Padre. La idea de proporción es, como se ve, el eje del argumento, ya que si la generación es naturalmente una perfección, no puede convenir al efecto sin convenir también a la causa<sup>15</sup>. De esta forma, la Unidad como trascendental se manifiesta presente en la unidad de naturaleza que es asiento tanto de las razones seminales, de las intelectuales y de las ideales, naturaleza unitaria que conforma la condición de la más noble perfección del universo<sup>16</sup>.

Resta mencionar la filosofía moral, en cuya iluminación entiende Buenaventura que también es posible encontrar un vestigio de la luz sobrenatural, puesto que la intención del saber moral se dirige principalmente hacia la rectitud, teniendo como objeto la justicia general. En la rectitud de la voluntad se expresa esa justicia general cuando dicha rectitud no sólo es

---

<sup>15</sup> *De reduct. art.*, 19-20: “Secundum etiam hunc modum est reperire in illuminatione naturalis philosophiae, cuius principalis intentio versatur circa rationes formales in materia, in anima et in divina sapientia. Quas tripliciter contingit considerare, scilicet secundum habitudinem proportionis, secundum effectum causalitatis et secundum medium unionis [...] Rationes intellectuales et abstractae quasi mediae sunt inter seminales et ideales. Sed rationes seminales non possunt esse in material, quin sit in ea generatio et production formae; similiter nec in anima rationes intellectuales, quin sit generatio verbi in mente; ergo nec ideales in Deo, quin sit production Verbi a Patre secundum rectam proportionem; hoc enim est dignitatis, et si convenit creaturae, multo fortius inferri potest de Creatore”.

<sup>16</sup> *De reduct. art.*, 20: “Per similem igitur rationem potest argui, quod summa perfectio et nobilissima in universo esse non possit, nisi natura, in qua sunt rationes seminales, et natura, in qua sunt rationes intellectuales, et natura, in qua sunt rationes ideales, simul concurrant in unitatem personae, quod factum est in Filii Dei incarnation. Predicat igitur tota naturalis philosophia per habitudinem proportionem Dei Verbum...” Incluso en Kant encontramos una referencia a la revelación escrituraria en términos de „una línea directriz imperecedera de verdadera sabiduría, de la que la razón recibe una nueva luz con respecto a lo que se le mantiene siempre oscuro y sobre lo que tiene realmente necesidad de instrucción” (Carta a Heinrich Jung-Stilling en la primavera de 1789. En: E. Cassirer (Ed.), **Briefe von und an Kant**, Berlín 1918, 381).

entendida como medio que no excede los extremos, sino también como aquello que se conforma a quien lo dirige, en el sentido en que al contemplar la rectitud puede contemplarse en ella la norma del vivir, toda vez que vive rectamente aquel que dirige su vida en conformidad con la bondad. El orden del vivir es así entendido como aquel orden en el que no puede hallarse desviación alguna. La reducción teológica es puesta de manifiesto aquí al identificar la buena voluntad humana con la voluntad divina, que es ‘buena, grata y perfecta’<sup>17</sup>.

La iluminación trascendente o sobrenatural significa para Buenaventura principalmente transformación, semejanza de los hombres respecto de la unidad, la verdad y el bien trascendentales, entendidos en el contexto bonaventuriano como apropiaciones divinas. Aquí se vuelve palpable la referencia y peso metafísico que comportan en Buenaventura conceptos como los de *illuminare, videre, fulgere, lucere, refulgere, reluce* y otros similares. Porque la luz es fuente unificante en la circularidad del saber. Así como a partir de ella surgen las diversas iluminaciones (*divisio*) origen de los diversos conocimientos, así también el conocimiento mismo busca una instancia unificadora para la multiplicidad de lo real, instancia que encuentra en el retorno (*reductio vel resolutio*) o movimiento ascendente hacia los primeros principios del ser y del conocer.

## REFERENCIAS

- ALLARD, G. H. La technique de la ´reductio chez Bonaventure. In: **S. Bonaventura 1274-1974**. Grottaferrata: 1973, t. II, p. 411-413.
- BOUGEROL, J-G. **Introducción a San Buenaventura**. Madrid: BAC, 1984.
- CASSIRER, E. (Ed.). Carta a Heinrich Jung-Stilling en la primavera de 1789. In: **Briefe von und an Kant**. Berlín: s/e, 1918.
- FERRATER MORA, J. Buenaventura (San). **Diccionario de Filosofía**. Barcelona: Ariel, 2004.

---

<sup>17</sup> *De reduct. art.*, 23-24: “Penes modos praedictos est reperire in illuminatione philosophiae moralis lumen sacrae Scripturae: quoniam intention moralis philosophiae principaliter versatur circa rectitudinem; versatur enim circa iustitiam generalem, quae, ut dicitur Anselmus, ‘est rectitude voluntatis’. Rectum autem habet tripliciter notificari, et secundum hoc tria praemissa lucent in consideratione rectitudinis. Uno modo dicitur ‘rectum, cuius medium non exit ab extremis’ [...] Alio modo dicitur rectum quod dirigenti se conformatur. Et secundum hoc in consideratione rectitudinis conspicitur ordo vivendi [...] Et hoc est, quando voluntas hominis assentit praeceptis necessariis, monitis salutiferis, consiliis perfectis, ut probet homo, quae sit voluntas Dei bona et boneplacens et perfecta. Et tunc est recto ordo vivendi, in quo nulla obliquitas potest reperiri”.

GILSÓN, E. **La filosofía de San Buenaventura**. Buenos Aires: Desclée de Brouwer, 1948.

MERINO, J. A. **Historia de la Filosofía Franciscana**. Madrid: BAC, 1993.

Recebido em: 03/05/ 2010.

Aceito em: 07/06/ 2010.

License information: This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original work is properly cited.



## ***NOS QUI CUM EO FUIMUS: ASPECTOS RELACIONADOS À GÊNESE E AO ESTABELECIMENTO DA ORDEM FRANCISCANA (1209-1210)***

MAGALHÃES, Ana Paula Tavares\*

**Resumo:** O advento da Ordem Franciscana, com sua concepção particular a respeito da pobreza e da *imitatio Christi*, pode ser encarada, a partir de um viés histórico, como um subproduto do conjunto de manifestações laicas e cidadinas que marcaram a cristandade latina entre os séculos XII e XIII. Nesse sentido, pode ser associada aos mesmos impulsos que produziram importantes heresias do período (caso dos valdenses). Por outro lado, a institucionalização da comunidade, a partir da redação das Regras, mudaria sua fisionomia inicial, originando novas características e atribuições. A defesa do primitivo ideal de pobreza teria, então, mobilizado um grupo, denominado Espiritual Franciscano, no sentido da observância estrita e da oposição aos novos privilégios.

**Palavras-chave:** Ordem Franciscana. Pobreza. Movimentos populares.

**Abstract:** The raising of the Franciscan Order, with its particular conception of poverty and *imitatio Christi*, may be historically understood as a result of a series of laical and urban manifestations, that took place in latin Christianity between XIIth and XIIIth centuries. In this case, it can be associated to the same impulses that originated important heresies in that period (like Valdo's followers). On the other hand, the institutionalization of the community, by the writing of the rules, would change its initial face, by originating new characteristics and new charges. At that point, the defense of the primitive ideal of poverty would have inspired a group, nonmed Franciscan Spiritual, in the sense of the strict observance and opposition to new privileges.

**Keywords:** Franciscan Order. Poverty. Popular movements.

Pode-se considerar, a respeito do conjunto de movimentos processados no campo religioso ao longo da Baixa Idade Média, que eles representaram, para além das aspirações e atitudes significativas de alguns indivíduos – dotados de excepcional força de atração e de manutenção de pessoas desejosas de convívio espiritual comum –, o produto de toda uma série de circunstâncias

---

\* Doutora em História Medieval pela Universidade de São Paulo. Docente do Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (USP), na disciplina de História Medieval. É membro da “Associação Brasileira de Estudos Medievais” (ABREM) e integra o GT de Estudos Medievais da Associação Nacional dos Professores Universitários de História (ANPUH). Endereço eletrônico: [apmagalh@usp.br](mailto:apmagalh@usp.br)

que, reunidas, acabaram por favorecer uma demanda cada vez mais pronunciada por novas formas de religiosidade (MAGALHÃES, 2003, p. 26).

Essa demanda partia muitas vezes do mundo laico em direção ao clero, constituindo uma forma de manifestação, por parte da população, no plano religioso, das modificações operadas nos planos social e econômico. Este trabalho procura, a partir do desenvolvimento de reflexões postuladas em trabalhos anteriores, explicitar as relações da Ordem Franciscana com o conjunto de movimentos religiosos que tiveram lugar na passagem do século XII para o século XIII. Tendo como base o referencial desenvolvido por Raoul Manselli ao longo das décadas de 1950 e 1960, bem como sua apropriação pela escola britânica, cujo principal expoente foi Gordon Leff, ainda nos anos de 1960, pretendemos demonstrar a ausência de ruptura entre os influxos reformistas que tiveram lugar a partir do século XI e as manifestações religiosas características do século XIII. Essa hipótese supõe uma relação de continuidade de estruturas nas sociedades medievais ocidentais, e tem como consequência fundamental o enfraquecimento das teorias que pretendem ressaltar a *novitas* da experiência franciscana – caso de Jacques Le Goff, em obra publicada no ano de 1999.

O desenvolvimento de uma religiosidade popular assinala o contexto da desagregação do sistema feudal e dos laços de parentela, realizando a passagem para as economias familiares no meio rural e, para além do mundo agrícola, o desenvolvimento da vida urbana e profissional. O crescimento populacional e o aumento das demandas religiosas conduziram a práticas eclesiais direcionadas à homogeneização e ao controle, dando margem a um ensinamento baseado na cultura oral e em temas profanos. Paralelamente, fez cada vez mais contundente a presença de uma fé popular – conjunto de certezas fundamentais difusas, desprovidas de base teológica e fundamentadas em práticas e em gestos (MAGALHÃES, 1998, p. 36).

Obtiveram grande crescimento as então incipientes paróquias, elementos fundamentais de sociabilidade durante grande parte da Baixa Idade Média. As paróquias tornaram-se lugar de desenvolvimento das relações sociais através de encontros semanais e de festas sazonais. Seus limites, ao se tornarem precisos, passaram a coincidir com aqueles dos territórios de vilarejos. Essas comunidades foram consideradas como pontos de contato entre a Igreja e o mundo laico, nas quais se processavam as relações entre a massa e a hierarquia, mediante um processo de decodificação e de deformação da linguagem. O baixo grau de conhecimento e de constância daquele que gerenciava a comunidade paroquial era suficiente para suprir as demandas da população, igualmente ignorante a respeito da Escritura. Bastavam, nesse contexto, os sermões, baseados em temas profanos, e os chamados *Exempla*, destituídos de qualquer reflexão teológica (FOSSIER, 1982, p. 499).

Essa nova catolicidade era, também, uma religião de participação, que, do ponto de vista da massa de fiéis, primava em ser antes aquela do *fazer* do que aquela do *saber*. Daí a grande multiplicação das obras, traduzindo o espírito de caridade que caracterizava o comportamento. O cuidado dos doentes e dos pobres era encarado como via para o exercício da caridade cristã e para a obtenção da salvação eterna.

Com efeito, a partir do século XII, pode-se discernir um processo de intensificação da piedade laica, oriundo dos novos quadros que se desenhavam na vida comum e na prática do ensinamento por iniciativa da própria Igreja Católica. A chamada ‘piedade laica’ pode ser definida como a busca da vida evangélica fora dos quadros monásticos tradicionais. A devoção dos santos promoveu uma acentuação dos temas hagiográficos no teatro, ao passo que o sacrifício de Cristo deveria reforçar no espírito dos fiéis o artigo fundamental de sua crença: por seu sacrifício, Cristo resgatou os homens (RAPP, 1971, p. 149).

Entre o apostolado e o isolamento, entre a pregação e a meditação, o ideal franciscano de organização religiosa acompanhava a evolução processada na sociedade européia ocidental, expressa na copresença do feudalismo e do desenvolvimento urbano, e tendo como resultado mudanças nas próprias aspirações religiosas da população, que percebia aquele momento como propício a uma religiosidade mais participativa, como forma de reproduzir o ensinamento evangélico. Dessa forma, o grande movimento de idéias dos séculos XII e XIII é, sobretudo, um movimento religioso imbuído de duas características fundamentais: trata-se de um processo popular e laico, em seus inícios (SABATIER, 1978, p. 31).

Dessa forma, se o século XIII é tradicionalmente considerado pelos estudiosos como o século dos santos, também se deve conceder que ele seja, talvez sobretudo, o século dos heréticos, dada a grande profusão de opiniões e atitudes a respeito da religião, em meio à ânsia de vivê-la plenamente.

Observam-se, com efeito, diferenças substanciais entre as heresias do século XII e aquelas do século XIII. Ao passo que, no caso das primeiras, ocorria uma movimentação num âmbito bastante estreito de dogmas e de idéias, no século XIII observa-se uma necessidade de ação a qualquer preço. Tais características marcaram de forma indelével os movimentos heréticos contemporâneos de São Francisco de Assis. Em primeiro lugar, os ideários das heresias não mais se compunham de sutilezas metafísicas. Em segundo lugar, as heresias não partiam mais das camadas elevadas ou dirigentes, mas, sobretudo, do baixo clero e do povo.

Fazendo-se exceção aos cátaros – cujo ideário difere sobremaneira dos movimentos caracterizados pela *imitatio evangeli* –, pode-se afirmar que as

novas heresias tinham por princípio a fidelidade ao cristianismo, desejando retornar à Igreja das origens.

Uma das correntes mais conhecidas desse momento era a dos valdenses. O nome ‘Pobres de Lyon’ recorda aquele de seus predecessores, com os quais tiveram, provavelmente, estreitas relações, os chamados *humiliati*. Tais nomes resultaram bastante sugestivos relativamente à denominação que Francisco daria à sua comunidade – ‘irmãos menores’. As analogias de inspiração fazem pensar numa identidade de pensamento entre Francisco de Assis e Pedro Valdo (com efeito, consta de praticamente todas as suas biografias de Francisco que, quando se encontrava envolvido com a demanda da aprovação de sua forma de vida junto ao papa Inocêncio III, os prelados com os quais se relacionou advertiram contra os perigos de sua proposta, citando-lhe o exemplo de Pedro Valdo<sup>1</sup>). Com efeito, as idéias de reforma, com base no retorno à pobreza evangélica, encontravam-se em voga, e isso contribuiu, inclusive, para a compreensão da ressonância que teve a pregação franciscana em poucos anos em todo o mundo conhecido.

Contudo, se, no princípio, as jornadas religiosas desses dois homens foram idênticas, os desdobramentos de suas atuações foi muito diferente. Assim, as mesmas causas produziam, naquele momento, efeitos diferentes. Pedro Valdo foi considerado herético, ao passo que São Francisco de Assis, tornado filho submisso à Igreja, a partir de então, empenhar-se-ia em desenvolver em si e nos seus discípulos a forma de vida proposta.

É importante observar que, em toda sua história, a Igreja jamais se encontrou, ao mesmo tempo, tão poderosa e tão ameaçada. Com efeito, os movimentos religiosos então verificados constituem uma tentativa sem precedentes de uma revolução religiosa, a qual, se tivesse chegado a termo, teria atingido o sacerdócio universal, resultando na proclamação dos direitos da consciência individual.

Se buscarmos, pois, a origem do ideário franciscano, encontrá-la-emos associada às pessoas de sua época, gente comum por excelência, e por essa razão São Francisco de Assis encarna a alma italiana de seu tempo. Dessa forma, não se deve isolar São Francisco de Assis de seu contexto histórico. Ao mesmo tempo, não se pode, por outro lado, atribuir-lhe uma excessiva dependência em relação a seu meio. Contudo, no período correspondente ao final da primeira década do século XIII, a situação religiosa da Itália deveu influenciar sobremaneira o pensamento do santo, impelindo-o de forma efetiva pelo caminho que ele havia escolhido.

---

<sup>1</sup> As biografias de Paul Sabatier, Omer Englebert e Jacques Le Goff, devidamente referidas na bibliografia infra, são unânimes a esse respeito.

Nascida sob o signo de uma *fraternitas* religiosa, a Ordem de São Francisco de Assis representava um ideal monástico renovado – cujos estímulos, porém, foram absorvidos pela cristandade oficial – e tendo na pobreza absoluta seu princípio diretor. Ao assimilar os impactos produzidos pelo novo ideário e pela experiência religiosa de Francisco, a Igreja Católica buscava um caminho de reformas, traduzido por meio de um ‘acordo’ entre os ditames oficiais e as contingências de uma nova vida religiosa.

Mas esse movimento reformista no interior da cristandade finca suas profundas raízes naquilo a que denominamos Reforma Gregoriana – um conjunto de mudanças processadas na organização eclesiástica sob sucessivos pontificados, mas que se intensificou sobremaneira durante o pontificado de Gregório VII (1073-1085). Em geral, afirma-se que o processo resultaria na independência do mundo eclesiástico em relação às constantes pretensões de dominação da feudalidade laica e do imperador do Sacro Império Romano-Germânico. No entanto, a Reforma Gregoriana não se limitava à questão da liberdade eleitoral do bispos e abades frente aos senhores laicos poderosos ou à luta aberta contra a simonia e contra o nicolaísmo<sup>2</sup>. Ela é, de forma igualmente fundamental, a aspiração ao retorno às origens – *Ecclesiae primitivae forma* – e à realização da verdadeira vida apostólica – *Vita vere apostolica*. Nos dizeres de Jacques Le Goff, ela representa:

[...] face à tomada de consciência dos vícios da sociedade cristã – tanto clericais quanto laicos –, a retomada do processo de cristianização. É, também, no amanhecer do ano mil, ‘uma nova primavera do mundo’ (Georges Duby). Este impulso comunica-se ao conjunto da sociedade por intermédio das instituições de paz. A reforma gregoriana é, nesse sentido, a institucionalização desse impulso e dessa penetração na sociedade cristã ao longo de todo século XII (LE GOFF, 1999, p. 21).

É necessário notar que a Igreja do século XIII, tendo atingido o ideal da Igreja Triunfante, da monarquia divina sobre a terra, encontrava-se, por outro lado – e em decorrência desse mesmo fato –, seriamente ameaçada. Com efeito, os movimentos religiosos então verificados representam o germe de uma revolução potencial que, caso tivesse sido concretizada, teria atingido seriamente as bases da instituição eclesiástica. Paul Sabatier vai mais longe ao

---

<sup>2</sup> Simonia e nicolaísmo: trata-se, respectivamente, do comércio de cargos eclesiásticos e da concubinação de clérigos.

afirmar que o resultado de tal processo seria a proclamação dos direitos da consciência individual (SABATIER, 1978, p. 32)<sup>3</sup>.

O comportamento de Francisco, portanto, representava, naquele momento, mais uma daquelas tantas manifestações de piedade laica que povoaram o século XIII. Seu projeto – se é que se pode falar em projeto para caracterizar essa aspiração sobremaneira singela – vinculava-se, antes, ao desejo de uma prática que se coadunasse ao Evangelho. A institucionalização de seu grupo adveio da necessidade, sobretudo, da Igreja Católica, com vistas a controlar e normatizar os movimentos religiosos que efervesciam ao tempo de São Francisco de Assis. A atuação da Inquisição, na perseguição a determinados indivíduos e grupos, realizou-se paralelamente à criação de Regras. Naquele momento de perigo sempre iminente, era muito tênue o limite entre aquilo que, aos olhos da Santa Sé, devia-se imputar como heresia, e aquilo que, embora de maneira didática e vigilante, poderia ser institucionalizado sob a forma de Ordem.

Mas a Ordem Franciscana nasceu sob o signo de uma *fraternitas*. Com efeito, a piedade laica que inspirava Francisco tendia antes à organização antes de um *modo de vida* que de uma *ordem* propriamente dita. O primeiro texto da regra, datado de 1210, que deveria ser submetido à aprovação do papa Inocêncio III, foi efetivamente perdido. Com base na *Legenda trium sociorum* e outras fontes atribuídas ao irmão Leão (confessor de Francisco e um dos integrantes da segunda geração franciscana), o texto parecia compor-se de trechos do evangelho, que costumavam ser lidos por Francisco a seus primeiros companheiros (o legendário grupo de doze discípulos). A própria leitura dos *Fioretti*, de São Francisco de Assis, é esclarecedora nesse sentido. Tomás de Celano, o primeiro biógrafo, também o afirma, ao ressaltar que se tratava de poucas palavras, em geral expressões do Evangelho, conforme o qual Francisco desejava viver, tendo acrescentado poucas coisas, com vistas ao andamento da vida religiosa (apud TOMÁS DE CELANO, 1984, p. 34).

Ordem ou simples modo de vida, a demanda, junto ao papa Inocêncio, pela aprovação daquilo a que se pode chamar ‘conduta’ de Francisco reveste-se de um caráter obscuro. Com efeito, sua viagem a Roma apresenta ao historiador, em primeiro lugar, o difícil problema da natureza da aprovação desejada por ele. Três razões concorrem para isso, a saber: o texto submetido ao sumo pontífice, conforme afirmado anteriormente, perdeu-se; por outro

---

<sup>3</sup> A afirmação em questão não representa, a meu ver, uma necessidade. Penso que o autor pretende enxergar os movimentos heréticos do baixo medievo em função do posterior advento da Reforma Protestante. Julgo, ao contrário, importante observar as manifestações da Idade Média em sua especificidade, e não com vistas a confirmar antecipadamente aquilo que, de forma necessária, viria a concretizar-se na Idade Moderna.

lado, os depoimentos de que se dispõe – escritos de frades integrantes da comunidade primitiva e a biografia de Tomás de Celano – recorrem a elementos sobrenaturais, vinculados à sua própria crença, para explicar a quase totalidade dos acontecimentos; por fim, infelizmente, não existem documentos emanados da Santa Sé a respeito do processo que conduziu à aprovação da Regra.

A acolhida, de início, teria sido extremamente hostil. Consta que Francisco teve que esperar por uma nova entrevista, para a qual lhe veio em socorro o bispo de Assis, Guido, que se encontrava em Roma ao acaso. Ele acabou por aceitar intermediar a entrevista junto ao papa, recorrendo, para tanto, ao cardeal João de São Paulo, da família dos Colônia. Em princípio, ele teria tentado dissuadir Francisco da fundação de uma nova comunidade, aconselhando-o a integrar-se em uma das antigas ordens. Tal situação era prudente e política em função das disposições do papado a respeito da fundação de novas ordens.

No momento em que Francisco pôde submeter sua regra ao papa, este se teria surpreendido com a sua severidade, uma vez que ela reproduzia o próprio ensinamento do Evangelho. Para além das dificuldades de cumprir-se a conduta recomendada, havia ainda o problema da ausência da propriedade. João de São Paulo, segundo o texto de São Boaventura, teria persuadido Inocêncio ao advertir que uma recusa sob semelhante pretexto significaria afirmar a impraticabilidade do Evangelho, blasfemando, conseqüentemente, contra Cristo (apud FALBEL, 1995, p. 12).

Inocêncio aprovou o texto que Francisco lhe havia submetido, mas cercou-se de precauções. Assim, o papa conferiu-lhe apenas uma aprovação verbal, impondo aos congregados obediência a Francisco, e a este obediência à Santa Sé. Tratava-se de aprovação não definitiva, mas autorizava os membros do novo grupo a pregar, endereçando ao povo exortações morais.

A institucionalização da comunidade em uma Ordem, com seus propósitos definidos pela Santa Sé, criava uma relação de dependência, que acabou preservando Francisco e seus companheiros da imputação de heresia. Por outro lado, a fraternidade dos primeiros tempos acabou por descaracterizar-se. A criação, essencialmente laica, de Francisco, transformou-se numa instituição eclesiástica, na qual alguns enxergam os indícios de uma degeneração.

Após o êxito alcançado junto ao papa, Francisco e seus companheiros – que, ao princípio, seriam doze<sup>4</sup> – dirigiram-se para Rivo Torto, uma localidade

---

<sup>4</sup> O sugestivo número de doze (companheiros, discípulos), aliado à ausência de consenso quanto a seus nomes por parte dos biógrafos primitivos, leva a concluir que o que está em questão, aqui, não são, mais uma vez, os fatos, mas sim o caráter simbólico que se pretendia

situada próxima a Assis. Teriam, ali, habitado uma cabana abandonada, e vivido de esmolas. Após uma curta permanência, transferiram-se para a Porciúncula, situada em Santa Maria dos Anjos.

A Porciúncula seria o local a partir do qual a Ordem cresceria. Aqui, já aparecem bastante definidos os nomes daqueles que vieram após os primeiros discípulos, a saber: Rufino, Junípero, Egídio e Leão. Tratava-se de uma pequena capela, sendo que os frades deveriam construir, com galhos e folhagens de árvores, cabanas para pernoitar. Outros viviam em leprosários. Por fim, todos deveriam sair em pregação.

Não tardaria, em contrapartida, o advento da crise no interior da Ordem. Destacam-se, nesse momento, a desorganização da comunidade e a acentuação de divergências entre seus membros. Inspirada no Evangelho e desprovida de qualquer comentário de autoridade eclesiástica, a Regra de 1210 figurava antes como um código de vida espiritual do que como uma legislação conventual.

A partir de 1217, o cardeal Hugolino de Óstia, que se tornaria o protetor da Ordem quando da morte de João de São Paulo, empreendeu uma série de reformas com vistas a favorecer o crescimento da instituição. Ele via, naquela comunidade que vivia na pobreza e pregava o Evangelho, um ponto importante de contato da Igreja com o mundo laico. Tratava-se de satisfazer às demandas dos fiéis, ao mesmo tempo em que se lhes enquadrava na ortodoxia, evitando o perigo da heresia. Por outro lado, suas recomendações de proteção dos frades, endereçadas aos clérigos das diversas localidades, provocava descontentamento em parte da Ordem: aqueles que desejavam manterem-se alheios a quaisquer privilégios.

Durante a estada de Francisco no Egito, entre 1219 e 1220, uma série de modificações foi introduzida. Um capítulo, realizado pelos frades mais influentes e apoiado por Hugolino, promulgou constituições inspiradas na legislação das antigas ordens. Assim, o estudo e a posse de livros foram encorajados, a disciplina foi revista e foram introduzidas abstinências estranhas à Regra. Ao mesmo tempo, o papa Honório III, atendendo a Hugolino, enviou a todos os clérigos recomendações de proteção aos frades. Pouco depois, determinou a obrigatoriedade de um ano de noviciado para o ingresso na Ordem.

Ao retornar à Itália, Francisco, diante das novas circunstâncias, cedeu a direção da Ordem a Pedro Cataneo, o qual, morto em março de 1221, foi substituído por Elias de Cortona. Francisco transformou-se, então, em chefe espiritual da comunidade. De acordo com a literatura franciscana

---

dar à figura de Francisco e à fundação da Ordem. Com efeito, ele permaneceria, nos escritos franciscanos posteriores, fossem considerados ortodoxos ou não, como plenamente identificado a Cristo.

imediatamente posterior, sua conduta revelava o espírito de submissão e o desejo de dar o exemplo da humildade<sup>5</sup>.

Por essa época, o crescimento verificado na Ordem – a qual parecia ir ao encontro das aspirações sobretudo laicas, contando, inclusive, com uma Ordem Terceira, para além da organização feminina das Clarissas – ensinava a necessidade de elaboração de uma nova Regra. Ela deveria conter os fundamentos da organização daquela instituição, e seria apresentada no Capítulo Geral da Porciúncula, em 20 de maio de 1221. Francisco retirou-se, então, a um local isolado e, auxiliado por Cesário de Spira, redigiu o texto que ficou conhecido como *Regula Prima*. Ele era composto de vinte e três capítulos aos quais se mesclavam trechos do Novo Testamento. Predominava o espírito de Rivo Torto, uma evocação aos primeiros tempos. Omer Englebert observa que, longe de atenuar o texto de 1210, a Regra de 1221 reproduzia-o, desenvolvia-o e comentava-o no sentido de uma literal observância do Evangelho (ENGLEBERT, 1982, p. 224).

A Regra preservava a fisionomia primitiva da fraternidade, não tendo, por isso, conseguido dissolver a discórdia que havia algum tempo existia no interior da Ordem. De um lado, encontravam-se aqueles que desejavam manterem-se fiéis ao ideal da comunidade primitiva, contando-se entre eles frei Leão, que dirigira uma série de críticas a Elias de Cortona. De outro lado, estavam aqueles que, com base no crescimento da Ordem e na proteção do cardeal Hugolino, defendiam a existência de uma série de privilégios e de aparatos materiais.

Mais afeita ao princípio da observância estrita, a Regra possuía, em contrapartida, uma particularidade que seria catalisada pelos partidários de Elias, com o concurso do apoio do próprio cardeal Hugolino: tratava-se da falta de rigor necessário a um documento legislativo, o que, conseqüentemente, poderia interditar-lhe a aprovação junto à Cúria Romana. Assim, sustentada pelo cardeal protetor, uma parte dos irmãos persuadiu Francisco a reelaborar o texto da Regra.

Ele retirou-se, então, ao eremitério de Fonte Colombo, localizado próximo a Rieti, em companhia de frei Leão e de outro frade, chamado Bonifácio que, ao que consta, possuía algumas noções de direito. O novo texto

---

<sup>5</sup> É o caso de Ubertino de Casale, em sua mais extensa obra, a *Arbor vitae crucifixae Iesu* (1305). Apoiado em idéias cristocêntricas, Ubertino procede a uma profunda identificação entre as figuras de Cristo e de Francisco. É considerado um Espiritual Franciscano, a saber, um frade defensor da observância estrita da pobreza. Tal postura, que representava apenas uma interpretação pessoal no século XIII, passou a ser considerada, no século seguinte, como um desvio da ortodoxia.

foi enviado a Elias, mas os frades parecem tê-lo considerado excessivamente rigoroso e, por fim, a Regra acabou por perder-se<sup>6</sup>.

Francisco retornou ao eremitério juntamente com frei Leão, e reelaborou a Regra. Desta feita, submeteu-a diretamente ao cardeal Hugolino que, provavelmente, fez-lhe uma série de retoques, conforme menciona (agora como papa Gregório IX) na bula *Quo Elongati*, de 1230. A Regra foi aprovada pelo papa Honório III por intermédio da bula *Solet annuere*, de 29 de novembro de 1223.

A maior parte das citações evangélicas havia sido suprimida, e passagens líricas foram substituídas por fórmulas jurídicas. Um determinado artigo, que autorizava os frades a desobedecer aos superiores se isso implicasse em obedecer ao Evangelho, também foi suprimido. Tudo aquilo que se referia ao cuidado dos leprosos e à prática rigorosa da pobreza foi atenuado. Por fim, a Regra deixava de insistir sobre o trabalho manual, bem como de interditar a posse de livros pelos frades. Conquanto o documento de 1223 não contradissesse aquele de 1221 não se pode afirmar que o primeiro expressava a vontade absoluta de seu fundador.

A Regra de 1223 consiste numa obra mediada pela Igreja: acolhe definitivamente como parte dela o novo movimento, ao mesmo tempo em que lhe muda o aspecto, por intermédio de uma série de normas alheias à sua gênese.

Pouco tempo antes de sua morte, no ano de 1226, Francisco ditou seu Testamento. De acordo com Omer Englebert, nada mostra melhor do que essa fonte que as idéias de Francisco jamais variaram (ENGLEBERT, 1982, p. 303). O documento compõe-se de quatro partes: a conversão; a fé na eucaristia e na palavra de Deus; como se vivia nos primeiros tempos; e como Francisco exige que tal forma de vida jamais mude. Estas duas últimas são aquelas que mais enfaticamente demonstram o ideal primitivo de Francisco, alicerçado na pobreza absoluta e tendo como modelo somente o Evangelho (apud SAINT FRANÇOIS D'ASSISE, 1992, p. 118-120).

No entanto, o Testamento jamais foi incorporado à Regra. Com efeito, Hugolino, tornado papa sob o nome de Gregório IX – o mesmo que deveria canonizar Francisco precocemente, no ano de 1228 –, por intermédio da bula *Quo elongati*, impôs ao Testamento uma interpretação que correspondia às aspirações da maior parte da Ordem. A bula declarava que o documento, embora repleto de ‘eu ordeno’, não possuía força de Regra.

---

<sup>6</sup> De acordo com alguns escritos da época e biografias, Elias tê-la-ia destruído. É o caso das Folhas Soltas de frei Leão, referidas por Ubetino de Casale em sua *Arbor vitae crucifixae Iesu*, e da *Legenda* de São Boaventura.

## Considerações Finais

De acordo com a tradição historiográfica da Ordem Franciscana, o ministro-geral Elias de Cortona, ao introduzir uma série de inovações no interior daquela instituição, passou a ser acusado de contrariar os ideais de seu fundador, desviando-a de seu primitivo projeto. Em consequência disso, por volta de 1236, um grupo de frades liderados por Cesário de Spira manifestou-se rebelde, opondo-se àquilo a que chamavam de extravagâncias no interior da Ordem. Os rebeldes foram denominados Cesarenos. Acusando-os perante o papa Gregório IX de desertores da disciplina da Ordem e de provocadores de discussões internas, Elias conseguiu deste um Breve Apostólico para castigá-los. Apesar da morte de Cesário, no cárcere, no ano de 1239, seus discípulos dispersaram-se pelas províncias, alguns desterrados, outros aprisionados. Outros ainda refugiaram-se e passaram a viver em lugares ermos, ansiando em sua solidão pela reforma da Ordem. Juntamente com eles, viriam a difundir também seus ideais de pobreza absoluta e sua rebeldia contra aquilo que consideravam atentados ao rigor disciplinar imposto por São Francisco de Assis.

Falbel (1995) nos assinala que os primeiros representantes desse movimento – que haveria de precipitar-se no interior da Ordem originando o grupo rebelde dos Espirituais Franciscanos – encontram-se entre aqueles que formaram com o próprio São Francisco um círculo íntimo<sup>7</sup>. Esse autor faz menção nominal a eles como: Bernardo de Quintavalle, o primeiro discípulo; Giles, que após a morte de Francisco passou a dedicar-se à contemplação mística; Leão, cognominado *pecorella di Dio*, confidente do mestre fundador e seu herdeiro no fervor e nos ideais; Ângelo e Rufino, que compuseram, juntamente com Leão, a *Legenda Trium Sociorum* (FALBEL, 1995, p. 106). Desprovidos de qualquer ambição secular ou eclesiástica, esses primeiros companheiros de São Francisco de Assis tenderam a criticar as modificações que se começavam a delinear no seio da Ordem, e que tendiam a privilegiar os ‘relaxados’ – os quais desejavam privilégios e segurança – e os *litterati* – defensores da posse de livros e de contatos íntimos com a *intelligentsia* da época. A chamada *fuga mundi*, atitude de refugiar-se em montanhas, cavernas e lugares ermos de uma forma geral, favorecendo uma postura eminentemente contemplativa, marcou o comportamento desses *fratres* de Francisco<sup>8</sup>. Esse

---

<sup>7</sup> A esse respeito, destacamos a expressão de intimidade, utilizada nas narrativas a respeito dos primeiros tempos da Ordem, para designar as relações de seus primitivos membros com o santo fundador: “*Nos qui cum eo fuimus*” (Nós que estivemos com ele).

<sup>8</sup> A respeito do tema da *fuga mundi*, do desligamento dos ofícios administrativos e das questões de poder envolvendo os clérigos numa vida semi-laica, Falbel já assinalava um escrito franciscano, expoente do seu ideal de santidade humilde e reclusa. O opúsculo intitula-se **Aos**

modo de vida, entretanto, passados alguns anos, não mais se encontrava em conformidade, quer com a normatização e a sistematização pretendidas pela Sé Romana – de acordo com uma disciplina organizada em moldes administrativos e desempenhando funções diversas em vista dos interesses e necessidades da Igreja Católica –, quer com o crescimento da Ordem – a partir da afluência de novos membros, impossibilitando-a de permanecer como uma *fraternitas* de tipo eremítico. Nesse contexto, assumiu lugar de destaque a questão da pobreza, sobre a qual se alicerçara a Ordem Franciscana e em cuja observância inseriu-se a querela entre a Comunidade (partidários da observância ampla, e no mais das vezes com respaldo do clero secular e da Cúria Romana) e o grupo Espiritual (defensor da observância estrita e tido por faccioso pelo radicalismo de suas posturas).

Contudo, o grupo que assim foi-se delimitando como opositor das mudanças e como defensor da observância estrita aos ditames de Francisco, e que se iria designar pelo nome de Espirituais Franciscanos (mais tarde, identificado como herético) teria como berço enquanto grupo faccioso e perseguido a marca de Ancona, na Itália central. É possível identificar tal ocorrência a partir do ano de 1274, quando, às vésperas do Concílio de Lyon – ocasião em que havia rumores de que o papa Gregório X pretendia transformar as ordens mendicantes de modo a seguirem o estilo de vida das ordens tradicionais, obrigando-as a que fossem possuidoras de bens e de propriedades –, surgiu naquela região uma oposição organizada. Essa área da Península Itálica, com sua paisagem de vales e montanhas, acabou por revelar-se uma profícua favorecedora do desenvolvimento da insubordinação, pois desde tempos remotos caracterizou-se pela afluência de toda sorte de eremitas e de místicos.

De acordo com o espiritualismo franciscano, o elemento fundamental de toda doutrina cristã era o Evangelho (entendido este nas suas quatro variantes bíblicas), ao qual os expoentes da facção em questão passaram a identificar a própria Regra de São Francisco de Assis. O frade espiritual entendia o cristianismo à luz dos Evangelhos e da atmosfera de religiosidade que deles emanava, sem a demanda da aferição de outras razões para além da própria fé. Paralelamente a esse traço de concepção da fé cristã comum aos

---

**que querem habitar nos eremitérios.** Aqui encontramos citadas as palavras do próprio Frei Leão, confessor e companheiro de Francisco: “Depois disse São Francisco: ‘Como eles se alimentarão e de que maneira viverão meus filhos, que necessitarem viver nos bosques?’ A isto respondeu Cristo: ‘Eu cuidarei de alimentá-los do mesmo modo que se fez com os filhos de Israel: dando-lhes o maná do deserto; porque tais religiosos serão bons e volverão ao primitivo estado quando foi fundada e começou a Ordem.’ Mas o eremita não deixará de ser suspeito, tanto pelo seu modo de vida, isto é, fora da disciplina religiosa, como pelas suas possíveis convicções” (FALBEL, 1995, p. 106).

membros do grupo, desenvolvia-se - sobretudo entre as comunidades situadas no perímetro compreendido entre a França meridional e a Itália central – um fenômeno marcado pela sobreposição de idéias estranhas ao franciscanismo das origens às idéias e práticas encetadas pela facção rebelde. Trata-se do chamado ‘Franciscanismo Joaquitita’ que, segundo Gordon Leff, foi apenas uma das várias formas que tomaram as doutrinas do abade calabrês Joaquim de Fiore nas mãos de seus discípulos (LEFF, 1967, p. 176). Assim, um mentor proeminente de alguns dos chamados Espirituais Franciscanos nesse terreno foi, sem dúvida, o abade calabrês Joaquim de Fiore (1135-1202), com sua concepção trinitária da história da Igreja. Ocorreu aqui, portanto, uma simbiose entre elementos franciscanos e não franciscanos. Os resultados foram, entre outros, a preconização de mudanças próximas, prenúncio do fim dos tempos; a difusão de idéias que tendiam a identificar Jesus Cristo e São Francisco de Assis; o anúncio de uma futura renovação eclesiástica operada por poucos (no caso o próprio grupo dos Espirituais Franciscanos, auto-intitulados *virii spirituales*, seguidores de São Francisco, porta-vozes da verdade de Cristo). Muito embora a aparência apontasse na direção do anticlericalismo, o movimento refletia antes – e acima de tudo – o desejo de reforma, de reconstrução (supostamente à maneira do sonho de Francisco, em que o Senhor tornou-se-lhe em visão para expressar seu desejo de restauração da Igreja). Não deveria perecer, portanto, a instituição eclesiástica, mas antes regenerar-se para dar lugar a uma nova Igreja, isenta do fausto, da glória e do poder. Buscava-se não uma destruição da Igreja, mas sim uma alternativa para a vida de seus pastores. A base desse projeto era, portanto, não a desobediência, mas sim a obediência rigorosa ao ensinamento evangélico, fundamento de toda doutrina. Para tanto, faziam apelo ao modelo de vida dos apóstolos de Jesus Cristo – a chamada *vita apostolica*, marcada pela pobreza, pela humildade e pela mendicância, características de que se preencheu o cristianismo em sua fase mais primitiva, e que agora eles forcejavam por resgatar –, aos quais os próprios Espirituais Franciscanos acabavam por comparar-se. A inserção do movimento espiritual fazia-se, portanto, como luta no interior da Igreja e sob fidelidade à fé ortodoxa, e jamais sob pena de exclusão de tal fé – caso da criação de nova religião - ou de cisão em relação a tal Igreja – caso da evolução para uma seita. Nos dizeres de Manselli (1959):

A sua preocupação fundamental, se se pode, portanto, dizê-lo seguramente, não era uma expectativa escatológica aflita ou uma vontade de tomar partido de si, distinguindo-se através de alguma coisa do corpo da Igreja, mas apenas desejo de uma vida espiritual mais fervorosa e mais sincera

no âmbito da Igreja e sem qualquer veiledade de cisma (MANSELLI, 1959, p. 75).

A partir de fins do século XIII, com a intensificação das querelas em torno dos ideais de pobreza professados pelos membros da Ordem, três personalidades muito importantes para a evolução das questões relativas ao tema viriam reforçar o partido dos Espirituais. São elas: Pedro de João Olivi (1248-1298); Ângelo Clareno (1247-1337); e Ubertino de Casale (1259-c.1328). A par disso, alguns de seus confrades lograram influência ímpar, como Arnaldo de Vilanova. Alavancando as discussões acerca da pobreza por meio de escritos e de atitudes, esses homens reuniram em torno de si, sobretudo na Itália do norte e central e na França meridional, não somente religiosos – entre pertencentes e não pertencentes à Ordem – mas também laicos, sendo que estes últimos foram chamados de *Bizochi* na Itália, e de *Béguins* na França.

Para alguns autores, a literatura produzida e legada por essas personalidades insere-se naquele *corpus* de escritos que acabou por tomar o título de ‘Franciscanismo Joaquitita’. Nosso viés de abordagem, em contrapartida, acaba, de certa forma, por esvaziar parte do conteúdo joaquitita das obras dos frades em questão. De qualquer forma, dentre os temas abordados, destacam-se a regeneração da Ordem Franciscana – personificada nas figuras de uma série de papas angélicos, tanto pelas suas virtudes quanto por seus hábitos religiosos; a unificação do mundo, dada por intermédio das atitudes dos *virii spirituales*; a reforma da Igreja que, restaurada, passaria a corresponder à doutrina expressa no Evangelho e reiterada pela Regra franciscana; o triunfo da pobreza, fundamentado no retorno ao cristianismo das origens e tendo como figuras centrais Jesus Cristo e seus apóstolos – que nada haviam possuído, quer em caráter privado quer em caráter comum – e São Francisco de Assis e os Espirituais Franciscanos – que correspondendo aos primeiros haviam perseguido o ideal da pobreza e tanto quanto aqueles transformaram-se em objetos de perseguição. Finalmente, o fundamento de suas teorias estava embasado num profundo sentido messiânico, em que São Francisco de Assis ocupava um papel de destaque, não só por sua correspondência física – os *stigmata* – mas sobretudo pela correspondência dos ideais e atitudes.

As obras legadas por tais indivíduos vieram contribuir para a composição de toda uma atmosfera afeita às idéias e convicções dos Espirituais. Tendo como fundamento a regeneração da Igreja, e não o pensamento anticlerical, acabaram, não obstante, sob a imputação de *heresia*. A partir de então, registrou-se o inevitável e progressivo afastamento do grupo faccioso franciscano em relação à Igreja.

Há uma série de motivos profundos subjacentes à luta dos Espirituais. Em primeiro lugar, ela não permaneceu confinada na mais ou menos rigorosa observância de uma regra ou na defesa de um mestre, por mais querido e caro que fosse. Conectou-se à Regra integral e severamente observada e à pessoa e à doutrina do frade Pedro de João Olivi um ideal de vida concebido, vida real e palpitante, para além de rígidos cânones jurídicos ou meras teorias interpretativas da Escritura. A proximidade do fim dos tempos, bem como de suas personagens centrais, não se apresentava como um elemento longínquo e místico, mas antes, como uma realidade próxima e viva, para a qual se demandava todo um procedimento preparatório, tomado a partir de então como modelo a ser seguido. O modelo viria necessariamente dos círculos da Ordem Franciscana, e naturalmente, a partir daqueles que tomavam a Regra com o máximo rigor, com base na chamada observância estrita, ou seja, os Espirituais. Seu arquétipo comportamental serviria de subsídio para toda uma massa laica em busca da salvação de suas almas no dia da Redenção final, os Beguinos.

## REFERÊNCIAS

### Fontes

SAINT FRANÇOIS D'ASSISE. **Oeuvres**. Paris: Albin Michel, 1992.

TOMÁS DE CELANO. **Vida (I) de São Francisco de Assis**. Petrópolis: Vozes, 1984.

### Estudos

BOLGIANI, F. **Ortodossia ed eresia: Il problema storiografico nella storia del Cristianesimo e la situazione "Ortodossia"- "Eresia" agli inizi della storia cristiana**. Torino: Celid, 1987.

FALBEL, N. **Heresias Medievais**. São Paulo: Perspectiva, 1976.

FALBEL, N. **Os Espirituais Franciscanos**. São Paulo: EDUSP: FAPESP: Perspectiva, 1995.

FOSSIER, R. (Org.). **Le Moyen Age: L'Eveil de l'Europe (950-1250)**. Paris: Armand Colin, 1982.

GOBRY, I. **St. François d'Assise et l'esprit franciscain**. Paris: Seuil, 1957.

GONNET, G. **Le eresie e i movimenti popolari nel basso Medioevo.** Messina-Firenze: G. d'Anna, 1976.

GRUNDMANN, H. **Religious Movements in the Middle Ages: the historical links between Heresy, the Mendicant Orders, and the Women's Religious Movement in the Twelfth and Thirteenth Century, with the Historical Foundations of Germany Mysticism.** London: University of Notre Dame, 1995.

LAMBERT, M. D. **Franciscan Poverty.** The doctrine of the absolute poverty of Christ and the apostles in the franciscan order 1210-1323. Londres: SPCK, 1961.

LAMBERT, M. D. **La herejía medieval: movimientos populares de los bogomilos a los husitas.** Madrid: Taurus, 1986.

LE GOFF, J. **Saint François d'Assise.** Paris: Gallimard, 1999.

LEFF, G. **Heresy in the Later Middle Ages: the Relation of Heterodoxy to Dissent c.1250 - c.1450.** Manchester: Manchester University Press; New York: Barnes & Nobles, 1967.

MAGALHÃES, A.P.T. **Contribuição à questão da pobreza presente na obra *Arbor vitae crucifixae Iesu*, de Ubertino de Casale.** 2003. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2003.

MAGALHÃES, A.P.T. **A questão espiritual nos beguinos da Provença.** 1998. Dissertação (Mestrado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 1998.

MANSELLI, R. **Il secolo XII: Religione popolare ed eresia.** Roma: Jouvence, 1983.

MANSELLI, R. **Il soprannaturale e la religione popolare nel Medioevo.** Roma: Studium, 1993.

MANSELLI, R. **Spirituali e beghini in Provenza.** Roma: Istituto Palazzo Borromini, 1959.

MANSELLI, R. **Studi sulle eresie del secolo XII.** Roma: Istituto Palazzo Borromini, 1953.

MERLO, G. **Eretici ed Eresie Medievali.** Bologna: Il Mulino, 1989.

MILANO, I. da. **Eresie medievali: Scritti minori.** Rimini: Scientifiche Italiane, 1983.

RAPP, F. **L'Église et la vie religieuse en occident à la fin du Moyen Age.** Paris: Presses Universitaires de France, 1971.

SABATIER, P. **Vita di San Francesco d'Assisi**. Milão: Arnoldo Mondadori, 1978.

STEFANO, A. de. **Riformatori ed eretici nel Medio Evo**. Palermo: Società Storia Patria, 1990.

SWANSON, R.N. **Religion and Devotion in Europe: c.1215-c.1515**. Cambridge: Cambridge Medieval Textbooks, 1995.

TELLENBACH, G. **The church in western Europe from the tenth to the early twelfth century**. Cambridge: Cambridge Medieval Textbooks, 1993.

Recebido em: 10/05/ 2010.

Aceito em: 10/06/ 2010.

License information: This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original work is properly cited.



## MAGIA, COTIDIANO E DISCURSOS CLERICAIS NA IDADE MÉDIA

PEREIRA, Rita de Cássia Mendes\*

**Resumo:** Este trabalho tem por objetivo discutir o papel da magia na vida cotidiana dos homens da Idade Média e os diferentes discursos enunciados pela cultura clerical com o objetivo de combatê-la. Oriundas de antigas tradições, disfarçadas, obliteradas, condenadas pelas ações de uma Igreja que se pretendia única, as crenças e práticas associadas à magia sobreviveram em estreita relação com a história mesma dos movimentos de conversão e de reforma da Igreja cristã. Elas subsistem mais ou menos à margem, mais ou menos integradas, ao projeto de evangelização, não como um sistema estruturado de crenças e ritos oposto ao cristianismo oficial, mas em simbiose com ele, modificadas por ele, a ele também impondo transformações. Ao longo da Idade Média a magia foi resolutamente condenada pela Igreja, mas os documentos de origem eclesíastica destinados à divulgação restrita nos meios clericais, bem como aqueles destinados à difusão da doutrina em mais larga escala, revelam vários modelos de interpretação e ação frente às crenças, às práticas e às diversas categorias de mediadores do sagrado a ela associados.

**Palavras-chave:** Magia. Cultura clerical. Idade Média.

**Abstract:** This work has as objective to discuss the role of magic in the everyday life of men of Middle Ages, and the different discourses enunciated by clerical culture with the purpose of opposing it. Arising from old traditions, disguised, obliterated, condemned by the actions of a Church which itself considered unique, the beliefs and practices associated to the magic survived in close relationship with the conversion movements and the Reform of Christian Church. They subsist more and less alongside, more and less integrated to the evangelization project, not as a structured system of beliefs and rites opposed to official Christianity, but in a symbiotic manner with it, modified by it, imposing transformations on it too. During Middle Ages the magic was decidedly condemned by Church, but the documents of ecclesiastic origin for divulgation confined to clerical environments, as well as those destined to propagation of doctrine, on a large scale, reveal various models of interpretation and action before beliefs, practices, and diverse categories of mediators of the sacred one associated to it.

**Keywords:** Magic. Clerical Culture. Middle Age.

A História religiosa do Ocidente durante a Idade Média expressou-se como um conflito permanente entre o cristianismo oficial e uma infinidade de

---

\* Professora da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia (Uesb). Doutora em História Social pela Universidade de São Paulo (USP). E-mail: ricamepe@hotmail.com.

crenças religiosas e práticas de religiosidade que, a despeito dos reiterados esforços da Igreja, teimavam em permanecer mais ou menos à margem, mais ou menos integradas às orientações advindas dos centros de decisão e de elaboração da cultura clerical. Essas experiências religiosas divergentes, e em especial as práticas de intervenção mágica, se afirmaram, desde os primeiros séculos de expansão cristã, como objeto de especial preocupação por parte das autoridades eclesiásticas. Mas as constantes alusões à sua existência nos penitenciais, nos tratados de demonologia, nas descrições de processos judiciais e nas considerações gerais sobre o *paganismo* são indicativos de sua permanência e de sua importância na vida dos povos do Ocidente.

A magia, como forma de mediação sobrenatural destinada à explicação e enfrentamento dos problemas cotidianos, é intrínseca à lógica social e mental do medievo. Em certo sentido, como argumenta Thomas (1991, p. 48 et seq.), as fórmulas rituais de magia são inerentes e parte integrante do próprio sistema ritual e litúrgico do cristianismo. Reivindicando-se única intermediária das relações com o divino, a Igreja afirma-se como depositária de poderes sobrenaturais, que se manifestam, por exemplo, na sagração e no uso de relíquias cristãs. A tarefa de difusão da doutrina cristã implicou, não raras vezes, no recurso, por parte dos mediadores oficiais do sagrado, a práticas heterodoxas de mediação sobrenatural, para as quais concorriam mesmo a conjuração e a intervenção dos demônios. Aos teóricos da Igreja coube a tarefa de justificar essa ‘magia eclesiástica’, de situá-la dentro do horizonte dogmático do cristianismo oficial, de delimitar as suas origens, os seus campos de ação, seus objetivos e seus efeitos.

Mas a presença da magia na vida cotidiana dos homens da Idade Média ultrapassa os limites do que era permitido, ou pelo menos aceito, pela Igreja como um recurso de intervenção sobre a realidade sob o controle dos clérigos. As fontes cristãs reconheceram e denunciaram continuamente a manutenção e divulgação de práticas religiosas e de valores estranhos aos cânones apregoados pela direção da Igreja e que comprometiam as pretensões eclesiásticas de monopólio da relação com o plano do sagrado. Aos membros da hierarquia eclesiástica era imposto que fossem denunciadas as práticas de mediação sobrenatural cujas experiências deveriam ser excluídas do universo conceitual da religião e que, portanto, precisariam ser reprimidas ou enquadradas. Importava, sobretudo, aos representantes do cristianismo oficial, as práticas de magia exercidas por indivíduos alheios aos fóruns de formação e expressão da cultura clerical: os magos, feiticeiros e encantadores, agentes privilegiados de solução dos problemas cotidianos que atingiam os homens da Idade Média. Usando como recurso diversas formas de exercício das artes divinatórias e técnicas de manipulação de elementos da natureza, eles foram os principais encarregados da manutenção da crença nos fenômenos mágicos. Ao

poder técnico-mágico desses indivíduos, especialistas pretensamente dotados de saberes especiais, e às suas ações, o discurso eclesiástico buscou opor as realizações dos ‘verdadeiros’ agentes do sagrado: os santos e clérigos.

Entre os especialistas nas artes mágicas situavam-se os indivíduos encarregados da solução dos problemas físicos que assediavam uma população praticamente desassistida de médicos profissionais e mesmo de uma ciência médica. Na ausência do que nós chamaríamos de serviços médicos ortodoxos, numerosas espécies de agentes mágicos cumpriam uma função terapêutica, essencial nas casas miseráveis dos setores rurais como urbanos, mas também nos castelos e casas aristocráticas.

Para a maioria dos indivíduos acometidos por doenças, como afirma Braunstein (1990, p. 576), a “saúde do corpo é um elemento determinante da sua vida privada”. O atendimento aos doentes era realizado dentro de suas próprias casas e estava normalmente circunscrito aos seus aposentos privados. Nas casas nobiliárquicas, como nas casas populares do campo e da cidade, prestam atendimento aos doentes religiosos, astrólogos e curandeiros de toda espécie e, em um universo em que as possibilidades de atuação ‘profissional’ ofertadas às mulheres estão normalmente circunscritas aos assuntos da vida privada, pelas curandeiras e parteiras.

Os especialistas nessa *ars medica* paralela à dos médicos produziram, a partir da observação e manipulação de elementos da natureza, inúmeras receitas de unguentos, chás e remédios voltadas para a cura de doenças dos mais diversos tipos. Ao mesmo tempo herdadas e aprendidas, esses saberes e técnicas necessários à intervenção sobre o corpo humano no sentido de desviar o curso da natureza e evitar a vitória da morte foram normalmente preservados, ampliados e difundidos entre indivíduos pertencentes a um mesmo círculo familiar ou comunitário. Transmitidas oralmente ou por escrito, por meio de livros de família, as receitas de comidas, bebidas, filtros e unguentos traziam orientações para a manipulação e aplicação de substâncias materiais; mas, frequentemente, indicavam, também, pela necessidade de associação das técnicas de aplicação dessas substâncias com certas fórmulas devocionais, com sortilégios verbais e técnicas divinatórias, incluindo-se as fórmulas de decifração de sonhos e de visões extáticas.

A intimidade com esse tipo de ‘prática médica’ implicava, pois, aos olhos dos homens da Idade Média, uma evidente capacidade de mediação com forças e poderes extraterrenos e se constituía em uma prerrogativa dos indivíduos associados ao domínio do sobrenatural que o pensamento eclesiástico definiu como *magicus*. Entretanto, exercido em favor do restabelecimento da saúde das pessoas, este tipo de magia entra com plena oficialidade no cotidiano e nas representações mentais dos homens do período:

A consciência medieval resgata da antiguidade a idéia da ação mágica benéfica, que justifica a existência da boa feitiçeira que, na visão popular, e até mesmo na erudita, emprega seus conhecimentos resultantes de séculos de práticas acumuladas de feitiçaria – para curar ou amenizar doenças (NOGUEIRA, 1995, p. 36).

Talvez pelo caráter hermético dos conhecimentos inerentes às suas práticas e pelo poder de intervenção sobre a natureza humana decorrente desses conhecimentos, os agentes dessa ‘medicina tradicional popular’ foram, frequentemente, acusados da execução de ações destinadas a provocar a morte, a doença ou a impotência sexual de indivíduos. Nas parteiras e nos curandeiros, os indivíduos e comunidades encontraram, muitas vezes, explicação para muitos dos fenômenos da vida cotidiana que, pela estranheza ou repetição, escapavam à sua compreensão. Acreditava-se, como ressalta Delumeau, que algumas pessoas possuíam um poder extraordinário e que conheciam funestas receitas capazes de provocar doenças ou mesmo a morte de pessoas:

Graças a ele (ou a ela) as desgraças insólitas que atingem os indivíduos (pois para as calamidades coletivas pensava-se antes na cólera de Deus) encontravam uma explicação [...]. Elas tinham por origem tal pessoa da aldeia considerada malévola por causa do seu comportamento estranho, de suas anomalias físicas ou de uma má reputação, muitas vezes herdada da mãe ou de uma parenta (DELUMEAU, 1989, p. 376).

A crença na possibilidade de execução de ações de natureza maléfica, o ódio e o desprezo por aqueles a quem se acusava do exercício de uma magia destinada à efetivação dessas ações, foram alimentados pela opinião popular e tornaram-se objeto de inúmeras referências nos penitenciais, em disposições legais e em processos penais. As acusações mais frequentes apontam para as ações destinadas a comprometer a saúde física e mesmo a arrebatara a vida de pessoas, como os sortilégios, a confecção de imagens e o envenenamento.

Com mais frequência do que a historiografia contemporânea tentou demonstrar, vários homens figuraram nos processos de acusação de atos maléficos; mas as mulheres constituem, sem dúvida, a maioria dos acusados. Sobre as mulheres, a quem cabia, como vimos, o mérito da assistência aos doentes, às parturientes e aos recém-nascidos, pairava a suspeita de que os seus conhecimentos e habilidades poderiam ser utilizados para a efetivação de crimes contra a natureza, contra a natureza humana em particular. Atuando na fronteira entre a vida e a morte, a elas sobrevinha, muitas vezes, o ônus das

acusações da prática de aborto e infanticídio, como da morte e inutilização de homens e mulheres.

Para esta visão contribuem os inúmeros relatos do exercício de uma magia erótica ou amatória voltada para a reprodução de fórmulas mágicas destinadas à solução de problemas e à realização de desejos ligados ao amor e à sexualidade. Para Caro Baroja, está na origem dessa concepção o modo de atuação da personagem de Circe dos poemas homéricos, uma mulher fria e calculista que almejou subordinar, por filtros, encantos e feitiços, os seus maridos:

Poderíamos dizer que existe um “complexo” de Circe, como se fala vulgarmente de outros (a partir do Édipo) e que é de grande universalidade. Em parte, a vida amorosa do homem se acha condicionada por ele, e também é por conta dele que se fala frequentemente, ao referir-se à ação da mulher sobre o homem enamorado, de encanto e de feitiço (CARO BAROJA, [1975], p. 189).

Como Circe, outras personagens recorrentes nos textos da antiguidade grega e latina pela capacidade de realização de encantos amorosos e de fórmulas destinadas à sedução e consecução de desejos eróticos, se preservam, por similaridade, no modelo de feiticeira medieval europeia, difundido nos diferentes círculos sociais e culturais, e, em especial, nas representações literárias das agentes femininas da magia:

A feiticeira europeia está ligada à magia amatória ou erótica, desenvolvida a partir da Grécia, ou, melhor dizendo, às operações mágicas vinculadas aos desejos e paixões amorosas, o que faz com que a feiticeira, além de efetuar elucubrações mágicas, intervenha como intermediária de casos amorosos, com o auxílio da observação e das técnicas comuns e correntes às práticas amorosas (NOGUEIRA, 1995, p. 34).

A essas funções acresce, à imagem trivial da feiticeira europeia do período medieval, uma outra, segundo Nogueira, “subproduto da sua intervenção como praticante da magia e mediadora amorosa e exigida pela própria dinâmica do mundo passional” (NOGUEIRA, 1995, p. 34). Trata-se da sua intervenção como envenenadora e perfumista. Definidas e qualificadas pelas fontes clericais do medievo como ‘artimanha de mulheres’, as várias práticas de confecção de filtros, perfumes e principalmente venenos, destinados

a subordinar e afrontar a natureza masculina, reproduzem-se nas fontes da Idade Média.

No século XI, Burchardi de Worms, *corrector et medicus*, dirige o seu interrogatório para práticas e receitas por meio das quais as mulheres, principalmente, acreditavam poder intervir, *diabolo impellente*, na saúde como na vida afetiva, sexual e reprodutiva das pessoas<sup>1</sup>. As desconfianças estavam pautadas sobre os rumores, as denúncias e os processos acusatórios que já começavam a despontar, mas se fazem espelhar, também, em estereótipos que remontam aos vários períodos da história de Roma. A cultura dos clérigos, durante a Idade Média, condenou resolutamente as várias práticas de magia sustentadas e difundidas pela porção mais frágil da humanidade: as mulheres, mais sujeitas às influências e aos desígnios do demônio. A independência masculina frente aos seus saberes e técnicas – apregoa a cultura clerical – requer o uso da razão, a estrita subordinação das mulheres à autoridade dos homens e a adesão a uma vida casta, imune à extrema, insaciável, e porventura maléfica, paixão feminina.

Presente-se, aí, nas construções teológicas, a presença de duas outras figuras arquetípicas: Hécate, a deidade parricida dos gregos, especialista na arte dos venenos e protetora das feiticeiras, e a lendária Medeia, dignificada pela tragédia homônima de Eurípedes, que, movida por um incontrolável sentimento de paixão e vingança, executa suas artes na confecção de feitiços venenosos:

A cultura dos clérigos, em suas variadas formas de enunciação, logrou estabelecer uma inevitável associação entre mulher, erotismo, magia e artes maléficas e reiterou a máxima presente no provérbio hebreu de que quanto mais mulheres, mais feitiços: “Podemos supor [...] que as leis primárias de similaridade se tem aplicado a outros casos que tocam à magia e à convicção de que as mulheres são mais dados a ela – e por acaso também a toda ação maligna – que os homens” (CARO BAROJA, [1975], p. 196-197).

Sobre o medo da feitiçaria e, em particular, dessas classes de feitiços inerentes à magia feminina, esteve assentado e se fez renovar, ao longo de toda a Idade Média, em fontes de diferentes naturezas, o tradicional medo da mulher. Esse medo plurissecular tornou-se um lugar comum na imaginação popular e acabou por contaminar a imagem da ‘medicina popular tradicional’ e de suas representantes. Por um princípio associativo, as práticas de mediação sobrenatural voltadas para a cura foram assimiladas às práticas maléficas e sofreram um esvaziamento gradativo de suas funções comunitárias. Aos seus agentes, os teóricos da Igreja procuraram negar qualquer relação com o plano

---

<sup>1</sup> Ver BURCHARDI. *Decretorum Liber*. In: **PATROLOGIAE CURSUS COMPLETUS: series latinae**. Ed. J.P. Migne. Parisiis: Garnier, 1890. T. 140.. cols. 573-577.

do sagrado e particularmente desde o século XIII esteve implícita, nas representações clericais sobre a magia, a idéia de uma mediação sobrenatural para a qual concorria a ação ruínosa dos demônios.

Subordinadas ao julgamento da teologia e da justiça eclesiástica, as diferentes formas de exercício da magia, e não apenas a magia feminina, receberam, então, o estigma de uma atividade normalmente associada à influência demoníaca:

Para o clero [...] tudo o que o homem faz em desconformidade com a disciplina eclesiástica é diabólico, especialmente quando, para superar suas dificuldades ou para vencer os males físicos ou morais, em vez de pedir ajuda à Igreja e a seus ministros, confia mais na consulta de magos e adivinhos, ministros de Satanás, colaboradores e intermediários dos diabos (GIORDANO, 1983, p. 154-155).

Para a cultura clerical, as práticas de magia estavam em contraposição às orientações e desígnios da instituição responsável pela difusão da ‘verdadeira religião’. A sua sobrevivência foi frequentemente associada à ignorância de grupos sociais e culturais inferiores (e, por isso mesmo, potencialmente perigosos). Nas expressões utilizadas para caracterizar o meio social dos agentes mágicos e de sua clientela, visualiza-se a idéia corrente de que as práticas de magia eram exercidas e acreditadas, principalmente, por camponeses ‘rústicos e ignorantes’. Sobre essa tese – da origem e natureza aldeã dos fenômenos mágicos – sedimentou-se o uso de expressões como *superstitiones*, *paganiae*, idolatria, *rustici* e *idiotae*, recorrentes nos textos medievais, para definir (e, ao mesmo tempo, qualificar) as práticas religiosas divergentes e os indivíduos a elas associadas. Esses termos predominam nos relatos constantes dos processos contra os agentes da magia, nos manuais de inquisidores e nos tratados eclesiásticos, nos quais os atos mágicos e os seus agentes estão confrontados com os medos, as angústias e ambições dos dirigentes da Igreja oficial. O seu uso denuncia a parcialidade dos testemunhos que fundamentam as diversas construções teóricas sobre a magia e os seus praticantes.

Os estudos desenvolvidos por Caro Baroja demonstram como, a despeito dos esforços de uniformização do pensamento empreendidos pela Igreja, os indivíduos associados às práticas de magia eram, ainda nos últimos séculos da Idade Média, uma constante no cenário cotidiano das cortes nobiliárquicas da Europa:

A bruxa continua a frequentar o castelo senhorial, o paço episcopal, o Alcazar real. E durante este período, raros são aqueles que escapam à tentação de a consultar na França, na Alemanha, na Inglaterra e na Espanha, quaisquer que sejam as sanções previstas (CARO BAROJA, [1978], p. 119).

Nos processos que se avolumam no final do período, visualiza-se a participação, na condição de agentes, intermediários ou clientes, de pessoas pertencentes às categorias superiores da sociedade feudal em práticas de necromancia, na confecção ou encomenda de feitiços e na efetivação de prestígios diabólicos, mesmo quando, a partir do século XIII, uma associação mais evidente começa a se estabelecer entre estas práticas mágicas e a ação demoníaca.

Chama particular atenção a participação de clérigos, mesmo aqueles de elevado nível de formação intelectual, em fatos relacionados ao exercício da magia, seja como clientes, seja como agentes diretos da execução de práticas mágicas. Os cânones eclesiásticos buscaram estabelecer diferenças, no julgamento e definição das punições, entre os membros da aristocracia clerical que acreditavam na eficiência das fórmulas mágicas, que as estudavam e que traduziam para o latim os seus poucos registros escritos, enfim, ‘que se deixam tentar pelo mundo secreto’, e os representantes da magia popular. Porque, como argumenta Caro Baroja (1992, p. 48-49), “não se podia por na mesma esfera a [magia] praticada por homens de estudo, tocados de impiedade, e a praticada por gentes populares”.

Os poderes eclesiásticos reconheceram, muitas vezes, as diferenças de propósitos e as fronteiras entre aqueles que, adeptos de uma ‘magia natural’, estavam interessados tão somente na aquisição de *sciencia* e os que, afastados dos dogmas e preceitos cristãos, tornavam-se adeptos da ‘magia diabólica’. Mas, nem por isso amenizaram suas críticas e proibições às práticas de qualquer natureza: “os teólogos católicos recomendavam que não se estudasse a primeira para não **cair tentado** na prática da segunda” (CARO BAROJA, 1992, p. 48). Inúmeros debates e concílios foram realizados e ações foram implementadas visando a proibição das práticas de magia nos meios clericais. Mas os vários processos e punições envolvendo clérigos e escolares por prática de astrologia ou necromancia provam a ineficácia do discurso e das ações eclesiásticas.

Os agentes mágicos, bem como aquela infinita parcela da população que com eles se relacionava, nos privaram de uma contribuição mais eficaz para a caracterização das suas atividades e do universo religioso dentro do qual puderam exercer, mais ou menos abertamente, as suas funções. As suas impressões e experiências estiveram normalmente subordinadas ao controle e

juízo dos agentes de produção e difusão da cultura clerical ou relegadas ao plano da oralidade. Como salienta Caro Baroja (1992), no conjunto das informações que possuímos sobre a magia e a bruxaria, o maior número refere-se àqueles **que acreditam nas bruxas** e não àqueles **que se julgam a si mesmo bruxos ou bruxas** (CARO BAROJA, 1992, p. 16. Grifos do autor).

A inexistência de um método eficaz de resgate de informações procedentes dos agentes mágicos, independente do juízo eclesiástico, apresenta-se, então, como um real empecilho à reconstrução do universo religioso dentro do qual eles estavam inseridos. Mas a leitura dos próprios documentos de origem eclesiástica relativos à magia proporciona a impressão muito clara da presença, no cotidiano dos homens do Ocidente, de inúmeras categorias de mediadores entre o mundo natural e as forças sobrenaturais. Valorizados por uma parcela significativa da população, nas cortes como nas aldeias camponesas, no campo como na cidade, esses indivíduos atuaram sempre, ainda que inconscientemente, no sentido da manutenção de resíduos de crenças e ritos pré-cristãos no seio da população recentemente – e parcialmente – cristianizada.

Os textos procedentes dos primeiros séculos de Idade Média testemunham a existência, entre as ‘massas rústicas’ do Ocidente Europeu, de cultos e crenças associados a sistemas religiosos anteriores à expansão cristã. Mas esses cultos e crenças – uma infinidade de tradições étnicas, de elementos disformes tomados de antigas tradições folclóricas que o processo de cristianização não logrou eliminar por completo – estão longe de se constituir em um sistema religioso organizado, em um paganismo estruturado em torno de deuses, doutrina, com seus adeptos e sua hierarquia clerical:

O [paganismo] era há muito tempo um espelho partido, um universo rompido. Certamente subsistiu em nomes deformados de divindades e sob a forma de mentalidades e de comportamentos mágicos, mas sem panteão um pouco organizado que fosse, nem sacerdotes (ou sacerdotisas), nem corpo de doutrina. Era talvez vivido, mas não era pensado nem desejado [...]. Sobrevivência de um politeísmo de fato e restos das religiões antigas nem por isso significam cultos coerentes de fertilidade, manutenção de um paganismo consciente de si mesmo, organizações clandestinas de liturgias a- e sobretudo anti-cristãs (DELUMEAU, 1989, p. 373).

Amplamente combatidas pela instituição eclesiástica, as crenças e as formas variadas de culto que “o cristianismo dissimulou mais do que suprimiu” (DELUMEAU, 1973, p. 202) foram submetidas, ao longo da Idade Média, a

um inexorável processo de assimilação ao cristianismo oficial, ou pelo menos de reinterpretação à luz dos seus dogmas. Como salienta Eliade:

Após a sua conversão, mesmo superficial, as inúmeras tradições étnicas e religiosas, bem como as mitologias locais, foram homologadas, isto é, incorporadas na mesma “história santa” e expressas na mesma linguagem, a da fé e da mitologia cristãs [...]. As mesmas formas e variantes do legado pagão foram sistematizadas num mesmo corpus mítico ritual externamente cristianizado (ELIADE, 1984, p. 253).

Essa incorporação das formas e variantes do legado pagão ao sistema mítico-ritual do cristianismo efetivou-se com a colaboração dos setores laicos da população e, em especial, das massas agrárias, cada vez mais propensas a se reconhecerem como cristãs.

A única certeza fornecida pela documentação atualmente examinada é a de um sincretismo religioso que, em particular nos campos, por muito tempo sobrepôs crenças trazidas pela Igreja a um fundo mais antigo. Mas as populações se consideravam cristãs e não tinham o sentimento de aderir a uma religião condenada pela Igreja (DELUMEAU, 1989, p. 373).

Simbioses e sincretismos seriam, assim, as palavras-chaves para definir as relações entre a religião oficial e o fundo mais antigo de religiosidade sobre o qual a Igreja logrou sobrepor suas verdades e seus ritos. Movimentos de mão dupla, esses conceitos ilustram a força do movimento, promovido pela Igreja, de conversão ao cristianismo, mas, também, o contributo das culturas laicas no sentido da criação e manutenção de formas próprias de exercício da religiosidade, subordinadas, pelo menos externamente, às crenças e ritos cristãos.

Apesar das constantes admoestações e sanções eclesiásticas, os pensadores da Igreja tiveram de se confrontar com um comportamento coletivo recorrente no uso de práticas cerimoniais pertencentes a um fundo tradicional de cultura e com a concorrência de agentes de mediação sobrenatural estranhos aos meios clericais. Os teólogos viram-se obrigados a pensar essas práticas e esses agentes à luz dos dogmas essenciais do cristianismo, a refletir sobre a realidade dos efeitos atribuídos aos seus atos e sobre o papel ocupado pelos demônios na sua execução. Os seus escritos manifestam, entretanto, múltiplas formas de interpretação e tratamento dos fenômenos definidos como mágicos.

Uma primeira divergência diz respeito à realidade dos fenômenos relacionados à magia. Entre os escritores dos primeiros séculos de cristianismo é evidente uma generalizada crença na magia. Entretanto, já na Alta Idade Média, começa a transparecer, nos textos eclesiásticos, uma atitude de dúvida – tendendo para a negação – em relação à eficácia dos atos mágicos. Esta tendência ao ceticismo encontra-se já em Santo Agostinho. Para o bispo de Hipona, não há que se crer nestas ‘coisas falsas e extraordinárias’, representações de imagens, transformações aparentes, ocorridas durante os sonhos sob influência direta do demônio.

A partir de Agostinho, os teólogos vão desenvolver dois princípios essenciais, claramente refletidos nos cânones, penitenciais, concílios e decretais: um primeiro, o princípio da irreabilidade dos atos mágicos, relega os poderes dos magos e o resultado de suas ações à categoria de miragens ou ilusões; o segundo, afirma a presença demoníaca nas atividades mágicas. Os fenômenos mágicos não passariam de ‘ilusões e prestígios diabólicos’ e Satã, onipotente e irresistível, na sua luta incessante contra o poder divino, figura como protagonista de toda magia.

Fiel ao primeiro dos princípios enunciados pelo pensamento Agostiniano, o bispo Agobard de Lion, no século IX, expõe, no seu **Liber de grandine et tronitus**, sua absoluta descrença em relação à eficácia da magia. Para Agobard, só a Deus caberia o controle sobre os fenômenos da natureza. Os atos e crenças relativos à magia situavam-se, portanto, no terreno das *superstições*, das *palavras vãs*, insustentáveis quando submetidas à obrigatoriedade de juramento. As pessoas que neles acreditassem deveriam ser consideradas loucas, estúpidas, idiotizadas, ignorantes<sup>2</sup>.

No século XI essa tendência ao ceticismo, que orientara a ação da Igreja nos primeiros séculos de expansão, continuou a manifestar-se como desprezo, ironia e rejeição em relação às massas sumariamente cristianizadas que ainda insistiam em acreditar na eficácia dos atos mágicos. Objetivando desqualificá-las, Buchardi abusa das expressões *superstição*, *perfidia*, *ilusões*, *fantasias cegas* e *falsas crenças* para referir-se às ‘mágicas artes’. Ao mesmo tempo, busca defini-las como ações maléficas ou ilusões diabólicas, e alertar, como já o fizera Agostinho, para os perigos espirituais do envolvimento com elas<sup>3</sup>.

A tese agostiniana do sonho ou ilusão diabólica orientou, também, as primeiras ações destinadas à correção daqueles que se obstinavam em recorrer

---

<sup>2</sup> Ver AGOBARD. *Liber de grandine et tronitus*. In: **PATROLOGIAE CURSUS COMPLETUS**. T. 104. cols 151-152.

<sup>3</sup> Ver BURCHARDI. *Decretorum Liber*. In: **PATROLOGIAE CURSUS COMPLETUS: series latinae**. Ed. J.P. Migne. Parisiis: Garnier, 1890. T. 140. col. 831.

à magia. Nos séculos iniciais da Idade Média, quando o arcabouço ideológico, teológico e imaginário do cristianismo ainda estava em processo de construção, a assimilação dos *antigos paganismos* – mas, também, a desnaturação ou eliminação de crenças e práticas religiosas a eles associados – se constituíram em mecanismos eficazes de conquista dos povos aos quais se destinava o esforço de evangelização. Já nas definições do Concílio de Tours, de 813, ou no **Canon episcopi**, um guia de visitas episcopais redigido por volta de 906, as atividades mágicas foram objeto de condenações formais. Os teóricos da Igreja denunciaram as práticas de magia pela sua estranheza em relação aos princípios de disciplina e hierarquia, apreçados quotidianamente pelas diferentes categorias de clérigos. Os que nelas acreditavam estavam subordinados ao poder de Satã. Tornavam-se, assim, passíveis das mesmas penas que os condenados pelo exercício de cultos não oficiais.

Nessa mesma perspectiva, os penitenciais, principais instrumentos de controle da vida cotidiana da população, demonstravam uma especial preocupação com as crenças subjacentes às práticas religiosas divergentes. Mas, ao condenar formalmente as práticas da magia, eles visavam, sobretudo, as crenças a ela relacionadas que, neste momento, cumpria esvaziar de todo sentido. Visualiza-se aí uma atitude de pragmatismo com relação às massas que lhes dava sustentação. Em período de evangelização, de conversão, lutava-se, antes de qualquer coisa, contra a preservação, danosa à ação doutrinária da Igreja, de crenças consideradas por ela como supersticiosas. Como argumenta Nogueira (1995): “A igreja do século XI ainda argumenta com as crenças populares, procurando demonstrar a ilusão que elas contém, punindo exemplarmente a crença, e não a ação mágica” (NOGUEIRA, 1995, p. 35).

Toda ação repressiva apoiava-se, então, antes de tudo, nos perigos espirituais a que estavam sujeitos os homens, aproximados, através de certas crenças e práticas, ao universo satânico. Excomunhões, penitências, penas pecuniárias, aplicadas às diferentes categorias de magos e aos seus clientes, e graduadas de acordo com o tipo de magia ou de categoria social do acusado, resumem o procedimento acusatorial utilizado pela Igreja durante toda a primeira parte da Idade Média. A Igreja esforçava-se por fazer valer as suas críticas e reprimendas, mas a reincidência da elaboração de cânones e penitenciais relativos ao assunto são uma prova clara da sobrevivência de certas crenças e práticas tradicionais e, portanto, da inoperância da Igreja no sentido de sua proibição:

Aqui, chocam-se duas tendências: uma religiosidade que é vivida pela coletividade e entremeada de crenças tradicionais e a tarefa da ortodoxia de ganhar o poder sobre as

consciências e levar a coletividade a aproximar-se e sujeitar-se ao discurso eclesiástico (NOGUEIRA, 1995, p. 13).

Irrealidade dos atos mágicos e ilusão demoníaca foram, portanto, as idéias que nortearam a postura oficial da Igreja frente às práticas e crenças relacionadas à magia, pelo menos até o início do século XII, quando vários movimentos religiosos dissidentes começaram a tomar corpo no Ocidente. Sobre essas idéias se apoiaram as leis, os documentos e os textos que serviram de justificativa para os primeiros atos de repressão e os primeiros processos contra os magos, mas também contra os simples crentes na magia.

Na passagem do século XII para o XIII, novas idéias passaram a orientar a abordagem eclesiástica sobre as atividades mágicas e seus agentes. Particularmente no XIII, século dos grandes debates teológicos envolvendo princípios filosóficos, ordens e tendências religiosas, a Igreja reafirmou a participação no plano do demoníaco de toda crença e de toda ação que, alheia ao seu controle, aspirasse a qualquer contato com o sobrenatural. Acirra-se a luta pelo monopólio das relações com o sagrado:

A Igreja do século XIII, a Igreja das Universidades e das Summae canônicas e teológicas, mestra de toda ciência e senhora de todo poder, a um passo de realizar o sonho hierocrático rigorosamente difundido por Inocêncio III, já não podia considerar com a tolerância habitual a subsistência, nem sequer nas margens da cristandade, de antigas e não integradas superstições (CARDINI, 1982, p. 73).

O demônio passa, pouco a pouco, a ocupar um papel, na vida dos homens, tão importante quanto o do próprio Cristo. A ele foram relacionadas, até o final da Idade Média, todas as formas de exercício das artes mágicas, para as quais se procura afirmar, desde então, a efetividade. Tomás de Aquino, por exemplo, preocupado com a participação dos demônios na vida dos homens, denunciou, em inúmeras passagens da sua **Summa Teológica**, os praticantes da superstição, vício que, por excesso, é contrário à religião (*vitium religioni contrarium*). Embora não tivesse utilizado a palavra magia na sua classificação dos fatos entendidos como supersticiosos, Aquino revelou uma particular preocupação com as adivinhações (*superstitionem divinationum*). Para ele, as práticas divinatórias demandavam, necessariamente, consultas aos demônios que eram atendidas mediante pactos tácitos ou expressos – *quae daemones consulit per aliqua pacta cum eis inita, tacita vel expressa*. Através da

invocação dos demônios, argumenta Aquino, os indivíduos manifestam sua predisposição ao rompimento com Deus<sup>4</sup>.

Sobre as idéias de Aquino assentaram-se as diversas transformações do pensamento religioso que contribuíram para a afirmação de novas concepções e novos procedimentos relativos à magia. Atuaram no sentido da renovação e sedimentação do novo pensamento eclesiástico, os movimentos heréticos e as várias respostas voltadas para o seu desbaratamento, as diversas formas de expressão do movimento mendicante e o processo de atualização do aparato inquisitorial. Também contribuíram para essa renovação a presença permanente das guerras, das epidemias e os cismas religiosos, efeitos dos grandes fenômenos sócio-econômicos e político-religiosos, sintomas de uma crise geral que, nos dois últimos séculos da Idade Média, impressionaram os líderes da cristandade Ocidental.

Como resposta aos desafios materiais e espirituais decorrentes da crise, os representantes da cultura dirigente procuraram corrigir e resgatar para o domínio da cristandade todos aqueles que, agrilhoados a antigas tradições, agiam no sentido contrário à expansão da fé cristã. E o fizeram inserindo-os no contexto da luta universal entre Deus e o(s) demônio(s). Um clima de obsessão demoníaca foi, então, engendrado nos centros de elaboração eclesiástica e acabou por contaminar a população do Ocidente.

Nas elaborações doutrinárias e na legislação civil, procedeu-se à paulatina assimilação entre as atividades mágicas e as heresias e resgatou-se dos modelos culturais clássicos a idéia de pacto entre os agentes mágicos e as forças demoníacas. Pautados em textos da antiguidade latina, as fontes jurídicas e os escritos teológicos dos últimos séculos da Idade Média se esforçaram por atribuir aos magos, e em especial às representantes femininas da magia, a capacidade de dominação dos deuses às paixões humanas:

Na antiguidade clássica é evidente que houve consciência de que a técnica das magas se achava, em grande parte, baseada na existência de um contrato; de um pacto, em suma. Há que se aprofundar no estudo da natureza do pacto e em sua relação com outras situações que podemos definir como legais ou ilegais: chega a analogia jurídico-religiosa a tal grau que, em determinados casos, a ação mágica se pode considerar como um operação de chantagem. O ameaçar os deuses entra no jogo, como meio (CARO BAROJA, [1975], p. 184-185).

<sup>4</sup> SANCTI THOMAE AQUINATIS. *Summa Theologiae*, II, II, q. 92, aa 1-2. Matriti: Editorial Catolica, MCMLII (Biblioteca de Autores Cristianos).

Na transição da Idade Média para a Idade Moderna, as idéias de pacto e servidão demoníaca passaram a orientar as construções teológicas sobre a magia. Os agentes mágicos adquiriram, aos poucos, reais poderes de intervenção sobre a natureza, agora por força de um contrato estabelecido com os demônios. Satã, assim como Deus o era para os agentes do bem, tornou-se *senhor* de todos aqueles indivíduos associados às crenças e práticas, que, no momento anterior, a Igreja tratara como frutos da ilusão demoníaca. Elaborada sob o papa Gregório IX, a bula **Vox in Rama**, reflete a obsessão do diabo que, desde então, começou a se impor à sociedade a partir das estruturas de poder eclesiástico.

Os novos processos transformaram, paulatinamente, o perfil dos acusados: de indivíduos isolados, dedicados a práticas de intervenção sobre a vida pessoal, eles tornaram-se membros de uma seita satânica, cuidadosamente estruturada, com seus ritos e sua hierarquia. Por outro lado, procedeu-se a uma progressiva assimilação entre as práticas de magia e os vários movimentos divergentes que afrontavam a hegemonia da Igreja. Essa assimilação entre magia e heresia, cujos primeiros rumores aparecem desde o século XII em resposta aos primeiros grandes movimentos divergentes, foi objeto de renovadas discussões que culminaram com a elaboração, sob João XXIII, da bula *Super Illius Specula*, em 1326.

Na luta contra o poder crescente de Satã – para onde os movimentos divergentes pareciam apontar – teólogos e juízes potencializaram as acusações e redesenharam as imagens dos réus segundo estereótipos de uma considerável profundidade. As técnicas de repressão foram precisadas e aperfeiçoadas. Com a anuência das altas hierarquias civis e eclesiásticas, o número de processos aumentou e as acusações ganharam uma similitude espantosa. Adaptadas desde o século XII ao objetivo de erradicação da heresia, as técnicas de procedimento inquisitorial foram utilizadas, desde então, também contra as práticas de magia, paulatinamente unificadas, nos textos cristãos, sob a designação genérica de *maleficium*.

No século XIII, os textos revelam ainda algumas atitudes de cautela por parte da Igreja. Algumas reservas foram feitas, principalmente quando se requisitava um aumento do poder repressivo de certos setores da própria Igreja. Delumeau resgata informações de que, em 1275, o papado haveria rejeitado os pedidos dos dominicanos que lhe solicitavam um poder de inquisição contra a feitiçaria, condicionando este poder às provas de que esta estivesse manifestamente ligada à feitiçaria, mas salienta: “Combate de retaguarda! Pois a apreensão diante do poder do demônio aumentava” (DELUMEAU, 1989, p. 351).

A tese do pacto satânico, cada vez mais presente nos tratados teológicos, nos manuais de inquisidores e nos processos judiciais do final da

Idade Média, insere, de forma peremptória, os acusados nos meandros de uma história que ultrapassa os limites de sua própria vida. Elaborados no último quarto do século XIV, os manuais para inquisidores contribuíram sobremaneira para o alastramento da repressão contra as práticas de magia: neles procederam-se à catalogação dos crimes e à regulamentação dos processos inquisitoriais destinados à eliminação dos assim chamados cultos satânicos. No **Directorium Inquisitorium** de Nicolau Eymerich, de 1376, o culto ao diabo, em suas diversas formas, aparece como elemento determinante das atividades mágicas e os agentes da magia são claramente assimilados à condição de heréticos. O **Manual do Inquisidor**, de Bernard Gui foi responsável pela enunciação de duas idéias fundamentais para o período posterior: a da existência de uma doutrina demoníaca e a de uma epidemia de bruxaria que se alastrava sobre a cristandade. Ao lado dos manuais de inquisidores emerge, no circuito fechado das elaborações doutrinárias, uma série de tratados teológicos destinados a estabelecer uma maior precisão teórica para os assuntos relacionados à magia.

Submetidos ao julgamento eclesiástico, os atos mágicos, mesmo aqueles voltados para o enfrentamento de problemas e desejos pessoais, foram, assim, nos séculos finais da Idade Média, esvaziados de suas funções comunitárias; e os fenômenos mágicos, a princípio definidos como ilusões demoníacas, evoluíram, gradativamente, para a condição de práticas reais, determinadas a partir de um pacto demoníaco. As concepções eclesiásticas sobre a magia tenderam à afirmação de sua participação em um plano demoníaco inscrito no contexto da grande luta universal entre o Bem e o Mal. Assistimos, assim, ao alvorecer da grande batalha cultural contra toda forma de religiosidade divergente que conheceria o seu apogeu na Idade Moderna.

## REFERÊNCIAS

### FONTES

AGOBARD. Liber de grandine et tronitus. In: **PATROLOGIAE CURSUS COMPLETUS**. Parisiis: Garnier, 1844-1964. T. 104. cols 151-152.

BURCHARDI. Decretorum Liber. In: **PATROLOGIAE CURSUS COMPLETUS**. Parisiis: Garnier, 1844-1964. T. 140. cols. 573-577.

EYMERICH, Nicolau. **Directorium Inquisitorium – Manual dos inquisidores**. Brasília: Rosa dos Tempos, 1993.

SANCTI THOMAE AQUINATIS. **Summa Theologiae**. II, II, q. 92, aa 1-2. Matriti: Editorial Catolica, MCMLII (Biblioteca de Autores Cristianos).

## ESTUDOS

BRAUNSTEIN, Ph. Abordagens da intimidade nos séculos XIV-XV. In: ARIÉS, P.; DUBY, G. (Org.). **História da vida privada II**: da Europa Feudal à Renascença. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

CARDINI, F. **Magia, brujería y superstición em el occidente medieval**. Barcelona: Península, 1982.

CARO BAROJA, J. Arquetipos e Modelos en relacion con la Historia de la Brujeria. In: **Brujologia Congreso de San Sebastian**. Madrid: Seminarios y Ediciones, [1975].

CARO BAROJA, J. **As bruxas e o seu mundo**. Lisboa: Veja, [1978].

CARO BAROJA, J. **Vidas mágicas e Inquisição**. Madrid: Istmo, 1992.

DELUMEAU, J. **El catolicismo de Lutero a Voltaire**. Barcelona: Nueva Clio, 1973.

DELUMEAU, J. **História do medo no Ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

ELIADE, M. **História das crenças e das idéias religiosas III**: de Maomé à Idade das Reformas. Rio de Janeiro: Zahar, 1984.

GIORDANO, O. **Religiosidad popular en la Edad Media**. Madrid: Gredos, 1983.

NOGUEIRA, C. R. F. **O nascimento da bruxaria**. São Paulo: Imaginário, 1995.

THOMAS, K. **Religião e o declínio da magia**. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

Recebido em: 24/05/ 2010.

Aceito em: 24/06/ 2010.

License information: This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original work is properly cited.



# O CONCEITO DE PODER NA OBRA DE IBN KHALDUN

BISSIO, Beatriz\*

**Resumo:** Sábio muçulmano do século XIV, Ibn Khaldun ficou conhecido pela sua obra magna, a *Muqaddimah*, onde ele estuda as condições para o desenvolvimento da civilização, a partir do pressuposto de que o homem é um ser social. O artigo estuda o conceito de sociedade humana apresentado pelo autor e a sua justificativa da existência de um poder (o Estado) para organizar a convivência social. Também apresenta as formas concretas, históricas, da civilização tal como definidas por Ibn Khaldun: um sistema formado por dois pólos em equilíbrio, a civilização rural e a civilização urbana, ambas complementares e igualmente necessárias. E, em relação a esses conceitos, mostra-se que a sociedade humana pressupõe, para o autor, unidade e continuidade, no espaço e no tempo, formando um conjunto em processo de mudança cíclica, cujo motor é o poder.

**Palavras-chave:** Ibn Khaldun. Poder. Sociedade Humana.

**Abstract:** Wise Muslim scholar of the fourteenth century, Ibn Khaldun was known for his magnum opus, the *Muqaddimah*, in which he studies the conditions for the development of civilization based on the assumption that man is a social being. The article explores the concept of human society presented by the author and his justification for the existence of a power (the state) to organize social life. It also presents the concrete historical forms of civilization as defined by Ibn Khaldun: a system formed by two balanced, complementary and equally necessary poles: the rural and the urban civilization. Also, in relation to these concepts, the paper shows that human society requires, in the author's conception, unity and continuity in space and time, forming a unit in cyclical change which is driven by power.

**Keywords:** Ibn Khaldun. Power. Human Society.

## O historiador Ibn Khaldun e a sua época

Oriundo da Tunísia, periferia do mundo árabe-islâmico, Ibn Khaldun (1332-1406) teve oportunidade de conhecer em profundidade e até morar nos grandes centros de poder, que também eram os pólos de efervescência cultural, notadamente o Cairo, na época sob controle mameluco. Quando chegou ao Cairo, sua reputação de historiador – autor da **Muqaddimah** e da **História dos Berberes e Zanatas** – e de figura de peso na política do Ocidente muçulmano já era conhecida. Em pouco tempo, ele foi convidado para lecionar na famosa

---

\* Doutora em História. (Universidade Federal Fluminense, UFF, Brasil.). Professora do Departamento de História da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Endereço eletrônico: bbissio@gmail.com

mesquita al-Azhar e aceitou o convite, passando a proferir uma série de palestras que contaram com a presença de muitos estudiosos e altos funcionários da corte. Mas há evidências de que mesmo tendo passado a ser um homem cosmopolita, Ibn Khaldun cultivou ao longo da vida as raízes magrebina e, sempre que possível, mostrou o seu orgulho em pertencer ao entorno geopolítico e cultural forjado sob a influência de al-Andalus. Faleceu no Cairo, sem retornar a Tunis, e fez questão, ao longo dos mais de vinte anos no Egito, de manter a sua caligrafia de estilo magrebino e de usar as vestes de sua região de origem, até mesmo quando atuava como juiz (*cadi*). Porém, mesmo fiel à terra natal, foi antes de tudo um muçulmano de seu tempo, e sob esse prisma a obra legada por ele à posteridade é estudada neste trabalho.

Ibn Khaldun manteve uma intensa troca de correspondência e até certo ponto, uma amizade com historiadores muçulmanos contemporâneos, e em particular com Ibn Marzuq (1311-1379) e Ibn al-Jatib (1313-1374), cujas trajetórias foram similares. Todos gostavam da atividade política e do direito, apreciavam a leitura de peças literárias de destaque na época e eram muçulmanos devotados. Tantos laços em comum contribuíram, sem dúvida, para que se desenvolvesse entre esses homens um relacionamento, nem sempre livre de certo ciúme, mas marcado, sobretudo, pela colaboração e o apoio mútuo. As obras de todos eles refletiam os desafios apresentados pelos sucessos políticos do século XIV, quando o mundo árabe-islâmico, fragmentado, começava a constatar a emergência da Cristandade. Foi assim que uma boa parte desses historiadores, além de dedicar-se à pesquisa, procurou inovar, desenvolvendo temas e formatos que, pouco a pouco, foram distanciando-os da escrita da história dos antecessores. As histórias dinásticas foram sendo substituídas por crônicas ou histórias das cidades e seus monumentos religiosos, ou por uma combinação dos dois estilos, como mostra a história de Granada – capital do reino islâmico do mesmo nome, último baluarte da antiga al-Andalus – escrita por Ibn al-Jatib. Esse movimento – que se insinuara no passado e toma força no século XIV, com signo conservador e caráter introspectivo – foi motivado por mudanças políticas, sociais e também pelo impacto em todos os âmbitos, inclusive demográfico, da peste negra, na sociedade islâmica.

Essa época, interpretada por alguns autores ocidentais como um momento em que o processo de produção de saber islâmico ficou estagnado ou sofreu uma desaceleração, na verdade foi um período histórico em que o Islã, por todos esses motivos, estava mais voltado para a preservação do passado clássico do que para a criação com vistas ao futuro. De alguma forma havia a consciência de que era necessário preservar para a posteridade o legado da época de auge da civilização árabe-islâmica.

Tendo sido de todos os seus contemporâneos o historiador que foi mais longe na sua independência de pensamento, Ibn Khaldun fez uma reflexão sobre o seu momento histórico, prestando particular atenção, para desenvolver as suas teorias, à mudança ocorrida em solo espanhol. O recuo das fronteiras do brilhante Islã ocidental e as suas consequências não só lhe causaram profundo impacto como o levaram à formulação de sua teoria do surgimento e queda dos impérios, para a qual também foi de grande valia a sua experiência com as disputas dinásticas no Magreb.

O sábio muçulmano fala de uma repetição do processo social que faz evocar uma concepção cíclica da história. Mas, trata-se, na verdade, de um processo em espiral cuja dinâmica não exclui certo progresso: as lutas sociais que se sucedem no tempo originam uma mudança. Nisso radica a diferença entre a concepção cíclica helênica, ou lineal cristã da história, e a idéia de Ibn Khaldun, que afirma ser a mudança o único elemento permanente.

Os seus estudos a respeito do funcionamento da sociedade humana e a sua preocupação em definir uma metodologia específica para o estudo dos fatos históricos caracterizaram a originalidade da obra de Ibn Khaldun, que também se preocupou em estabelecer critérios para a escolha do seu *corpus* documental. Nisso, ele não fez escola nem deixou seguidores. Porém, o fato não deve ser interpretado como um indicador da falta de interesse no legado do historiador já que ele continuou a ser lido e citado – em particular a sua história do Magreb – nos séculos seguintes.

Para melhor contextualizar e apreciar a obra de Ibn Khaldun é oportuno lembrar que o conceito de homem tal como é entendido hoje em dia não existia na Idade Média, nem no mundo muçulmano nem na Cristandade. Os indivíduos estavam integrados em categorias: cidadão de tal vila, membro de tal tribo, muçulmano, cristão, judeu (GARCIN, 2000, p. 5). Os laços estabelecidos com a família, a religião, o lugar de nascimento e o ofício exercido eram os elementos que determinavam a individualidade.

No mundo islâmico, mais urbanizado que a Europa cristã, a cidade muçulmana gerou, pouco a pouco, uma nova identidade, onde as referências não eram mais tribais, como na época pré-islâmica, e sim urbanas e regionais. Em consequência, em duas ou três gerações, as famílias abandonavam a *nisba* (segmento do nome que indica a origem) tribal – al-Kalbi, al-Tudjibo – pela *nisba* referida à cidade ou à província: al-Dimashki, al-Misri (Egito), al-Baghdadi (GARCIN, 2000, p. 12). Por outro lado, os muçulmanos estabeleciam com os espaços por eles controlados um tipo de vínculo diferente daquele que existia entre os cristãos do Ocidente e as suas províncias.

As diferenças entre as diferentes regiões dominadas pelo Islã eram minimizadas como consequência de algumas características muito especiais desse mundo caracterizado por vastas extensões áridas e pequenos paraísos

férteis: o aspecto das cidades era muito semelhante, a língua árabe era de uso estendido, até entre os não-muçulmanos, o Corão recitado por todos era o mesmo e o rito era idêntico, salvo por alguns pequenos detalhes, para sunitas e xiitas. Tudo isso contribuía para oferecer uma percepção homogênea de um vasto território no qual os fiéis tinham o hábito de realizar grandes deslocamentos, seja por exigência do ofício ou do comércio, para estudar, ensinar e, muito particularmente, para realizar a peregrinação a Meca, uma das obrigações de todo muçulmano.

Essa percepção de pertencimento a uma unidade – cultural, religiosa –, de compartilhamento de valores, se traduzia na ausência de vocabulário para definir o conceito de fronteira; não havia na língua árabe medieval nenhuma palavra para designar nem a fronteira externa nem a interna. No dispositivo simbólico dos sábios muçulmanos da Idade Média, o conceito utilizado era o de ‘confim’. Qual confim? O do domínio (*mamlaka*) onde se exerce o poder muçulmano (MIGUEL, 2001, p. 9). O Islã definia difusamente a linha divisória entre quem pertencia e quem não pertencia a esse espaço. As referências que existiam remetiam-se às ‘extremidades’ do mundo islâmico. A única fronteira interna era a econômica, vinculada aos impostos.

Heterogênea, porém partilhando valores e uma língua comum, essa sociedade foi se consolidando dentro do espaço geográfico muçulmano – *dar al-islam* –, sem que por longos períodos tivesse necessidade de traçar uma fronteira geográfica que a protegesse face ao mundo exterior – *dar al-harb* (GARCIN, 2000, p. 47). Essa percepção do espaço se traduz no direito islâmico, para o qual o mundo divide-se em dois territórios, o *dar al-islam* – o país do Islã – e o *dar al-harb* – o país da guerra ou o país que ainda não está sob o domínio do Islã (MIGUEL, 2001, p. 26). Nesse sentido, toda fronteira, além de difusa e não definida conceitualmente, não passava de algo provisório, uma vez que a missão do Islã era conquistar novas terras para que passassem a formar parte da verdadeira civilização humana, isto é, aquela orientada pela Revelação (MIGUEL, 2001, p. 26).

A fronteira permaneceu assim fluida, favorecendo a vocação demonstrada pelo *dar al-islam* de se alargar, incorporando novos grupos populacionais, que durante algum tempo tinham permanecido fora do império. “Essa fronteira periférica não foi jamais demarcada; nem os *limes* romanos nem a Grande Muralha da China fizeram por lá escola” (GARCIN, 2000, p. 47).

Na sociedade muçulmana, o principal vínculo entre as diferentes partes do espaço sempre foi o fato de seus membros partilharem da mesma fé e, conseqüentemente, do sentimento de fazerem parte da *ummah*, a nação fundada por Maomé na cidade de Medina em 622 d.C. – data tomada como ano zero da

era muçulmana<sup>1</sup>. Para forjar essa unidade, que solidificou os alicerces do império árabe-islâmico, também contribuíram outros fatores. De um lado, o rápido processo de islamização de grande parte dos grupos humanos conquistados, cuja conversão era facilitada pela simplicidade do processo de assimilação. Eles logo recebiam o estatuto de *mawalî*, inspirado nas relações estabelecidas nas épocas pré-islâmicas, quando um homem que por alguma razão se via separado de sua tribo, podia integrar-se a outra graças à *wala* (GARCIN, 2000, p. 17), passando a incorporar o nome coletivo, a *nisba*, dessa tribo. De outro lado, foi decisiva a política de relativa tolerância para com os seguidores das outras religiões ‘do Livro’ (cristãos e judeus, monoteístas como os muçulmanos) implementada pelo poder islâmico que por longos períodos considerou-os ‘protegidos’ – *dhimmî*, um estatuto jurídico que lhes permitia conservar sua identidade.

O processo de unificação cultural consolidou-se com a transformação da língua árabe no instrumento de comunicação por excelência entre o centro e as mais afastadas regiões do império (*mamlaka*). No processo de unificação linguística, sem dúvida pesou o fato de o califa omíada Abd al-Malik ibn Marawan (685-705) ter declarado o árabe a única língua administrativa do império, substituindo o grego na Síria, o *pahlavi* no Iraque e nas províncias orientais, e a língua copta no Egito. O árabe consolidava-se como língua das comunicações, por excelência. Não menos significativo nesse processo foi o papel do Corão, o livro sagrado do Islã. Ele está escrito em árabe e, para os muçulmanos, nessa língua foi revelado; ou seja, em árabe se exprimiu a Palavra de Deus. Portanto, para todos os que abraçavam o Islã, era imprescindível entender essa língua. Mas não só para eles. O árabe transformara-se no meio de expressão já não só daqueles que aceitavam o Islã, mas também de todos os que, por diferentes motivos, necessitavam utilizar-se dessa língua para o trabalho ou a vida cotidiana (HOURANI, 1991, p. 67).

### **A civilização, um fenômeno bipolar**

Ibn Khaldun procurou responder, na *Muqaddimah*, duas perguntas: qual é a essência da sociedade humana e quais são as suas principais características. Das respostas, surgem os conceitos-chave da obra, que em última instância constituem os principais aportes do autor às ciências sociais e ao conhecimento

---

<sup>1</sup> Perseguidas em Meca, cidade natal do profeta Maomé, as famílias convertidas ao Islã fogem para Medina numa migração (*hégira/hijrah*, em árabe) que passou a marcar o início do calendário islâmico. A partir desse momento, num movimento inédito na época, Maomé passou a implementar o ideal corânico não com os membros de seu grupo consanguíneo, que lhe deram as costas, mas com grupos tribais não ligados por laços de sangue, mas por uma ideologia ou uma fé.

humano como um todo.

Além disso, a obra desse historiador ajuda a entender a percepção do Islã medieval sobre si próprio e sobre o mundo e as consequências dessa concepção. Esse sábio muçulmano do século XIV se impõe como tarefa escrever uma ‘história verdadeira’, fundada em fatos que possam ser comprovados; para isso desenvolve uma metodologia que o leva a fundar uma nova ciência. Ele aspira a recolher e processar todo o conhecimento – geográfico, histórico, filosófico, espiritual – da sociedade árabe-muçulmana de sua época e deixá-lo para a posteridade.

Na época de Ibn Khaldun o Islã vivenciou mudanças políticas e sociais profundas, descritas pelo próprio sábio na Introdução da *Muqaddimah*, onde incluiu uma dramática descrição do Magreb, devastado por lutas intestinas. Essa devastação parecia anunciar “uma nova criação” (IBN JALDUN, 1987, p. 136)<sup>2</sup>. Diante da tragédia, Ibn Khaldun deixa de lado as múltiplas responsabilidades políticas de que nos fala na sua Autobiografia – ele tinha ocupado importantes cargos em diferentes cortes e inclusive tinha sido embaixador do reino nasri de Granada na corte de Castela – para mergulhar no papel de historiador; deseja registrar a situação que o seu mundo estava vivendo e servir de exemplo para os historiadores do futuro (IBN JALDUN, 1987, p. 136).

A contradição entre uma civilização que atingira o máximo desenvolvimento da época, em todos os terrenos, mas não consegue continuar a ampliar e aprofundar os próprios resultados de sua obra – tarefa que será desempenhada por outros povos, e muito particularmente pela Europa cristã – está refletida na própria obra de Ibn Khaldun: por um lado, ele foi um dos raros pensadores muçulmanos do Medievo cuja liberdade de espírito é comparável à dos pensadores europeus da Renascença, mas por outro, aceitou os limites impostos à razão pela Revelação corânica. Para o historiador, a razão não tem acesso à Totalidade, à Trascendência (NASSAR, 1980, p. 61). Por isso, ao criar a ciência da civilização, Ibn Khaldun reconhece a existência de verdades científicas incontestáveis, mas também de verdades religiosas igualmente impossíveis de serem questionadas, aquelas contidas na mensagem divina, as verdades do Islã.

---

<sup>2</sup> Assinale-se que em vários capítulos Ibn Khaldun associa o poder de um determinado reino à força demográfica; vários estudiosos de sua obra afirmam que a vinculação entre os dois fatos surgiu, entre outros motivos, das observações do impacto da peste negra no cenário político do Magreb de sua época.

Essa duplicidade faz com que a obra de Ibn Khaldun seja representativa da sua época<sup>3</sup> e a ela esteja ligada por questões de ordem epistemológica. Mas, o seu legado se distancia da tradição greco-árabe pela sua perspectiva, pela escolha do objeto de estudo e pela metodologia, que é essencialmente histórica e empírica (IBN JALDUN, 1987, p. 214).

Concentrando suas reflexões e estudos na história árabe-muçulmana, Ibn Khaldun define inicialmente as condições *a priori* para o desenvolvimento da civilização. Ele parte do pressuposto de que está estudando uma totalidade organizada (a sociedade humana) e que a reunião dos seres humanos em sociedade é uma decorrência natural da ordem de Deus; da mesma forma, a existência de um poder (o Estado, para organizar a convivência social), também deriva das características que o homem recebeu do Criador.

Com esse pressuposto, ele se debruça na análise das formas concretas, históricas, da civilização. Nesse segundo aspecto, reside possivelmente um dos seus maiores aportes. Imbuído do universalismo próprio do Islã, ele concebe a civilização humana como única, formada por indivíduos livres, autônomos e iguais (CHEDDADI, 2006, p. 277). Essa civilização está constituída por dois pólos em equilíbrio, rural<sup>4</sup> e urbano, complementares e igualmente necessários. O primeiro, caracteriza-se por ser um modelo de sociedade com um nível mínimo de consumo, destinado a assegurar a subsistência. O segundo, ao contrário, é um modelo em que imperam o luxo e o consumo supérfluo. Utilizando-se de uma linguagem moderna, pode-se dizer que Ibn Khaldun escolheu a sociedade humana como objeto de estudo e esforçou-se em definir, de forma objetiva, os fatos e a metodologia com os quais trabalharia<sup>5</sup>.

Mesmo dentro dos limites de sua fé, Ibn Khaldun se permite escrever

---

<sup>3</sup> Ibn Jaldún não se afasta da tradição grega, perpetuada no Islã, quando considera a ciência como uma atividade intelectual que permite atingir a perfeição da alma e realizar o potencial humano em plenitude.

<sup>4</sup> O pólo rural da civilização humana não é sinônimo para Ibn Khaldun de civilização nômade, nem selvagem ou não civilizada. Neste aspecto, há autores que têm interpretado de forma incorreta o raciocínio khaliduniano.

<sup>5</sup> Com mais de vinte anos de sua vida acadêmica dedicada ao estudo e à tradução para o francês dos manuscritos da obra completa de Ibn Khaldun, Cheddadi assinala que o autor passou pelo menos dois anos, dos cinco que ficou isolado na fortaleza de Qalat bin Salama, atual Argélia, para escrever a **Muqaddimah**, concentrado na definição do que seria o fio condutor da obra e na organização interna da mesma. Só depois de passado esse ‘tempo de maturação’, é que ele começa de fato a escrever. Essa longa maturação seria uma das explicações da rigorosa lógica interna do livro, que Ibn Khaldun torna explícita para o leitor no começo da *Muqaddimah*. Eis a explicação de Ibn Khaldun sobre os temas que irá desenvolver: “O homem se distingue dos seres vivos pelos atributos que lhe são privativos [...]: As ciências e as artes, produto de seu pensamento [...]; a necessidade de uma autoridade capaz de impor a ordem e de reprimir os seus desvios; a luta pela sobrevivência e o trabalho que proporciona os diferentes meios para viver; [...] a sociabilidade, isto é, convivência coletiva” (IBN JALDUN, 1987. p. 149).

uma obra como a **Muqaddimah**, que não tem equivalente entre seus contemporâneos, nem na produção anterior e imediatamente posterior, mas que, em contrapartida, apresenta semelhanças surpreendentes, reconhecidas por muitos estudiosos, com a antropologia cultural ou social atual. Ele fez, no século XIV, do homem e da sociedade um objeto de estudo da ciência e apresentou o conceito da universalidade e unidade do ser humano, que só apareceria na Europa depois do século XVIII; além disso, separou a filosofia e a ciência, fato que no Ocidente só se concretizaria no século XIX. Mas, por outro lado, ele analisa o mundo com os pressupostos religiosos, geográficos e históricos de sua época e da sua cultura, de forma que, aos seus olhos, o mundo é estável e homogêneo e já realizou todas as potencialidades humanas.

Na introdução ao estudo da sociedade humana, Ibn Khaldun afirma que ela é ‘necessária’; essa espécie de postulado permeia toda a **Muqaddimah**<sup>6</sup>. Vários argumentos são citados justificando a afirmação, que não faz senão reconhecer – na interpretação do autor – que a sociedade humana faz parte dos desígnios divinos: se o homem ‘é um ser social’, é porque Deus assim o quis. Foi *Allah* que fez com que os seres humanos necessitassem de alimentos para viver, obrigando-os a se agrupar, uma vez que um homem isolado não poderia obter a quantidade de comida que a sua sobrevivência exige.

A inteligência, chamada pelo autor de ‘faculdade reflexiva’, permite que o homem fabrique instrumentos que suprem as carências físicas, mas, mesmo assim, não lhe permitem levar uma vida solitária. Isolado e sem armas, o homem estaria em constante perigo, acometendo-lhe a morte prematura e a espécie humana seria aniquilada (IBN JALDUN, 1987, p. 152). Sem alternativa de sobrevivência, os homens estão obrigados a viver em ‘sociedade’. Esse é o sentido da palavra *umram* – que pode ser traduzida por civilização. A *umram* constitui o objeto da ciência que ele pretende estudar.

Referencie-se que uma das dificuldades enfrentadas por Ibn Khaldun ao escrever a **Muqaddimah** foi o fato de estar lidando com conceitos novos ou cujo significado ele mudara em relação aos usos da época, mas que deviam ser apresentados de forma inteligível. A solução foi criar um léxico próprio, que teve como resultado uma obra cheia de neologismos (MONTEIL, 1967, p. XXXII). E justamente um desses neologismos, possivelmente o mais importante de todos, é o termo *umram*. Por isso muito já se especulou a respeito do uso que dele fez o autor. A palavra vem da raiz árabe *amr* e a família de palavras derivadas dela era (e é) de uso corrente ainda [em árabe], significando a presença humana e seus efeitos sobre a natureza: população,

---

<sup>6</sup> O Capítulo I do Livro I se chama: “Sobre a sociabilidade humana em geral; vários discursos preliminares”. Logo na abertura, o autor afirma: “Este discurso servirá para demonstrar que a congregação dos homens é coisa necessária” (IBN JALDUN, 1987, p. 151).

cultura e valor. Ibn Khaldun, que não gostava de jargões muito especializados, deu a essa palavra o sentido específico de sociedade humana, sem excluir, por outra parte, o uso mais habitual, na época, de presença humana e de vestígios dessa presença, em oposição a *jarab*, inexistência ou desaparecimento da vida humana e de seus rastros (ABDESSELEM, 1987, p. 79).

Os pesquisadores constataram que depois do uso que lhe dera Ibn Khaldun, a palavra *umram* passou a ser utilizada (com a conotação que ele lhe deu) de forma habitual<sup>7</sup>, fato que constitui um dado revelador do impacto que a sua obra teve mesmo entre seus contemporâneos (ABDESSELEM, 1987, p. 80).

Apesar da grande admiração que sentia por Aristóteles, a quem chamava o ‘Primeiro Filósofo’, Ibn Khaldun desconhecia a maior obra do pensador grego e, em particular, a **Política**, que não foi traduzida para o árabe e não esteve acessível aos muçulmanos da sua época. No entanto, Aristóteles foi o grande mestre dos árabes em filosofia e suas concepções eram tidas como verdades irrefutáveis (GRIMBERG, 1966, p. 114). Porém, há muito em comum entre a **Muqaddimah** e a **Política**, a começar pelo tipo de problemas colocados. Mas as duas obras mostram uma grande divergência: enquanto Aristóteles estava preocupado em apresentar um modelo de Estado ideal, Ibn Khaldun se propõe a descrever e analisar as diversas formas de sociedade e de processos políticos, tal qual eles se apresentam, sem ambição de propor um tipo ideal.

### A questão do poder

Não há em Ibn Khaldun algo parecido a um estado selvagem ou primitivo, uma oposição entre civilização e ‘estado de natureza’. Ele admite, nos climas extremos, a existência de grupos humanos vivendo em condições que poderíamos chamar de não civilizadas, mas, tratam-se de seres que, se fossem deslocados para áreas geográficas com condições propícias – zonas temperadas, por exemplo – recuperariam progressivamente sua humanidade e se comportariam como os demais homens. Ou seja, mesmo admitindo um determinismo geográfico exacerbado, Ibn Khaldun partilha a visão dos geógrafos islâmicos da época clássica, segundo os quais a civilização é plural e diversificada e está dividida entre todos os povos da terra. A superioridade dos muçulmanos somente se revela no terreno da fé.

Voltemos, então, ao conceito de vida em sociedade: *Allah* quis que os seres humanos se agrupassem, já que, isolados não poderiam sobreviver. Sem

---

<sup>7</sup> Atualmente, não se usa mais a palavra *umram* para designar a civilização em língua árabe; a palavra que se usa é *hadara* ou *tamaddun* ou *madaniyya* (MONTEIL, 1967, p. XXXIII).

armas e sem apoio, o homem estaria em constante perigo, acometendo-lhe a morte prematura e a espécie humana seria aniquilada. Mas a vida em sociedade exige regras e autoridade. Bem antes que Hobbes, Ibn Khaldun teoriza sobre a necessidade de colocar limites à vocação da natureza humana para a violência. A vida em sociedade é condição necessária, mas não suficiente, para assegurar a sobrevivência. Assim aparece na sua obra o segundo conceito fundamental: a questão do poder.

O Estado é necessário para regular a convivência social. A autoridade tanto se faz necessária nas grandes comunidades, onde é exercida pelo califa, como nos grupos humanos pequenos, a família ou a tribo, que obedecem ao chefe ou aos mais velhos.

Colocada a justificativa da existência de um governo (com função de árbitro, essa é a raiz do poder e da ordem política), o autor explica o surgimento e a evolução de diferentes tipos de agrupamentos sociais e as suas características. “A diferença que se adverte nas condições e nas instituições das diferentes populações depende da maneira como cada uma procura a sua subsistência” (IBN JALDUN, 1987, p. 263), afirma o autor. Essa correlação entre a forma de ocupação do espaço e as estruturas sociais que nele se desenvolvem – uma análise formal e funcional, diríamos com a linguagem das ciências sociais contemporâneas –, é um dos mais interessantes aportes de Ibn Khaldun, porque a partir daí ele elabora o conceito de sociedade bipolar, com sua dinâmica e características. Do tipo de relações que estabelece cada grupo humano no espaço social decorre o nível de desenvolvimento que poderá atingir.

Assim, a análise de Ibn Khaldun começa pelas diferentes atividades desenvolvidas pelos seres humanos. Uma vez reunidos em sociedade, os homens:

[...] começam a procurar o indispensável; em seguida, buscam satisfazer necessidades fictícias e supérfluas, depois aspiram à abundância. Uns se dedicam à agricultura; plantam e semeiam; outros se ocupam da criação de certos animais, tais como ovelhas, bovinos, cabras, abelhas, bichos da seda etc com o objetivo de multiplicá-los e tirar-lhes proveito (IBN JALDUN, 1987, p. 263).

As comunidades que se dedicam a esse tipo de atividades são obrigadas a viver no campo ou nas estepes, em espaços abertos, já que os centros urbanos não lhes poderiam oferecer as condições necessárias para levá-las adiante:

As gentes dessas duas categorias estão obrigadas a habitar o

campo, porque as cidades não podem lhes oferecer as terras necessárias para as sementeiras nem os campos para as culturas, nem as pastagens para o gado. Compelidos pela necessidade a habitar o campo, reúnem-se ali em sociedade a fim de ajudarem-se mutuamente na consecução dos meios para viver e demais coisas necessárias, que o seu grau de civilização lhes faz indispensáveis (IBN JALDUN, 1987, p. 263).

Mas, com o passar do tempo, o trabalho da comunidade gera o que hoje chamaríamos de ‘excedente’, e, com a riqueza acumulada, eles começam a construir cidades:

Mais tarde, ao se encontrarem em melhores condições e com uma riqueza que supera todas as suas necessidades, começam a desfrutar da tranquilidade e da moleza. Combinam ainda os seus esforços, trabalham para conseguir mais do que simplesmente necessário; se lhes vê acumularem víveres, luzir belas vestimentas, edificar amplas residências, fundar cidades e vilas para colocar-se ao abrigo de tentativas hostis (IBN JALDUN, 1987, p. 263).

A forma de procurar a subsistência já não é a mesma, nem pecuária, nem agricultura; os homens agora são mercadores ou ganham a vida em diferentes ofícios: “Então os homens exercem os ofícios para ganharem a vida, outros se dedicam ao comércio e, pelos grandes proveitos que obtêm, em muito superam a riqueza e bem-estar das gentes do campo” (IBN JALDUN, 1987, p. 263).

A conclusão de Ibn Khaldun é que tanto a vida rural como à vida urbana são formas naturais da sociedade humana; em ambas é possível ao homem desenvolver as suas potencialidades (IBN JALDUN, 1987, p. 264). A diferença é de grau de sofisticação. Ibn Khaldun explica, do ponto de vista lógico, que a civilização nasce no meio rural ou agropastoril (*badawi*), de modo que ela é anterior à civilização urbana (*hadari*), mas nem por isso a primeira é um estágio ‘primitivo’ da segunda. Em função da dinâmica que o autor estuda em diferentes partes da obra, a civilização rural e a civilização urbana não só coexistem no tempo e no espaço, como podem sofrer processos de transformação recíproca. Sob certas condições, descritas com exemplos extraídos de vivências pessoais e da história, mostra-se que a sociedade rural sofre um processo de mudança que, progressivamente, faz com que adquira características urbanas.

Da mesma forma, após uma fase urbana, uma sociedade pode

experimentar uma nova fase rural. Esse foi o destino de várias cidades do Magreb no século XIV, quando, após um período de auge, se viram esvaziadas ao caírem as dinastias que as fizeram florescer. Nesse sentido, Lévi-Provençal assinala que Ibn Khaldun teve diante de si “uma verdadeira mina de documentos vivos” (LÉVI-PROVENÇAL, 1948, p. XX), já que lhe era possível um contato frequente com populações “das quais ele pode, ao seu gosto e no próprio *habitat* delas, registrar pessoalmente os princípios de economia social” (LÉVI-PROVENÇAL, 1948, p. XX). Assim, a análise que Ibn Khaldun apresenta na **Muqaddimah** das diferentes maneiras que o homem tem de procurar o sustento (utilizando aqui as próprias palavras do autor) e das consequências, na estrutura social, da forma e da função do espaço habitado, não decorre somente de uma interpretação da história, mas também da observação da sociedade na qual ele estava inserido.

Ao referir-se ao equilíbrio dinâmico que existe entre a sociedade rural e a sociedade urbana, Ibn Khaldun faz um estudo diacrônico e sincrônico das duas formas de ocupação do espaço, e assinala que cada uma delas pode ter diferentes graus de sofisticação e desenvolvimento em um dado momento histórico, com muitas variantes de formas intermediárias.

Ele mostra que as nações (*umam*) se dividem em ramos, tribos e famílias – sem dúvida tomando como referência a sociedade árabe –, e afirma que uma mesma nação pode apresentar, ao longo da história, etapas sucessivas de civilização rural e urbana, assim como, de forma simultânea, ramos rurais e ramos urbanos (LÉVI-PROVENÇAL, 1948, p. 281). Os dois pólos, *badawa* e *hadara*, remetem ao conceito de sociedade simples e sociedade complexa de Durkheim, a primeira com pouca divisão do trabalho e uma solidariedade mecânica, a segunda com divisão do trabalho desenvolvida e um tipo de solidariedade orgânica.

É importante destacar que Ibn Khaldun integra o agricultor e o nômade no mesmo mundo. Ele fez do mundo rural – com seus agricultores e seus pastores, nômades e sedentários – um dos dois pólos da civilização, e assim vai contra a corrente de uma tradição que opõe o agricultor ao nômade (e ao montanhês), como o civilizado ao bárbaro ou ao não civilizado. Este ponto de vista de Ibn Khaldun está em perfeita convergência com conceitos dos antropólogos e historiadores dos dias de hoje que estudam o Oriente-Próximo da sua época.

Para Ibn Khaldun, os nômades são os mais indômitos e encarnam de certa forma o que Weber chamaria o ‘tipo ideal’ do árabe que povoa a imaginação do Ocidente e também, em certa medida, dos próprios árabes. Guichard afirma que “[...] a glória longínqua com a qual o homem do deserto está presente na lembrança dos letrados alia-se ao rigor de suas próprias pretensões em matéria de pureza da língua e da genealogia” (GUICHARD,

1976). Esse homem do deserto seria “[...] o herdeiro de todo um patrimônio de récitas legendárias que constituíam o fundo comum da poesia árabe e o material necessário para a compreensão da língua do Corão (LÉVI-PROVENÇAL, 1948, p. 281).

É com os nômades que Ibn Khaldun introduz um conceito, ao qual deve parte de sua glória, porque tem sido um dos mais estudados e comentados, senão o mais, de quantos ele inventou: a *assabiya*. Trata-se de outro neologismo, que, à falta de melhor expressão, tem sido traduzido por espírito de corpo, ou solidariedade agnática. A *assabiya* é responsável pela coesão que faz dos contingentes beduínos tão fortes e temíveis (IBN JALDUN, 1987, p. 276). Esse conceito também permite entender por que os povos menos civilizados são os que realizam as conquistas mais vastas (IBN JALDUN, 1987, p. 305). Para proteger os seus acampamentos, os beduínos contam com seletos grupos de guerreiros integrados pelos jovens mais fortes (IBN JALDUN, 1987, p. 275), mas eles seriam incapazes de rejeitar um ataque, se não estivessem ligados pela *assabiya*, eis o fator que os faz tão bem superar os piores desafios (IBN JALDUN, 1987, p. 276).

Essa bravura é comum a todas as tribos<sup>8</sup> nômades, mas como sempre acontece nas sociedades humanas, Ibn Khaldun assinala que umas mostram mais disposição para a luta e mais coesão interna do que outras. Assim, uma tribo, cuja *assabiya* consegue prevalecer em seu próprio âmbito, “[...] tende, por um movimento natural, a impor sua hegemonia aos componentes de outras *assabiyas* de povo estrangeiros” (IBN JALDUN, 1987, p. 296). Como a finalidade última de toda *assabiya* é a conquista do poder, “a tribo em cujo seio esse espírito domine, apodera-se do poder supremo” (IBN JALDUN, 1987, p. 297).

Ao analisar o processo que leva a um grupo humano a tomar e exercer o poder, Ibn Khaldun deixa explícito que, para ele, poder e religião não estão necessariamente vinculados. Há sociedades que não professam nenhuma religião – referindo-se aqui às religiões monoteístas, as únicas que ele

---

<sup>8</sup> É importante esclarecer o conceito de tribo na literatura sobre o Islã medieval. Vamos reproduzir aqui a descrição de Albert Hourani: “Tanto em comunidades pastoris quanto nas aldeãs, a unidade básica era a família nuclear de três gerações: avós, pais e filhos, vivendo juntos em casas de aldeias feitas de pedra, adobe ou qualquer material local existente, ou nas tendas de pano do nômade. Os homens eram os principais responsáveis pelo cuidado da terra e do gado e as mulheres pela cozinha e limpeza e a criação das crianças, mas também ajudavam nos campos ou com os rebanhos. [...] A existência e unidade da tribo eram em geral expressas em termos de descendência de um ancestral comum [...] mas as genealogias transmitidas tendiam a ser fictícias, alteradas e manipuladas [...] A tribo era antes de tudo um nome que existia na mente dos que se diziam ligados uns aos outros. Isso tinha influência potencial sobre suas ações; por exemplo quando havia uma ameaça comum externa [...]” (HOURANI, 2001, p. 120-122).

considera válidas – e nas quais há um poder político estabelecido. Porém, isso não significa que a religião não tenha nenhum papel a desempenhar na conquista do poder. Pelo contrário, como bom muçulmano, ele atribui à religião um papel fundamental: a dinastia que se apóia na religião, “duplica a força da sua *assabiya*” (IBN JALDUN, 1987, p. 328). Isso acontece porque a religião atua como uma tinta sob a qual desaparecem os sentimentos de ciúme e de inveja (IBN JALDUN, 1987, p. 328).

Ele reafirma, ainda, a sua idéia, com o exemplo que conhece bem, o dos primórdios do Islã: “Assim foi como, nos começos do Islã, os árabes realizaram suas grandes conquistas” (IBN JALDUN, 1987, p. 296). Cita, em particular, o caso do Magreb, onde, mesmo enfrentando povos “[...] fortes em número e em *assabiyas*” (IBN JALDUN, 1987, p. 296) os árabes resultaram vitoriosos; a sua *assabiya* estava fortalecida por uma doutrina religiosa que ensinava-lhes o desprezo pela morte e os fazia invencíveis (IBN JALDUN, 1987, p. 296).

### **Surgimento, apogeu e declínio dos impérios**

Depois de conquistar o poder, os homens começam a mudar os hábitos e o comportamento. Inicialmente, os membros das tribos que participam da dinastia reinante recebem uma parte dos impostos, “como uma pensão” (IBN JALDUN, 1987, p. 298), e caso não tenham força para disputar a autoridade com a família real, “participam com ela das comodidades da vida, conforme a posição que ocupam na dinastia reinante como sua auxiliar” (IBN JALDUN, 1987, p. 298). Sem maiores preocupações, se entregam ao lazer e vão perdendo progressivamente os brios da fase anterior:

Sua única preocupação limita-se a desfrutar da abundância [...], a levar uma vida folgada e agradável à sombra da dinastia. [...] Levantam os seus palácios e [...] perdem o temperamento austero da vida nômade; seu espírito de solidariedade debilita-se junto com a sua bravura (IBN JALDUN, 1987, p. 298).

A geração que tomou o poder perde a austeridade que caracterizava a sua vida no campo, porém mais grave é o que acontece com os filhos, que desconhecem essa vida e já nascem no meio do conforto:

Gerações sucessivas crescem no seio da opulência. Esse estado de negligência transforma-se para eles numa segunda natureza, transmitida para a posteridade, continuando assim até que o espírito de solidariedade se extingue entre eles

anunciando a sua ruína (IBN JALDUN, 1987, p. 298).

Extinguida a força decorrente da *assabiya*, que foi afogada pelo luxo e pela abundância, não há nenhum outro destino possível que a perda do poder, mais cedo ou mais tarde, para outra dinastia. Para Ibn Khaldun, a vida dos impérios ou das dinastias dura não mais do que 120 anos, que correspondem a três gerações (IBN JALDUN, 1987, p. 349). Assim, quando uma tribo perde a *assabiya* que a fez conquistar o poder supremo, fica sem iniciativa e não pode defender-se nem proteger sua segurança. Termina sendo presa fácil para qualquer outra tribo, que chegue com mais unidade e força (IBN JALDUN, 1987, p. 298).

Ibn Khaldun mostra que as conquistas territoriais, ao dar origem a impérios poderosos que promovem um rápido processo de urbanização, transformam a vida austera do habitante das áreas rurais em um cotidiano cheio de regalias nas cidades e carregam a semente da destruição, num ciclo dialético que, de fato, caracterizou a história do seu Magreb natal durante vários séculos. Para Yves Lacoste (2006), as teses relacionando a *assabiya* e os ciclos de poder permitem perceber, do ponto de vista geopolítico, a existência de vários espaços com limites fluidos (*mouvantes*): primeiro, o espaço sobre o qual se exerce a autoridade da tribo que deu origem à dinastia reinante: nele há tribos aliadas, que não pagam impostos, e um número variável de tribos submissas, que devem pagá-los; em segundo lugar, os espaços das tribos que se mantêm livres da submissão e de outro, o *bled siba*, isto é, o espaço onde se localizam tribos tão fortes que não pagam impostos; trata-se de tribos que habitam as montanhas e que tiram proveito do relevo para defender a sua independência (LACOSTE, 2006). Lacoste lembra o fato já mencionado de que os reinos ou impérios do Medievo islâmico não tinham uma definição de fronteiras semelhante às estabelecidas para os Estados modernos. Havia uma ‘fluidez’ nos limites, decorrente, entre outros fatores, da forma como ocupavam o espaço as tribos mais indômitas, cuja força, vinculada à *assabiya* e ao poder militar, lhes permitia recusar-se ao pagamento de qualquer tipo de taxas.

De fato, ao relacionar de forma dinâmica o pólo rural e o pólo urbano da civilização, Ibn Khaldun utiliza implicitamente a noção de que não há espaço absoluto, já que ambos se interpenetram e estão em permanente transformação. Os espaços onde o poder é exercido se configuram como círculos concêntricos, cujo centro é a capital do império – portanto com presença de elevado número de forças leais – e cuja nitidez se vai esvaecendo na medida em que a distância aumenta, exigindo maior dispersão dos efetivos. Aliás, as imagens que Ibn Khaldun utiliza para explicar a sua idéia são raios de luz e ondas sobre a água: “Quando [uma dinastia] estendeu seu poder até o limite máximo, já não pode leva-lo mais para lá. É assim com os raios da luz

que emanam de um ponto central e as ondulações circulares que se estendem sobre a superfície d'água ao ser ferida” (IBN KHALDUN, 2002).

Para Ibn Khaldun, o controle da capital do império e de parte das riquezas que por ela circulam justifica a luta pelo poder. Porém, até a tribo mais valente será substituída mais tarde, reiniciando o ciclo de transformação rural-urbana e de surgimento e queda dos impérios.

Uma última reflexão sobre as idéias de Ibn Khaldun a respeito deste tema: para o autor, a transformação sofrida pelos impérios entre o seu nascimento e a sua morte é um ciclo, inclusive comparável ao ciclo da vida humana; porém, a civilização humana avança, pois os conhecimentos são transmitidos de uma geração a outra, de forma cumulativa. Daí que, ao mesmo tempo em que Ibn Khaldun descreve uma alternância cíclica do poder, não fecha cada ciclo em si mesmo. A trajetória da civilização humana fica aberta para as inovações que a ela incorpora cada geração.

Esse processo, diz Ibn Khaldun, se produz com o passar dos séculos e somente é possível como consequência do desenvolvimento da vida urbana. Ao longo do tempo, “[...] os efeitos da civilização se multiplicam” (IBN KHALDUN, 2002, p. 653). A civilização urbana constitui a forma mais acabada da *umram*, pois realiza as aspirações dos homens e permite que eles desenvolvam as ciências e as artes. Porém, caracteriza-se por uma vida de conforto que relaxa os costumes e os corrompe, fazendo com que os homens percam a sua bravura; assim, os governantes ficam sempre dependentes, para assegurar as suas posses e domínios, das forças que vêm da sociedade rural.

A sociedade, no seu conjunto, pressupõe unidade e continuidade, no espaço e no tempo, uma idéia que repousa “[...] sobre uma linha de pensamento de origem bíblico, sistematizado pelo Corão” (IBN KHALDUN, 2002, p. 478). Tomado como um todo, o sistema bipolar de civilização é relativamente estático, porém existe um comando interior nesse processo de mudança cíclica, cujo motor é o poder (*al-mulk*).

## REFERÊNCIAS

### Fontes

IBN KHALDUN. **Al-Muqaddimah**. Introducción a la historia Universal. México: Fondo de Cultura Económica, 1987.

IBN KHALDUN. **Le Livre des Exemples, Autobiographie, Muqaddima**. Paris: Gallimard, 2002.

\_\_\_\_\_. **Peuples et nations du monde.** Extraits des `Ibar traduits de l'arabe et presentes par Abdesselam Cheddadi. Paris: Éditions Sindbad, 1986.

\_\_\_\_\_. **The Muqqaddimah, an introduction to History.** London: Princeton, 1967.

## **Estudos**

ABDESSELEM, A. **Ibn Jaldún y sus lectores.** México: Fondo de Cultura Económica, 1987.

ARMSTRONG, K. **O Islã.** Rio de Janeiro: Objetiva, 2000.

ARISTOTELES. **A Política.** Lisboa: Editorial Presença, 1965.

BARAKAT, H. **The Arab World.** Society, Culture and State. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 1993.

BENCHEIKH, J. E.; MIQUEL, A. **D'Arabie et d'Islam.** Paris: Éditions Odile Jacob, 1992.

BRENTANO, F. **Aristóteles.** Barcelona: Editorial Labor, 1943.

CAHEN, C. **El Islam:** desde los orígenes a los comienzos del Imperio Otomano. Madri: Siglo XXI, 1975.

CHARNAY, J. P. Ibn Khaldun. In: JULIEN, Ch. A. (Org.). **Les Africains.** Paris: Editions J. A., 1977, v. 2.

CHEDADDI, A. El mundo de Ibn Jaldún. In: VIGUERA MOLINS, M. J. (Org.). **Ibn Jaldún.** El Mediterráneo en el siglo XIV. Auge y declive de los impérios. Granada: Fundación El Legado Andalusí, 2006.

\_\_\_\_\_. **Ibn Khaldun.** L'homme et le théoricien de la civilisation. Paris: Gallimard, 2006.

\_\_\_\_\_. **Le Voyage d'Occident et d'Orient.** Paris: Sindbad, 1980.

\_\_\_\_\_. **Les Arabes et l'appropriation de l'histoire.** Paris: Sindbad, 2004.

CHEJNE, A. G. **Historia de la España musulmana.** Madrid: Ediciones Cátedra, 1993.

DJAIT, H. **Europa y el Islam.** Madrid: Libertarias, 1990.

ENCYCLOPEDIE DE L'ISLAM. (E-K), Leyde: E.J. Brill, 1927, tomo II.

GARCIN, J-C. (Org.) **États, sociétés et cultures du monde musulman médiéval (Xe-XVe siècle), Sociétés et cultures**. Paris: Presses Universitaires de France, 2000, v. 2.

\_\_\_\_\_. **Problèmes et perspectives de recherche**. Paris: Presses Universitaires de France, 2000, v. 3.

GRIMBERG, C. **La edad media**. El choque de dos mundos: Oriente y Occidente. Madrid: Ediciones Daimon, 1966.

GRUNEBAUM, G. E. **Medieval Islam**. A Study in Cultural Orientation. Chicago: The University of Chicago Press, 1947.

GUICHARD, P. **Al-Andalus**. Estructuras antropológicas de una sociedad islámica en Occidente. Barcelona: Seix Barral, 1976.

\_\_\_\_\_. Nomadisme et tribalisme. In: GARCIN, J-C. (Org.) **États, sociétés et cultures du monde medieval (Xe – XVe siècles) Sociétés et cultures**. Paris: Presses Universitaires de France, 2000, v. 2.

HOURANI, A. **Uma história dos povos árabes**. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

LACOSTE, Y. **Ibn Khaldun**. Nascimento da História. Passado do Terceiro Mundo. São Paulo: Editora Ática, 1991.

\_\_\_\_\_. Ibn Khaldoun et le destin géopolitique des etats du Magreb. In: Seminário Ibn Jaldún y su tiempo, la Alianza de Civilizaciones, un reto de futuro, 2006, Granada. **Conferência...** Granada: jun. 2006.

LÉVI-PROVENÇAL, É. **Islam d'Occident**. Études d'Histoire Médiévale. Paris: Librairie Oriental et Américaine, 1948.

LEWIS, B. **The Muslim discovery of Europe**. Londres: Phoenix, 1982.

MIQUEL, A. **Du monde et de l'étranger: Orient, an 1000**. Paris: Sindbad, 2001.

\_\_\_\_\_. Ibn Battuta. In: JULIEN, Ch. A. (Org.) **Les Africaines**. Paris: Éditions J.A., 1977, tome 1.

\_\_\_\_\_. **La géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu XI e siècle**. Paris: Éditions de l'EHESS, 2001.

\_\_\_\_\_. **L'Islam et sa civilisation. VII-XX siècle**. Paris: Librairie Armand Colin, 1968.

\_\_\_\_\_. **O Islame e a sua civilização. Séculos VII-XX**. Lisboa: Edições Cosmos, 1971.

MONTEIL, V. Préface. In: IBN KHALDOUN. **Discours sur l'histoire Universelle** (Al-Muqaddima). Paris: Presses Universitaires de France, 1967.

NASSAR, N. **El pensamiento realista de Ibn Jaldún**. México: Fondo de Cultura Económica, 1980.

ROSENTHAL, F. **Ibn Khaldun, The Muqaddimah, an introduction to History**. Princeton: Ed. Princeton, 1967.

TOUATI, H. **Islam et voyage au Moyen Âge**. Paris: Éditions du Seuil, 2000.

TRABULSE, E. Estudio preliminar. In: IBN JALDÚN. **Introducción a la historia universal (Al-Muqaddimah)**. México: Fondo de Cultura Económica, 1987.

VERNET, J. **El Islam en España**. Madrid: Editorial Mapfre, 1992.

\_\_\_\_\_. **Lo que Europa debe al Islam de España**. Barcelona: Acantilado, 2006.

Recebido em: 28/05/ 2010.

Aceito em: 30/06/ 2010.

License information: This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original work is properly cited.

