

BOTTIN, Francesco. *Filosofia Medievale della Mente*. Padova: Il Poligrafo, 2005, 249 p.

A in-existência intencional (ou mental) de um objeto era, para os filósofos medievais o que Franz Brentano chamou de *fenômeno psíquico*. Ela é a característica exclusiva de todo fenômeno mental e, hoje, nós a definimos por referência a um conteúdo. Para ele, os fenômenos mentais são os fenômenos que contêm intencionalmente um objeto em si mesmos. Assim como Brentano, Francesco Bottin em *Filosofia Medievale della Mente*, nos propõe, inicialmente, no primeiro capítulo deste notável livro, a análise do tema da intencionalidade nos filósofos gregos – Platão e Aristóteles. Posteriormente, ele analisa esse tema em Severino Boécio, Agostinho de Hipona, Tomás de Aquino, João Olivi, Rogério Bacon, João Duns Scotus e Guilherme de Ockham. No segundo capítulo, Bottin trata do tema da sensação e da intencionalidade, a partir de Aristóteles, Tomás de Aquino, Alberto Magno e Avicena.

Segundo o autor, Brentano nos mostra, em *Psychologie vom empirischen Standpunkt* – obra que marcou o começo da filosofia da mente contemporânea –, como Tomás de Aquino interpreta o *De anima* de Aristóteles, e faz a distinção entre existência natural e existência intencional. O pensamento árabe e latino deu uma importante e significativa contribuição para o desenvolvimento do conceito de intencionalidade. Bottin, de modo claro e original, limita-se a dar uma sistematização parcial a dois filões sobre a questão da filosofia da mente. Esses dois aspectos são, de um lado, o problema da relação entre a palavra e a coisa a ser designada, e, de outro lado, o problema da representação intencional, que permite à sensação ser uma atividade consciente. Esses dois aspectos poderiam aparecer dissociados um do outro; no entanto, são relevantes, não apenas na esfera histórica, mas também na tentativa de documentar, de modo suficientemente claro, a relação existente entre a doutrina semântica e o estatuto intencional dos atos mentais (p. 14).

Diante dessa perspectiva, o autor propõe uma leitura do caráter intencional da sensação, diferente da natureza do estatuto ontológico que cada forma de representar impõe, seja no nível semântico, seja no da percepção. Para o estudioso contemporâneo, trata-se de reexaminar essa questão, a partir de um ponto de vista pouco usual, qual seja o do significado do nome; e do ponto de vista das doutrinas medievais bem conhecidas, com o da linguagem mental, da suposição e da sinonímia (p. 15).

O primeiro capítulo, intitulado *O nome da coisa: conceito, palavra e signo escrito*, expõe a dificuldade existente, do ponto de vista lingüístico, da convencionalidade e da arbitrariedade na significação do nome. Para Platão, os discursos escritos são evanescentes e efêmeros e ele demonstra esta idéia por meio de duas metáforas: a do *jardim da escritura*, também chamada de *jardim de Adão*, e a do *escrever na água*. O conto mítico do deus Teuth, o Toth de Sócrates, presente no *Fedro*, ilustra o jogo das escrituras como portadoras de uma qualidade terapêutica, na forma do *fármacos* da memória, do conhecimento e da técnica da escritura, em grego *φάρμακος*. Essa duplicidade de ser, em termos contemporâneos, tanto um remédio como um veneno, fez com que Platão o tomasse como o ponto de

VERITAS	Porto Alegre	v. 51	n. 3	Setembro 2006	p. 183-200
---------	--------------	-------	------	---------------	------------

partida para sua crítica da ambigüidade da memória. Transpondo-o ao plano da lingüística, Platão percebeu que na escritura essa ambigüidade deve ser resolvida pela introdução da convencionalidade e da arbitrariedade na significação dos nomes, expressa em todo signo escrito. O caráter da naturalidade do significado do nome exigiu o reconhecimento dos dois princípios basilares do convencionalismo lingüístico, a saber: a *correção do nome mesmo* e a *possibilidade da dialética da verdade*. A origem da linguagem, para Platão, está nos graus de manifestar, através de um signo fônico natural, a verdadeira natureza de toda coisa, os *próta onómata*. Esta é, em Sócrates, a chamada *correção dos primeiros nomes* cercada pelo processo particular da imitação da substância (essência) da coisa (*ἀπομιμῖσθαί τὴν οὐσίαν*), com a letra e com a sílaba, constituindo o nome. Nessa perspectiva, Platão irá definir o nome e o verbo como signo da voz, manifestando-se de forma diversa da essência das coisas nomeadas.

Aristóteles, por sua vez, toma a imagem platônica do *nomotéta* trocando radicalmente seu significado por um evento histórico, no curso da vivência humana, que vêm assumir uma prioridade unicamente temporal. Esse filósofo separa nitidamente, ao contrário de Platão, a função revelativa da linguagem transformada na teoria silogística dos fenômenos sensíveis, da sua articulação funcional. O significado do nome é reconduzido à técnica da relação entre voz, conceito e coisa. Com esse movimento aristotélico, surge o problema do significado dos nomes na imagem do triângulo semântico como a base e o fundamento de toda função lingüística (p. 21-22). Decorre disso a escolha de Aristóteles considerar a linguagem humana como o fruto substancial de uma convenção, em oposição a Platão.

Posteriormente, Bottin vai analisar as conseqüências dessa escolha de Aristóteles, sua repercussão em Boécio e em toda a filosofia medieval. Boécio propõe uma modificação conceitual, através de sua tradução para a expressão aristotélica *παθήματα ἐν τῇ ψυχῇ*, por *passiones animae*, que foi utilizada, posteriormente, por toda a Idade Média, para indicar a entidade psíquica, produto durante o processo de conhecimento. Para Aristóteles, ainda na linha platônica, o nome significa a essência da coisa. No entanto, difere no modo de a palavra significar a essência de uma coisa, com sua natureza convencional, exposto no *De interpretatione*. A ambigüidade, presente no texto aristotélico, não desaparece com a tradução latina de Boécio, pelo contrário, está representada em toda a sua gravidade. Esta modificação conceitual introduzida por ele, na sua tradução, é examinada, detalhadamente, pelo autor. Ele nos mostra como esse modelo da gnosiologia aristotélica – que, para conhecer algo é necessário construir uma representação, uma imagem – percorre a filosofia medieval com a doutrina da *species intelligibilis*.

Com as traduções e os comentários de Boécio, os pensadores medievais puderam conhecer algumas obras de Aristóteles. No entanto, isso não se deu de forma imediata, demorou um tempo para acontecer. Entrementes, Agostinho, que conhecia bem, tão-somente, as *Categorias*, aprofundou os seus estudos no âmbito teológico. Mas, como filósofo que era, Agostinho não deixou de tratar da natureza da linguagem. E o fez por meio dos conceitos de *verbum*, *nomen*, *affectio* ou *passio animi*, *diciibile significabile*, *phantasma*, *species intelligibilis* e, originalmente, com *verbum mentis*, presentes em suas obras. Bottin examina como Agostinho articulou esses conceitos em sua análise sobre a linguagem (p. 46).

Tomás de Aquino também admite a ambigüidade presente na terminologia no *De interpretatione*, evitando discutir as devidas conseqüências. O significado originário do termo *πάθημα*, *passio*, é recordado por Tomás como aquele que é chamado de *paixões da alma* (*passiones animae*), que significa, de modo natural, determinados estados de ânimo no homem, como os apetites sensíveis, e outros impulsos deste gênero. “E logo ele precisa: não é possível que signifiquemos de modo natural os objetos a que se referem, mas devem significar os conceitos da mente, por meio de uma convenção” (p. 76). Para Tomás, são dois os modos de significar: o mediato e o imediato. Isso porque a explicação, que ele deu

ao triângulo semântico aristotélico, foi uma semiótica da significação: *modus significandi*. O significado dos nomes se dá através do verbo interior (*verbum interius*), que emergiu na obra aristotélica.

Segundo Bottin, foi João de Olivi quem demonstrou que o *verbum interius* se deu em Tomás pela sua junção das *passiones animae* de Aristóteles, e do *verbum cordis* de Agostinho e Anselmo de Aosta. Sua crítica consistiu em afirmar “que o *verbum interius* não pode consistir em uma ulterior complicação do pensar mesmo, mas é um ato de pensar enquanto tal” (p. 102). O modelo representativo por meio da *species*, próprio do paradigma gnosiológico e científico – realismo direto –, foi posteriormente introduzido por Rogério Bacon. Esse modelo trazia consigo a doutrina da *impositio nominum* e sua determinação da natureza do signo, a partir da análise da definição agostiniana de *signum*.

No subcapítulo nove, Bottin trata do comentário de Duns Scotus ao *De interpretatione*, que expressa a dificuldade de sustentar o triângulo semântico, proposto por Aristóteles e apropriado por Tomás. Com Scotus, iniciou-se uma nova e original via no debate sobre o significado dos nomes, presente na *Ordinatio*. Essa novidade está expressa na duplicidade da natureza da *species intelligibilis* (p. 121, 124). O modo de significar, e de compreender, também é posto em discussão por Scotus (p. 129).

O resgate da tríplice distinção do discurso de Boécio é feito por Ockham, como a primeira noção fundamental na significação dos termos, aproximando-a com a expressão agostiniana *verbum cordis*. No entanto, em Ockham, as três linguagens – escrita, oral e mental –, encontram-se completamente diferentes e autônomas. A expressão *oratio mentalis* foi utilizada por Ockham para definir o programa correspondente entre a estrutura da linguagem oral e da linguagem mental. “Entre os estudiosos contemporâneos, está vivo o vasto debate sobre o modo como Ockham definiu concretamente a sinonímia, mas na perspectiva do significado do nome é suficiente sublinhar que, nesse projeto de gramaticalização da linguagem mental, não há sempre correspondência entre as partes do discurso oral e mental; ou melhor, essa correspondência é garantida unicamente em função da verdade ou falsidade dos enunciados” (p. 140). O caminho indicado por Ockham, para chegarmos ao realismo direto, primeiro no nível semântico, e segundo no nível cognoscitivo, é o de entender a *passio animae* unicamente como um signo de um tipo particular, a saber: natural. Então, Bottin pergunta-se: “É ainda possível um triângulo semântico?” Posteriormente, ele analisa os termos conotativos, o significado do nome e a *suppositio*, suposição, a oração mental entre linguagem ideal e expressão íntima de si mesmo: (i) busca da língua perfeita, e, por fim, (ii) a sinonímia e a equivocidade na linguagem mental (p. 105 s, p. 148-167).

No segundo capítulo, intitulado *Sensação e intencionalidade*, o autor inicia sua análise com a definição de sensação, presente na *Metafísica* de Aristóteles. Essa definição “individual na concepção da sensação como alteração o princípio filosófico, que tem levado os antigos filósofos ao relativismo cognoscitivo, ou seja, a impossibilidade de chegar à verdade” (p. 169). Aristóteles parece estar de acordo que a sensação seja uma *alteração*, *ἀλλοίωσις*, isto é, uma espécie de mutação qualitativa do sujeito que percebe. Bottin analisa essa estratégia aristotélica e nos mostra, através da filosofia e da filologia, suas conseqüências no debate da natureza da sensação. Em seguida, o autor se detém na análise do que ele chamou de cruzamento hermenêutico: de Aristóteles a Tomás e vice-versa (p. 176-180). Após, em *Sensação e cólera*, ele retoma Aristóteles, no tocante ao processo da sensação e seus dois níveis: a dos órgãos dos sentidos e da consciência (conhecimento) do sentir; a forma e a matéria na sensação (p. 180-192).

O caminho, que Bottin percorre para chegar à origem dessa controvérsia interpretativa sobre a natureza da sensação, também inclui a crítica geral da doutrina aristotélica feita por Plotino. Para ele, o objeto conhecido por meio da sensação é uma mera imagem da coisa, e

não é a coisa mesma. Os conceitos de sensação e intencionalidade são, também, analisados através do materialismo e imaterialismo, de Tomás de Aquino, e da interpretação da neotomista Sofia Vanni Rovighi. Ainda, sob a ótica tomista, o autor expõe a crítica ao subjetivismo e ao relativismo (p. 206-210).

Alberto Magno sugere quatro graus para o conhecimento, a saber: sensível, imaginativo, de certas intenções e intelectual. Segundo ele, o caráter da intencionalidade está presente em todos os quatro graus de conhecimento. É através da análise da *intentio imaginata* da psicologia árabe, até ao conhecimento intencional, que Bottin chega à distinção dos graus do conhecimento feita por Alberto Magno.

Tomás de Aquino introduziu a doutrina aviceniana das intenções e da faculdade estimativa na psicologia aristotélica. Para finalizar sua análise crítica, em *Filosofia Medievale della Mente*, Francesco Bottin se vale de Avicena para mostrar como Tomás definiu e introduziu tal doutrina nos seus comentários aos textos aristotélicos. Isso é tratado sob os títulos *Avicena e Tomás sobre as intenções*; *Conhecimento sensível e immutatio intentionalis*; *Sensível per accidens e conhecimento do singular*; *Esse naturale e esse intentionale* (p. 221s).

Joice Beatriz da Costa / PUCRS

MIETHKE, Jürgen. *Ai confini del potere. Il dibattito sulla potestà papale da Tommaso d'Aquino a Guglielmo d'Ockham*. Padova: Editrici Francescane, 2005, 385 p. ISBN 88-8135-013-0

Este trabalho não é uma história do pensamento político medieval aos moldes clássicos, não somente porque chama a atenção sobre um período cronologicamente limitado qual seja, aquele compreendido entre a publicação do *De Regno*, de Tomás de Aquino à morte de Guilherme de Ockham, o que não excede 80 anos, número pouco significativo, se considerarmos os quase 1000 anos de história do pensamento filosófico medieval, mas extremamente significativo, se levarmos em consideração a profundidade com que é tratada a questão do poder nesse curto período.

A peculiaridade do trabalho de Miethke reside, usando as palavras de Roberto Lambertini, na sua apresentação do texto ao italiano, *em enfrentar, de modo radicalmente histórico, o pensamento político medieval*. Não se trata de uma história das idéias, nem de uma história contextualizada acerca dos avanços das doutrinas políticas em determinado período; mas, como diz o próprio Miethke, no prefácio, o interesse central são as condições da formulação da teoria política e o campo de influência que ela exerce. Não se limita ao desenvolvimento do pensamento político de Tomás a Ockham, mas é uma história das situações específicas em que são oferecidas e recebidas as teorias políticas e as discussões posteriormente suscitadas.

A pergunta que parece nortear o autor na sua busca é: Em que condições foi produzido o texto que inspirou uma teoria, e em que condições foi possível a sua leitura? A questão de fundo é: qual a influência da teoria política na práxis política? Será que a teoria política do final da Idade Média provoca algum efeito na política do seu tempo? A reflexão desenvolvida com tanto esforço teria conseqüências práticas? O próprio Miethke testemunha que o começo da sua atividade docente estava voltado a confrontar a teoria política de três dos maiores pensadores do século XIV, como são Egidio Romano, João de Paris e Guilherme de Ockham. Logo depois, começou a se interessar pela influência deles sobre as práticas políticas e, finalmente, se dedica à reflexão sobre o modo como a teoria política tem influenciado o processo de decisão política. O quadro que se apresenta é o do *intelec-*

tual que tenta, tendo como concorrente o assessor político de alta qualificação, formular uma tese que seja uma referência conceitual às escolhas e ações políticas.

Para Miethke, se a teoria não pode determinar a prática, pode, sim, orientá-la e interpretá-la, não como uma mera ideologia, porque a ação política, que não visa ser mera expressão de violência, não pode fazer menos que se debruçar na busca de um sentido, um discurso que assuma uma espécie de autonomia interna, transcendendo o limite da situação concreta na qual é definida.

O espírito do livro se nega a ser um trabalho exclusivamente teórico, não por uma supervalorização das chamadas práticas concretas, mas, sobretudo, por respeito à vocação primordial da reflexão, qual seja, a de intervir nas ações humanas. Devemos lembrar que, com a emergência dos tratados *De potestate papae*, sobre o poder do pontífice romano, a cultura medieval levanta, pela primeira vez e de modo radical, um questionamento sobre os fundamentos do poder explorando sua dimensão de poder absoluto, como no caso da obra de Egídio Romano, ou reforçando os seus mecanismos de controle, como no caso de João de Paris, Marsílio e Ockham. Por outro lado, sugere que a teoria, refletindo o fenômeno do poder, levantando a questão da legitimidade e exigindo que esta esteja fundada em outra coisa que não o puro domínio da força, impõe um limite a todo e qualquer poder.

Mais duas contribuições fazem deste estudo sobre o poder político e papal um texto diferente e relevante: em primeiro lugar, a apresentação e análise das Bulas papais e por outro, o fenômeno da universidade medieval. A universidade é considerada por Miethke como uma das premissas fundamentais para entender o tratado *De potestate papae*. É na universidade, em todos os seus âmbitos, que se gesta a linguagem da teoria política medieval, e é essa instituição que forma o grupo de intelectuais responsável pela elaboração de tais tratados.

Ao dado de que a universidade, através dos seus ensinamentos, disciplina e método, constitui as condições de possibilidade da reflexão sobre o poder papal, Miethke conjuga a especificidade da contingência histórica, sobretudo o conturbado pontificado de Bonifácio VIII, e a discussão sobre a extensão do poder do pontífice romano e, com isso, o tema central do debate político será, de agora em diante, a legitimidade e limites do exercício do poder enquanto tal.

O debate sobre o poder papal, que começa nessa conjuntura histórica determinada, sobrevive aos conflitos e àqueles que os promoveram. Miethke faz um minucioso rastreamento da maneira como esses pensadores clássicos medievais formularam os problemas e ofereceram alternativas teóricas a esses conflitos históricos concretos e o modo e extensão da influência do pensamento político na atividade política.

Prof. Dr. Alfredo Culleton

Peter Brown. *Santo Agostinho – Uma biografia* (original inglês: *Augustine of Hippo*, 1967, 2. ed. 2000) Tradução de Vera Ribeiro. Ed. Record, 2005, 669 p.

Uma Biografia, digna desse nome, com “B” maiúsculo, depende fundamentalmente de dois fatores: da pessoa a ser biografada e do biógrafo. Quando um grande personagem encontra seu biógrafo – o que não é tão freqüente – surgem obras clássicas, como *Lutero*, de Richard Friedenthal, *Napoleão*, de Emil Ludwig, *São Luís*, de Jacques Le Goff. Pode ser mesmo em forma de romance, como *Memórias de Adriano*, de Marguerite Yourcenar (e por que não *Getúlio*, de Jurandir Machado?). Então, os mortos ressuscitam, eles vêm realizar-se o que já dissera Horácio: *Non omnis moriar* (eu não morrerei de todo); e os leitores são transportados para uma outra época, envolve-os um mundo, que não mais existe.

Agostinho de Hipona (356-430 d.C.), um homem da Antigüidade tardia, que contemplou os estertores do Império Romano do Ocidente, encontrou num jovem irlandês de 32 anos seu biógrafo. A obra, lançada em 1967, e logo traduzida para as principais línguas do Ocidente, teve que esperar pela segunda edição, do ano 2000, antes de ser publicada em português. A tradutora, Vera Ribeiro, conhecida por seus trabalhos no ramo, mostrou competência ao envolver-se com o vasto e complicado texto de P. Brown, o que me levou a dispensar a consulta ao original em casos de dúvida. Talvez tivesse sido mais interessante que as notas fossem apenas ao pé da página, em vez de ao final de cada capítulo. Sem dúvida, porém, minha idiossincrasia estaria se excedendo, se pedisse que fosse colocado, em cada nota, também o texto latino a que ela se refere.

Entre a primeira e a segunda edição, isto é, entre 1967 e 2000, os estudos agostinianos evoluíram e surgiram importantes trabalhos também sobre o mundo africano dos primeiros séculos de cristianismo. Acima de tudo, porém, houve uma inesperada surpresa, quando a Academia Austríaca de Ciências resolveu catalogar os cerca de 15 mil manuscritos de obras do Bispo de Hipona, espalhados pelas bibliotecas européias: Johannes Divjak, em 1975, encontrou 29 cartas agostinianas na Biblioteca Municipal de Marselha (27 das quais totalmente desconhecidas), e François Dolbeau, em 1990, deparou-se com 26 sermões, também desconhecidos, na Biblioteca Municipal de Mainz. As cartas datam do período entre 418 e 428 (nessa época Agostinho era um ancião, tendo entre 64 e 74 anos); os sermões são anteriores, provavelmente do ano de 397.

P. Brown não podia ignorar esses fatos na nova edição da obra, que entretentes se tornara um clássico, considerado quase perfeito e definitivo. O caminho da modificação do texto ou da atualização, através de novas notas, não lhe pareceu o melhor. Por isso, foi respeitado o texto primitivo, tal como fora publicado em 1967, acrescentando-se-lhe mais dois longos capítulos (p. 545-638). Para explicar o que eles significam, o autor usou, no prefácio, uma imagem interessante: o encontro dele, aos 65 anos, renomado professor de Princeton, com o jovem estudante de Oxford, de 32 anos, autor do *Augustine of Hippo*. Com isso, abriu caminho para fazer algo semelhante às *Retractationes* de seu biografado, o que exigiu dele uma dose não pequena de coragem e de humildade. Não foi sua intenção suprir a lacuna, apontada por alguns, e apresentar o Agostinho metafísico e teólogo, mas a de situá-lo em seu mundo e, mais ainda, a de rever alguns traços da personalidade do bispo de Hipona que ele, o historiador irlandês, no ardor juvenil da primeira edição, tomara, por vezes, como muito rigoroso e como homem da Igreja – opondo esta à pessoa – e como alguém que, em seus últimos anos, parecia um tanto decrepito e desiludido.

Nada a admirar que, para um historiador da década de 70, quando as teorias de Talcott Parsons ainda imperavam, fosse reservado um valor excessivo à instituição. Uma releitura da obra agostiniana e da bibliografia mais recente e, mais ainda, a leitura dos sermões e das cartas redescobertos, modificaram, porém, o julgamento de P. Brown: o que se vê, agora, é um bispo que aos poucos vai-se curvando, devido ao peso dos anos e da doença, mas “consideravelmente menos autoritário e severo [do que eu descrevera]” (p. 550), voltado para os interesses de seus fiéis; um homem capaz de retardar a conclusão do projeto grandioso de *A cidade de Deus* para atender a conhecidos, ou desconhecidos, que a ele recorrem. Ao apresentar aos leitores uma imagem retocada de seu biografado, P. Brown possibilita a eles que “ainda possam ter razão para mudar de idéia em muitos aspectos, como eu mudei, a respeito desse homem imponente, até fascinante, e irredutivelmente singular” (p. 599).

Tomemos um modelo dessa *Retractatio*: para nossa sociedade, com uma visão totalmente liberalizada, no que se refere à sexualidade, não deixa de ser interessante conhecer melhor a posição de Agostinho a respeito do intercuro sexual entre os cônjuges, ainda mais se levamos em conta que é costume, ainda hoje, atribuir ao velho bispo todo o rigo-

rismo que marcou o Ocidente até poucas décadas passadas. Os fatos, porém, divergem de nossos preconceitos. Por volta do século IV, no mundo cristão, o coito, dentro do matrimônio, era considerado como uma concessão, a fim de prevenir o adultério, e louvavam-se casais que, na noite de núpcias, faziam voto de castidade perpétua, bem como eram louvadas mulheres que resistiam aos anseios do esposo. São conhecidas as posições de São Jerônimo e de São João Crisóstomo a respeito. Agostinho também as conheceu, mas não pôde aceitá-las. Firmando-se sobre a autoridade de Paulo (*Primeira carta aos Coríntios*), ele defendeu que os cônjuges deviam praticar o sexo e que nem por isso eles eram cristãos de segunda classe. Por trás dessa afirmação, encontrava-se uma teologia e uma antropologia que em muito diferiam daquela da maioria de seus contemporâneos: ele considerava Adão e Eva, no Paraíso, como seres plenamente sexuados, não como criaturas angélicas, tal como os descrevia Gregório de Nissa. Deus criou os homens assim e, por isso, a sexualidade, a prática do sexo, foi um dos grandes bens concedidos aos humanos; por isso, o intercurso sexual entre Adão e Eva era um ato do mais puro deleite, “num maravilhoso ápice de perfeita paz”. Ora, é bom recordar, o deleite, para Agostinho, é o móvel primeiro das ações humanas e, como tal, existiu também antes do pecado. Este introduziu o desequilíbrio na harmonia perfeita entre a alma e o corpo, mas não modificou a natureza humana (p. 614s).

Em *Santo Agostinho – Uma biografia*, a vida do grande bispo é mostrada como uma vida de grandes debates, e assim ela foi, de fato, embora haja sempre o perigo de estes debates acabarem por esconder as pequenas coisas do dia-a-dia. Agostinho foi maniqueu, mas um dia se afastou do determinismo dessa religião e, inspirado pelo neoplatonismo, escreveu páginas, ainda hoje modernas, a respeito da liberdade da vontade humana. Transcorrida uma década, seu novo ideal, aquele do domínio perfeito da vontade sobre o agir humano – ideal esse que ele levava para o batismo – mostrou-se, porém, como uma quimera. O jovem P. Brown tratou desse problema em um capítulo que, 33 anos depois, viria a abrandar, e que intitulou “O futuro perdido”(p. 181-194), e que se complementa com o capítulo seguinte: “As Confissões” (p. 195-224). O ser humano, constatou Agostinho, não é tão simples assim, sua vontade não paira soberana sobre tudo. Paulo já percebera isso, quando dizia que praticava o mal que não queria e evitava o bem que queria. E ele, Agostinho, observou que a alma ordena ao braço que se mova, e este executa imediatamente a ordem; depois, ela ordena a si mesma que queira algo, e ela não obedece. Isso o levou a constatar que o costume (*consuetudo*) se torna uma segunda natureza e nós não sabemos quais os caminhos que haveremos de percorrer. Há pulsões dentro de nós, que nós ignoramos; proferimos palavras, pelas quais se manifesta, não a nossa intenção consciente, mas algo que se encontra escondido dentro de nós. Agostinho teria que esperar 1.500 anos, antes que surgisse Freud, para, com técnicas modernas, adentrar-se pelos caminhos que ele descobrira. O livro X das *Confissões* é uma viagem ao interior de si – poderíamos chamá-lo de ‘ata do descobrimento do *self*’ –, ao final da qual ele constata: “Há no homem uma região de que nem mesmo seu espírito tem conhecimento” “Tornei-me um problema para mim mesmo”. Talvez, sua recusa às doutrinas de Pelágio – e esta seria sua última polémica – se tenha originado da simplificação deste, ao pregar que tudo estava nas mãos do indivíduo e, portanto, bastava alguém querer para ser bom e para alcançar a salvação. A introspecção do psicólogo e a ciência do teólogo Agostinho sabiam que as coisas não são bem assim. Para ele, sem a graça divina o homem não se eleva do fundo do poço de sua miséria. Mas essa afirmação, que leva à predestinação dos eleitos e se converte em uma das doutrinas que menos aceitamos de Agostinho, valeu-lhe como ponto de partida para a crítica a todo e qualquer elitismo cristão, para levar esperança ao cristão que não apresentava virtudes extraordinárias. “Apesar de todo o pessimismo que expressou em seus escritos sobre a condição humana em geral, Agostinho errou por otimismo, se tanto, ao pregar e orientar seus correligionários” (p. 625).

Deixando de lado, por brevidade, entre outras coisas, a polêmica com os donatistas, quando apelou para o poder civil, a fim de reinstaurar a paz na Igreja africana; deixando também os tópicos que nos levariam a conhecer Agostinho no dia-a-dia de uma longa vida como bispo, parece-nos necessário mencionar, por sua singularidade, a polêmica com o paganismo, da qual, mas não apenas dela, resultou o *De civitate Dei contra paganos*, o primeiro tratado de Filosofia da História (capítulos 26 e 27, p. 373-411). À elite intelectual pagã, que se voltava à *vetustas* idealizada da religião romana, tomando Virgílio como mentor e inspirando-se em Plotino e Porfírio, Agostinho contrapôs a antiguidade da fé cristã e argumentou segundo o modelo dos contendores, demonstrando a erudição pressuposta em tal tipo de debate. Ao “vosso” Virgílio, contrapôs as “nossas” Escrituras. Roma perdeu sua aura e tornou-se um entre outros impérios que passaram e que haveriam de passar. Ao amor à glória, móvel primeiro que levou uma pequena elite de romanos à ação, ele não negou o mérito, mas mostrou como tal amor, sem Cristo, ficava à deriva e como sobre ele não se poderia construir a paz da Cidade de Deus. Ao apego de Porfírio à permanência e ao passado argumentou em favor da mudança, das eras que se sucedem segundo um plano insondável de Deus, do futuro que os desígnios do Senhor e o trabalho do homem estão construindo. E assim estava desbastado o caminho para pensar um mundo aberto, para abrir os corações à esperança. Com razão, observa P. Brown, o último livro de *A Cidade de Deus*, escrito por um ancião alquebrado de 72 anos, é um hino em defesa da esperança (p. 405). Nele Agostinho é capaz de admirar a beleza do inseto e do mar – ora sereno, ora tempestuoso –, a beleza da barba masculina, e até mesmo a pujança da inteligência dos hereges, capazes de organizar argumentos admiráveis em defesa de suas convicções. Há verdadeiros bens, embora *bona minora*, dos quais podemos gozar nessa vida, e há bens maiores que nos esperam no oitavo dia, o dia da paz sem fim, reservada aos habitantes da Cidade de Deus.

– Como se pode ver pelo cuidado que dispensou à sua obra, no final da vida, Agostinho tinha consciência da própria genialidade (tal como a tinha Dante, ao reunir-se e confabular no Limbo com Virgílio, Homero, Horácio, Ovídio e Lucano; tal como a tinha Kant, ao considerar-se o Copérnico da Filosofia). Seus contemporâneos um dia também devem ter percebido que contavam com um gênio entre eles e como terão reagido? Creio que podemos nos aproximar de uma resposta, se dirigíssemos pergunta semelhante aos colegas e alunos de Einstein. Agostinho não tinha o *portrait* de bispo do nobre Ambrósio; não possuía a erudição do também nobre poliglota Jerônimo que, em seu retiro, em Belém, traduzia a Bíblia de dia e lia Cícero à noite; nem estava revestido da aura de majestade quase imperial de Leão I, que pouco depois haveria de presidir a sé romana. Mas ninguém, no mundo cristão, aproximou-se dele como teólogo e como filósofo, ninguém adentrou-se tanto no mistério insondável de Deus e nos recônditos misteriosos da alma humana. Ele não foi apenas o pai intelectual da Idade Média, ele é também o nome mais importante da cultura ocidental. Eráclio, seu sucessor, resumiu com rara felicidade o sentimento que devia reinar entre os contemporâneos com relação à genialidade ímpar desse homem. No dia em que Agostinho comunicou sua nomeação e lhe deu posse no cargo (P. Brown descreve a cena [p. 511]), dirigiu-se ao povo, falando da velhice que chegara também para ele, apresentou o novo bispo e, depois, afastou-se e tomou assento; Eráclio usou então da palavra e iniciou dizendo: “O grilo cricrila e o cisne silencia”.

Luis Alberto De Boni

O trabalho realizado por Juvenal Savian Filho sobre o conjunto de cinco textos de Boécio, que a tradição consagrou com o nome de *Opuscula sacra*, impor-se-á como referência para os estudos em filosofia antiga e medieval no Brasil, não somente por ser a primeira tradução em língua portuguesa dos originais latinos, mas sobretudo por reconstituir, mediante refinadas incursões filológicas e históricas, o teor filosófico das questões que sustentam e dão vida aos textos. A edição, prefaciada por Marilena Chauí, é esmerada: além dos originais em latim – produzidos entre 512 e 519 – e do estudo introdutório, o leitor encontra também uma cronologia da vida e da obra de Boécio e uma ampla bibliografia.

A decisão de traduzir o título *Opuscula sacra* por *Escritos*, e não por “pequenos tratados sagrados” como seria de se esperar de uma tradução literal, encontra-se justificada por Savian Filho na sua *Introdução*. Não seriam “tratados”, porque os textos, em sua maioria, eram cartas sem títulos que não foram produzidas como obras que visassem a publicação; qualificá-los de “pequenos”, apenas em função de seu tamanho, também não seria conveniente, dada a importância que os mesmos tiveram para a história da filosofia; e classificá-los como “sagrados” seria limitar incorretamente o seu alcance. Como o tradutor-intérprete mostra com clareza, Boécio, filósofo cristão de formação grega, estava longe de fazer mera apologia dos dados da fé; e, embora os seus *Escritos* tenham nascido no contexto de calorosos debates e conflitos eclesiais concernentes às questões trinitárias e cristológicas, eles ultrapassam essas disputas e vão muito além de simplesmente responder aos hereges. Exímio tradutor, para o latim, das obras lógicas de Aristóteles e de Porfírio, Boécio se vale integralmente do aparato conceitual herdado da filosofia antiga em especial, do vocabulário lógico e metafísico proveniente de Aristóteles – em sua busca de uma linguagem mais coerente e adequada para dar expressão às verdades da fé. Ao fazer essa opção metodológica, Boécio acaba reorganizando o vocabulário metafísico do ser e definindo, em língua latina, os significados de termos fundamentais para a filosofia clássica, tais como *essentia*, *substantia*, *subsistentia*, *persona*, *natura*. Eis a razão por que Boécio pode ser considerado criador e difusor do quadro conceitual que dará suporte à lógica metafísica e ao pensamento cristão que lhe são posteriores.

Sem nunca abandonar a dimensão da fé, na qualidade de uma adesão ao transcendente concebido como real e pessoal, a perspectiva a partir da qual Boécio fala de Deus não se limita a ela. Ele procura combinar, de maneira virtuosa, os dados provenientes da revelação bíblica, as elaborações desses dados advindas da tradição cristã, e o patrimônio filosófico que ele recebe do mundo antigo. As contribuições mais fecundas para a filosofia surgem precisamente quando, ao buscar formulações mais claras e tratamentos mais rigorosos dos problemas que envolvem as expressões de fé, Boécio conduz a investigação à luz do vínculo entre lógica e ontologia. Pois, é passando de uma à outra, que ele se vê diante da necessidade de cunhar termos, redefinir categorias, e criar, enfim, o vocabulário de uma nova metafísica. Com o auxílio da interpretação e dos comentários de Savian Filho, ilustremos essa estratégia teórica, relatando, grosso modo, a maneira pela qual, em seus *Escritos*, Boécio aborda o problema da Trindade e apresenta uma solução.

O debate trinitário, que desafiava os Padres e que marcou as duas primeiras décadas do VI século, girava em torno da questão de saber como conciliar a unidade e a unicidade de Deus e a trindade das pessoas, o “Pai”, o “Filho” e o “Espírito Santo”. Boécio enfrenta esse clássico problema, partindo do enunciado da fé segundo o qual “O Pai é Deus, o Filho é Deus, o Espírito Santo é Deus” e explica que esse dito significa que “Pai” e “Filho” e “Espírito Santo” são um só Deus e não três deuses, embora sejam três pessoas distintas. No texto *Vtrum Pater*, a solução passa pela distinção entre dois tipos de predicação em Deus, a

predicação substancial e a predicação relacional: em Deus, o que se diz de uma pessoa não se diz da substância. Dessa perspectiva, os nomes “Pai”, “Filho” e “Espírito Santo” não seriam predicados que se atribuem substancialmente a Deus, mas tão-somente predicados relacionais, que só adquirem significado no contexto de uma relação: ser pai implica ser pai de alguém, ser filho implica ser filho de alguém, assim como ser espírito implica ser espírito de alguém. Quando se diz algo de uma pessoa divina, não é da substância que se fala, mas apenas do que uma pessoa é-para-outra ou é-para-as-outras; o dito atribui, pois, o predicado ao ser em relação e não ao ser em si. Ora, como o que se diz da pessoa não se diz da substância, a atribuição de pluralidade às pessoas não implica a atribuição de pluralidade à substância. Nessa medida, a expressão da Trindade pode, sim, ser entendida como a subsistência de uma única e mesma substância divina em três pessoas, três hipóstases. Tomada de Aristóteles, e tendo sido já utilizada por Agostinho no enfrentamento da mesma questão, é a categoria de relação que, de acordo com Savian Filho, continua operando no texto “A Santa Trindade”, o último dos *Escritos*.

Este texto, no qual a explanação boeciana do dogma trinitário avança sem deixar de nutrir-se dos escritos anteriores, traz a marca de um pensador que, à seu modo, também faz uma crítica da linguagem: ao buscar a expressão mais fiel possível à matéria de que trata – a transcendência divina – ele vem reconhecer os limites da linguagem quando tenta dizer aquilo que está além do mundo transitório e mutável. Tomando as categorias de Aristóteles como legado legítimo para a sua pesquisa, Boécio se preocupa em mostrar que, aplicadas a Deus, “muda-se tudo o que se pode predicar” (p. 204). Sua advertência reflete a consciência de que o vocabulário do ser, proveniente da lógica e da metafísica aristotélicas, não pode, sem maiores explicações, simplesmente ser aplicado ao campo ontológico aberto pelos enunciados da fé cristã. À tarefa de encontrar uma linguagem coerente para a expressão da Trindade, soma-se outra, não menos árdua: a de fixar o significado dos próprios termos em debate. É assim que o leitor aprende que o sentido em que se pode dizer que Deus é substância não pode envolver nenhum tipo de relatividade ou de determinação accidental, já que o que Deus é, o é em plenitude e não carece de algo que se lhe acrescente ao modo de acidente. O modo pelo qual se diz que Deus é substância é tão específico, que Boécio admite que ele “não é verdadeiramente substância, mas é para além da substância” (p. 204). A situação é delicada: de um lado não se pode prescindir do uso das categorias (“substância”, “relação” etc.), na medida em que elas são os instrumentos de inteligibilidade disponíveis; mas, de outro lado, elas falham, tornam-se impróprias e se transfiguram quando o discurso quer designar ou refletir o ser da transcendência. Levando isso em consideração, Boécio vem explicar que a unidade da substância divina na Trindade se dá pela ausência de pluralidade e de alteridade em sua essência, de modo que a repetição dessa unidade nas pessoas não produz nem implica a pluralidade ou alteridade na essência. Entendendo que a diferença numérica é produzida pelos acidentes e que os acidentes vêm da matéria, Boécio demonstra que Deus, imaterial e existente como forma pura, não poderia comportar pluralidade ou alteridade em seu ser. Dessa ótica, o número nada mais seria que a repetição de uma mesma unidade, o que leva a inteligir com toda correção que, do ponto de vista da essência, não há diferença nem divisão na Trindade. Naquilo que as pessoas divinas são em sua essência, isto é, na sua consubstancialidade, elas são a mesma e única substância divina. Assim, quando se diz “Pai” e “Filho” e “Espírito Santo” não se aponta para três coisas distintas naquilo que elas mesmas são, mas repete-se a única essência da divindade. O mesmo procedimento, de explicitar o conteúdo dos enunciados da fé por meio de uma investigação lógica da predicação, o leitor encontra, por ex., no texto “Contra Êutiques e Nestório”, cujo problema a ser enfrentado é o de entender a união, em Cristo, de duas naturezas em uma pessoa.

No dizer de Savian Filho, o melhor adjetivo que se pode atribuir a Boécio é o de “sábio”, no sentido clássico daquele cuja atividade racional visa alcançar a *sapientia* tendo também em vista atingir a plenitude da felicidade (*eudaimonia*). Em sua busca pela sabedoria, Boécio assume uma atitude teórica na qual a vinculação pretendida entre a fé (*fides*) e a razão (*ratio*) jamais o leva a pôr a razão a serviço da fé – o que seria instrumentalizá-la. A fé seria superior à razão como a condição necessária para se alcançar o plano da transcendência. Mas essa superioridade não posiciona a fé contra a razão, já que a fé pode incluir, na sua dimensão própria, os frutos provenientes da investigação operada pela razão. Como Savian Filho esclarece, em Boécio, a fé estabelece o campo de ação da inteligência, mas também a inteligência é requerida pela fé; por conseguinte, o que há é inteligência da fé ou, como também defendia santo Agostinho, “um crer ao entender e um entender ao crer”. Aos leitores do século XXI, Boécio, de cuja alma Dante se lembra no “Paraíso” da *Divina Comédia*, tem a ensinar, além de uma doutrina clássica, uma atitude intelectual, um modo de fazer filosofia no qual os instrumentos e os aparatos lógico-conceituais jamais são isolados das expressões de nossos princípios e valores.

Prof^ª Dr^ª Silvia Faustino de Assis Saes – UFBA

PEDRO ABELARDO. *Diálogo entre un filósofo, un judío y un cristiano*. Biblioteca de Obras Maestras del Pensamiento 30. Estudio preliminar, traducción y notas de Silvia Magnavacca. Edición Bilingüe. Buenos Aires: Editorial Losada, 2003, 347 p.

Algumas certezas são partilhadas pelos três personagens criados por Pedro Abelardo (1079-1142), no *Diálogo entre um filósofo, um judeu e um cristão*, a saber, a crença monoteísta, Deus como objeto de busca interior comum e a afirmação de que a razão humana possui todo o instrumental necessário para, uma vez afastada toda a opinião, revelar ao homem como ele deve viver e agir em sua relação com Deus e com os demais. A confiança na razão permite até mesmo que o cristão e o judeu peçam a arbitragem daquele que é o mais exercitado no uso da razão, ou seja, o filósofo. Nas diversas camadas textuais presentes no diálogo, chega-se ao final sem saber em qual dos três personagens Abelardo se encontra refletido.

Embora em sua *Introduzione a Abelardo* (Roma: Laterza, 1988, p. 93-4) a Professora Fumagalli Beonio-Brochieri afirme categoricamente que Abelardo está totalmente contido na figura do cristão, Silvia Magnavacca, longe de discorrer sobre essa questão, vai ao encontro de uma leitura – com a qual somos concordes – segundo a qual Abelardo está identificado, de alguma forma, com todos os personagens. Afinal, os interlocutores do *Diálogo* afirmam as noções de individualidade, de intenção moral, a idéia de que a dignidade do indivíduo está acima e é a causa legitimadora da investidura recebida e a idéia de que a razão humana está muito acima do uso inflacionado da *auctoritas* externa: todas essas idéias são defendidas por Abelardo, explícita ou implicitamente, em outros textos, como na *Ethica*, na *Theologia summi boni*, na *Theologia scholarium* e na *Theologia christiana*.

A questão da identificação de Abelardo nos personagens do *Diálogo*, no entanto, fica em aberto. Como também fica em aberto a questão da datação dessa obra. Tradicionalmente, identifica-se a composição do *Diálogo* como uma criação do último ano da vida de Abelardo (1142), embora existam alguns estudos que a antedatem para cerca do ano de 1125.

De qualquer modo, independentemente de a forma da composição remeter veladamente a escritos anteriores de Abelardo, podendo, por isso mesmo, ser aceita a tese de uma datação o mais tardia possível, o leitor pode haurir, nessa obra inconclusa, não

poucas noções de tolerância religiosa e de tolerância face ao pensamento divergente. Essas noções, se foram trabalhadas na renascença do século 12, parecem esquecidas hoje.

A tradução realizada pela Professora Silvia Magnavacca, a partir da edição crítica de R. Thomas, Petrus Abaelardus, *Dialogus inter Philosophum, Iudaeum et Christianum*, Stuttgart, 1970, insere-se na perspectiva comum da qual fazem parte as traduções das obras de Abelardo para outras línguas modernas. O objetivo delas é oferecer a um público, que já não mais lê latim, uma tradução fiel ao texto e um acesso ao pensamento abelardiano. Nessa perspectiva, salienta-se a qualidade da tradução, no que respeita à fidelidade ao texto latino, considerado literalmente.

A própria tradutora apresenta, na Introdução, os critérios de tradução, critérios esses que, se, por um lado, procuraram “respeitar o máximo possível o texto latino” (p. 53), acabam, por outro lado, ao utilizar a edição espanhola da *Bíblia de Jerusalém* – portanto, um texto ao qual Abelardo, por óbvias razões cronológicas, não teve acesso – por permitir uma atualização das passagens escriturísticas que, em muitos casos, ocasiona tanto a perda de fidelidade ao texto como a perda de fidelidade ao pensamento do autor. Assim, por exemplo, se o texto latino, que quer expressar o poder senhorial de Deus, reza “*Domini, Dei tui, celum est celum celi, terra et omnia...*”, a tradução, com base na *Bíblia de Jerusalém*, traz “A Yahvéh tu Dios pertenecen los cielos y los cielos de los cielos...”. À primeira vista, parece ser esta uma questão que diz respeito apenas ao preciosismo dos latinistas. No entanto, a própria tradutora percebe a problemática, quando apresenta, em notas no final do texto, aqueles contrastes existentes entre o texto escriturístico utilizado por Abelardo e o texto utilizado a partir da *Bíblia de Jerusalém*.

No que diz respeito às notas presentes no fim do texto (p. 323-42), cabe destacar que as mesmas seriam mais úteis, se fossem editadas como notas de rodapé, as quais facilitam a consulta e inibem o tradutor de introduzir extensos comentários, muitas vezes desnecessários. Ressalte-se, como ponto positivo, para além da tradução, a presença de uma Bibliografia atualizada (p. 343-6), que aponta tanto para as fontes primárias do *Dialogus* quanto para a bibliografia secundária concernente ao tema. Da mesma forma, no Estudo Preliminar (p. 7-53), Silvia Magnavacca apresenta uma sucinta, mas bem fundamentada, biobibliografia de Abelardo, bem como uma excelente descrição da arquitetura do texto do *Dialogus*, importante para o estudo e para a leitura atenta do mesmo.

Cléber Eduardo dos Santos Dias

Rogério Bacon – Obras escolhidas. Tradução de J. T. Reegen, L. A. De Boni e O. Bernardi. Introdução de J. T. Reegen. Coleção Pensamento Franciscano n. 8. Porto Alegre/Bragança Paulista: Edipucrs/Eusf, 2006. 192 p.

Rogério Bacon, o Doutor Admirável

O escritor católico inglês Gilbert Keith Chesterton (1874-1936) era dotado de um notável senso de humor e não suportava comportamentos convencionais. Certa vez promoveram uma pesquisa de opinião com a seguinte pergunta: se você tivesse que ficar isolado numa ilha deserta e só pudesse levar um livro, qual seria este? Claro que as pessoas respondiam referindo-se às obras consideradas como os grandes clássicos da humanidade: Dom Quixote, A Divina Comédia, A Ilíada, A Bíblia, etc. Chesterton respondeu simplesmente: o manual do construtor de barcos.

Chesterton deu também uma definição de clássico que calha perfeitamente com o episódio acima e que convém igualmente ao autor a que se refere esta resenha: Rogério Bacon (1214/20 – c. 1292). Chesterton disse que “clássico é um autor que você pode elogiar sem nunca o ter lido”.

Atribuiu-se a Bacon de tudo um pouco. Já no final do século XIV, uma crônica escrita na longínqua Dubrovnik (esta cidade apareceu várias vezes no triste noticiário sobre os conflitos que se seguiram à dissolução da Iugoslávia) fala de prodígios que ele teria realizado. Coisas realmente espantosas como construir uma ponte de ar condensado sobre o canal da Mancha, ponte que se teria rarefeito, depois que Bacon e seus acompanhantes a atravessaram. Ele teria também fabricado dois espelhos maravilhosos. Um destes lhe permitia acender uma vela a qualquer hora do dia ou da noite. O outro o tornava capaz de observar o que se passava nas regiões mais afastadas da Europa. Quem não gostou nada desses espelhos maravilhosos foi o reitor da Universidade de Oxford. De fato, os estudantes passavam dias a acender e apagar velas, em vez de se dedicar às suas tarefas escolares; outros sucumbiam a profundas crises ao ver (com o auxílio do outro espelho) que seus pais ou parentes próximos estavam mal de saúde ou passavam por dificuldades, em locais distantes, não podendo eles nada fazer. Resultado: o reitor mandou quebrar os dois espelhos.

No final do século XVI, um romance popular inglês – “A famosa história de frei Bacon. Contendo as coisas maravilhosas que ele fez em vida e também como se deu sua morte; com a vida e morte dos dois feiticeiros Bungye e Vandermast. De leitura muito agradável e prazerosa” – resume as invenções de Bacon, entre as quais ressaltam nada menos que uma cabeça de bronze falante e alguns espelhos comburentes.

No século XVII, a magia já não fazia tanto sucesso como nos séculos precedentes. Um novo ideal de conhecimento da natureza parece impor-se e tem como traços marcantes a matematização e a experimentação. O nosso admirável Rogério Bacon vai então ser despedido de suas roupas de mago e começa a ser apresentado de outra maneira.

Por exemplo, em 1625, o médico e bibliotecário francês Gabriel Naudé (1600-1653) escreveu um livro intitulado “Apologia de todos os grandes personagens que estiveram falsamente sob a suspeita de magia”. Como se podia esperar, Bacon faz parte da seleta lista de grandes personagens, elaborada por Gabriel Naudé. Bacon começa então a ser considerado como um livre-pensador que critica o argumento de autoridade e só confia na razão. Começa também a ser tido como um precursor e até mesmo como fundador do método experimental.

No final do século XVII, o pedagogo alemão Christoph Keller, em latim Cellarius (1638-1707), consagrou a divisão da história do Ocidente em antiga, medieval e moderna, bem como a idéia de que a Idade Média, como período intermediário entre a Antiguidade e o período moderno, tinha sido uma época de retrocesso: a idade das trevas. Mas, mesmo nas profundezas das trevas medievais, alguns luzeiros brilharam: Pedro Abelardo (1079-1117), Rogério Bacon (1214/20-c. 1292), Guilherme de Ockham (1285/90-1349)... Rogério Bacon teria sido então um desses precursores nascidos antes do tempo e que terminam como mártires para que o verdadeiro saber triunfe...

É só na segunda metade do século XIX que se começa a ler de fato os textos de Bacon. Mas, mesmo então, aqueles que se dedicam a estudar as obras do irrequieto franciscano inglês se deixam levar pela figura do precursor da ciência moderna. Tendem assim a superestimá-lo. Não faltou gente que, tentando pôr os pingos nos is, tendeu a rebaixá-lo demais.

No final das contas, que sabemos nós desse frade franciscano do século XIII, que escreveu três calhamaços (*Opus Majus*, *Opus Minus* e *Opus Tertium*) para seu amigo Guido de Foulques (também conhecido como Guido, o Gordo), eleito papa em fevereiro de 1265, com o nome de Clemente IV? Que idéias expõe ele nessas obras? Quais suas preocupações? Folclore à parte, em que tudo isso pode nos interessar ainda?

Pois bem, os leitores de língua portuguesa têm, agora, pelo menos como começar a tirar isso a limpo, com a publicação pela Edipucrs e Ed. Univ. São Francisco de três importantes textos de Rogério Bacon na Coleção Pensamento Franciscano. O volume VIII dessa

Coleção traz uma cuidadosa tradução da *Carta de Bacon a Clemente IV*, da *Ciência experimental* e de *Os segredos da arte e da natureza*. O primeiro texto seria uma apresentação do *Opus Minus* ou mesmo do *Opus Majus*. Encontra-se nele uma exposição das grandes preocupações de Bacon. A *Ciência experimental* é a sexta parte do *Opus Majus* e *Os segredos da arte e da natureza* talvez seja um dos textos mais populares de Bacon. Ao lado de desmistificar o caráter mágico de certas ações, Bacon aceita outras tantas como possíveis, graças a forças naturais ainda desconhecidas, mas que não passam de fantasias. Este texto contém também “previsões” um pouco à moda de Júlio Verne.

A *Carta a Clemente IV* permitirá ao leitor tomar contato com a atividade de Bacon na década de 1260, de seu projeto de reforma da cristandade e do conjunto do saber como um instrumento para realizar a reforma da sociedade e da Igreja, a conversão dos infiéis e a repressão dos obstinados no mal.

A *Ciência experimental* permitirá constatar que, se a experiência de Bacon contém elementos aparentados à observação e mesmo à experimentação, contém, por outro lado, aspectos que ordinariamente não costumam mais ser incluídos nessa rubrica. Por exemplo, o testemunho ou relato de observadores e mais ainda tudo o que Bacon inclui na “experiência espiritual” e que abarca desde a iluminação interior (uma espécie de intuição ou *insight*) até ao êxtase. É, assim, possível avaliar como Bacon se situa dentro de um modelo de ciência que, embora não seja ortodoxamente aristotélico, está ainda distante do que se instaurará com Galileu.

O volume contém também uma introdução, apresentando uma biobibliografia de Bacon e um percurso de seu pensamento, vindo as traduções acompanhadas de numerosas notas. Tanto a introdução como as notas serão de grande utilidade para o leitor.

Acreditamos, pois, que os tradutores, bem como o apresentador e os editores, prestam um real serviço aos estudiosos e ao público em geral ao tornarem disponíveis em português estes textos do Doutor Admirável, Rogério Bacon.

Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento

Santo Tomás de Aquino. *Sobre o mal (De malo)*. Ed. bilíngüe. Trad. de Carlos A. Nougê, introd. de Paulo Faitanin. Rio de Janeiro: Editora Sétimo Selo, t. 1, 2005, 306 p.

Quando somos perguntados sobre as grandes obras de Tomás de Aquino, costumamos citar a *Suma teológica* e a *Suma contra os gentios*. Mas a obra de Tomás é imensa e, dentro dela, cabe citar, sem dúvida, o conjunto de questões disputadas, que ele dirigiu ao longo da vida. Deixando as aulas da manhã a seus auxiliares, ele presidiu pelo menos 512 questões disputadas no período da tarde – um recorde na Idade Média. Nelas, seus doutorandos se exercitavam, respondendo às ‘objeções’ a favor e contra, e na aula seguinte o mestre – isso competia somente a ele – ‘determinava’ a questão, isto é, apresentava a solução magistral ao problema. Se compararmos as questões disputadas com as *Sumas*, constatamos que aquelas possuem muito mais argumentos a favor e contra e são muito mais minuciosas. Por isso mesmo, é sempre bom recorrer também a elas, quando se quer conhecer melhor o pensamento do Doutor Angélico. Aliás, muitas delas foram, na realidade, trabalho preparatório para as *Sumas*, enquanto outras, posteriores a estas, representam o pensamento definitivo do autor a respeito de determinado tema.

São obras clássicas do pensamento medieval as *quaestiones disputatae De veritate*, *De anima*, *De spiritualibus creaturis* e, não por último, *De malo*. Estas, compostas por 18 longas questões, subdivididas em artigos, estão sendo publicadas em quatro volumes bilíngües,

dos quais o primeiro acaba de ser lançado pela Editora Sétimo Selo. Serão, ao todo, mais de mil páginas.

O homem sempre se perguntou a respeito do mal. Na tradição judaico-cristã há um livro emblemático a respeito, o *Livro de Jó*, um texto que provoca debates ainda hoje e que mereceu importante comentário por parte de Tomás de Aquino. Na tradição da Igreja, é clássica a obra de Agostinho que, tendo passado pelo maniqueísmo, viu-se a vida toda envolvido por questões que se resumem nas perguntas: Que é o mal? Donde vem o mal? (*quid est malum? Unde malum?*). Essas questões voltam à tona em Tomás. Para responder a elas, ele se pergunta sobre o que é o mal em si mesmo, quais são suas causas, como podemos classificar o mal (isto é, pecado), o que significa para o homem 'ser livre', etc.

Precede à tradução uma introdução, feita pelo Prof. Paulo Faitanin, na qual, após apresentar dados sobre a obra, entra no tema de que ela trata: o mal. Dessa apresentação cabe ressaltar, em primeiro lugar, a importância que possui, para a ética, o mal moral, pois somente nele se trata do exercício da liberdade humana. Entretanto, tanto a Filosofia como a Teologia, abrindo horizontes, compreendem que só é possível tratar do mal moral dentro da moldura do mal metafísico e do mal físico. Em segundo lugar, abrindo o debate com a nossa época, Faitanin fala de "O dilema da modernidade atéia" e chama A. Camus, J.-P. Sartre, F. Nietzsche, A. Comte, F. Voltaire, G. W. Leibniz e outros ao debate com Tomás – e, com ele, Jó, Agostinho, Boécio e toda a tradição cristã são chamados a dialogar com o mundo moderno, pois a grande pergunta sobre o mal ainda não encontrou sua resposta definitiva e jamais a encontrará: ela estará sempre desafiando os humanos. E hoje, sem dúvida, ela se coloca dentro do contexto maior que H. de Lubac classificou como *Le drame de l'humanisme athée*.

A tradução que, como observa o autor, seguiu o texto do *Corpus Thomisticum* dirigido pelo Prof. Enrique Alarcón, da Universidade de Navarra, possui duas qualidades que se esperam da tradução de um texto de Filosofia: que seja literalmente fiel e, ao mesmo tempo, que seja clara e elegante. De fato, a fidelidade literal não pode ignorar a clareza do texto – e aqui vão críticas a algumas traduções medievais, cabendo citar como exemplo a tradução empreendida por Miguel Scotus, do árabe para o latim, do comentário de Averróis ao *De Anima* –, mas, por outra parte, a clareza e a elegância não podem acontecer às custas da literalidade – as críticas, no caso, dirigem-se a algumas das traduções de Aristóteles, empreendidas pelos renascentistas, e que acabaram fazendo com que o pensador grego usasse uma linguagem ciceroniana.

Ora, traduzir do latim – ainda mais do latim de Tomás de Aquino – para uma língua neolatina parece, por vezes, mais uma atualização de vocabulário e grafia, tais as semelhanças de sintaxe e a correspondência de palavras. Bem diferente é traduzir do grego e, mais ainda, do árabe. Mesmo do latim para as línguas neolatinas, o leque de abrangência de uma palavra nem sempre é o mesmo em ambas as línguas. *Videtur* tanto pode ser *parece*, como *vê-se* e é *claro*; *ergo* pode ser o *portanto* forte, que inicia a conclusão de um silogismo, como também *pois* ou pode ter até mesmo uma função expletiva; do mesmo modo, *etiam* pode ser expletivo, ou ser traduzido por *também* ou, de maneira forte, por *até mesmo*. Pois bem, parece-me que o tradutor foi feliz em seu trabalho. É sempre possível propor pequenas modificações ou correções, mas também se deve ter presente que o tradutor de uma longa obra não pode dedicar a cada parágrafo a mesma atenção que dedica quem o está esmiuçando ao citá-lo. Por isso, cabe aqui elogiar a editora que, olhando mais para o valor científico que para os custos, colocou o texto latino ao lado da tradução. Tomando, ao acaso, o texto de alguns *Respondeo* da presente obra, e cotejando com a tradução, foi-me possível constatar que tanto a fidelidade literal como a clareza se fazem presente. Sem dúvida, sempre é possível propor outra leitura – e sei isso por experiência própria – como, por exemplo, no seguinte tópico do *respondeo* do artigo primeiro da primeira ques-

tão (p. 10-13; à coluna do texto latino segue-se a da tradução de Carlos Nougué e, depois, a minha proposta, estando sublinhadas as divergências):

Cum ergo in causis agentibus non sit procedere in infinitum, sed oporteat devenire ad unum primum, quod est universalis causa essendi, oportet quod etiam sit aliquod universale bonum in quod omnia bona reducuntur, et hoc non potest esse aliud quam hoc ipsum quod est primum et universale agens; quia cum appetibile moveat appetitum, primum autem movens oporteat esse non motum, necesse est primum et universale appetibile esse primum et universale bonum, quod omnia operatur propter appetitum sui ipsius.

Logo, não sendo próprio das causas agentes proceder ao infinito, sendo porém necessário chegar a uma primeira coisa que seja causa universal do ser, é necessário, além disso, que seja um bem universal a que se reduzam todos os bens; e este não pode ser outro senão aquele mesmo que é agente primeiro e universal; porque todas as vezes que o apetecível move o apetite, sendo necessário, por outro lado, que o primeiro motor não seja movido, é necessário que o apetecível primeiro seja o bem primeiro e universal, que se ocupa de todas as coisas por causa de seu próprio apetite.

Logo, não sendo próprio das causas agentes proceder ao infinito, sendo, porém, necessário chegar a uma primeira coisa que seja causa universal do ser, é necessário, também, que haja algum bem universal a que se reduzam todos os bens; e este não pode ser outro senão esse mesmo que é agente primeiro e universal; porque, como o apetecível move o apetite, sendo necessário, por outro lado, que o primeiro motor não seja movido, é necessário que o apetecível primeiro seja o bem primeiro e universal, que move todas as coisas por causa do apetite de si mesmo.

Do mesmo modo, logo no início do mesmo artigo (p. 2-3), numa 'objeção', o modo de traduzir *acceptum* acaba por transformar uma questão metafísica em questão lógica e gnosiológica:

Sed dicendum, quod malum in abstracto acceptum non est contrarium, sed privatio; sed aliquod malum in concreto acceptum est contrarium et est aliud.

Seja dito, porém, que o mal em abstrato não é admitido como contrário, e sim como privação; um mal em concreto, todavia, é aceito como contrário, e é algo.

Seja dito, porém, que o mal, tomado em sentido abstrato, não é contrário [ao bem], e sim privação [dele]; mas um mal, tomado em concreto, é contrário [ao bem] e é algo.

Essas observações não desmerecem, porém, de modo algum, a tradução. Aliás, de pequenas falhas de tradução só está livre quem nunca traduziu. A respeito, creio que se podem plagiar as palavras de Cristo e proclamar: "Quem não cometeu falhas ao traduzir, atire a primeira pedra". Ao ouvir essas palavras, nem mesmo são Jerônimo haveria de atirar a primeira pedra; ou melhor: haveria de tomar a pedra que costumava usar para bater no peito, em sinal de arrependimento dos inúmeros pecados cometidos na corte, e a bateria contra a própria cabeça.

Enquanto são aguardados os demais volumes, cabe parabenizar o tradutor pela qualidade do trabalho e a editora pelo lançamento dessa importante obra e pelo projeto editorial que deverá publicar em língua portuguesa vários outros títulos de autores medievais.

Luis Alberto De Boni

Rodler, Klaus. *Die Prologe der Reportata Parisiensia des Johannes Duns Scotus – Untersuchungen zur Textüberlieferung und kritische Edition*. Innsbruck: Institut für Christliche Philosophie (Kath-Theol. Fakultät der Universität Innsbruck), 2005. 241 p.

A respeito das diversas formas de *Comentários às Sentenças* feitos por Scotus, acaba de ser lançado um livro, que podemos chamar de revolucionário: K. Rodler, *Die Prologe der Reportata Parisiensia des Johannes Duns Scotus. Untersuchung zur Textüberlieferung und kritische Edition*. Não porque contenha algo totalmente novo, mas porque parece aclarar definitivamente algumas questões.

A obra se coloca na linha dos trabalhos encetados por W. Richter (*Studien zum literarischen Werk von Johannes Duns Scotus*. München: Bayerische Akademie der Wissenschaften, 1988.) e G. Liebhold (“Zur Kontroverse zwischen den Philosophen und Theologen in der ersten Quaestio des Prologs der ‘Ordinatio’ des Johannes Duns Scotus”. *Was ist Philosophie im Mittelalter (Miscellanea Mediaevalia* 26 [1998] Berlin: De Gruyter, p. 629-636). Para situar esses textos, convém observar que o elenco e a datação da obra de Scotus, hoje aceitos, em linhas gerais, como *doctrina communis* por quase todos os pesquisadores, provêm principalmente dos estudos de C. Balić, iniciados já com *Les commentaires de Jean Duns Scot sur les quatre livres des sentences*. (Louvain: Bibliothèque de la Revue d’Histoire Ecclésiastique, 1927), e prosseguidos com a “Disquisitio historico-critica”, que inicia o volume I da *Opera omnia* e, posteriormente, no artigo “The Life and Works of John Duns Scotus” (J. K. Rian and B. Bonansea (org.). *John Duns Scotus 1265-1308*. Washington: The Catholic University of America, 1965, p. 1-27). Balić apresentou, no elenco de obras de Scotus, diversas *Reportationes* (notas de aula de ouvintes), referentes a diferentes cursos ministrados sobre *As Sentenças* de Pedro Lombardo. W. Richter (*op. cit.*, p. 12) qualificou de “quase sensacional” o aumento quantitativo que as obras do franciscano escocês tiveram com as descobertas do frade croata. Além disso, ele, W. Richter, juntamente com G. Liebhold, mantiveram uma distância crítica ante a Comissão que cuidou da edição *Opera Omnia*, por julgarem que ela ficou mais distante do original do frade escocês do que supunha.

K. Rodler segue pelos caminhos traçados por seus antecessores de Innsbruck, tomando como tema para seu estudo os prólogos das *Reportationes I-A, I-B e I-C* e das *Additiones Magnae*. (As *Reportationes I-D e I-E* não são levadas em consideração, porque os próprios editores da obra modificaram a opinião e consideram que I-D representa a mesma redação de I-C; e I-E, no que tem de específico, é transcrição de questões redigidas por Henrique de Harclay [p. 35s]). O autor coteja esses textos entre si e mostra que eles possuem tanta semelhança uns com os outros que se pode concluir pela proveniência deles de uma mesma fonte. “Se na edição do texto – diz ele –, eles fossem colocados lado a lado, em longas passagens, como, por exemplo, no artigo 3, a gente teria dificuldade de distinguir entre si as *Reportationes 1-A, 1-C* e as *Additiones Magnae*” (p. 41). Também, comparando os diversos manuscritos de cada obra e o conjunto de todos eles, constata que textos complementares, supressões, ou o mesmo texto em diferente ordem ou texto objetivamente igual em formulação diferente são comuns a muitos manuscritos (p. 41-42).

Portanto, ao contrário do que se pensou até há pouco tempo, elas não são fruto de cursos diferentes ministrados por Scotus, mas reproduzem todas, a seu modo, anotações, feita por alunos, de aulas dele em Paris, na única vez que teria comentado as *Sentenças* nessa cidade.

Contudo, as complicações não se acabam por aí. Constata-se que a influência entre *Reportatio I-A* e *Additiones Magnae* é recíproca. Ora, é aceito por todos que as *Additiones* provêm da pena de Guilherme de Alnwick e foram compostas alguns anos após a morte de Scotus. Se, pois, elas se fazem presentes em partes do texto da *Reportatio I-A*, isso significa que os manuscritos desta, hoje existentes, não são cópia fiel do original, composto por um ouvinte, a partir das aulas de Scotus e durante a vida deste. Acontece, porém, que o ma-

nuscrito *Viena 1453* tem em seu *explicit* a afirmação de que se trata de uma *reportatio* 'examinata cum eodem venerando doctore'. Isso levou os autores a considerar a *Reportatio* I-A como sendo a mais importante de todas e a portadora do pensamento definitivo de Scotus. K. Rodler não nega que ela seja a mais importante, e mesmo que possa retratar as últimas formulações do pensamento do grande mestre, mas relativiza a afirmação de que foi examinada por Duns Scotus (p. 53-63 e 114-126). Para tanto, mostra que no Prólogo ela possui longas e longas passagens tomadas das *Additiones*, ou substitui trechos daquela por trechos desta, ou mistura ambas. Isso comprova que "o texto do Prólogo de *Viena 1453* é o resultado de uma comparação sistemática entre a *Reportatio* I-A com as *Additiones Magnae*" (p. 62). É possível que o texto original dela tenha sido examinado por Scotus, mas disso não há nenhum testemunho. É possível que tal original tenha sido revisto por ele em suas grandes linhas, mas seguramente não nas minúcias, pois há tópicos que não se coadunam com o pensamento dele. Enfim, cabe recordar que só o manuscrito *Viena 1453* possui tal *explicit*, exatamente ele, o que mais se vale das *Additiones*.

Uma última questão à qual convém chamar a atenção é a afirmação, defendida pela *Comissio Scotistica*, de que a *Reportatio* I-C é fruto da atividade acadêmica de Scotus em Cambridge. Os argumentos a favor dessa opinião baseiam-se em um texto do manuscrito *Merton 66*, que diz: *Haec de Ordinatione venerabilis fratris Joannis Duns, de Ordine Fratrum Minorum, qui floruit Cant[abrigiae], Oxon[ij] et Parisius et obiit in Colon[ia]*. Em outro texto, confirmado por quatro manuscritos, lê-se: *Habetur in q. cant.[...] Alia quaestio [...] cuius illa cant. potest esse articulus (Ord. I, d. 4, p. 1, q. un.; -Vat. IV, 1, na introdução a este volume, p. 1*-46*, os editores oferecem sua interpretação a esse texto)*. À luz desses tópicos concluiu-se: *Floruit Cant.* significa que Scotus lecionou em Cambridge; *q. cant.* (que se resolveria em *quaestio cantabrigensis*) está remetendo o leitor para o texto que elaborou naquela universidade. K. Rodler discorda dessa interpretação (p. 92-111), observando que, na lista dos franciscanos que lecionaram em Cambridge, não se encontra o nome de Scotus. Ele poderia ter estado nessa cidade durante o estágio previsto pela Ordem, ou poderia ter sido estudante e não professor, mas não possuímos documentos que confirmem tais hipóteses. Além disso, não é muito fácil encontrar uma data em que ele possa ter lecionado em Cambridge, e constata-se que aqueles que se houveram com esse problema indicam as mais diferentes datas. Por outro lado, *can* ou *cant* poderia ser resolvida como *cancelarii* (chanceler), e estaria remetendo a Henrique de Harclay, que escreveu após a morte de Scotus e de quem foram tomadas algumas questões nas *Reportationes*. Comparando o manuscrito *Todi 12*, que traz o texto em questão, com os das demais *reportationes*, constata-se que ele também incorpora partes das *Additiones Magnae* e não difere fundamentalmente dos demais, o que o coloca como uma *Reportatio parisiensis*, tal como os demais.

Que se pode dizer disso tudo? Em primeiro lugar, comprova-se como é difícil lidar com as *reportationes*, algo que já fora observado por J. Hamesse ("Les problèmes posés par l'édition critique des reportations" *Franciscan Studies* 46 (1986), p. 107-117).

Mais do que isso, porém, é preciso dizer que a obra do Prof. K. Rodler é um desaguiçador de inúmeros trabalhos de especialistas que discordam, em alguns tópicos, da leitura feita pelos editores da obra de Scotus e pela maioria dos scotistas da atualidade. Nesse volume, pela primeira vez, são editados juntos e cotejados os prólogos das três *Reportationes* I e das *Additiones Magnae* e é a partir desses textos que o autor argumenta. Sem dúvida, muitas questões ficam em aberto e de muitas propostas se haverá de discutir. Creio, contudo, que algumas teses fundamentais haverá de se impor, e cito três delas: 1) a de que os manuscritos de que dispomos mostram haver uma interpenetração entre as *reportationes* e as *Additiones Magnae* (o que está a indicar que não dispomos, no caso, de nenhum texto que provenha diretamente de Scotus) e, conseqüentemente, 2) que aquilo que se diz, comumente, da *Reportatio examinata* deve ser revisto, 3) como também deve ser revisto o que se afirma da *Reportatio cantabrigensis*.

Luis Alberto De Boni