

RESENHAS

CATAPANO, Giovanni. *L'idea di filosofia in Agostino. Subsidia Mediaevalia Patavina*. Padova: Il Poligrafo Casa Editrice, 2000.

A necessidade e a importância de publicar textos de Filosofia, especialmente de Filosofia Medieval, é consenso entre os estudiosos. Ademais, quando a produção atual sobre temas clássicos tem renovado a atualidade, não só das grandes obras conhecidas, mas também daquelas que, excetuando-se os especialistas, a grande maioria dos amantes da Filosofia, intencionalmente ou não, desconhecem. Neste contexto, se insere a coleção *Subsidia Mediaevalia Patavina* do Centro Interdipartimentale per Ricerche di Filosofia Mediaevale Carlo Giacon da Università degli Studi di Padova, dirigida pelo Professor Dr. Francesco Bottin. Além deste primeiro título, já foi publicada outra obra, *Scholastica – Storia di un Concetto* de Ricardo Quinto; mais duas outras obras, que estão no prelo, respectivamente, *Aristotele e i suoi commentatori nel mondo arabo* de Cristina D'Ancona e Giuseppe Serra e, de Plotino, *La discesa dell'anima nei corpi – Plotiniana arabica (pseudo-theologia di Aristotele, cap. 1 e 7; Detti del sapiente Greco)*, a cura de Cristina D'Ancona, dão prosseguimento à coleção, cuja pretensão é ser referência em termos de Filosofia Medieval e, já neste primeiro volume, prima tanto pelo nível dos conteúdos abordados, quanto pela qualidade editorial.

A historiografia filosófica apresenta, como não poderia deixar de ser, uma ampla diversidade que bem atesta o fecundo campo das investigações realizadas ao longo dos séculos. Nem todos os autores, contudo, têm sido estudados com a mesma intensidade, pois há aqueles (em geral os chamados grandes clássicos) sobre os quais recai de maneira particularmente significativa a atenção dos estudiosos, tornando praticamente impossível um completo exame da história da crítica que envolve tais autores. Este é o caso, indiscutivelmente, de Santo Agostinho, um dos pensadores mais estudados da história da filosofia, atraindo para suas obras a atenção de cristãos e não-cristãos, crentes e não-crentes, agnósticos e ateus. Ora, é justamente com a intenção de ser um guia para o conhecimento da historiografia filosófica de Santo Agostinho que surge a obra de Giovanni Catapano *L'idea de Filosofia in Agostino*, um significativo e bem elaborado estudo.

Esta obra não se resume a um simples guia. Se este fosse seu objetivo, dificilmente o projeto seria exitoso, tendo em vista a quase impossibilidade de dar conta de tão grande e significativo número de contribuições. O autor, contudo, optou por um projeto tanto mais plausível quanto inteligente e interessante, qual seja, o de concentrar-se sobre o pensamento filosófico de Agostinho, “*propondo como chave de leitura o estudo da sua metafilosofia*”, esta entendida como sendo “*a reflexão sobre o conceito de filosofia, a partir do qual é possível distinguir seja a descrição do modo no qual a filosofia foi feita (metafilosofia descritiva), seja a indicação de como essa deveria ser feita (metafilosofia normativa)*”. Com tal escopo, tomou como parâmetro para a fundamentação de seu exaustivo trabalho algumas questões norteadoras: o que é a filosofia para Agostinho? De que forma ele julgava as escolas filosóficas antigas? Que ideal teórico e prático constituía a

VERITAS	Porto Alegre	v. 47	n. 3	Setembro 2002	p. 487-504
---------	--------------	-------	------	---------------	------------

inspiração da sua atividade intelectual? Conduzido por tais indagações, o autor intenta reconstruir, através do exame da historiografia, não apenas o ponto de vista agostiniano em torno da reflexão filosófica por ele conhecida, mas também aquele que seria o *ideal filosófico* do pensador. Perscrutando a resposta a tais questões, examinou nada menos do que duzentos e oitenta estudos publicados da segunda metade do século XVII (o autor toma como ponto de partida a edição da obra completa, dirigida pelos beneditinos da congregação de S. Mauro: 1679-1690) até o ano de 1998.

Giovanni Catapano constrói seu *guia* – que pretende ser o mais completo possível – a partir da consulta aos livros e artigos que se ocuparam das questões ligadas à metafilosofia agostiniana, apresentando não só as teses sustentadas pelos diversos estudiosos, entre os quais, renomados especialistas, mas também o ponto de vista sustentado por eles no interior do debate que animou e continua animando a historiografia filosófica agostiniana. Debates estes que têm como temas: o valor da conversão (filosófica e cristã), a idéia de Filosofia Cristã, a relação entre Cristianismo e Filosofia neoplatônica, o problema da união entre fé e razão, o conceito de Filosofia antes e depois de Agostinho. Reunidos a partir de grandes períodos históricos, escolhidos tendo em vista as datas dos centenários de 1930, 1954 e 1986, que foram "*grande ocasião de balanço, confronto e renovação*" dos estudos, a obra não intenta, como salienta o autor, substituir o acesso direto à leitura crítica, mas, sem dúvida, constitui um grande auxílio para quem se dispõe a enfrentar o árduo trabalho de investigação em torno de um pensador envolto em tão grande complexidade de questões, muitas delas não inerentes apenas a seu pensamento propriamente dito, mas também em função das questões que sua reflexão suscita e que se acham refletidas na imensa literatura crítica.

O autor aponta, em suas observações conclusivas, os três grandes modelos interpretativos das diversas concepções e correntes que abordaram o tema em discussão: (a) a teoria que defende a existência de uma ruptura entre a etapa neoplatônica e o pensamento posterior, marcadamente cristão de Agostinho e, neste caso, a "filosofia" seria, para Agostinho, uma tarefa da pura razão natural; (b) a teoria contrária, afirma que a "filosofia", para Agostinho, sempre foi o "amor da sabedoria", sabedoria desde Cristo como Verbo eterno e encarnado, em que a "verdadeira filosofia" é a "verdadeira religião", isto é, a filosofia cristã; (c) finalmente, a teoria que considera a "filosofia" de Agostinho como um esforço de compreensão das verdades reveladas, da fé, através da doutrina e dos métodos do pensamento neoplatônico. O resultado da obra é "*a reconstrução da história da interpretação contemporânea da relação entre Agostinho e a filosofia*". Além da análise da literatura crítica, por si só bastante interessante, a obra é ainda enriquecida pela presença dos índices bibliográficos, dos argumentos principais e dos nomes, os quais facilitam em grande medida a consulta por parte dos investigadores.

Idalgo José Sangalli e Manoel Vasconcellos

XAVIER, Maria Leonor Lamas de Oliveira. *Razão e Ser – Três Questões de Ontologia em Santo Anselmo*. Porto: Fundação Calouste Gulbenkian, 1999.

A partir da segunda metade do século XX, os estudos em torno do pensamento de Santo Anselmo de Aosta (1033-1109) têm conhecido um notável desenvolvimento. Em geral, discorrem sobre o chamado *argumento ontológico*. A obra da professora da Universidade de Lisboa, Maria Leonor Lamas de Oliveira Xavier – *Razão e Ser – Três Questões de Ontologia em Santo Anselmo*, publicada pela Fundação Calouste Gulbenkian, em 1999, fruto de seu doutoramento, também trata do argumento de Anselmo, mas de um modo bastante mais abrangente do que a maioria dos estudos aparecidos nos últimos tempos. De fato, como destaca a autora, diversos são os modos pelos quais é possível aceder ao pensamento de Anselmo, muitos deles indiretos, tais como: perceber a presença do autor nos vários artigos e obras que versam sobre seu pensamento, especialmente nas últimas décadas; analisar a repercussão do argumento do *Proslogion* ao longo da História da Filosofia; ou ainda, estudar as influências e os antecedentes da filosofia anselmiana. Sem descurar nenhum destes caminhos, opta por uma análise direta da obra mesma de Santo Anselmo. Trata-se de compreender o autor prioritariamente, a partir de si mesmo. Sem deixar de olhar suas influências e antecedentes, tais como a influência platônico-agostiniana e a presença das *Categorias* de Aristóteles, o livro da Professora Maria Leonor Xavier evita o equívoco, infelizmente não pouco comum, de buscar uma compreensão do pensamento de Anselmo em concepções teóricas bastante estranhas ao contexto filosófico do pensador medieval. Assim procedendo, pretende *apreender o sentido da unidade da obra de Santo Anselmo*. Nesse contexto da unidade da obra, o argumento de Santo Anselmo será analisado, evitando uma interpretação isolada do mesmo. Evidentemente, é possível abordar o argumento apenas procedendo uma análise dos capítulos dois a quatro do *Proslogion*, mas tal análise peca por um reducionismo que impede a compreensão daquilo que o autor quis comunicar. Tal visão miope do argumento de Anselmo é absolutamente estrangeira à obra da professora Maria Leonor Xavier.

Diante do vasto horizonte da obra anselmiana, em que se deslumbram textos de caráter filosófico e outros de feição tipicamente teológica, a autora enfrenta a questão de como integrar estes diferentes aspectos num pensamento que não se apresenta, contudo, como dicotômico. Haveria em Anselmo a redução de um plano teológico a um plano filosófico ou vice-versa? A autora não interpreta deste modo a obra anselmiana. Julga haver o que chama de um *plano comum*, onde se verifica a integração do teológico e do filosófico: este espaço de unidade é caracterizado pela presença de uma ontologia: *É, efetivamente, de 'ontológica' que reputamos a obra anselmiana em sua globalidade*, assevera a autora na introdução. Optando por tal modelo interpretativo, a autora não desconhece o risco de aplicar uma certa redução filosófica aos conteúdos da reflexão de Santo Anselmo, posto que a ontologia não é dissociável da Filosofia, mas julga ser plausível tal interpretação, tendo em vista o *amplo reconhecimento de que a teologia anselmiana é uma teologia filosófica* o que permitiria *interpretar esta determinação filosófica daquela teologia à luz da unidade ontológica da obra em que se inscreve*, pois acredita ser a teologia filosófica de Anselmo uma teologia ontologicamente integrada. É o que procura mostrar a autora, através de uma análise detalhada do conjunto da obra de Anselmo.

Identifica duas condições que viriam em defesa deste princípio ontológico integrador da obra de Anselmo: *a suposição de uma noção não equívoca de ser comum, maximamente comum ou comum ao transcendente*, que seria uma condição a possibilitar a integração

ontológica da teologia como um todo e, não apenas, a de Anselmo. Outra condição seria a *elaboração da teologia por via de princípios do ser comum*, ou seja, princípios transcendentais do ser. É à luz de tais condições que serão analisados os problemas enfrentados pela reflexão anselmiana, inclusive o argumento do *Proslogion* que, em tal perspectiva, aparece como um argumento ontológico, *ainda que não exatamente no sentido em que Kant concebeu este tipo de argumento*, como adverte a autora. O princípio ontológico comum permitirá que se veja, numa perspectiva de unidade, a obra de Anselmo, fazendo desaparecer a idéia de que, por exemplo, a soteriologia do *Cur Deus Homo* e o argumento do *Proslogion* estariam em planos rigorosamente diversos, uma vez que convergiram *no âmbito de uma só teologia ontologicamente integrada*.

Assumida esta perspectiva, pode então a autora, como evidencia o título mesmo da obra, estudar *três questões de ontologia em Santo Anselmo: dizibilidade ou inefabilidade do ser? Univocidade ou plurivocidade do ser? Necessidade ou gratuidade do ser?* Julga a autora oportuno analisar estas questões, uma vez que estão presentes nos problemas tratados por Anselmo, ainda que de modo *fragmentário e aparentemente avulso*. Estas questões, ainda que não sejam exclusivas do pensamento de Anselmo, pois podem ser problematizadas em relação a outras expressões do pensamento filosófico, não são nem mesmo, como reconhece a autora, questões típicas do século XI, embora acolham *insofismável inspiração medieval*, pois, enquanto questões que se referem a propriedades comuns do ser, não deixam de fazer eco, como explicitamente reconhece a autora, à *mais elaborada ressonância medieval do desígnio ontológico da universalidade*.

Mas, afinal, o que esperar de Anselmo, em torno a estas três questões? A professora Maria Leonor Xavier, antes de responder, mostra, de forma preambular, que tais questões, quando recebem determinação humana, não podem fugir de uma opção, pois *questões sobre o ser não são propriamente decidíveis pelo homem*, cabendo-lhe apenas escolher uma posição, pois, segundo a autora, é no nível relativo de uma dada opção que se apresenta a singularidade da razão filosófica. Partindo desta singularidade, a autora procura entrever na obra de Anselmo uma opção que considera nem óbvia, nem simples, nem exclusiva, em torno das questões propostas. Sendo assim, será *inclusiva a resolução das três questões disjuntivas* para Anselmo. Afirma, ademais a autora, que *mesmo que se deixe apurar a dominância de um disjuncto relativamente ao seu oposto, é sempre possível detectar sinais, na obra do autor medieval, a favor do disjuncto preterido*. A resolução inclusiva destas três questões ontológicas na obra de Anselmo não quer dizer que haja a concordância dos contrários no mesmo nível. A professora Maria Leonor Xavier julga possível apreender uma conjunção desnivelada dos disjunctos, no desenvolvimento da resposta de cada uma das questões, observando que *não se compreende, todavia, a concórdia desnivelada dos contrários a respeito do ser... sem uma decisão preferencial ou afirmação tendencial de um primado*. Ora, a determinação de tal primado será analisada em profundidade nas mais de setecentas páginas de uma obra densa e rica de conteúdo, fruto de um trabalho de largo rigor científico, tendo ainda o mérito de ser acrescida de uma rica e atualizada relação bibliográfica, onde a indicação dos muitos livros, coletâneas e artigos sobre o pensamento anselmiano é apresentada a partir de uma cuidadosa seleção por temas, destacando-se a bibliografia mais significativa referente a cada uma das três grandes questões abordadas na obra, além de estudos de caráter geral, estudos sobre Anselmo e a contemporaneidade. Acrescente-se a isso a apresentação de um bem elaborado índice temático que cumpre a função de ser excelente facilitador, a quem se dedica a pesquisas a respeito do pensamento de Santo Anselmo.

Manoel Vasconcellos

Pedro Abelardo é, antes de tudo, conhecido nos meios intelectuais como lógico genial e filósofo moral. Pode-se afirmar, sem risco de controvérsia, que a antiga lógica (*logica vetus*) atingiu o seu auge na primeira metade do século XII com Abelardo, o qual favoreceu, no seu conjunto, os estudos do *trivium*, ou seja, as artes da linguagem. A ética também se beneficiou do trabalho do Mestre Pedro, sobretudo com a ênfase colocada sobre as antigas noções agostinianas de intenção (*intentio*) e de boa vontade (*bona uoluntas*). Mas existe um domínio no qual a contribuição de Abelardo passa despercebida, a não ser por alguns medievalistas, a saber, o da teologia. Especialista respeitado do pensamento abelardiano, Jean Jolivet apresenta, com *La théologie d'Abélard*, um opúsculo que vem, em parte, satisfazer essa lacuna. Não se trata, decerto, do primeiro estudo consagrado a este assunto, nem também do mais exaustivo. Os trabalhos de Gilson¹ e, sobretudo, de Cottiaux² constituem precedentes famosos e sempre merecem ser consultados. Todavia, a particularidade e o interesse principal da obra que propõe Jolivet residem no seu caráter ao mesmo tempo acessível e atualizado. Este texto não somente introduz o pensamento teológico de Abelardo, mas também leva em consideração os mais recentes dados.

O opúsculo intitulado *La théologie d'Abélard* foi escrito primeiro, para nossa surpresa, em italiano, com o título *Abelardo. Dialettica e mistero*.³ Nenhuma informação é fornecida sobre isto, com exceção da indicação do editor que se acha no verso da página do título. Dado que Jolivet habitualmente escreve em francês, uma explicação impunha-se, a nosso ver, no prefácio. Portanto, estamos reduzidos a hipóteses, admitindo que tenha sido o próprio Jolivet que traduziu a obra ou que o conteúdo original não tenha sido modificado, nem aumentado.

A economia do texto é, ao mesmo tempo, original e prática para a consulta ulterior. Divide-se essencialmente em duas partes distintas, as quais são precedidas por um breve prefácio em que o Autor indica o processo intelectual usado. Não se trata, afirma ele, de expor tematicamente a teologia de Abelardo, mas sim de divulgá-la tal como se apresenta sucessivamente na sua obra. Esta escolha teórica é justificada por Jolivet que especifica: “[...] ses contemporains (de Abelardo) ont connu sa pensée en lisant successivement ses écrits et que c'est ainsi qu'il a, selon le cas, suscité l'enthousiasme ou fait scandale. En outre on ne peut bien saisir le sens et la nature d'une théologie élaborée au XII^e siècle si on l'aborde autrement qu'en elle-même” (p. 7). A explicação dada parece perfeitamente legítima, mas tem os seus limites. Ainda que escolhêssemos apresentar a teologia de Abelardo, examinando os seus escritos por gêneros literários (Teologias, Comentários, etc.), teríamos de levar em conta, pelo menos em parte, o conhecimento atual da cronologia do conjunto de sua obra que, devemos reconhecer, sofre modificações constantes, como o próprio Jolivet confessa: “La chronologie de la vie et des écrits d'Abélard est encore conjecturale en beaucoup de points” (p. 9; cf. p. 19). Portanto, temos de ter em mente que não só a datação das obras de Abelardo é suspeita, mas também o nosso saber relativo às diversas edições ou recensões que tomam os tratados deste autor, o qual tinha o hábito de

* Agradeço a Murilo Furtado Coura pela revisão do texto.

¹ É. Gilson, *Études de philosophie médiévale*, Collection des travaux de la Faculté des Lettres de Strasbourg, Strasbourg, 1921.

² J. Cottiaux, “La conception de la théologie chez Abélard”, in *Revue d'histoire ecclésiastique*, 28, 1932, p.247-295; 533-551; 788-828.

³ Jean Jolivet, *Abelardo. Dialettica e mistero*, Milano, Jaca Book, 1996.

retomar e de modificar constantemente os seus escritos, principalmente os seus textos teológicos.

A seção inicial da obra, que corresponde ao primeiro capítulo, dá uma idéia geral do estado atual do conjunto dos escritos teológicos de Abelardo, incluindo algumas edições críticas e traduções, as quais existem sobre este assunto desde os primeiros livros imprimidos (*editiones principes*) até hoje. Além de uma parte que relata cronologicamente as principais atividades de Abelardo com relação à *sacra doctrina*, acha-se uma seção interessante na qual é apresentada a evolução da interpretação de sua teologia desde as perspectivas dos primeiros censores, que a condenaram, até as dos medievalistas contemporâneos, passando pela visão que tinham François d'Amboise no século XVII e Victor Cousin no século XIX. Nada de verdadeiramente novo aparece neste primeiro capítulo, ainda que a atualização e o agrupamento dos dados bibliográficos sejam de uma utilidade certa. Mais substancial, a segunda grande parte constitui seguramente o âmago da obra. Jolivet passa em revista o essencial do conteúdo de cada um dos tratados de Abelardo consagrados, acima de tudo, à teologia, ordenando-os por estilo literário. Assim, as principais teses das três Teologias são, primeiramente, examinadas, em seguida, as do *Sic et non* e do seu famoso prólogo e, por fim, a argumentação apresentada nos Comentários, especialmente aqueles do *Hexaemeron* e da *Epístola aos Romanos*. Temos de acentuar que Jolivet inclui, na obra teológica de Abelardo, as suas duas éticas, a saber, o *Dialogus inter philosophum judaeum et christianum* ou *Collationes duae* e a *Ethica sive Scito teipsum*. Esta decisão não suscita verdadeiramente polêmica, ainda que existam alguns comentadores que preferem classificá-las separadamente, admitindo, porém, que o seu conteúdo é, antes de tudo, teológico.

Abelardo tinha o hábito de retomar os mesmos temas em seus diversos escritos teológicos. Isto é particularmente verdadeiro acerca de suas três Teologias, nas quais ele precisa, modifica e acrescenta algumas questões tratadas anteriormente segundo as reações, freqüentemente negativas, que suscitaram. A fim de explicar as principais teses teológicas que são incluídas, Jolivet delonga-se mais sobre o que é considerado a primeira Teologia, a saber, a *Theologia summi boni*, e expõe o seu conteúdo de maneira mais detalhada. Na continuação de sua análise, o Autor apontará apenas as distinções importantes achadas nos tratados ulteriores em relação a este primeiro texto. Como indica com razão Jolivet, é particularmente difícil abreviar os argumentos filosóficos ou teológicos desenvolvidos por um autor que, a exemplo de Abelardo, usa permanentemente instrumentos do *trium*, sobretudo da lógica: "[...] on ne résume pas des argumentations dialectiques [...]" (p. 63-64). Não podemos descrever aqui os diversos temas apresentados por Jolivet, dentre os quais o da Trindade era particularmente apreciado por Abelardo. Evoquemos apenas o estado de espírito com o qual Mestre Pedro abordou estas questões. Segundo ele, não basta freqüentar (*utor*) os textos sagrados ou aqueles das Autoridades, como fazia seu antigo preceptor Anselmo de Laon, mas é preciso entender o que eles querem dizer, isto é, extrair o sentido, dando as razões. Essa abordagem é característica do pensamento de Abelardo, quer se aplique à teologia, quer à filosofia, e teve conseqüências importantes sobre a maneira de abordar a questão da fé e da razão. Sem ser absolutamente estranha à fórmula *credo ut intelligam*, como demonstra Jolivet, Abelardo favorece antes esta idéia, que resume perfeitamente a sua concepção intelectual: "Il ne faut dire que ce que l'on comprend, on ne peut rien croire sans l'avoir compris" (p. 26).

A doutrina teológica de Abelardo foi condenada na sua época por certas autoridades eclesíásticas importantes. Seja como for, o seu conteúdo marcou a história da teologia, particularmente a maneira inovadora com a qual as questões foram abordadas. O opúsculo de Jolivet relata principalmente esse aspecto característico do método aberlardiano, ainda que o teor das teses teológicas de Abelardo também ocupe um lugar meritório. Sobre este

último ponto, ficamos, portanto, surpresos em não achar nenhuma menção ao escrito de Cottiaux citado precedentemente, que, no entanto, Jolivet estimava ser, numa obra anterior, uma referência privilegiada para conhecer a teologia de Abelardo: "Enfin, et de surcroît, il semble difficile de constater les conclusions de l'étude de J. Cottiaux sur la conception de la théologie chez Abélard".⁴ Apesar disto, *La théologie d'Abélard* é uma introdução excelente para qualquer um que se interesse pela teologia, não só de Abelardo, mas também da Idade Média. Ela permitirá sobretudo indicar a originalidade de um pensador honesto que tinha, no fim de contas, apenas a audácia de querer compreender os mistérios do homem e do sobrenatural.

Guy Hamelin

FINNIS, John. *Aquinas – Moral, Political, and Legal Theory*. Oxford: Oxford University Press, 1998.

Mesmo não sendo um filósofo estrito senso ou no sentido de vir duma formação acadêmica na Filosofia, e sim do Direito, John Finnis tem feito um importantíssimo trabalho de resgate do pensamento dum autor que a própria filosofia tinha negligenciado por séculos e cuja importância no tratamento dos grandes problemas contemporâneos tinha subestimado. Igual reconhecimento deve ser feito à Oxford University Press por incluir este texto de quase 400 páginas intitulado *Aquinas* e subtulado *Moral, Political, and Legal Theory* dentro da série *Founders of Modern Political and Social Thought*. A inclusão do Aquinate como um dos fundadores do pensamento político e social moderno é um texto em si mesmo, e um escândalo para a maioria dos cursos de sociologia e ciências políticas que não se debruçam sobre nenhum texto de mais de 500 anos.

Razões para a ação, autoconsciência, liberdade e autodeterminação, dignidade humana, comunidade, justiça e lei do Estado, são possivelmente os assuntos mais importantes tratados neste livro e que, segundo o autor, foram melhor trabalhados por Tomás de Aquino que por qualquer outro dos *fundadores*, tanto anteriores como posteriores a ele. O foco está centrado no tratamento dado por Tomás a temas da Filosofia prática como direito, a estrutura da justiça, a autoridade do estado, sexualidade, matrimônio, escravidão e a tirania, em última instância, às condições de realização do ser humano enquanto eterno histórico.

São dez densos capítulos, carregados de notas de rodapé onde o autor pretende mostrar as chaves das doutrinas moral, legal, social e política de Tomás de Aquino. Garantias da qualidade do livro são não só a editora e a coleção nas quais o livro é lançado, mas a longa e brilhante carreira acadêmica deste australiano, meu professor de Filosofia da Lei e do Direito, no University College da Universidade de Oxford, assim como Biolchini Professor de Filosofia do Direito na Universidade de Notre Dame, Indiana, cuja bibliografia inclui *Natural Law and Natural Right*, hoje um clássico da filosofia do direito e do direito natural no mundo inteiro.

Resta-me, nesta sintética resenha, repassar os capítulos e fazer uma crítica filosófica do texto. Na própria introdução vai dizer ele: "*Neste livro eu vou me concentrar nos elementos da obra de Aquino que são...puramente filosóficos. Somente no último capítulo discutirei alguns elementos da sua teologia*". Realmente, resulta difícil distinguir com clareza

⁴ Jean Jolivet, *Arts du langage et théologie chez Pierre Abélard*, Seconde édition augmentée, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1982, p. 230.

za os elementos *puramente filosóficos* na reflexão pré-moderna especialmente num professor de teologia como Tomás, mesmo que queira dizer *puramente* toda aquela reflexão que depende duma base teológica ou de fé.

O capítulo primeiro, sobre "*Vida, aprendizado e obra*" de Tomás é excelente não só em termos biográficos, mas literário. O seu conteúdo é de grande auxílio para todo aquele que necessite uma localização político-cultural do tempo em que Tomás viveu. Um ponto que fica faltando a este trabalho é o significado de Tomás ao longo da história da filosofia. Finnis conhece muito bem a tradição escolástico-tomista e resulta estranho não fazer referência a ninguém a não ser Suarez, e uma nota secundária de pé de página a Maritain.

O segundo capítulo, que poderíamos traduzir por "*Assunto principal e Método*" trata sobre a Teoria Social de Tomás. Começa por mostrar a distinção aristotélica entre ciência teórica e prática considerando a "teoria social" de Tomás como um guia de ação prático ou normativo, considerando a ordem social como originalmente prática, *instantivizando* a liberdade. Os dois mais importantes princípios de Tomás serão, de acordo com Finnis: (a) a sociedade é composta de pessoas que atuam, (b) cuja associação tem uma finalidade comum, objetivo ou meta a ser alcançado, que contribui a um genuíno bem-estar dos agentes assim associados. Percebemos um aspecto hobbesiano que não soa bem e que não fica suficientemente claro no texto.

No terceiro dos capítulos, "*Liberdade, Razão e Bem Humano*", Finnis começa a construção das bases da Ética de Tomás com uma crítica à abordagem de Aristóteles às questões da verdade moral. Finnis parece mais preocupado que Aquino em garantir a universalidade dos princípios morais (p. 57). Ao mesmo tempo, na análise da complexidade dos *actus humanus*, nos resulta pobre a interpretação feita da *simplex velle* que considera como um *estar aberto* à inteligibilidade dos bens/fins (p. 71). Finnis enfatiza que os *fins básicos* são bens inteligíveis que nos provêm de razões para atuar. Para Tomás, os princípios da lei natural estão baseados, em conformidade com uma ordem metafísica de prioridades, em intelecto e vontade. A vontade, secundariamente, mas não menos radicalmente que o intelecto, é fonte das prescrições básicas da razão: "*praecipere in nobis sit signum volendi illud*" (*De ver.*, q 23, a 3, ad 2).

No quarto capítulo, "*Realização e moralidade*", onde Finnis tenta explicar o *beatitudo imperfecta* de Tomás, e diz que a prescrição primeira da razão prática é a *realização integral humana*. Falando em felicidade humana, Aquino interpreta cristãmente Aristóteles da seguinte maneira: imperfeita, a beatitude terrena é a atitude natural da contemplação teórica, ou, dado o caráter sensível do nosso conhecimento natural, *speculatio* sobre Deus enquanto Deus deve se dar através dos efeitos naturais ou revelados. O argumento de Aquino de que o exercício das virtudes intelectuais não constituem a própria beatitude, leva à conclusão de não existir uma felicidade terrena perfeita. Isto só pode ser alcançado na contemplação da essência divina. Mas, para muitos filósofos que dão um peso metafísico ao natural desejo de felicidade, isto pode resultar paradoxal. Parece exigir a renúncia à expectativa de realização racional.

O quinto capítulo, "*Respeito aos Direitos Humanos*". Aqui Finnis repassa argumentos e questões referentes à inviolável proibição cristã contra matar, sexo fora do matrimônio, e mentir. Em cada caso, a noção de bem e mal que são *diretamente visados* tanto como meio ou como fim da ação, em contraste com o bem e o mal aparente em cada uma das ações, joga um rol fundamental na delimitação da proibição. É evidente a sua resoluta determinação de defender a mais tradicional moralidade cristã, alternando teoria e casuística. E em termos da *fides* matrimonial, os esforços de Finnis resultam não só obsoletos mas logicamente insustentáveis, como ao pretender que um bem básico (*fides*) seja um bem complexo (*união sexual e procriação*). De qualquer maneira, este capítulo é sumamente rico em referências e argumentos.

O sexto capítulo, “*Distribuição, troca e recompensa*”, explora através de uma próxima e precisa leitura dos textos, a classificação *instável* do conceito de justiça de Tomás. Finnis deriva a obrigação de ser justo da *essencial igualdade de todo ser humano*, e esta igualdade, em termos *puramente filosóficos*, não fica suficientemente demonstrada. Também trabalha aqui a proximidade do prometer e a exigência de cumprir com o prometido.

No sétimo capítulo, “*O Estado: seus elementos e sentido*”, Finnis assegura que Aquino não fornece critérios claros para identificar qual associação humana é uma *civitas, communitas politica*, ou *communitas civilis*; pelo contrário, uma comunidade política completa, uma que seja sinônimo de *gens e populus*, é proposta. Finnis parece rejeitar a visão aristotélica da política de Tomás: a lei do estado tomista, diferentemente das regras parentais, não busca inculcar virtudes morais enquanto meios ou constituintes da felicidade dos cidadãos individualmente. A Lei Humana tem um alcance mais limitado que a Lei Divina: só proscree e prescreve atos externos.

O oitavo capítulo, “*O estado: seu governo e lei*”, trás para dentro do ambiente moderno a doutrina do pensamento político de Tomás. Tem, neste texto, algumas coisas que ficam difíceis de reconhecer como pertencentes a Tomás, como, por exemplo, a compreensão de que o bem individual, familiar e do estado são “*irreduzivelmente diversos*” (p. 252) de tal maneira que, ao tratar da proibição do suicídio, desconhece o vínculo que Tomás estabelece entre o indivíduo enquanto *pars civitatis*. Dirá Tomás na ST II-II q. 59, a3 ad 2 que o suicídio é injusto porque e enquanto o indivíduo é *aliquid civitatis, scilicet pars* assim como *aliquid Dei, scilicet creatura et imago*.

No nono capítulo, “*O poder da espada*”, onde se refere à pena capital, e à legitimidade que o estado possa ter de matar um outro ser humano, considerando que não pode ser considerado uma simples consequência de algum outro bem almejado.

Finalmente, no décimo capítulo, sob o escatológico título de “*Sobre a nossa origem e finalidade*”, Finnis explicita a doutrina tomista na perspectiva teológica. Trata da relação filosofia e teologia, da racionalidade da reflexão teológica, do esforço de Tomás de extrair uma lei natural não teológica e cabe-nos perguntar se uma Ética Filosófica Tomista seria uma criação de Tomás ou de algo desenvolvido por filósofos tomistas.

A modo de conclusão geral desta leitura do texto fica a dúvida de se Finnis fez uma introdução ao pensamento ético-político de Tomás ou se o livro devia ser caracterizado como uma apropriação que pode ser melhor vista como uma introdução à filosofia moral do próprio Finnis? Ou, quem sabe, uma pretensa defesa filosófica da moralidade que fora promulgada mais recentemente pelo magistério da Igreja Católica Romana; muitas vezes parece um daqueles filósofos que buscam no pensamento medieval respostas aos problemas contemporâneos, no lugar de buscar compreender a complexidade dum pensar. Por momentos faz lembrar certo catolicismo tomista e antimodernista ao estilo de Reginald Garrigou-Lagrange, OP. Finalmente, nenhuma destas observações deve desmerecer a importância duma obra que coloca na pauta da mais qualificada reflexão filosófico-ético-jurídica contemporânea um autor como Tomás de Aquino, cuja agudeza e sistematicidade, ao pensar a complexidade da realidade do seu tempo, tem sido negligenciada.

Alfredo Culleton

BARRERA, Jorge Martinez. *Reconsideraciones sobre el Pensamiento Político de Santo Tomás de Aquino*. Mendoza: Editorial de la Facultad de Filosofía e Letras de la Universidad Nacional de Cuyo, 1999.

A obra em epígrafe vem a lume com o intuito de sanar a lacuna existente no período posterior a 1928 a respeito da obra política de Santo Tomás de Aquino. Até esta data, houve uma efervescência de escritos políticos tomistas impulsionados e inspirados na encíclica *Aeternis Patris* do papa Leão XIII. Após este período, apareceram apenas algumas obras de pequeno cunho sobre temas específicos.

Os motivos do desinteresse sobre o pensamento político do Angélico são devidos ao positivismo jurídico reinante então – representado principalmente por H. Kelsen –; bem como pela concepção da falência da ciência política, o que motivou W. Hennis a trazer a lume sua obra⁵ – entre outros – sobre “reconstrução” política, obra esta de cunho aristotélico, porém sem mencionar o pensamento do frade de Rocaseca. Não obstante o desinteresse pelo pensamento político tomista houve um “resgate” do pensamento jurídico de Santo Tomás, principalmente, pelos autores italianos. Estes tomaram – no dizer de Barrera – a Santo Tomás como um “consultor jurídico”, no renascimento pelo interesse no direito natural, devido aos traços jurídicos existentes na obra do Angélico.

A obra de Barrera vem – não menos – porque seu autor postula encontrar no pensamento político de Tomás de Aquino elementos suficientes para a “reconstrução” da ciência política segundo exigências de praticidade e prudencialidade de acordo com o contexto supracitado, o que o faz com maestria.

Em sua obra *Reconsideraciones sobre el Pensamiento Político de Santo Tomás de Aquino*, Jorge Martinez Barrera debruça-se fundamentalmente sobre a *Suma Teológica* – proeminentemente –, sobre os *Comentários à Ética a Nicômaco* e à *Política de Aristóteles* como as mais representativas do pensamento de Santo Tomás de Aquino. O *Regime dos Príncipes* ou *De Regno* é propositadamente pouco usada por dois motivos principais:

1. Barrera entende – como a maioria dos tomistas – que o pensamento político do Angélico, bem como a concepção da política como uma ciência prático-prudencial não se encontra nesse opúsculo. Outrossim, ela se inscreve mais no âmbito dos opúsculos “Espelho do Príncipe”, muito comuns na Idade Média, dos quais o *De Regno* não difere muito. Em vão, igualmente, se pode buscar nele uma teoria sobre a ação humana;

2. Também porque Barrera, como ele mesmo indica, iniciou sua pesquisa eivada de dúvidas sobre a autenticidade da obra; dúvida esta sanada ao final de sua investigação, não sem o auxílio de comentaristas abalizados, maiormente os de argumentação histórica. O que ele refere em substanciosa nota de rodapé da página 92-95.

Debruçando-se sobre a obra em apreço vê-se que, a partir da ação humana, Barrera trata a prudência e a justiça como eixos do capítulo seguinte ao principal. Estabelece esta ordem por julgá-la mais propedêutica à noção de ordem e de unidade como adjuvantes da virtude da justiça. O ponto principal, aqui, é o postulado de que toda ação implica, de algum modo, uma cooperação, estando esta regulada pela virtude própria da faculdade que executa a ação. Assim insiste na importância da justiça e da prévia intervenção do império prudencial para a boa conformação da unidade da ordem social. Por fim lança uma questão

⁵ *Politik und Praktische Philosophie. Eine Studie zur Rekonstruktion der Politischen Wissenschaft* (Berlim, 1963).

sobre a natureza do bem perseguido na práxis, que sugerirá o assunto do próximo ponto: o bem comum.

Inicialmente, distingue este do papel da justiça geral, do bem particular precisando seu caráter prático a modo de resumo de toda reflexão anterior da obra. Busca fundamentar – no pensamento do Angélico – a ciência política como ciência do bem comum antes que ciência de uma equânime distribuição de magistraturas e de leis boas.

A parte principal de sua obra é precedida de uma profunda reflexão sobre a natureza e, máxime, sobre a natureza humana, na qual se encontra a base de toda a filosofia tomista relativa à ordem moral. O modo como a comunidade política pode ser dita natural sem que isto implique uma oposição à liberdade psicológica e moral.

Em suma, procurou abordar a política do Aquinate centrando-se precipuamente na moral, no direito natural e na teoria da ação.

A questão teleológica é tratada como propedêutica à questão da natureza. É compreensível, uma vez que nosso autor entende-a uma questão recorrente, intimamente vinculada à noção de natureza, tanto em Santo Tomás como em Aristóteles.

Barrera não faz um capítulo próprio discorrendo sobre as diferenças com o Estagirita, mas salpica toda a obra destas mesmas diferenças consoante encontram-se nos diversos assuntos tratados por ambos.

Quanto ao pensamento político antes dos tratados tomistas sobre as obras políticas de Aristóteles, é dada uma atenção digna de nota. O autor entende - na linha dos críticos - que antes da recepção de Aristóteles no Ocidente, o pensamento político era mais que certa ética do que propriamente uma verdadeira ciência prático-prudencial, como um "es- pelho dos príncipes", como é tido o opúsculo *De Regno*, tema debatido no capítulo II.

Barrera faz constituir o eixo de sua obra no capítulo sobre a ação humana – capítulo IV -, postulando sua identidade com o eixo da Política do Doutor Angélico. Partindo daí propõe uma revisão dos conceitos de lei natural, direito natural e de temas conexos a ambos, como, por exemplo, a amizade. Discorre sobre a vida ativa culminando sua reflexão com a consideração da Política como um saber prudencial.

Alude a que, no pensamento do Angélico, a ciência política não ocupa um lugar de proeminência absoluta frente às outras ciências, porque ela é própria de um intelecto que não é o melhor (o intelecto prático) e aplicado a um objeto que também não é o melhor (os atos humanos); assim, o lugar da ciência política é como que um complemento da filosofia, embora seja a ciência mais importante das ciências práticas, não coincidindo – neste ponto – com a visão do Estagirita.

Enquanto Aristóteles está em busca da melhor constituição para a pólis, Santo Tomás está em busca da perfeição da ação humana no âmbito da práxis política. Portanto, a ciência política, no Estagirita e no Aquinate, deve ser vista sob o prisma teleológico não comum entre ambos. Não comum porque o Filósofo de Estagira tem em vista uma teleologia exclusivamente imanente, enquanto o Filósofo de Rocaseca considera o fim imanente sob certa influência do fim transcendente. Este matiz já indica os princípios de um limite ao "aristotelismo" tomista.

Aqui, Barrera evita entrar detalhadamente na questão da fidelidade de Santo Tomás ao texto e letra de Aristóteles. Apenas assente e corrobora a posição segundo a qual deve-se ter prudência ao tratar nas posições antípodas, considerando outras influências não desprezíveis como a dos estoícos, a dos juristas romanos, a dos neoplatônicos e a do agostinismo político, no lastro de H.-X. Arquillière.

O fim imanente para o qual tende a práxis política é já ditado pela natureza humana, esta tomada com um valor todo especial para o Aquinate, qual seja, como princípio de operações específicas. E Barrera se estriba no *Index* do P. Busa, o qual contabiliza os usos do termo natureza como o de maior número em termos absolutos.

Nesse sentido, a natureza humana é o que produz sua ação específica: a lei natural, o direito natural, a sociabilidade natural. Mesmo o bem comum e o fim sobrenatural serão malcompreendidos se não for levado em conta o significado de natureza.

Na perspectiva do fim último está a justiça, virtude prática da faculdade da vontade, o que faz imperativo esta virtude para uma boa ordenação social em vistas ao bem comum.

Essa virtude da justiça é referencial, pois justiça é um bem do outro, tanto segundo Aristóteles como segundo Tomás de Aquino. Aqui, o bem comum possui um caráter prático dentro da ciência política e não meramente teórico-especulativo, visto ser o resultado da práxis política e da sociedade. Mesmo o bem individual se insere nesta perspectiva.

Assim, para Santo Tomás de Aquino, o bem comum é o fim principal da ciência política (e da sua práxis) configurando, portanto, - junto aos outros elementos da política tomista - um verdadeiro referencial à "reconstrução" desta ciência, dando azo ao que Barrera quis propor com sua obra.

José Jivaldo Lima

PANACCIO, Claude. *Le discours intérieur. De Platon à Guillaume d'Ockham*. Paris: Éditions du Seuil, 1999, 341 p.

"A single word even may be a spark of inextinguishable thought". Expressa pelo poeta britânico Percy B. Shelley, esta reflexão ilustra, com justeza, a motivação, às vezes simples, de empreendimentos freqüentemente colossais. É o caso do mais recente estudo produzido por Claude Panaccio. Este último começa, de fato, com uma noção elementar, o *logos*, e seus vários equivalentes latinos, como o *uermum*, para chegar a uma exposição detalhada de sua evolução através da história. Conceito-chave em filosofia, o *logos* precisa, na verdade, de um tratamento particular que vá além de qualquer quadro estreito. Como indica o título da obra, o exame trata, antes de tudo, do caráter interior deste discurso. A *oratio in mente*, segundo a expressão usada, entre outros, por Boécio e Guilherme de Ockham, é descrita pelo autor da maneira seguinte: "[...] il existe dans les esprits individuels [...] des représentations mentales qui, bien qu'indépendantes des langues de communication, sont combinables entre elles en unités plus complexes, de la même façon précisément que les mots de la langue se combinent en phrases" (p. 17). Na sua elaboração mais articulada, como em Ockham, trata-se de uma teoria que enfatiza, ao mesmo tempo, o caráter universal e natural desse discurso interior, na medida em que este é partilhado com todos os indivíduos e é constituído de conceitos considerados como sinais naturais das coisas exteriores. Além disto, essa palavra interior comporta categorias sintáticas (nome, verbo, etc.) e funções semânticas (*significatio*, *connotatio*, *suppositio*) semelhantes àquelas das línguas convencionais, o que implica a existência de um pensamento logicamente organizado e dotado de uma estrutura de composição. Quanto ao valor de verdade dos julgamentos mentais, ele depende da referência (*suppositio*) de suas partes constitutivas, ou seja, os conceitos que servem de sujeitos e de predicados. Ao tomar, como ponto de partida, este tratamento ockhamista bastante exaustivo, Panaccio relata, numa investigação histórica minuciosa e detalhada, a origem dessa idéia de linguagem mental a partir dos primeiros elementos encontrados nos protagonistas da Antigüidade grega e segue, depois, as principais redes de transmissão desta noção nas mais diversas escolas de pensamento até seu ápice no século XIV. O autor indica, desde as primeiras linhas do prefácio, que o projeto de seu estudo era, ao início, mais restrito e modesto: "[...] il s'agissait de retracer les discussions théoriques des années 1250-1320 environ qui conduisirent à la systématisation par

Guillaume d'Ockham de l'idée de discours mental (*oratio mentalis*)" (p. 13). As principais transformações feitas em seguida, sobretudo acerca da extensão do período examinado, não afetaram o resultado obtido, pois o conjunto do trabalho revela uma qualidade excepcional, a qual foi, aliás, salientada pela *Académie des Sciences morales et politiques de l'Institut de France*, com a atribuição, apenas um ano depois da publicação do livro, do prêmio *Grammaticakis-Neumann*. Portanto, a ampliação do quadro inicial é, sem dúvida alguma, o resultado de um pensamento inextinguível.

Desde as primeiras páginas do livro, o autor explica a origem do interesse por esta questão do discurso interior. Este ponto é particularmente esclarecedor para compreender o conjunto de seus processos intelectuais. A motivação é dupla. Em primeiro lugar, a problemática contemporânea de *language of thought*, tal como foi desenvolvida pelo filósofo americano Jerry A. Fodor, exerceu, já no início, um papel determinante. A semelhança entre esta última questão e o tema do discurso interior em Ockham foi considerada, pelo autor, suficientemente importante para estabelecer algumas correlações precisas. Esta primeira razão pode surpreender o historiador confinado em seu único objeto de estudo, mas não espantará o leitor já familiarizado com a obra de Panaccio, sobretudo com o seu livro precedentemente intitulado *Les mots, les concepts et les choses. La sémantique de Guillaume d'Occam et le nominalisme d'aujourd'hui* (Paris/Montréal, Vrin/Bellarmin, 1991, 288 p.), no qual ele põe em paralelo, como indica o título, as idéias de Ockham sobre o nominalismo com aquelas de autores contemporâneos, como Fodor, Davidson, Goodman e muitos outros. O próprio autor defende resolutamente o ponto de vista segundo o qual existem temas filosóficos de natureza, de certa forma, eterna, na medida em que estes são perenes e transcendem, pelo menos parcialmente, os contextos históricos. Alguns dados teóricos são "transtemporales", afirma Panaccio, o qual não esconde sua surpresa diante das várias confirmações encontradas em doutrinas desenvolvidas sobre um mesmo assunto com mais de cinco séculos de intervalo. Por conseguinte, aparentemente não existe nenhuma razão válida para duvidar que o exame detalhado dos principais questionamentos propostos, numa certa época, por uma teoria sobre um tema preciso possa, na verdade, nos ajudar a compreender melhor e a resolver alguns problemas encontrados, numa outra época, em outras doutrinas sobre um assunto análogo, como é o caso do discurso interior. Ainda que trate de uma das duas razões pelas quais Panaccio interessou-se, inicialmente, pelo problema da linguagem interior, o atual estudo não estabelece nenhuma comparação com a questão contemporânea de *language of thought*, com exceção de um curto desenvolvimento que se acha na conclusão. A segunda motivação do autor é expressa na hipótese inicial do livro: "[...] Guillaume d'Ockham accomplit, dans les années 1315-1325, une révolution théorique majeure et extrêmement influente, par la mise au point précisément de ce concept d'*oratio mentalis*" (p.14). Esta conjectura original, que constitui a base do conjunto do estudo, será confirmada em seguida. O objetivo do autor consiste, neste sentido, em descobrir a fonte histórica desta idéia de *logos* interior e em seguir a sua formação, a fim de ressaltar o caráter inovador, sistemático e acabado do empreendimento ockhamista. Presente já no início do projeto, este duplo enfoque retrospectivo, que se reduz, em primeiro lugar, a examinar a posição de Ockham a partir do interesse suscitado pela problemática contemporânea e, em seguida, a remontar às origens da filosofia ocidental a partir da concepção do *Venerabilis inceptor*, permite, portanto, fazer a história de um tema, identificando, especialmente, como afirma Panaccio: "[...] les problèmes que les auteurs entendaient traiter à l'aide d'une telle notion (discours intérieur) et de décrire les rôles précis qu'ils lui confiaient dans leurs discussions théoriques" (p.22).

A obra permite, principalmente, descobrir a grande variedade de debates teóricos nos quais apareceu a problemática da linguagem interior, assim como a riqueza das numerosas interpretações que ela suscitou. Todavia, não é possível ilustrar, no presente contexto, todo

o valor dos temas abordados, bem como toda a diversidade dos autores examinados nesse estudo. Basicamente, ressalta-se que a exposição se divide em três grandes seções. A parte inicial relata os primeiros elementos relativos ao discurso interior encontrados nos antigos gregos. Platão já discute o caráter dialógico do pensamento, enquanto Aristóteles enfatiza antes a sua natureza lógica, o que presume uma certa composição. No entanto, permanece que a idéia de um discurso interior é, com estes dois protagonistas, muito pouco desenvolvida e não é sujeita a nenhum tratamento específico de natureza sintática ou semântica. Em seguida, o tema do *logos endiathetos* (discurso interior) impõe-se à quase totalidade da comunidade filosófica, ainda que seja, às vezes, interpretado diferentemente por seus principais defensores. Na maioria dos casos, a expressão opõe-se àquela de *logos prophorikos*, isto é, ao discurso proferido pela voz. No século II de nossa era, uma nova tradição doutrinária, desta vez de origem cristã, surge no meio intelectual e expande-se rapidamente até alcançar seu ápice, alguns séculos depois, com Agostinho. Esta última concepção renova profundamente a idéia de linguagem interior a partir de preocupações teológicas, ainda que incorpore alguns elementos da herança grega. A seção termina com o exame das posições defendidas por alguns neoplatônicos sobre o tema do discurso interior, como Amônio e Porfírio, e também por Boécio, o principal propagador da concepção grega entre os Latinos, sem esquecer uma breve investigação consagrada à contribuição dos principais pensadores árabes. A questão fundamental de saber se a linguagem mental é ou não universal, com estes neoplatônicos, chama a atenção. Trata-se de verificar neste caso, com em vários outros que aparecerão depois, se o discurso interior liga-se a uma língua particular, como o latim, ou se é completamente independente de toda língua de comunicação, a exemplo do *verbum in corde* em Agostinho. A segunda parte da obra acentua a recepção, na Universidade do século XIII, destas duas principais tradições antigas, a grega e a cristã, acerca do discurso mental. A seção subdivide-se em quatro partes distintas. O autor relata, primeiro, as principais doutrinas, as quais perpetuaram o tema em questão do século XI até Ockham. Entre os pensadores estudados, Anselmo apresenta uma síntese parcial das duas grandes heranças quanto ao discurso interior, "en identifiant le verbe mental d'Augustin aux *similitudines* du *Perihermeneias*" (p.158). Panaccio examina, nos capítulos subsequentes, algumas questões precisas que contribuíram para sofisticar a problemática da *oratio mentalis*, como a do estatuto ontológico do verbo mental ou a do conceito considerado como sinal ou, ainda, a do objeto da lógica. A posição de Tomás de Aquino constitui uma fase importante da evolução do conceito de discurso interior com o acréscimo de uma etapa à teoria aristotélica do conhecimento. Segundo o *Doctor angelicus*, o intelecto possível produz um puro objeto de pensamento identificado à linguagem mental. Além das categorias aristotélicas, este modo de ser particular será retomado, em um primeiro momento, por Ockham na sua teoria chamada de *factum*. Provocando mais inconvenientes que benefícios, este objeto puramente intencional será, em seguida, eliminado pelo *Venerabilis inceptor*, que tomará em consideração, principalmente, os argumentos do famoso princípio conhecido pelo nome de navalha de Ockham. A terceira e última parte do livro é consagrada à doutrina da *oratio mentalis* em Guilherme de Ockham e às principais reações que ela suscitou nas Universidades da Inglaterra e da França. Nesta seção, constata-se, sobretudo, que nada de comparável à posição defendida por Ockham sobre a linguagem mental foi proposto antes dele. O autor nos leva, por fim, ao âmago das intensas discussões que aconteceram a respeito desta teoria ockhamista entre os Dominicanos e os Franciscanos, assim como entre os Mestres da Faculdade das artes.

A idéia de discurso interior sempre intrigou os pensadores. Os atributos perfeitos de uma tal linguagem, como a ausência de ambigüidades semânticas ou o caráter universal e comum a todos, deixam sonhar muitos dos que gostariam de transpô-los para as diversas línguas de comunicações. Rousseau não manifesta, aliás, como muitos outros, o seu desejo,

ao afirmar: "s'il y avait une langue naturelle et commune à tous les hommes." Ainda que esta última aspiração pareça bastante irrealizável, a hipótese de um discurso interior foi levada, no entanto, seriamente por alguns filósofos durante a história. Como demonstra Panaccio no seu estudo, Guilherme de Ockham constitui aquilo que apresentou a versão mais completa deste discurso a respeito dos períodos da Antiguidade e da Idade Média. A influência imediata deste pensador do século XIV a respeito da linguagem interior foi muito importante, mas se diluiu em seguida. Todavia, a idéia não desapareceu e revigorou-se nas últimas décadas. Apesar de tudo, os cognitivistas contemporâneos, que defendem a tese de *language of thought*, desconhecem, em quase todos os casos, os desenvolvimentos do passado sobre a *oratio mentalis*, assim como os medievalistas de hoje não se interessam muito por esta problemática atual. A grande força do trabalho que nos apresenta Panaccio é justamente a de perpetuar o diálogo, que constitui, finalmente, o próprio âmago do empreendimento filosófico. O estudo permite, assim, que se manifeste uma curiosidade recíproca entre domínios, que se ignoram a maior parte das vezes. E para nós, medievalistas, trata-se de uma maneira concreta e eficaz de sublinhar para os contemporâneos que o nosso objeto de estudo não só tem um interesse histórico, mas também ele pode servir para resolver alguns problemas de natureza prática e teórica. Apesar de ser um trabalho cujas várias problemáticas abordadas sejam amiúde complexas e cujas outras deixem o leitor, às vezes, aturdido, por causa da profusão impressionante de informações dadas sobre certos aspectos do discurso interior, como o trecho sobre "Le jeu des triades", no qual são apresentadas numerosas classificações ternárias dos diferentes sentidos da palavra *verbum* – o próprio autor refere-se a estas triades, usando a expressão reveladora "tourbillon de triades" (p. 167) –, pode-se concluir que Panaccio ganhou, afinal de contas, a sua aposta inicial, que está enunciada na introdução: "Le pari de ce livre est que cette interrogation (de savoir où, comment et pourquoi s'est développée, de Platon à Guillaume d'Ockham, l'idée d'une pensée abstraite et discursive, indépendante des langues mais constituée de signes et dotée comme elles d'une syntaxe et d'une sémantique compositionnelles finement articulées) mette au jour une histoire doctrinale, riche et philosophiquement intéressante" (p. 26).

Guy Hamelin

Tres tratados "averroístas": Siger de Brabante – Boécio de Dacia – Jacobo de Pistoia. Traducción, introducción y notas: Carlos Rodrigues Gesualdi y Antonio D. Tursi. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 2001. XXVIII – 109 p.

A obra *Tres tratados "averroístas"* apresenta ao leitor os textos latinos com tradução para a língua castelhana de três filósofos do medievo, que estão sendo estudados nos últimos anos, apesar da consideração secundária dada pela tradição filosófica. As traduções, acompanhadas de notas explicativas, complementam as informações de caráter histórico, temático e estrutural das obras, expostas nas duas introduções, ou seja, "Introducción al texto de la Eternidad del Mundo", de Siger de Brabante e a "Introducción a los textos de la felicidad", respectivamente, de Boécio de Dacia e de Jacobo de Pistoia. No final de cada uma delas, os tradutores apresentam uma boa relação bibliográfica, contendo as conhecidas edições e comentários críticos produzidos nos meados do século passado, bem como obras e artigos publicados nas últimas décadas sobre cada assunto.

Parafrazeando Bertelloni, que faz a apresentação da obra, estes três textos medievais são exemplo do caráter de pensamento especulativo diverso em um período de mil anos, onde o modo de vida cristão era a base do pensar e do agir. Os medievais construíram respostas diversas em torno da complexa e principal questão da relação entre a fé e a razão. Homogeneizar o período medieval através do cristianismo é um critério errôneo, diz Bertelloni, uma vez que "ese mismo cristianismo generó en la Edad Media la necesidad de ofrecer respuestas teóricas satisfactorias a las distintas relaciones entre la fe y la razón" (p. VII).

Nas últimas décadas do século XIII, Siger de Brabante, Boécio de Dacia (ambos professores da Faculdade de Artes de Paris) e, descoberto mais recentemente, Jacobo de Pistoia (estudou e provavelmente lecionou na Universidade de Bologna) são conhecidos como seguidores das idéias de Averróis, o grande comentador árabe de Aristóteles do fim do século XII, conhecido no Ocidente latino a partir de 1230. Daí surgiu a denominação de "averroísta" – em seu sentido mais amplo, isto é, como seguidores de Averróis dado por Raimundo Lúllio e não apenas no sentido, mais provável, dado por Tomás de Aquino, em seu *De unitate intellectus contra averroistas*, como "simpatizantes da teoria do monopsiquismo de Averróis" – que Renan contribuiu muito para divulgar. Tal sentido de "averroísmo latino", foi rotulado com forte conotação anti-cristã e herética, como em Mandonnet, a partir de uma leitura que potencializa exageradamente as condenações de 1277. Posteriormente, passam a ser usados os termos "aristotelismo independente" ou "aristotelismo heterodoxo" e, ultimamente, "aristotelismo radical" para identificar esta corrente filosófica.

Neste modo menos exagerado de caracterizá-los, não como defensores da supremacia da teologia sobre a filosofia, hipótese totalmente descartada e, também, da filosofia sobre a teologia ou a síntese e harmonia entre ambos, é que são estudados hoje. Embora sendo autores cristãos, o interesse destes filósofos era apenas fazer filosofia a modo aristotélico, buscando soluções exclusivamente racionais, pela razão natural, para os mesmos problemas já resolvidos pela via da teologia, sem se preocuparem ou pretenderem contestar as conclusões dos teólogos ou as próprias conseqüências da reflexão filosófica. É, neste sentido, que surge a discutida questão da dupla verdade e o equívoco, perpetuado na historiografia medieval, de atribuí-la a Siger.

A "introducción" ao texto de Siger, nesta obra, prima pela preocupação em informar os leitores em geral sobre o filósofo e a sua obra no contexto histórico, filosófico, além da apresentação das formas de aristotelismo e das controvérsias doutrinárias entre filósofos e teólogos ocorridas, em grande parte, no ambiente universitário do século XIII, especialmente em torno do tema da eternidade do mundo, apoiados nos comentários de Averróis às obras de Aristóteles. Na medida em que os estudos dos escritos aristotélicos, direto do grego ou via traduções e comentários árabes, eram incorporados no ensino da Faculdade de Artes de Paris, ficava mais evidenciada uma corrente de pensamento, chamada exageradamente de "averroísta", interessada em discutir questões ético-morais, da eternidade ou criação do mundo, a unidade do intelecto, etc. por um viés exclusivamente filosófico, separando-se das argumentações e questões reivindicadas pelos teólogos cristãos.

O tratado *De aeternitate mundi*, de Siger, discute a possibilidade ou não da criação ou da eternidade da espécie humana, ancorado na interpretação dada por Averróis do sistema aristotélico. A interpretação de Siger não se coadunou com a sabedoria cristã, especialmente para os mais conservadores como Boaventura. Por sua vez, Tomás de Aquino, de modo mais moderado, defendia não haver contradição racional em supor um mundo eterno e, também, criado. Porém, Siger defende que o mundo é eterno para a razão e tem um começo para a fé. Destas duas posturas diferentes o desfecho do conflito em torno do problema da eternidade ou não do mundo, ao ver de Gesualdi "[...] parece despuntar ya en

el Medioevo el problema moderno de las antinomias. La polémica medieval puede entenderse así como un antecedente de la resolución moderna del problema de la eternidad del mundo" (p. XVII).

Quanto à tradução, a estratégia adotada foi, prudentemente como é dito nesta introdução, em "[...] contribuir a liberar al texto del vértigo de sus duplicaciones.", com uma tradução que "[...] intenta ser lo más literal posible" (p. XVIIIs). Ao lado desta preocupação filológico-hermenêutica em oferecer uma edição bilingüe, está, no dizer de Gesualdi (cf. nota 2, p. XXI), a intenção de introduzir o leitor ao latim filosófico medieval, tão distante das salas de aula da Argentina (e no Brasil a situação não é diferente). Daí, o mérito desta obra em disponibilizar, de modo mais acessível, as idéias de alguns filósofos do medievo e, ao mesmo tempo, incentivar os jovens acadêmicos a navegar diretamente nos textos do latim filosófico medieval.

A efetivação deste intento geral caminha pela via da busca do ideal de felicidade defendido pelos "aristotélicos radicais", que seguem na trilha de Aristóteles. Ou seja, identificar felicidade e perfeição possível de serem alcançadas pelo exercício da atividade própria do homem, seu intelecto e a sua razão natural, ainda neste mundo. Aos iniciantes em filosofia e mesmo os experimentados necessitam deste instrumental (texto bilingüe filosófico) como condição de possibilidade de inteligir mais precisamente os conceitos técnicos específicos de determinada época e dar conta de um tipo de pensar mais elevado, identificado como filosófico.

Na "Introducción a los textos de la felicidad" os autores retomam a questão do "averroísmo latino", explicitando algumas variáveis e os limites das condenações dadas pelo bispo Estevão Tempier, de Paris. Sustentam, com razão, que pelo tema da felicidade podem-se entender os confrontos doutrinários entre os filósofos que lêem Aristóteles e assumem muitas de suas idéias, contra os teólogos que consideram os argumentos aristotélicos falsos e perigosos. Para uma melhor compreensão deste contexto de discussão doutrinária e política os autores apresentam dois itens, embora breves, muito esclarecedores. O primeiro, "La 'felicitas' como 'finis hominis': las dos concepciones medievales del fin último del hombre" e o segundo, "La felicidad en el siglo XIII". A afirmação grega de que a felicidade é o fim do homem ganha, no contexto cristão, duas concepções de felicidade diferentes. Uma entendida no sentido "substancialista" ou como "resultado" que somente, via razão sobrenatural, pela verdade revelada de uma vida prometida e perpétua, que com o auxílio da graça pode alcançar, coloca o fim último do homem no transcendente, e a outra, ancorada em Aristóteles, portanto, pela via da razão natural, no sentido de "operativo" ou como um "processo" pelo qual o fim último pode ser alcançado nesta vida mediante a constante atualização das capacidades próprias do homem. Além das diferenças de concepção, do conflito conceitual e doutrinário é destacado, pelos autores, um problema político derivado destes, isto é, "la competencia jurisdiccional del poder espiritual o del poder temporal, para conducir al hombre hacia su fin último" (p. XXXI).

De qualquer modo, a felicidade e a filosofia no século XIII não podem ser devidamente consideradas, este é o ponto alto desta obra, restringindo-se, como de costume, a abordagem de Tomás de Aquino ou alguns outros teólogos-filósofos tidos pela Igreja como expoentes maiores. Filósofos como Siger de Brabante, Boécio de Dacia e Jacobo de Pistóia reapresentam, às vezes de modo original, argumentos tematizados por Aristóteles, por Averróis e mesmo por Tomás de Aquino, com um entusiasmo filosófico que seduz a buscar tal ideal ético de felicidade, o ideal do sábio que, em última análise, é o próprio filosofar, a contemplação filosófica. Estas idéias, junto com os dados bibliográficos de Boécio e de Jacobo, tentam completar as informações, nem sempre disponíveis na historiografia, da

vida pouco conhecida destes integrantes do "aristotelismo radical" que influenciaram filósofos, estudantes, médicos e poetas do "dolce stil nuovo", como Guido Cavalcanti e o próprio Dante Alighieri, além de diversos filósofos posteriores que comungaram tais ideais éticos.

Idalgo José Sangalli

epecê
gráfica

E
EDIPUCRS
filial à ABEU

COPYING AUTHORIZED & PAID
ABDR
ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE EDITORES ASSOCIADOS
EDITORA AFILIADA