

# NOTANDUM

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

Universidade do Porto  
Faculdade de Direito  
Instituto Jurídico Interdisciplinar

Centro de Estudos Medievais –  
Oriente & Ocidente  
EDF/FEUSP

Núcleo Humanidades –  
Escola Superior de  
Direito Constitucional

Notandum	S. Paulo / Porto	Ano XII – N. 21	p. 01-138	Set/dez 2009
----------	------------------	-----------------	-----------	--------------

## Notandum

ISSN 1516-5477

### Diretores:

Marcelo Lamy (ESDC)

Paulo Ferreira da Cunha (IJI-UP)

Sylvio R. G. Horta (DLO-FFLCHUSP)

Luiz Jean Lauand (FEUSP)

Editora *ad hoc* deste número: Terezinha Oliveira (UEM)

### Conselho Editorial:

Aida Hanania (Fflchusp) Celso Beisiegel (Feusp) Gabriel Perissé (Esdc) Gilda N. M. de Barros (Feusp) Marcelo Lamy (Esdc) M. Amalia Tsuruda (Mandruvá) M. de la Concepción P. Valverde (Fflchusp) Pedro G. Ghirardi (Fflchusp) Pere Villalba (UAB) Roseli Fischmann (Feusp) Roshdi Rashed (Cnrs-Paris) Terezinha Oliveira (Dfe/Ppe/Uem)

*Each article is reviewed and accepted by at least two peers. The peers may provide editorial assistance and suggestions before final acceptance. Copyright @f the authors.*  
*Todos os artigos devem ser aprovados por ao menos dois pareceristas, que podem condicionar a aprovação, sugerindo modificações. Copyright @los autores.*

Editoração eletrônica desta edição: Hugo Alex da Silva

## SUMÁRIO

<b>BUENAVENTURA: EL TRASCENDENTAL BIEN Y LA ILUMINACIÓN MORAL INDIVIDUAL</b>	
CRESTA, GERALD .....	5
<b>A DIMENSÃO DO SABER EM ISIDORO DE SEVILHA</b>	
FELDMAN, SERGIO ALBERTO .....	13
<b>VOZES DA MISOGINIA MEDIEVAL: ARISTÓTELES DISSEMINADO EM SANTO ISIDORO DE SEVILHA, SANTO ANSELMO E SÃO TOMÁS DE AQUINO</b>	
FONSECA, PEDRO CARLOS LOUZADA .....	23
<b>ANDANÇAS DE VIAGEIROS MEDIEVAIS PELO “OUTRO MUNDO”</b>	
FRANÇA, SUSANI SILVEIRA LEMOS.....	31
<b>DOIS DOCUMENTOS HISTÓRICOS: O REGULAMENTO ESCOLAR DE WEIMAR (1619) E O DE GOTHA (1642)</b>	
HOFF, SANDINO .....	39
<b>AS UNIVERSIDADE ALEMÃS NOS SÉCULOS XX E XXI</b>	
MAINKA, PETER JOHANN .....	55
<b>REALEZA, EPISCOPADO E VIDA RELIGIOSA EM PORTUGAL: O ESTABELECIMENTO DA ORDEM FRANCISCANA (SÉCULOS XIII E XIV)</b>	
MAGALHÃES, ANA PAULA TAVARES.....	67
<b>A IMPORTÂNCIA DA LEITURA DE ESCRITOS TOMASIANOS PARA A FORMAÇÃO DOCENTE</b>	
OLIVEIRA, TEREZINHA .....	75

**A VIDA DE SÃO EMILIANO SEGUNDO BRÁULIO DE SARAGOÇA E GONZALO DE BERCEO: UM ESTUDO COMPARADO DA PRODUÇÃO HAGIOGRÁFICA VISIGÓTICA E CASTELHANA**

SILVA, ANDRÉIA CRISTINA LOPES FRAZÃO DA  
SILVA, LEILA RODRIGUES DA ..... 85

**OS ESTUDOS DE HISTÓRIA MEDIEVAL NO BRASIL: TENDÊNCIAS E PERSPECTIVAS**

MACEDO, JOSÉ RIVAIR ..... 95

**PHILOSOPHERENDE INTERPRETATION - JOSEF PIEPER ÜBER DIE AKTUALITÄT VON PLATON UND THOMAS VON AQUIN**

WALD, BERTHOLD ..... 105

**O MONARCA IDEAL NO MEDIEVO, SUA RELAÇÃO COM A IGREJA E A APROPRIAÇÃO DE ARTUR NA *HISTORIA REGUM BRITANNIAE* (SÉCULOS XII E XIII)**

ZIERER, ADRIANA ..... 123

# BUENAVENTURA: EL TRASCENDENTAL BIEN Y LA ILUMINACIÓN MORAL INDIVIDUAL

CRESTA, Gerald  
CONICET-UCA-ITF

**ABSTRACT:** This article aims to show the development of one aspect of transcendental Good, i.e. the aspect concerning to moral transcendental *conditiones*. It deals with the basic foundation both of the metaphysical object and moral object, in Bonaventure's thought. The analyse has its central point in the concept of light (*lux*) understood as a transcendental influence and the concept of human will (*voluntas*) as an inmanent participation. The first has a metaphysical influence in the individual conscious, so that this influence means a road of return from the created and contingent world to his first and necessary Principle, which is also considered as final cause. This cause is in the philosophical tradition assumed by the Goodness, as well as, according to the theological tradition, it means the articulation between God's will and the final cause of creation. The transcendental Good and the *summa lux* express in Bonaventure's neoplatonic perspective the possibility of metaphysical explanation to all entity, in the sense that the nature of one thing ist not conceived as something distant from ist origin, but as a continuation from the absolute Principle. The transcendental Good illuminates the human will and orientates it towards itself, operating the rules of our moral life. Finally, the paper emphasizes the importance of the transcendental way of thought for the relation between ethics and metaphysics.

## Introducción

No hay en el *corpus* bonaventuriano un tratado *De bono*, y sin embargo Buenaventura vuelve una y otra vez, a lo largo de toda su obra, sobre las consideraciones y argumentaciones que la tradición filosófica le aporta en relación al tema del bien y de la bondad. Para algunos autores, esta orientación de su pensamiento es tan sugestiva como para afirmar que toda su teología depende de la concepción del bien. Esta concepción, en sus términos generales, no proviene de una elaboración propia, pero sí es original en algunas de sus propuestas de lectura. Una de ellas es la interpretación y desarrollo del concepto de bien en cuanto condición de posibilidad de la moral individual.

La noción de condición de posibilidad forma parte medular del pensamiento transcendental. A diferencia de los planteos de la filosofía trascendental kantiana, el medioevo desarrollada una instancia de fundamentación que no se apoya en lo aprirístico, sino en lo real de la naturaleza ofrecida como manifestación del ser (WIPPEL, 2000, p. 208-227). Esta manifestación tiene, como se sabe, sus orígenes helénicos. El pensamiento medieval buscará la síntesis que, en el caso de la doctrina de los trascendentales, incluirá asimismo un aporte de peso en el despliegue de una explicitación más completa de las propiedades implícitas en el ente. El así llamado „pensamiento trascendental“, aunque tiene su carta de presentación en la filosofía moderna y en Kant precisamente desliga la validez de una metafísica construida sobre

estas bases, tiene sus orígenes ya en Aristóteles y un lento desarrollo en la filosofía griega. Pero su tratamiento en cuanto tema, y no sólo de manera aislada en la reflexión sobre uno de los términos trascendentales implicados, surge con Felipe el Canciller, y éste estudia no sólo la relación del Bien con el Ser, con la Unidad y la Verdad, sino también cómo estas nociones comunes se relacionan entre sí y cómo, ya en un ámbito propiamente teológico, se aplican al Dios de la revelación cristiana.

En este ámbito onto-teológico, si bien en Santo Tomás tenemos a uno de los autores más destacados en la elaboración de una vía trascendental para las reflexiones metafísicas, su posición respecto del ente lo diferencia de otros autores, entre ellos de San Buenaventura. Porque mientras para Tomás tiene primacía el abordaje de los trascendentales a partir del ente en tanto *esse commune* y *esse ut actus*, para Buenaventura la importancia está puesta en éste último, pero no solamente a partir de la vía analógica –aunque en parte la mantiene–, sino principalmente a partir del acto mismo del ser divino trascendente que se expresa tanto *ad intra* en la realidad intratrinitaria, cuanto *ad extra* en el mundo creado. Y esto es posible no ya por una necesidad causal, como en la propuesta de Avicena, sino por efecto mismo del Bien, entendido como condición de posibilidad trascendente.

¿Cómo se desarrolla esta idea de fundamentación metafísica y cuál es su vinculación con la moral? Se trata entonces de una cuestión a resolver en dos instancias: una metafísica y la otra, moral. Cada una tiene su respectivo objeto, pero ambas se reúnen en una identidad de fundamentación onto-teológica que puede entrecruzarse a través de los términos trascendentales.

### **El objeto de la metafísica**

Así como hay un ejemplarismo metafísico, hay también un ejemplarismo moral, que Buenaventura expone como una faceta del primero. Se trata de una metafísica del Bien en tanto máximamente difusivo, a la manera de la luz, que incluye la realidad de los grados entitativos, pero como una dependencia ontológica y sin la condición tomasiana de la *processio*. Según esta condición que acompaña a la *additio* y a la *conversio*, sería necesario un orden que hace a la fundamentación del despliegue conceptual de las otras determinaciones trascategoriales que le siguen. De esta manera, los trascendentales segundos suponen el primero, sin el cual carecerían de fundamento. Para Santo Tomás, por ejemplo, no puede haber verdad si no hay previamente unidad; para Buenaventura, en cambio, la mutua convertibilidad es tal, que no puede haber anterioridad ni posterioridad en un fondo ontológico que se expresa en idéntica significación de determinaciones, sobre todo si concedemos la estrecha vinculación de metafísica y teología, pero sí una prioridad en lo que hace a la finalidad que se encuentra ya presente, y por tanto condicionante, en todo el dinamismo creacional del ser.

A diferencia de la posición idealista moderna, para Buenaventura el cometido de la filosofía no consiste en la elaboración de la verdad, sino en su descubrimiento, su aclaración y su exposición. La tarea del pensador consiste en separar la verdad del error, y en esa tarea, la metafísica se debe a tres temas o problemas fundamentales: la causalidad eficiente, la participación de una causa ejemplar, y el retorno de la realidad a su origen primero. Recordemos que, en terminología teológica, esta triple causalidad es atribuida a cada una de las Personas trinitarias en forma general, pero particularmente le

incumbe al Padre la causa eficiente, al Hijo la ejemplar y a Espíritu santo la final.

Ahora bien, en términos de las condiciones más generales y nobles del ser (*conditiones entis generalissimae et nobilissimae*) (*Brev.*, I, 6 (V, 215).), como las llama Buenaventura, esta atribución concede a la causa eficiente la unidad originaria desde donde todo procede; a la causa ejemplar, la Verdad en la cual son conformadas metafísicamente las realidades en que el Ser se despliega; y a la causa final se le adjudica el Bien, porque todo lo producido por la causa eficiente en la causa ejemplar tiene desde el origen una finalidad. Sin la primacía lógica de la causa final es imposible pensar la realidad, tanto en sus orígenes y conformación ontológicos, cuanto en sus diversos despliegues entitativos.

En su *Itinerarium mentis in Deum*, Buenaventura dedica el capítulo sexto a un desarrollo del concepto del más alto Bien en términos del primer nombre divino, siguiendo las huellas del Pseudo Dionisio y aplicando una perspectiva que él llamará neotestamentaria frente a la veterotestamentaria metafísica del Exodo. Esta consideración del bien nos muestra un eterno fundamento dinámico -en contraste con la estaticidad de la unidad del Ser-, fundamento que deviene la vía de ingreso en la comprensión de un principio trinitario que se autodespliega, movimiento que se traduce en expresión (*expressio*) de un principio creativo en directa relación con el mundo tal como lo concebimos.

Desde la perspectiva estrictamente metafísica, Buenaventura trata el concepto de Bien no sólo tomando en cuenta el principio „*bonum est diffusivum sui*“, sino también el de „*bonum est propter quod omnia*“. Con este acercamiento a las definiciones que la tradición le aporta de la mano del Pseudo-Dionisio y de Macrobio, comienza una tarea de distinción de los elementos fundamentales que componen el concepto de Bien: en primer lugar, en cuanto bien difusivo considerado en sí mismo (*simpliciter*) este trascendental no se encuentra restringido por ningún género determinado, pero en cuanto bien participado se encuentra en oposición a un *malum*, y se distancia del bien trascendental (*II Sent.*, d. 7, p. 2, a 1, ad 5 (II, 191)<sup>1</sup>. En segundo lugar, existe la relación de determinación entre el bien increado y el bien creado; esta relación de proporción acontece en consonancia con un orden de causalidad y prioridad ontológica, que Buenaventura explica de acuerdo a una „conveniencia analógica“ (*III Sent.*, d. 29, a. 1, q. 1, ad 2 (III, 629)<sup>2</sup>. Y finalmente, otra división o clasificación establece la distinción entre el bien natural (*bonus naturae*) y el bien moral (*bonus moris*); es éste último el que fundamenta una diferencia moral a partir de la acción (*II Sent.*, d. 41, a. 1, q. 1, concl. (II, 938)<sup>3</sup>.

## El objeto de la moral

---

<sup>1</sup> „Si loquimur de diffusionem boni simpliciter, ad tot se extendit ratio boni, ad quot et veri, quia utrumque convertitur cum ente in omnibus“. *II Sent.*, d. 34, a. 2, q. 1, ad 1 (II, 811): „Nam cum dicitur, quod bonum opponitur malo, accipitur hic bonum per participationem; cum vero infertur de summo bono, accipitur ibi bonum pro bono per essentiam, quod solum est summe bonum, et illi nihil opponitur“.

<sup>2</sup> „Si accipiatur large, ut dicatur proportio quaecumque habitudo, quae attenditur secundum convenientiam analogiae; hoc modo proportio est boni creati ad increatum, et etiam ordo secundum rationem causalitatis et primitatis“.

<sup>3</sup> *II Sent.*, d. 41, a. 1, q. 1, concl. (II, 938): „sic enim bonum [prout dicitur a bonitate essentiali vel naturali] non est differentia actionis, immo convertitur cum ente et reperitur in omni actione. Prout autem dicitur a bonitate moris, sic est divisiva differentia actionis“.

Los elementos metafísicos que llevan a Buenaventura a proponer un ejemplarismo gnoseológico, en donde la verdad de las cosas no puede plantearse sin atender a las raíces metafísicas que son su condición de posibilidad si se busca la *certitudinalis cognitio*, son también los elementos que aportan la fundamentación en el orden moral, esto es, en la verdad de las acciones. Si pensamos en las condiciones requeridas para que nuestra voluntad sea buena, tenemos en primer lugar la referencia a una finalidad: la bondad del fin es la que comunica a la voluntad la cualidad de buena. Pero la bondad del fin será buena en sentido mayor cuando mayor sea su perfección intrínseca. Y aquí se encuentra la relación de convertibilidad mutua una vez más, porque cuanto más elevada sea una cosa en la jerarquía del ser, será tanto más perfecta y eminente su dignidad como fin, vale decir, su bondad. Es precisamente la subordinación del acto moral a su fin lo que le confiere la primera cualidad moral. Acto bueno puede decirse en primer lugar de aquel que conlleva una buena intención, porque la subordinación libre a la finalidad buena le otorga una primera cualidad que podríamos llamar básica. Es básica porque es fundacional en el sentido en que reúne la intención buena con la bondad del fin al que aquella se orienta. Ninguna de las dos cualidades por sí sola podría ser raíz del acto moral.

De esto último podría deducirse que, si la dirección de la intención es hacia el mal, entonces el acto moral será malo, y si la dirección es hacia el bien, será bueno. Esto vale para lo primero, pero no para lo segundo, porque no bastan las condiciones subjetivas o cualidad de la intención para alcanzar un acto moral bueno, sino que también es necesaria la presencia de la cualidad del objeto de la intención. El valor del acto moral para Buenaventura se define en la concurrencia de ambos factores. Y en esta concurrencia, la conciencia debe elaborar un dictámen o juicio de valor sobre el objeto. El problema a resolver consiste precisamente en saber cómo es posible el establecimiento de una norma de la moralidad con carácter de infalibilidad, porque la conciencia, como aspecto práctico del intelecto, no puede escapar a los límites de su naturaleza contingente, así como ocurre con el planteo gnoseológico. La falta de certeza última que encontramos en los juicios de nuestro intelecto especulativo es la misma que acontece en la actividad del intelecto práctico, porque el intelecto es uno solo. Y por su parte, el desorden natural de la voluntad, requerida por una diversidad de impresiones, tampoco parece apropiada para explicar ni la necesidad y universalidad de nuestro dictámen práctico ni la inclinación natural al bien, que Buenaventura ubica en la *sindéresis*. Si la conciencia es, en este ámbito del obrar, la potencia intelectivo-práctica junto con el hábito de los principios prácticos, la *sindéresis* es para Buenaventura la potencia de la conciencia en el sentido del peso de la voluntad que inclina u orienta a un fin bueno; él ápice de la conciencia, como él la llama. Es decir que a la voluntad que orienta, de acuerdo a los principios prácticos dictados por la conciencia, al objeto bueno en sí mismo, debe sumarse que éste último lo sea en relación al Bien como fin.

La *sindéresis* es un elemento importante en la concepción del ejemplarismo moral bonaventuriano porque ella ejerce en el ámbito de la voluntad una luz orientativa que tiende naturalmente al Bien, así como paralelamente existe una luz en el ámbito del entendimiento para orientar el conocimiento hacia la verdad de las cosas. Verdad de las cosas y verdad de las costumbres: dos objetivos a los que se tiende naturalmente por estas potencias que guían al alma en sus operaciones. Pero además, la *sindéresis* orienta a la voluntad propiamente hacia bienes en sí mismos y no solamente en cuanto bienes

de uso. Y es aquí en donde aparece la influencia necesaria de parte del Bien trascendental en la forma de una condición de posibilidad de la moral individual. Porque en la *sindéresis* asistimos al encuentro con la objetividad ontológica que, en cuanto instancia trascendental de fundamentación, posibilita la certeza en la inclinación a los bienes participados.

Así como la luz del entendimiento especulativo posibilita el llamado *naturale iudicarium* por el cual accedemos a los conocimientos de los objetos del mundo y podemos juzgarlos como verdaderos, del mismo modo la luz del entendimiento práctico (*sindéresis*) posibilita la orientación justa para que la conciencia dictamine la bondad del objeto. No es la *sindéresis* la que realiza el juicio práctico, que le compete a la conciencia, pero es esa luz que esclarece la orientación de las facultades del querer y el obrar, inclinándolas no hacia cualquier bien apetecible, sino hacia el objeto bueno en sí. Y este objeto bueno en sí es reconocible por la *sindéresis* precisamente porque participa del Bien trascendental. Es en esta participación en donde se concreta la relación de fundamentación de lo necesario, del valor objetivo, sobre la naturaleza contingente de los bienes participados.

### **Influencia trascendente (*lux*) y participación inmanente (*voluntas*)**

El ejemplarismo moral puede explicarse únicamente a partir del condicionamiento que el trascendental Bien opera sobre la moral individual. Buenaventura desarrolla esta explicación en términos de una doctrina de la iluminación moral, es decir, una iluminación que se ejerce no ya sobre el entendimiento especulativo, sino sobre el entendimiento práctico y la voluntad. Para el entendimiento práctico, la iluminación significa la posibilidad concreta de acceder a principios universales en el ejemplar trascendente; para la voluntad, la iluminación le llega, en primer lugar, indirectamente a través de los dictámenes que recibe del entendimiento práctico, y en segundo lugar, directamente a través de una influencia que imprime en ella el germen de las virtudes que serán desarrolladas en el curso de la existencia individual. En este pasaje de las *Colationes* queda resumida la influencia por parte de la acción del ejemplar trascendente:

Estas (virtudes) se imprimen en el alma por aquella luz ejemplar y descienden a la parte cognitiva, a la afectiva y a la operativa. De la sublimidad de la pureza se imprime la pureza de la templanza; de la hermosura del resplandor, la serenidad de la prudencia; de la fortaleza de la virtud, la estabilidad o firmeza de la constancia; de la rectitud de la difusión, la suavidad de la justicia. Estas son las cuatro virtudes ejemplares (*Hexaem.*, VI, 10).<sup>4</sup>

Nótese en este pasaje la estrecha relación vinculante entre el término luz (*lux*) y el de ejemplar con el que se califica. No se trata de una luz física, sino de una instancia metafísica (*luce[m] exemplarem*) que por su naturaleza de Bien se difunde sobre el alma imprimiendo una información a modo de virtudes, sin la cual la voluntad no podría, en la potencia de la *sindéresis*, inclinarse en una tendencia objetiva al bien como fin último

---

<sup>4</sup> „Haec imprimuntur in anima per illam lucem exemplarem et descendunt in cognitivam, in affectivam, in operativam. Ex celsitudine puritatis imprimuntur sinceritas temperantiae; ex pulcritudine claritatis serenitas prudentiae; ex fortitudine virtutis stabilitas constantiae; ex rectitudine diffusionis suavitas iustitiae. Haec sunt quatuor virtutis exemplares.“

de su apetencia. Y obsérvese también que esta información no consiste en la virtud misma puesta en el alma del individuo, sino en un germen de virtud, una representación de las virtudes que la voluntad deberá desarrollar en conjunción con el propio libre albedrío individual.

Por tanto, son dos los elementos fundacionales que, aunados, desembocan en la constitución del acto moral: en primer lugar la influencia trascendente, y en segundo lugar la voluntad individual que, recibiendo la información de las virtudes, tiende al bien como fin. De ambos elementos, la influencia tiene una importancia decisiva en la medida en que en ella se conjugan la iluminación que orienta y la procedencia cuyo origen está en el ejemplar trascendente, esto es, en el mismo Bien como trascendental.

El esquema de pensamiento de Buenaventura, aunque no es propiamente un ontologismo, es en este sentido un marco conceptual conformado por la idea de Bien entendida a la manera neoplatónica de una fuente de unidad-luz que irradia, en primer término, ejemplares de todas las cosas, y consecuentemente, conforma metafísicamente la realidad substancial contingente. En palabras más próximas a la vinculación entre metafísica y moral, otro fragmento de las *Collationes* expresa vivamente esta idea:

Estas cuatro virtudes son de tanta nobleza y excelencia, que a ellas corresponde la disposición del mundo. Porque las virtudes se configuran o corresponden a las cuatro influencias de la luz, a las cuatro propiedades de los elementos, a las cuatro eficacias de las causas, a las cuatro salubridades de la vida. Primero, a las cuatro principales influencias de la luz: la luz purifica, ilumina, perfecciona y estabiliza; la templanza purifica, la prudencia ilumina, la justicia concilia, la fortaleza robustece (*Hexaem.*, VI, 20)<sup>5</sup>.

Buenaventura habla de *influencias*. ¿Qué alcance tiene este término en su doctrina ejemplarista? Enorme alcance: influencia denota significativamente el ascenso o retorno de toda la creación a su principio originario. Esto es: Buenaventura concibe la naturaleza de cada ente no como una cosa ontológicamente distante de su origen (*non sicut res distans*), sino como una continuación del primer Principio trascendente, a la vez que una reducción a él. Es a partir de la finalidad buena (trascendental Bien) que Dios crea no sólo el mundo exterior a Él, sino su propia vida intratrinitaria. Crea *ad intra* los principios metafísicos por los cuales habrá de constituirse ontológicamente la naturaleza del universo (trascendental Verdad-*Logos-rationes aeternae*), y crea en definitiva una naturaleza en la cual no puede faltar la impronta de semejanza originaria por la cual todo ente aspira a la plenitud formal de su ser; y en esa aspiración encuentra apetecible, por bueno, el ascenso o retorno a lo absoluto (trascendental Bien). En su movimiento de ascenso, la influencia arrastra en su dinamismo al ente que la ha recibido. Un ejemplo de influencia es precisamente la luz. Buenaventura habla muchas veces de la influencia de la luz que asimila los cuerpos que la reciben a la fuente misma de la luz, volviéndolos luminosos (*I Sent.*, d. 9, a. unic., q. 4, concl. (I, 186); *II Sent.*, d. 26, a. unic., q. 2, concl. (II, 636). Cf. Bougerol, 1969)<sup>6</sup>. Por eso, la luz proveniente de

---

<sup>5</sup> „Haec sunt tantae nobilitatis, quod dispositio mundi his correspondet. Virtutes enim configurantur quatuor lucis influentiis, quatuor elementorum proprietatibus, quatuor causarum efficacis, quatuor vitae salubritatibus. Primo, quatuor lucis principalibus influentiis: lux purgat, illuminat, perficit et stabilizat; temperantia purgat, prudentia illuminat, iustitia conciliat, fortitudo roborat.“

<sup>6</sup> *I Sent.*, d. 9, a. unic., q. 4, concl. (I, 186); *II Sent.*, d. 26, a. unic., q. 2, concl. (II, 636). Cf. artículo *Influentia* en: J-G. Bougerol (ed.), *Lexique Saint Bonaventure*, Paris 1969, 86-7.

esa fuente imprime en nosotros no sólo las similitudes de la verdad eterna, sino también las leyes eternas del obrar moral individual. Y así como el *habitus* impreso en el entendimiento es intermediario entre la verdad necesaria (no contingente o *eterna*, como la llama Buenaventura) y la aspiración al conocimiento de esa verdad, disponiendo esa aspiración a dicha verdad, así también la luz metafísica o eterna imprime en nosotros las leyes necesarias del obrar moral (*Hexaem.*, II, 9 (V, 338)<sup>7</sup>. De esta manera, el trascendental Bien se convierte para Buenaventura en la finalidad última que, iluminando a la voluntad, la orienta a sí mismo, regulando las reglas de nuestra vida moral.

## REFERÊNCIAS

### FONTES

BONAVENTURAE. **Breviloquium**. Florence: Quaracchi, 1938.

BONAVENTURAE. **Itinerarium mentis in deum**. Florence: Quaracchi 1938.

BONAVENTURAE. **Collationes in Hexaemeron**. Florence: Quaracchi, 1949.

### ESTUDOS

BOUGEROL, J-G. Influentia. In: BOUGEROL, J-G. (Ed.). **Lex Saint Bonaventure**. Paris: Éditions du Seuil, 1969.

WIPPEL. **The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas**. From Finite Being to Uncreated Being. Washington, D.C. 2000.

Recebido em 14/10/2008

Aprovado em 22/05/2009

---

<sup>7</sup> “Regulae istae mentibus rationalis insplendentes sunt omnes illi modi, per quos mens cognoscit et iudicat id quod aliter esse non potest, utpote quod summum principium summe venerandum; quod summo vero summe credendum et assentiendum; quod summum bonum summe desiderandum et diligendum.”; *ibid.*, II, 10 (V, 338): “Hae regulae sunt infallibiles, indubitabiles, iniudicabiles, quia per illas est iudicium, et non de illis. Et ideo clara est haec sapientia. Sunt etiam incommutabiles, incoarctabiles, interminabiles; et ideo nunquam marcescit. Sic enim certae sunt, ut nullo modo sit eis contradicere “nisi ad exterius-rationem”, secundum Philosophum, in libro primo *Posteriorum*. Hae enim radicantur in luce aeterna et ducunt in eam, sed non propter hoc ipsa videtur. Nec est dicendum, quod fundatur in aliqua luce creata, utpote in aliqua Intelligentia, quae illuminet mentes; quia, cum illae regulae sint incoarctabiles, quia mentibus omnium se offerunt, tunc sequeretur, quod lux creata esset incoarctabilis et esset actus purus, quod absit”. Cf. *asimismo II Sent.*, d. 18, a. 2, q. 1, concl. (II, 447); *ibid.*, d. 39, a. 1, q. 2, concl. (II, 904).



# A DIMENSÃO DO SABER EM ISIDORO DE SEVILHA

FELDMAN, Sergio Alberto <sup>8</sup>

**RESUMO:** A percepção da finalidade da História impregna a visão de mundo isidoriana: a política, e a educação são dois exemplos. O rei é um servidor de Cristo e recebe um *officium*. Tem uma função pública que se destina a ordenar e proteger a sociedade dos fiéis e manter os dogmas e preceitos da fé, encarnados na Igreja, a única e legítima representante de Cristo. A educação é vista como um meio para entender o Mundo através das Escrituras. Interpretar a realidade sob a ótica da Igreja e através da exegese cristã oficial. O projeto educativo é ordenado de maneira a permitir que clérigos e leigos possam entender a palavra de Deus e o manual de instruções do Mundo: as Escrituras.

**PALAVRAS CHAVE:** Isidoro de Sevilha. Educação/Escrituras. Internet

**ABSTRACTS:** The perception of the purpose of history pervades the Isidorian vision of world: the politics, education are two examples. The king is a server of Christ and receives an *officium*. He has a public function which is designed to sort and protect the society of the believers and keep the precepts and tenets of faith, embodied in the Church, the sole and legitimate representative of Christ. Education is seen as a means to understand the world through the Scriptures. Interpret the reality from the perspective of the Church and through the official Christian exegesis. The educational project is ordered so as to enable clergy and lay people can understand the Word of God and the instruction manual of the World: the Scriptures.

**KEY WORDS:** Isidore of Seville. Education/Scripture. Internet

Seria Isidoro um digno patrono da Internet? Esta questão tem sido debatida entre os católicos que são usuários da rede e não terá solução até que a Santa Sé tome o partido de alguma das tendências.

Isidoro não viveu numa época de comunicações eletrônicas e saberes cibernéticos acessíveis por via de computador. Seu mundo era um momento de transição entre a Antiguidade clássica e o Medievo, no qual não havia elementos adequados para a continuidade cultural do mundo antigo, entenda-se o mundo greco-romano ou clássico.

Tudo que era “sólido havia se desmanchado no ar”, alusão anacrônica à pulverização dos saberes e à fragmentação política do até então poderoso Império Romano do Ocidente, esfacelado diante das marés bárbaras provenientes do leste e do norte e reduzido a um emaranhado de pequenos reinos germânicos, que tentavam adquirir algum tipo de legitimidade diante do combalido Império do Oriente que ainda sobrevivia e mantinha sua aura de poder, legitimidade e prestígio.

Isidoro era um cristão militante e membro de uma família hispano-romano-visigótica. Há polêmicas sobre suas origens étnicas, mas pelo que acreditam a maioria dos autores, seu pai devia ser hispano-romano e a mãe era goda. Seus irmãos foram

---

<sup>8</sup> Professor de História Medieval junto ao Departamento de História da Universidade Federal do Espírito Santo.

quase todos clérigos, e um deles, Leandro de Sevilha foi influente no processo de conversão dos visigodos ao Catolicismo, no III Concílio de Toledo (589). Isidoro sucedeu seu irmão na diocese hispalense, sendo bispo de Sevilha por cerca de trinta anos, no primeiro lustro do século VII d. E.C.

A realidade religioso-cultural não era estimulante e Isidoro elaborou um vasto projeto educacional, no qual almejava reverter o processo de degradação dos saberes e da espiritualidade, tendo em vista a necessidade de se cristianizar e unificar as populações da Península Ibérica sob a égide da Igreja Católica. Sua visão de mundo, de forte influência agostiniana, concebia o mundo numa perspectiva religiosa e enquadrando o processo histórico, numa moldura “finalista”: Deus criou o Mundo em seis dias, sob um modelo, que delineava a sua duração em seis eras. Deveriam ter cerca de mil anos cada, já que para Deus, de acordo aos Salmos, um dia são mil anos. Estas eras estavam em vias de serem consumadas e no limiar da segunda vinda de Jesus Cristo, se definiria a sexta e última era. Estava se aproximando a definição do projeto divino: a Redenção e o Juízo Final estavam num horizonte próximo, que era indecifrável ao ser humano, mas não tardariam a se consumir, pelas palavras das Escrituras.

As Escrituras ou a Bíblia seria o texto base do Mundo. Nela estava descrito o início, o desenvolvimento e a finalidade da História, do Mundo e da humanidade. Dever-se-ia tê-la como base para a construção da sociedade humana e para definição da realidade social, política e cultural. O projeto social e político de Isidoro passava pela compreensão do “manual de instruções”, ou seja, o texto bíblico era de autoria de Deus e servia para se entender o Mundo e compreender como devia seguir existindo e para onde se encaminhava. Ler e entender o texto sagrado era mais do que um simples gesto espiritual: era uma decodificação do sagrado sobre o mundo profano e, portanto uma maneira de definir o Mundo real através do espiritual. Ordenar através das palavras do Criador, todas as suas criaturas.

O problema central era que o texto bíblico podia ser interpretado e gerar uma diversidade de discursos. A Igreja se outorgava a legitimidade de ser a intérprete oficial de Deus: era a Esposa do Cristo. Nas suas obras o Hispalense prossegue na construção da Patrística cristã ocidental: legitimar os direitos da Igreja como a representante do Cristo; obter a aliança da Igreja com os poderes constituídos; ampliar a presença do clero como portador dos saberes e das verdades universalmente aceitos.

A exegese cristã e católica era definida como a única análise correta da Revelação divina. Os heréticos, os judeus, os infieis e os pagãos eram cegos ou tinham sua visão distorcida pela carnalidade e pela ação do Diabo. Era necessário se ordenar um projeto educativo minimalista para enfrentar esta horda de inimigos da fé, com a verdade cristã. Um quadro efetivo de monges e padres preparados era uma coisa inviável, num mundo de crise, e de estagnação econômica e cultural. Portanto, adequar uma preparação básica e adequada a uma realidade de clérigos semi-letrados e incultos, deveria ser equacionada e montada.

O analfabetismo era quase absoluto. Minúsculos segmentos da população eram letrados. Saber ler e escrever se torna uma das etapas fundamentais para se poder estudar e compreender as Escrituras. No projeto isidoriano de educação clerical, definem-se as prioridades e a criação de uma pirâmide de estudos. Isso não aparece escrito nas obras de Isidoro, mas evidencia-se pela análise de sua obra. Para tal afirmação, baseamo-nos na interpretação de Fontaine, sugerida em algumas de suas

obras (FONTAINE, 1988). O projeto educacional isidoriano era simples e prático. Tinha três níveis. No primeiro nível estava a Gramática. No segundo nível a exegese. No terceiro nível a teologia e a apologética cristã. Analisemos um pouco estes níveis, para melhor entendê-los.

Na base da pirâmide viria a 'Gramática'. O Hispalense se colocava como um herdeiro da tradição clássica, ainda que de maneira condicional. A retórica e a rica literatura clássica deveriam servir para finalidades cristãs. Os gramáticos seriam "melhores que os heréticos", pois estes oferecem às pessoas drogas mortais, quando os gramáticos podem educar para a vida, desde que sejam direcionados para finalidades boas (BREHAUT, 1912, p. 85). O risco está explícito nesta citação retirada da regra monástica de Isidoro: a gramática era apenas um veículo ou instrumental para um saber clerical, e não a base de uma literatura leiga e secular ou do saber dos filósofos gregos e romanos. Isidoro reconhece o valor dos pensadores e oradores clássicos, citando-os seguidamente em suas obras. Várias vezes o Hispalense critica os sábios greco-romanos e adverte sobre seu erro: analisaram a natureza e as coisas do mundo material, mas não souberam definir seu Autor. Isso os aproximou dos anjos rebeldes e do Diabo (ISIDORO, 1971, L. I, cap. 17, v. 1).

Isidoro manteve sempre um contínuo conflito entre a admiração pela cultura antiga e ao mesmo tempo pagã em contraponto com a sua reverência pelo Cristianismo. Buscou continuamente harmonizá-los, apesar da forte oposição e das evidentes diferenças. Usava trechos dos filósofos e escritores devidamente recortados e fora do contexto em que foram escritos, para justificar idéias e conceitos cristãos. Muitas vezes realiza uma obra de reengenharia, ao relacionar um texto escrito no mundo pagão com um conceito que nada tinha a ver com a obra do citado redator.

Os saberes clássicos, incluída a gramática, deveriam ser utilizados de maneira cristã. E como seria a maneira cristã? Por meio da leitura alegórica que já existia desde alguns séculos no seio da filosofia greco-romana. Na sua versão cristianizada se compreende que as palavras emanam do Deus Criador que elaborou o Mundo, através do Verbo. Assim sendo, há um simbolismo que perpassa o elemento natural, ser ou objeto: o nome deste explica o seu significado.

Isidoro elabora algumas obras para ajudar a seus leitores ler e perceber as entrelinhas dos significados místicos das palavras e enxergar o simbolismo dos nomes e poder entender a essência dos seres. O livro das Etimologias elabora uma coletânea de verbetes ordenados a partir das sete artes liberais que aparecem nos três primeiros livros, e agrega outros aspectos de todo o saber da época de Isidoro. Uma obra de grande erudição e que exigiu uma enorme dedicação. Coleta saberes clássicos e os reordena de maneira lógica, para seus objetivos. Uma enciclopédia medieval do saber clássico cristianizado. Uma maneira de decodificar o mundo através do saber que emana das Escrituras que se configuram aqui como um manual do Criador para entender o seu produto: o Mundo.

Armstrong diz ser esta leitura etimológica do mundo uma influência dos estóicos que, a partir de uma compreensão racional, viam o homem primitivo vivendo numa íntima relação com a natureza e, portanto, percebendo e nomeando os elementos naturais tanto seres quanto objetos, de acordo a sua essência:

*[...] proclaimed the belief that the strength of the logos in human mind had brought primitive men so close to the essence of the things they met in nature, that*

*their name-giving expressed the truth, even if they believed themselves to have acted arbitrarily*” (ARMSTRONG, 1967, p. 558-559)

Isidoro não era plenamente consciente dessa origem do conceito da etimologia, pois a recebera de uma maneira sincrética, mesclada com crenças cristãs e fundamentada no livro do Gênesis (*Gênesis*, cap. 2, v. 18-20.) que descreve Adão dando nomes aos animais. Assim realiza uma estranha síntese do clássico com o religioso cristão. Alegoriza o mundo e busca os significados simbólicos da natureza para compreendê-la, abandonando o empirismo e resumindo sua observação do mundo aos livros já escritos, mas agora sob a ótica cristã. Surge a assim denominada ‘enciclopédia cristã’ medieval: o *Livro das Etimologias*. Aqui temos a resposta a uma das questões iniciais: a relação de Isidoro com a atual rede de informações *on-line*: a Internet.

Isidoro criou uma maneira de se ter acesso à cultura clássica numa era de saber superficial e/ou restrito a poucos, fragmentando-o, e elaborando uma enciclopédia acessível aos mal letrados e aos semi-letrados.

Os que não podiam mais ler os clássicos contatavam com eles em porções que denominaríamos ‘homeopáticas’. Entre muitos outros citados, temos: Esopo, Anacreonte, Apuleio, Aristóteles, Boécio, César, Catão, Catulo, Celso, Cícero, Demóstenes, Heródoto, Hesíodo, Homero, Horácio, Juvenal, Lucrécio, Marcial, Ovídio, Píndaro, Platão, Plauto, Plínio, Quintiliano, Salústio, Sérvio, Suetônio, Terêncio, Varro, Virgílio. Isidoro cita cento e cinquenta e quatro autores, entre clássicos e padres da Igreja. É evidente que se fundamenta em Jerônimo, Gregório Magno e Santo Agostinho.

Tal como na Internet, temos muitos saberes e muitas informações em porções digeríveis, num mundo dentro do qual as pessoas têm pouco tempo e querem um saber universalizado, de fácil acesso e leitura pouco complicada. Óbvio que há realidades diferentes e objetivos distintos.

O objetivo de Isidoro, ao compor essa obra e mais algumas que se relacionam com a função do entendimento do texto, é claro: permitir aos estudantes a compreensão correta das palavras. A etimologia aclara os múltiplos significados e a simbologia de cada palavra. Com esse instrumental, poder-se-ia seguir adiante e ler o que era necessário ser lido para dar continuidade ao conhecimento teológico.

Na parte intermediária da pirâmide, viria a ‘exegese dos textos sagrados’. Essa tendência surge no Cristianismo a partir do confronto com o Helenismo e com o Judaísmo, mas tinha origens mais remotas (FELDMAN, 2005). A busca do simbólico permeia as relações entre o *Mythos* e o *Logos*, na Grécia Arcaica e especialmente na Clássica. O Judaísmo já buscava sentidos ocultos na Revelação, desde um período anterior à aparição do Cristianismo. A exegese cristã teve duas tendências principais na escola de Antioquia e na escola de Alexandria. Havia polêmicas e divergências de visões e opiniões. Em Isidoro há uma exegese sob os padrões aceitos pela Cristandade e tratando de não se deixar influenciar por leituras heréticas. A presença de Orígenes, Jerônimo e o papa Gregório o Magno são evidentes. É evidente também a presença de um exegeta herético donatista denominado Tycônio, mas devidamente depurado e adequado ao discurso oficial cristão.

A compreensão da Palavra Divina, contida na Revelação das Escrituras, era o objetivo de se estudar a gramática e entender o significado das palavras. A obra de exegese isidoriana é ampla e sumamente didática. Seus livros são elaborados usando

uma simplicidade e uma concisão que permitem a leitores pouco letrados a compreensão da mensagem alegórica do texto bíblico. Analisando algumas de suas obras exegéticas, vemos que estão ordenadas em versículos geralmente curtos e auto-explicativos. Um exemplo é a obra “*De ortu et obitu patrum*”, uma espécie de coletânea biográfica de personagens bíblicos, montada pela consulta ao texto bíblico e a outras fontes, como Jerônimo (DIAZ Y DIAZ, 2000, p. 102).

Essa breve obra contém sessenta e quatro biografias do AT e vinte e uma de personagens do NT (ISIDORO, 1985). Isidoro, na introdução, declara sua intenção didática de tornar a obra de fácil memorização e entendimento, para facilitar a leitura das Escrituras. Ao referir-se a essa obra, Fontaine salienta tratar-se de um projeto de iniciação rápida e que permite uma memorização, utilizando-se a técnica de decorar e com a estrutura interna já delineada no próprio título: “*Le projet d’une initiation rapide, et aisément mémorisable, est présent au titre même du petit traité*” (FONTAINE, 1985, p. 314-315).

No prefácio do “*Ortu*”, Isidoro esclarece que o modelo ideal de um capítulo de seu tratado deve ter informações sobre o nascimento (*Ortu*), feitos e obras (*gesta*), genealogia (*cum genealogis suis*), cargo ou função (*dignitas*) e morte (*mos eorum*) (ISIDORO, 1985, p. 45-46). Numa era de pouca sapiência, clérigos iletrados ou mal letrados deveria propiciar a oportunidade de decorar e aprender de memória os dados fundamentais de cada um dos personagens bíblicos. Essa formatação dos livros muda bem pouco em outras obras, como “*Prooemia*”, e “*Allegoriae*” (FELDMAN, 2005). Isidoro elabora um pouco mais e aprofunda as análises em “*Quaestiones in Vetus Testamentum*” (MIGNE, 1855, t. 83). Aqui também se percebem relativas semelhanças com a Internet: texto fácil, rápido e informativo; pouca reflexão e bastante concisão nas informações, tendo como objetivo uma didática fácil, pouco polêmica e que possibilite uma rápida apreensão.

No topo da pirâmide do projeto educativo isidoriano estaria a ‘teologia’. Poder-se-ia colocar uma ou duas obras. Na visão de Fontaine, esse lugar está reservado para o *Livro das Sentenças*. Obra ordenada de maneira coerente, iniciando pelo Divino e direcionando gradativamente os temas, de uma maneira descendente, a partir de Deus em direção ao Homem, ao mundano e ao cotidiano. O pecado é seu tema central, e a ordenação da sociedade por meio da lei divina sua intenção central. Apesar de não ser um tratado de exegese, tem nesta sua fundamentação contínua e onipresente. Sua fundamentação sempre se inicia num trecho bíblico e na sua análise (FELDMAN, 2004). A vida humana é o palco da luta das virtudes contra os vícios (*de pugna virtutum adversus vitia*) (ISIDORO, 1971, L. II, cap. 37). Vício seria o termo isidoriano para pecado: os sete pecados capitais são definidos de maneira um pouco diferente de seus antecessores, mas mantendo a postura tradicional da Patrística (DIAZ Y DIAZ, 2000, p. 106). Os vícios se iniciam no distanciamento de Deus. O ser humano deve constantemente lutar contra os vícios ou pecados: arrependendo-se dos erros cometidos, distanciando-se dos vícios e se re-aproximando de Deus (ISIDORO, 1971, L. II, cap. 32, v. 1).

Isidoro faz uma alegoria à queda do Homem, no pecado original: o Homem que peca e se entrega aos vícios se afasta de Deus. Ao sofrer os efeitos dessa ‘queda’, tende a se arrepender e a buscar o retorno ao estado do qual havia caído. Compara o cotidiano humano com o pecado original. Essa obra não perde seu objetivo pedagógico: faz um relato ordenado entre o início do primeiro livro e o final do terceiro livro: inicia

conceituando Deus e os anjos, dirigindo lentamente suas atenções para a Igreja e o Mundo. Define pedagogicamente os pecados (vícios) tentando ensinar como fugir deles, e prossegue descrevendo o mundo e ordenando a sociedade. Nos últimos trechos, fala da política “cristã” fazendo um breve manual para os reis e membros da classe dominante saberem atuar de maneira adequada à vontade de Deus.

Isidoro desenvolve uma concepção de mundo permeada por uma luta constante do bem contra o mal, da virtude contra o vício, do espiritual contra o material/carnal. Toda a sua compreensão dos fatos, da vida, das relações políticas, do governante ideal e do sentido da História acaba por refletir essa concepção do combate ao Mal e dos perigos inerentes ao Século. Essa é uma constante de sua obra. Pode-se percebê-la nas *Etimologias* e na *História*. Ainda que isso seja perceptível em toda a sua obra, nas *Sentenças*, Isidoro aprofunda e esclarece de maneira detalhada a sua concepção de mundo.

A segunda obra que colocaríamos no topo da pirâmide seria uma obra de caráter polêmico. Seu nome é “*De fide catholica ex veteri et novo testamento contra judaeos*”, e é a única obra antijudaica de autoria isidoriana não contestada. Isidoro faz da mesma obra uma espécie de manual para clérigos que deveriam debater com os judeus e/ou com os conversos de origem judaica (ALBERT, 1982). Essa hipótese é controversa, mas não nos alongaremos em debatê-la. A apologética e a polêmica antijudaica de Isidoro refletem uma concepção de mundo: a crença de um Milênio, de um final dos tempos, quando os judeus seriam o empecilho para a “volta de Cristo”. Se os judeus estavam impedindo a segunda vinda de Cristo, haveria a necessidade de convertê-los, para facilitar o retorno de Cristo. Os clérigos deveriam cumprir sua missão catequética e evangelizar os renitentes membros do antigo pacto, já anacrônico. A obra é dividida em duas partes: livro um e livro dois.

O livro um expõe um tratado cristológico e uma detalhada descrição da Paixão de Cristo e seus efeitos históricos (DIAZ Y DIAZ, 2000, p.107). A ênfase em demonstrar a maldade judaica permeia toda esta parte do “*De fide*”, sendo as afirmações e conclusões bastante semelhantes às encontradas em suas obras exegéticas anteriores, particularmente nas “*Allegoriae*”. As críticas, todas ou quase todas retiradas dos livros proféticos do AT dirigem-se aos judeus usando os livros por eles escritos, seguindo o modelo de seu antecessor Orígenes.

O livro dois é um tratado polêmico, e nele Isidoro discute a escolha ou eleição dos gentios ou, à maneira isidoriana: ‘gentes’. Em seguida, analisa a abolição da Lei antiga e a eficácia dos sacramentos como única via de salvação para os seguidores das Escrituras (DIAZ Y DIAZ, 2000, p.107).

No período anterior ao Concílio Vaticano II, que alterou a postura de hostilidade e a noção de missão proselitista da Igreja em relação aos judeus, muitos autores impregnados de uma visão tradicional concordavam que os objetivos dessa obra seriam negar o direito dos judeus à condição de herdeiros do Pacto e da Revelação, ao “desconstruir” e negar o Judaísmo, em partes e como um todo (LACOMA, 1961).

Isidoro faz uma minuciosa defesa da verdade cristã e didaticamente vai negando e anulando o Judaísmo. Analisa os rituais de passagem, as festas, os costumes e tradições, o conceito do Pacto e da Revelação divina, a sacralidade do conjunto das tradições. Por meio de leituras alegóricas, nega a cada um desses elementos a razão de ser, a essência de sua existência como parte de um acordo entre Deus e os descendentes de Abraão e continuadores do pacto pela carne. A sua motivação está clara e seu

método de exposição direciona o leitor para a compreensão fácil. A didática isidoriana é inserida no contexto tardo antigo: seus leitores, como já dissemos, são pouco letrados ou semiletrados. As reflexões teológicas das Sentenças ou da *De Fide* são por vezes profundas e metafísicas, mas tratam de ser de fácil compreensão. Tudo se fundamenta nas Escrituras, pois o Mundo foi criado por Deus e só pode ser entendido pela Palavra do projetista e executor. A Bíblia seria uma espécie de manual de instruções do fabricante.

Voltemo-nos a analisar algumas das concepções isidorianas. O poder e o pecado.

O pecado é a origem da história humana. O Homem estava em equilíbrio até o Pecado original, mas a partir do mesmo, depende de Cristo e de sua representante e esposa, a Igreja, para poder romper com esta condição de pecado. A partir do Pecado Original, o bispo hispalense, define a sociedade e as relações de poder.

O poder emana de Deus. Baseando-se em Paulo (Romanos, 13) conceitua que o poder é de origem divina (ISIDORO, 1971, L III, cap. 48, v. 10). O legítimo representante do poder divino seria a Igreja Católica que outorga ao poder temporal, a execução da ordem social e religiosa. „O imperador ou rei têm por missão definida: reprimir e controlar o pecado, ordenar a sociedade cristã sob a égide da Igreja e proteger esta sagrada instituição (ISIDORO, 1971: L III, cap. 51, v. 3-4).

O poder se torna benigno a partir desta postura: “*Potesta bona est, quae a Deo donante est, ut malum timore coerceat [...]*” (ISIDORO, 1971, L III, cap. 48, v. 5). Isto significa que se torna bom o poder a partir do momento que o governante o utiliza para reprimir o mal. Trata-se de uma concepção negativa do Estado. A função essencial do Estado seria “remediar a natureza má do homem [...] considerando-o particularmente no seu aspecto repressivo” (BOBBIO, 1992,: p. 75).

A concepção grega era de que o fim do Estado seria, não só possibilitar a vida em conjunto, mas também assegurar uma vida boa. A Igreja Católica influencia de maneira notável a concepção tardo antiga. O homem é visto como um ser dotado de uma natureza má que se expressa na queda, pecado original, sete pecados mortais, etc., e o Estado não tem por finalidade promover o bem, “mas exclusivamente controlar, com a espada da justiça, o desencadeamento das paixões que tornariam impossível qualquer tipo de convivência pacífica” (BOBBIO, 1992, p. 78). A salvação não será promovida pelo Estado. Este é apenas o instrumento da Igreja, que indicará o caminho da salvação. Caso o indivíduo discorde e opte pela heresia, a Igreja o entrega ao poder temporal, ou seja, ao Estado, para que seja punido.

Em relação ao pecado haveria uma possibilidade ampla de focos. Escolhemos uma que serve para ilustrar a visão isidoriana. Isidoro era um homem de seu tempo. Separava o espírito do corpo e entendia que os males e as doenças eram causados pelos pecados.

Os sentidos do corpo ou carnis (*sensus carnis*) seriam a porta da doença que se apossa do corpo e da alma (ISIDORO, 1971: L II, cap. 28). No entender de Isidoro, a causa de grande parte das doenças seria a partir de deliberação divina. Na sua concepção, o pecado penetra na alma pelos cinco sentidos: audição, olfato, paladar, visão e tato.

O desejo e os prazeres carnis são comparados a uma posse por espíritos inferiores.

Na sua detalhada descrição dos pecados, sempre os relaciona de alguma maneira com a carnalidade, a soberba, o desejo de poder e com o Diabo.

### Considerações Finais

Em Isidoro temos uma concepção definitiva da separação da alma e do corpo e uma consolidação da malignidade dos prazeres carnis. A sua visão da ordem social cristã e sua concepção de sociedade política renova e valida as monarquias bárbaras como legítimas, a partir de sua ação repressora do pecado e de defesa da Igreja.

Isidoro não inova, mas ordena e consolida as concepções definidas pelos seus antecessores. O seu projeto educacional e sua maneira 'simples de escrever e explicar' faz de sua obra um marco do pensamento da patrística, mais pela forma acessível, do que pela inovação. Será utilizado como referência até pelo menos o período escolástico.

A íntima relação entre o saber compactado e de fácil absorção das obras isidorianas e o conhecimento de fácil acesso que está virtualmente disponível a leigos e mal informados gera uma analogia. Este é o motivo da forte e persistente candidatura de Isidoro de Sevilha à condição de Patrono da Internet.

### REFERÊNCIAS

#### FONTES

ISIDORO DE SEVILHA. *Allegoriae quaedam sacrae scripturae*. In: MIGNE, J. P. (Ed.). **Patrologia latina**. Paris, 1855.

ISIDORO DE SEVILHA. *Allegoriae quaedam sacrae scripturae*. In: MOLINERO, L. **La alegorias de la Sagrada Escritura de S. Isidoro de Sevilla**. Buenos Aires: Cursos de Cultura Católica, 1936.

ISIDORO DE SEVILHA. *Chronicon*. In: MIGNE, J. P. (Ed.). **Patrologia latina**. Paris, 1855.

ISIDORO DE SEVILHA. *De ortu et obitu patrum*: Vida y muerte de los santos. Paris: Société d'Éditions Les Belles Lettres, 1985.

ISIDORO DE SEVILHA. **Etimologias**. Madrid: BAC., 1982.

ISIDORO DE SEVILHA. *De fide catholica ex veteri et novo testamento contra judaeos*. In: MIGNE, J. P. (Ed.). **Patrologia latina**. Paris, 1855.

ISIDORO DE SEVILHA. Los tres libros de las Sentencias - "*Sententiarum*" libri tres. In: **Santos padres españoles II**: San Leandro, San Isidoro, San Fructuoso. Madrid: BAC., 1971.

#### ESTUDOS

ALBERT, B. S. *De fide catholica contra judaeos* d' Isidore de Séville: la polémique anti-judaïque dans l'Espagne du VII<sup>e</sup> siècle. **Revue des Études Juives**, Paris, 141, p. 289-316, 1982.

ANDRADE FILHO, R. O. Historiografia da Hispânia visigoda. **Signum**. São Paulo, n.º 2, p. 191-203, 2000.

ARMSTRONG, A. H., **The Cambridge history of later greek and early medieval philosophy**. Cambridge: Cambridge University Press, 1967.

BOBBIO, N. **A teoria das formas de governo**. Brasília: UnB, 1992.

BREHAUT, E. **An encyclopedist of the dark ages: Isidore of Seville**. New York: Columbia University, 1912.

CAZIER, Pierre. **Isidore de Séville et la naissance de l' Espagne catholique**. Paris: Beauchesne, 1994.

DIAZ y DIAZ, M. C. Escritores de la Península Ibérica. In: BERARDINO, A. (Org.). **Patrologia IV: del Concilio de Calcedonia (451) a Beda: los padres latinos**. Madrid: BAC, 2000.

FELDMAN, S. A. Exegese e alegoria: a concepção de mundo isidoriana através do texto bíblico. **Dimensões**, Vitória, v. 17, p. 133-149, 2005.

FELDMAN, S. A. Entre Deus e o Diabo: Isidoro de Sevilha e o Livro das Sentenças In: REUNIÃO ANUAL DA SOCIEDADE BRASILEIRA DE PESQUISA HISTÓRICA, 23., 2003, Curitiba. **Anais completos**, Curitiba: SBPH, 2004.

FONTAINE, J. Grammaire sacrée et grammaire profane: Isidore de Séville devant l'exegese biblique. In: FONTAINE, J. **Tradition et actualité chez Isidore de Séville** Londres: Variorum Reprints, 1988.

LACOMA, L. C. San Isidoro de Sevilla, un apologista antijudaico. In: **Isidoriana**. Leon: Colegiata de S. Isidoro de Leon, 1961.

Recebido em 26/01/2009

Aprovado em 26/06/2009



# VOZES DA MISOGINIA MEDIEVAL: ARISTÓTELES DISSEMINADO EM SANTO ISIDORO DE SEVILHA, SANTO ANSELMO E SÃO TOMÁS DE AQUINO

FONSECA, Pedro Carlos Louzada \*

**RESUMO:** Este estudo examina ideias fundamentais na formação da tradição antifeminista na cultura e na literatura europeias. A primeira delas vem dos estudos anatômicos e fisiológicos de Aristóteles sobre o corpo feminino, os quais foram influentes no método etimológico de Santo Isidoro de Sevilha e em importantes pronunciamentos do pensamento medieval sobre a mulher, tais como o de Santo Anselmo e o de São Tomás de Aquino.

**PALAVRAS-CHAVE:** Antifeminismo. História e Cultura. Tradição Européia Medieval.

**ABSTRACT:** This study examines some of the fundamental ideas in the formation of the antifeminist tradition in the European culture and literature. The first of them comes from Aristotle's anatomical and physiological studies on the female body, which were influential in the etymological method of Saint Isidore of Seville and in important pronouncements of the medieval thinking about the woman, such as that of Saint Anselm and Saint Thomas Aquinas.

**KEY WORDS:** Antifeminism, history and culture, European medieval tradition.

Os postulados de Aristóteles (384-322 a. C.) acerca da geração dos animais, incluindo o gênero humano, foram de fundamental influência na formação do antifeminismo no pensamento medieval, principalmente a partir do século XII, quando o seu livro *De generatione animalium* [Geração dos animais] começou a ser estudado na Universidade de Paris (ALLEN, 1985).

Na verdade, apesar dessa influência clássica, as fontes da misoginia medieval podem ser mesmo localizadas anteriormente, quer na antiga lei hebraica ou no alvorecer da cultura grega. Em Hesíodo (ca. 750 a. C.), por exemplo, já aparecem certas imagens da mulher como responsável pela introdução do mal no mundo (ALLEN, 1985, pp. 14-15).

É bastante conhecida a redução aristotélica da função da mulher na procriação à contribuição da matéria prima apenas, semente inativa e informe, à espera do princípio formador e animador encontrado no sêmen do homem. Isto porque, segundo o filósofo, devido à superioridade do calor no macho, o seu sêmen se refina melhor e tem a propriedade de possuir o princípio da Alma, enquanto que, na fêmea, a ausência desse refinamento resulta na produção impura do mênstruo.

Uma vez que, desde a tradição aristotélica, tal funcionamento do corpo feminino foi visto assim de forma tão negativa, a menstruação tornou-se uma

---

\* Professor da Universidade Federal de Goiás.

preocupação constante não só da medicina, mas também da religião medieval<sup>9</sup>. Dentre outras superstições acerca do mênstruo, estava aquela de que, se um homem tivesse sexo com uma mulher em estado de menstruação, estaria arriscando contrair a lepra (JACQUART e THOMASSET, 1988). Num livro do século XIII, intitulado *De secretis mulierum* [Sobre os segredos da mulher], bastante popular e espuriamente atribuído a Alberto Magno, encontram-se os mais bizarros comentários acerca da mulher em estado de menstruação: normalmente poderia ser venenosa, mas, especialmente numa mulher menstruando-se irregularmente ou numa velha, cujo sistema menstrual era considerado em estado de deterioração, os danosos fluídos, ao procurarem uma saída, poderiam ser transmitidos pelos olhos, tendo a capacidade de envenenar crianças pequenas (JACQUART e THOMASSET, 1988).

Devido a perniciosos atributos da natureza feminina como esse, foi-se formando a ideia de uma natural adversidade biológica da mulher relativamente ao homem. Andreas Capellanus (século XII) exemplifica isso ao dizer ter certa vez lido, num tratado de medicina, que a atividade sexual faz o homem envelhecer mais cedo, debilita o cérebro ou mesmo os olhos (Aristotle, 1963, 726b; Rousselle, 1988, pp. 12-20; Jacquart e Thomasset, 1988, pp. 55-56). No seu *De amore* (ca. 1185) [Sobre o amor], comenta sobre o descontrolo danoso que a imoderação no trato com o sexo feminino pode causar ao homem. São Jerônimo (ca. 342-420), um dos pilares da literatura patrística, no seu misógino *Adversus Jovinianum* (ca. 393) [Contra Joviniano], chega a dizer, entre outras coisas que subestimam a natureza e o comportamento femininos, que o amor dedicado a uma bela mulher não só enterra a razão, mas também se avizinha da loucura (1893, p. 416).

Na esteira dessas ideias fisiologistas, Galeno (131-201) confirma a teoria hierárquica dos sexos cunhada por Aristóteles. Ao comentar, no seu livro *De usu partium* (final do século II) [Sobre a utilidade das partes do corpo], sobre a diferença de temperatura entre o sexo feminino e o masculino, acredita que o pouco calor do corpo feminino seja a causa dos seus órgãos geradores terem ficado internalizados, numa posição, portanto, inversa aos do corpo masculino. Entretanto, vê a debilidade da natureza feminina como uma necessidade natural complementar na geração.<sup>10</sup>

Além de Galeno, o fisiologismo de Aristóteles, cunhando os conceitos de *forma* (propriedade masculina) e *matéria* (propriedade feminina), deixou um influente legado no pensamento e no imaginário dos mais importantes religiosos da Idade Média. Apesar da variada gama de escritos medievais, que se baseiam nos postulados aristotélicos fundamentados nessas ideias de qualificação genérica, os de Santo Anselmo e de São Tomás de Aquino são exemplares no tratamento da questão.

Santo Anselmo (1033-1109) é uma figura curiosa por ter simbolicamente relativizado o gênero de Cristo, comparando-o a uma verdadeira mãe (ALLEN, 1985). Na sua principal obra, o *Monologium*, desafiando preconceitos canônicos, discute sobre o gênero do Sagrado, chegando ao raciocínio de que Deus e Cristo podem ser,

---

<sup>9</sup> Comentários desse teor são apresentados nas partes 726b, 727a, 727be, 728a, 729a, 737a, 738b e 775a do *De generatione animalium*, as quais correspondem, na tradução de A. L. Peck, *Aristotle: Generation of Animals*, utilizada neste estudo, às páginas 91-93, 97, 101-103, 109, 173-175, 185 e 459-461.

<sup>10</sup> Comentários desse teor são apresentados nas partes II. 299 e 301 do *De usu partium*, as quais correspondem, na tradução de Margaret Tallmadge, *Galen: On the Usefulness of the Parts of the Body*, utilizada neste estudo, às páginas 630-632.

indiferentemente, chamados de pai e filho, ou de mãe e filha, visto que ambos têm, igualmente, no seu mais supremo teor, *spiritus, veritas e sapientia*. Entretanto, após essa instigante elucubração, ao modo aristotélico, que o Supremo Espírito só pode ser mesmo masculino, o mesmo acontecendo com o seu Filho, ao Pai unido em Espírito, Santo Anselmo aborda a questão da precedência do pai na geração, sendo responsável pela forma e pelo movimento, enquanto que a mãe fornece a matéria bruta<sup>11</sup>.

Os postulados aristotélicos, referentes à equivalência da mulher à matéria, tiveram uma significativa repercussão no escolasticismo de São Tomás de Aquino (1225-1274). O santo doutor teólogo da Igreja, tendo em mente o princípio aristotélico de que é o macho que dá a forma e a alma na geração da espécie, explica que Cristo, apesar de ter sido gerado em carne e osso, não contraiu o Pecado Original porque não teve pai humano (BORRESEN, 1981, p. 219-222; AQUINAS, *ST.theologiae*, III, Q. 34, art. 4).

Essas e outras questões relativas à mulher como ser *manque* (defeituoso) (Aristotle, 1963, 737a) são abordadas na *Summa Theologiae* (1266-1272). Segundo esse julgamento, a mulher, por ser um ser deformado, não deve ter sido produzida na criação original das coisas (quando tudo foi criado perfeito). Entretanto, ela participa da indefectibilidade do plano geral da criação divina, apesar de condenada como responsável, por sua presunção, pela introdução do Pecado Original no mundo (AUGUSTINE, 1982). Do posicionamento geral de São Tomás de Aquino no livro, apoiado pesadamente em Santo Agostinho (354-430), fica claro o reforço da idéia misógina da inferioridade da mulher como um ser de capacidade menor que a do homem, devendo-lhe incontestável obediência por ter sido a partir dele formada (Augustine, 1982, XI. 37)<sup>12</sup>.

Os comentários, até agora feitos, a respeito de alguns postulados aristotélicos referentes à importância de aspectos da fisiologia dos aparelhos genitores, tanto nos animais quanto nos homens, apresentam a imagem do sexo feminino em geral, e da mulher em particular, numa posição de discriminada inferioridade em relação ao do masculino. Tais comentários, ao longo do tempo, serviram de base para a formação de um antifeminismo tradicional, cujas marcas mais profundas de ultraje misógino apareceram durante a Idade Média, especialmente no pensamento religioso.

Na esteira dessas ideias acerca da derrogação do corpo e do sexo femininos, R. Howard Bloch tem razão em afirmar que “*in the misogynistic thinking of the Middle Ages, there can, in fact, be no distinction between the theological and the gynaecological*” (BLOCH, 1987, p. 20)<sup>13</sup>. E a ginecologia do feminino medieval naturalizava a mulher como uma realidade orientada principalmente para o corpóreo. Esse tipo de reducionismo medieval da mulher ao domínio da matéria e dos sentidos, principalmente na esfera do teológico, é concebido por Santo Ambrósio (ca. 339-397) na sua conhecida representação alegórica da Queda, em que ele coloca, em seu *De Paradiso* (ca. 375) [Sobre o Paraíso], a serpente como um tipo de prazeres do corpo, a

---

<sup>11</sup> Comentários dessa natureza são apresentados em i. 55-56 (cap. 42) do *Monologium*, cuja tradução *Anselm of Canterbury*, utilizada neste estudo, é de Jasper Hopkins e Herbert Richardson.

<sup>12</sup> Comentários dessa espécie são apresentados em xiii e em xxxiv da *Summa Theologiae*, nas traduções, utilizadas neste estudo, de Edmund Hill OP para xiii e de R. J. Benton para xxxiv, cujos trechos dos originais correspondem, respectivamente, às páginas 35-39 e 149.

<sup>13</sup> no pensamento misógino da Idade Média, não pode haver, de fato, nenhuma distinção entre o teológico e o ginecológico“ (Trad. Livre)

mulher como representante dos nossos sentidos e o homem, das nossas mentes (XV. 73, 1961, p. 351).

É nesse sentido de influência disseminadora do pensamento misógino medieval que, aparentemente inocente em termos de uma real afiliação antifeminista, surgem, no século VII, as *Etymologiae* (ca. 570-636) [Etimologias], de Santo Isidoro de Sevilha, um estudo enciclopedista dos mais completos, escrito durante a Idade Média. As *Etymologiae* tornaram-se conhecidas com essa nomenclatura devido à maciça ênfase que o livro dá às derivações de palavras-chave que aparecem sob cada assunto encabeçado para tratamento. Devido à enorme valoração filosófica e teológica dada a palavra (*verba*) como portadora, na sua raiz ou no seu étimo, do sentido da substância e da realidade da coisa (*res*), a enciclopédia de Santo Isidoro de Sevilha alcançou enorme influência e popularidade em toda a Europa medieval, sendo, inclusive, citada por muitos séculos depois.

A questão medieval do conhecimento e da identificação do sentido da realidade das coisas criadas por Deus, a partir da palavra designada para nomeá-las, tem procedência na própria Bíblia, no episódio em que o Criador delega a Adão a função de nomeação dos animais. Atesta esse procedimento epistemológico de conhecimento da coisa a partir do seu nome, a significativa presença do método etimológico de Santo Isidoro de Sevilha no bestário, uma das mais importantes produções literárias da Idade Média.

Para o caso da verificação do antifeminismo de Aristóteles na *De generatione animalium*, cuja influência transladou-se da fisiologia para o domínio da linguagem nas *Etymologiae*, de Santo Isidoro de Sevilha, um exemplo característico desse procedimento indisciplinar aparece no chamado *Bestiário de Cambridge*, que se encontra atualmente na biblioteca da Universidade de Cambridge (Inglaterra), listado como MS. II. 4. 26. O seguinte trecho desse bestário, tendenciosamente misógino, compara, utilizando-se do método etimológico, a natureza e as qualidades do homem com as da mulher, transcrevendo e ampliando com prédicas moralizantes, o seguimento das *Etymologiae*, de Santo Isidoro de Sevilha, que trata do mesmo assunto:

A man is called Vir because there is more worth (*virtus*) in him than there is in women. Hence also he gets the name of courage, or else because he governs his women by force (*vi*). Mulier the Woman is derived from 'weakness', since '*mollior*' (weaker), with a letter taken away or changed, becomes 'mulier'. They are differentiated from man both in courage and in imbecility of body. Man has the greater capacity, woman the lesser, on purpose that she should give in to him: i. e., lest, with women being difficult about it, lust should compel men to look elsewhere and to GO awhoring after another sex. She is called 'mulier' from her feminility and not because of her weakness in having he chastity corrupted, for the language of Holy Writ is: "And Eve was suddenly made out of the side of her man". Not by contact with man is she called 'mulier'. The scriptures say: "And he (God) formed her into a woman (1984, p. 222) <sup>14</sup>.

---

<sup>14</sup> "Um homem é chamado Vir porque existe mais valor (*virtus*) nele do que na mulher. Daí também ele obtém o nome coragem ou, ainda mais, porque ele governa suas mulheres por força (*vi*). Mulier, a Mulher, é derivada de 'fraqueza', uma vez que '*mollior*' (mais fraco), com uma letra suprimida ou mudada, torna-se 'mulier'. Elas são diferenciadas do homem tanto em coragem quanto em imbecilidade do corpo. O homem tem maior capacidade, mulher, menor, com a finalidade de que ela deve se submeter a ele: i. e., a fim de

Muitas das passagens das *Etymologiae*, de Santo Isidoro de Sevilha, ressoando as ideias de Aristóteles e de outros pensadores da Idade Média, indicam claramente uma ampliação figurada e ideológica dos seus postulados fisiologistas para o terreno moral, com características ‘edificantes’ em termos patriarcais, respaldados pela doutrina religiosa acerca da representação do gênero. Isso se verifica exemplarmente no caso do bestiário acima citado que – caracterizando-se como uma obra ideologicamente comprometida com a edificação moral e com a salvação do homem, simbolicamente auxiliadas pelo enaltecimento exemplar das virtudes dos animais e pela condenação dos seus vícios – trata da questão do gênero, apontando excelências no homem em detrimento das qualidades da mulher. Graciano (século XII), por exemplo, sintonizando os pronunciamentos de Santo Isidoro de Sevilha e do bestiarista acerca da superioridade do homem, mantém que a palavra homem (*vir*) não deriva apenas de força (*vi*), mas de uma força especial, a da mente (*virtus animi*). Quanto à mulher (*mulier*), comenta que a palavra veio de amolecimento da mente (*mollities mentis*) (Friedberg, 1955, i., col. 1145).

O fato de Santo Isidoro de Sevilha aventar a hipótese de que *femina* (mulher) possa ser suposto por alguns como proveniente da palavra grega *fos*, para significar força que queima, por causa da maior intensidade do desejo sexual encontrada no sexo feminino, levou os defensores da mulher a preferir ligar o significado etimológico da palavra *mulier* a *mollities* (i. e., apenas mais fraca, amolecida). Por outro lado, ainda considerava-se que *femina* era assim chamada porque a fêmea, não só entre os animais, mas também entre os humanos, é mais libidionosa. Daí a palavra efeminado (*femineus*) ser, entre os antigos, aplicada àqueles que manifestavam um excesso de amor. Essa noção encontrou larga difusão na Idade Média, a ponto de Andreas Capellanus aconselhar os seus protegidos a reprimir o prazer físico (*voluptatem*), procedendo como homens verdadeiros (*viriliter*) (1982, III. 50).

Especialmente interrogatório da fisiologia feminina é o que Santo Isidoro diz sobre o mês-truo, que o seu poder de deterioração das coisas é tão grande que é capaz de impedir a germinação dos frutos, azedar a uva, matar as plantas, corroer o metal com ferrugem, fazer os cães contraírem a raiva. Apesar de ter sido originalmente abordado por Plínio (23-79), na sua *Naturalis Historia* [História natural], foi, a partir de Santo Isidoro de Sevilha que essa verdadeira litania da desgraça da sangue menstrual entrou no imaginário das superstições medievais, adquirindo recrudescida virulência no final da Idade Média, quando a mulher passa a ser objeto de um obsessivo processo de demonologização.

Tipos de comentários como os anteriores servem para identificar, na obra de Santo Isidoro de Sevilha e em outras de semelhante teor, a influência da tradicional visão de inferioridade constitutiva da natureza feminina que, elaborada pela fisiologia de Aristóteles, encontrou respaldo e transmissão, de forma ideologicamente simpática, em importantes pensadores tanto da Igreja quanto da sociedade laica medieval, difíceis

---

que, com as mulheres sendo difíceis nisso, a luxúria não deva compelir os homens a procurar em outro lugar e se prostituir com outro sexo. Ela é chamada ‘*mulier*’ devido à sua feminilidade e não por causa da sua fraqueza em ter a sua castidade corrompida, porque a palavra do Espírito Santo é: “E Eva foi subitamente feita da parte do lado do seu homem”. Não pelo contato com o homem ela é chamada ‘*mulier*’. As Escrituras dizem: “E ele (Deus) a formou em uma mulher” ( Trad. Livre).

de serem insuspeitados como misóginos e antifeministas. Nesse caso, Santo Isidoro de Sevilha, sendo um deles, traduz para o domínio do conhecimento da língua o que Aristóteles havia feito no domínio da fisiologia e da ciência.

Esta sucinta coletânea de considerações, de feito comparado, examinou a influência disseminadora da fisiologia de Aristóteles em alguns dos seguidores seus, os quais se tornaram pilares fundamentais da tradição antifeminista medieval, não só no campo da filosofia religiosa (Santo Anselmo e São Tomás de Aquino), mas também no interessante domínio do conhecimento etimológico, tal qual expresso, de forma ímpar, nas *Etymologiae*, de Santo Isidoro de Sevilha. Assim, o fisiologismo de Aristóteles e o etimologismo de Santo Isidoro de Sevilha, ambos sintonizados em postulados que definiram o antifeminismo tradicional, são duas das muitas idéias fundadoras dessa tendência e atitude discriminadoras da mulher no pensamento e na cultura do homem ocidental.

## REFERÊNCIAS

AUGUSTINE, St. The Literal Meaning of Genesis. In: Ancient Christian Writers. New York and Ramsey, NJ: Newman Press, 1982.

ALLEN, P. The Concept of Woman: The Aristotelian Revolution. 1250. Montreal: Eden Press, 1985.

AMBROSE. St. Hexameron, Paradise, and Cain and Abel. New York: Fathers of The Church, 1961.

ANDREAS CAPELLANUS. Andreas Capellanus On Love. London: Duckworth, 1982.

ANSELM, St. Monologium. In: Anselmo of Canterbury. London: SCM Press; Toronto: Edwin Mellen Press, 1974.

AQUINAS, St Thomas. Summa Theologiae. London: Blackfriars; New York: MacGraw-Hill, 1963, 1975.

ARISTOTLE. Aristotle: Generation of Animals. Cambridge: Mass; Harvard University Press, 1963.

BLOCH, R. H. Medieval Misogyny. Representations, no. 20, 1987, p. 1-24.

BOOK OF BEASTS. The: Being a Translation from a Latin Bestiary of the Twelfth Century. New York: Dover Publications, 1984.

BORRESEN, K. Subordination and Equivalence: The Nature and Role of Women in Augustine and Thomas Aquinas. Washington, DC: Catholic University Press of America, 1981.

FRIEDBERG, A. Corpus Iuri Canonici, pt. 1, Decretum Magistri Gratiani. Genève: E. Friedberg, 1955.

GALEN. Galen: On the Usefulness of the Parts of the Body. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1968.

ISIDORE OF SEVILLE, St. Isidori Hispalensis Episcopi, Etymologiarum sive Originum libri xx. Oxford: Clarendon Press, vol. 2, 1962.

ISIDORO DE SEVILHA. Etimologías. Madrid: BAC., 1982-1983.

JACQUART, D. and THOMASSET, C. Sexuality and Medicine in the Middle Ages. Cambridge: Polity Press, 1988.

JEROME, St. Against Jovinian. In: The Principal Works of St Jerome. Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers. Oxford: James Parker and New York: Christian Literature Co., 1983.

ROUSSELLE, A. Pornia: On Desire and the Body in Antiquity. Oxford: Blackwell, 1988.

Recebido em 20/01/2009  
Aprovado em 26/06/2009



# ANDANÇAS DE VIAGEIROS MEDIEVAIS PELO “OUTRO MUNDO”

FRANÇA, Susani Silveira Lemos (UNESP/Franca)\*

**RESUMO:** O presente texto procura mapear relatos de viagens dos séculos XIII e XIV, com o intuito de assinalar como as motivações dos viajantes cristãos vão, nessa altura, deixando de ser meramente de fundo religioso e se encaminhando para uma busca por lugares e povos desconhecidos ou pouco conhecidos. A curiosidade por estranhezas e novidades, antes tida como uma tentação pecaminosa, passa gradualmente a ser vista como uma espécie de virtude intelectual e abre espaço para a construção de uma certa imagem do oriente, na qual, através de contrastes e similaridades em relação aos povos do ocidente, aos poucos começa a se delinear o que os viajantes definem como um outro mundo.

**PALAVRAS-CHAVE:** Idade Média, Viagens, Oriente.

**ABSTRACT:** This paper attempts to analyze the travel accounts of the 13th and 14th centuries, to show how the motivations of Christians travelers at that time broke away from the purely religious and moved toward the search for unknown or little known places and people. The curiosity for what was strange and new, which once had been regarded as a sinful temptation, was gradually being seen as a kind of intellectual virtue and was opening up to the creation of an image of the East, which, through similarities and contrasts to the peoples of the West, bit by bit it begins to reveal itself as what the travelers defined as another world.

**KEYWORDS:** The Middle Ages, Travels, East.

## Andanças de viajantes medievais pelo “outro mundo”

Em um relato de viagem do século XIV, Jean de Marignolli, franciscano florentino que viajou para o oriente em 1334 ou 1338, num contexto em que se intensificam as missões apostólicas para o oriente, apresenta a seguinte impressão sobre si próprio:

Eu, que percorri com uma grande curiosidade todas as províncias das Índias, com um espírito mais curioso do que virtuoso, querendo tudo saber, se pudesse, e que fiz mais esforços, penso eu, que qualquer outro já lido ou conhecido, para esquadrihar as maravilhas do mundo [...] (MARIGNOLLI, 2009, p. 73)

Tendo como finalidade afirmar que, se não tinha conhecido determinadas gentes, era porque provavelmente não existiam, Marignolli prossegue informando que atravessou as “principais províncias da terra, sobretudo aquelas onde se reúnem os mercadores do mundo inteiro”. O interesse desse depoimento, para além do alvo declarado, está em traduzir dois aspectos característicos dos séculos XIII e XIV no que

---

\* Professora de História Medieval junto ao Departamento de História da Universidade Júlio de Mesquita Filho/Unesp, Campus de Franca.

diz respeito às viagens: de um lado, a ambição dos viajantes por se aventurarem por lugares desconhecidos ou pouco conhecidos; de outro lado, a crescente curiosidade<sup>15</sup> por um “outro mundo”, uma curiosidade antes tida como uma tentação pecaminosa, mas que passa gradualmente a ser vista como uma espécie de virtude intelectual (HOWARD, 1980, p. 106; CHAREYRON, 2004, p. 25). Jean de Mandeville, o célebre contador de histórias de viagem do século XIV, que talvez nunca tenha viajado, chega mesmo a relacionar — numa passagem que ilustra bem o nível das crenças medievais — o gosto dos ocidentais pelo deslocamento com a configuração geográfico/astronômica a que estavam submetidos, pois, por estarem “no sétimo clima, [...] regido pela Lua, que tem um movimento rápido” e é conhecida como o “planeta de passagem”, tinham “condição e vontade” para se deslocarem e caminharem “por diferentes caminhos em busca de coisas estranhas e das diversidades do mundo, pois a Lua se move ao redor da Terra mais rapidamente que nenhum outro planeta” (MANDEVILLE, 2007, p.157-158).

Esse tal gosto pelo deslocamento parecia motivado, no período em questão, justamente pelo afã de saber do tal “outro mundo”, como bem define o franciscano Frei Guilherme de Rubruc (2005, p. 120 e 132), franciscano originário da Flandres que viajou em 1253. Um outro mundo cuja fronteira inicial era tão deslocável quanto o reino mítico do Preste João: para uns, como o citado Rubruc, este outro mundo começava nas terras tártaras, onde, do mesmo modo, João de Pian del Carpine, outro franciscano encarregado de uma exploração da Mongólia em 1245-1246, se sentiu sem parâmetros de comparação, ao notar que o aspecto dos tártaros era “diferente do de todos os demais homens” (CARPINE, 2005, p. 33); para outros, como o dominicano francês Jordan Catala Séverac (2005, p. 275 e 285), cujo relato *Mirabilia Descripta* foi escrito provavelmente de 1329 a 1330, na Índia Menor; para outros, ainda, como o referido Mandeville, o outro mundo não está demarcado como tal, mas as maravilhas encontradas na viagem parecem ter início quando o mundo que descreve se torna predominantemente insular,<sup>16</sup> isto é, nas terras da Índia, toda ela, na sua perspectiva, “dividida em ilhas” e onde havia “muitos povos diferentes” (MANDEVILLE, 2007, p. 229). Nessas mesmas imediações, Odorico Pordenone (2005, p.303), que viajou em 1314 ou 1318, sentiu que começava a “perder o rumo”, porque a terra lho tirara; e até mesmo Marco Polo, célebre viajante do século XIII, reconhecido por seu espírito pouco afeito às “maravilhas” que fascinavam seus contemporâneos e pouco dado a lançar juízos de valor, não se exime, no relato que Rusticello registra<sup>17</sup>, de lançar uma ou outra expressão que denuncia que era de um mundo pouco familiar que falava: não só o das terras dos tártaros, mas especialmente o das terras do golfo de Keinan, no mar da Índia, onde havia tanta gente que parecia “outro mundo” (POLO, 1854, p. 358). Este outro mundo, porém, não se configura pela noção de “novo”, antes se delineia a partir da referida noção de desvio dos parâmetros conhecidos. E mais, na construção da imagem do outro mundo, que aos poucos ganha corpo nas narrativas de viagem desses séculos,

---

<sup>15</sup> Friedrich Wolfzettel considera que os germes do espírito de curiosidade remontam à época das missões asiáticas dos séculos XIII e XIV. (WOLFZETTEL, 1996, p. 36).

<sup>16</sup> Claude Kappler destaca o gosto de Mandeville por descrever um mundo em que o continente é minimizado relativamente à ilhas, justamente por ser nelas que, para os medievais, o maravilhoso atuava mais livremente. (KAPPLER, 1993, p. 36-39).

<sup>17</sup> O livro de Polo, *Devisement du Monde*, ou *Livre des Merveilles*, ou *Il Milione* foi escrito nos Cárceres de Gênova entre 1298 e 1299, tendo sido ditado na prisão ao erudito Rusticello.

as reminiscências literárias e o desejo de confirmar conhecimentos multisseculares são fatores decisivos. Reminiscências que, é certo, conduzem o olhar desses viajantes empenhados já em falar das verdades do observado, mas que não conseguem sequer amenizar o peso das notícias que circulavam nos reinos do ocidente na forma oral ou escrita.<sup>18</sup>

No jogo entre o visto e o sabido de forma indireta, o impacto da diversidade do “outro mundo” salta aos olhos em diversos relatos. Para não falar do preâmbulo de Rusticello ao livro de Marco Polo, ainda no século XIII — no qual destina o livro aos curiosos por “inteirar-se da diversidade de raças da humanidade, e de reinos, domínios e regiões de todas as partes do Oriente” —, vale lembrar o do alemão Ludolph de Sudhein, que ficou no oriente entre 1336 a 1341 e que abre seu relato explicando ter desejado escrever “para o prazer do leitor” aquilo que viu “nas cidades, castelos, lugares de oração”, e acrescenta, bem como aquilo que sabia “dos habitantes, seus costumes e as maravilhas que podem divisar aqueles que atravessam o mar” (SUDHEIN, 1997, p. 1032). Há, contudo, determinados relatos, como o do gascão Nompar de Caumont, já um pouco mais tardio (1417), em que a convenção religiosa continua a se impor sobre qualquer interesse étnico, mas ainda assim o mesmo tópico da descrição da variedade de “reinos, principados, condados e outras terras” mostra-se presente (CAUMONT, 1858, p. 3-13). Entre os mais empenhados em encontrar e descrever as diversidades do mundo destaca-se Jean de Mandeville, o qual, apesar de declarar a motivação religiosa da sua viagem, termina a narrativa ressaltando sua visita aos mais diversos lugares, que não pôde descrever em sua totalidade, porque, segundo ele, não viu todas as variedades e poderia, se as descrevesse, faltar com a tão almejada verdade, e porque o relato se alargaria em demasia, caso tentasse (MANDEVILLE, 2007, p. 255).

Mas quais as configurações desse “outro mundo”, de fronteiras imprecisas, é o que importa agora interrogar. Franciscanos, dominicanos, mercadores ou cavaleiros laicos colaboraram todos na sua configuração e na afirmação de que, mesmo que parecesse estranho, ele existia alhures. Ultrapassados os limites dos celebrados lugares santos, que em muitos relatos de peregrinação ocupavam um espaço privilegiado, começavam as terras de gentes consideradas ou apenas parcialmente humanas, ou de uma humanidade que fugia aos padrões conhecidos pelos viajantes cristãos. Nas terras tártaras, por exemplo, tanto Rubruc quanto Carpine viram hábitos que não lhes pareceram louváveis. Carpine, por exemplo, destaca a tirania dos tártaros, que subjagam diversos povos, retiram-lhes os artífices, dão-lhes de comer apenas o “suficiente para manutenção” e “pegam todos os jovens com as esposas e os filhos e os obrigam a acompanhá-los com todos os outros servos [...]”, além de acrescentarem vários outros maus tratos aos seus prisioneiros (CARPINE, 2005, p. 69). Esse povo, que também não fazia diferença entre filhos bastardos e legítimos, como lembra o mesmo Carpine (2005, p. 67), é igualmente descrito por Rubruc para compor o seu “outro mundo”. Um outro mundo em que as cidades não eram permanentes, pois os povos

---

<sup>18</sup> Entre os viajantes do século XV torna-se mais a preocupação em desmistificar certas referências dos antigos. Como faz, por exemplo, Poggio Bracciolini, secretário do papa Eugênio IV, que narra, no IV livro do *De Varietate Fortunae*, as aventuras do mercador italiano Niccolo de Conti, e adverte que para o caráter fabulosos de certas informações provenientes seja dos “autores antigos”, seja da “tradição comum” (BRACCIOLINI, 2004, p. 77).

eram nômades, e madeiramento das casas era “de varas que convergem em cima, em um pequeno círculo, que sobe em gargalo, como um turíbulo”, e essas casas eram cobertas com “feltro branco”, posteriormente decorado (RUBRUC, 2005, p. 120-121). Mas não é só a não fixidez dessas casas/tendas o que espanta. Surpreende o franciscano um sem número de rituais desconhecidos nas terras do ocidente, como, por exemplo, o hábito dos tártaros de, ao se reunirem para beber, aspergirem primeiramente as imagens, depois aspergirem para diversas direções em reverência ao fogo, ao ar, à água e aos mortos, e ainda derramavam um pouco no chão (RUBRUC, 2005, p. 123). Não bastassem essas práticas inusitadas, outras igualmente chamavam atenção por sua peculiaridade, por exemplo: comiam “indiferentemente tudo o que pode ser abatido”; as roupas das mulheres não diferiam das dos homens, a não ser no comprimento, e só as mulheres casadas usavam “túnica larga como o hábito de monja”; a justiça entre eles era exercida com extremado rigor, sendo surrados “com crueldade” aqueles que furtavam ou punidas “com a morte” as feiticeiras; e, para não citar várias outras diferenças, como a poligamia, por exemplo, vale ainda mencionar que os rituais envolvendo a morte ou a doença também não faziam lembrar os rituais conhecidos no ocidente (RUBRUC, 2005, p. 124, 129 e 131-132).

Já o outro mundo do dominicano Jordan Catala de Séverac, que viajou por volta de 1320, é demarcado a partir das terras da Índia Menor e começa a se distinguir como outro pela própria cor da pele dos habitantes, “todos negros”, segundo ele, e mais, vestidos com um simples pedaço de pano “preso ao redor dos rins e a ponta estendida sobre as costas nuas”. Além do mais, essas gentes do “outro mundo” eram comedores de arroz e sorgo e não do pão de trigo tão estimado pelos ocidentais (SÉVERAC, 2005, p. 275). Nessas mesmas plagas, árvores de diversos tipos, incluindo algumas que jamais perdiam as folhas e outras com frutos de surpreendente dimensão, levam o viajante a afirmar que “esta Índia, quanto aos frutos e outros, é diferente da Cristandade”. Os animais e as aves, igualmente de espécies diversas e desconhecidas nas partes de cá,<sup>19</sup> compunham esse mesmo mundo de “coisas muito assombrosas” e de “calores horríveis e insuportáveis para os estrangeiros”, mas especialmente dessemelhante pelos hábitos de suas gentes. Hábitos como: queimar os mortos e igualmente incendiar as esposas vivas desses mortos para que esses não partissem sozinhos; comer cadáveres ou, entre outras coisas, oferecer sacrifícios humanos para os seus deuses (SÉVERAC, 2005, p. 279-280). E na Índia Maior seguiam-se as coisas mais ou menos admiráveis, como a legitimidade dos herdeiros filhos da irmã dos reis, príncipes ou barões e não dos próprios filhos desses, ou ainda os elefantes no lugar dos tão apreciados cavalos nos reinos cristãos — o cavalo era, segundo Raimundo Lúlio, “o animal mais nobre e mais conveniente para servir ao homem” e por isso o nome cavaleiro provém dele.<sup>20</sup> Mas era na terceira Índia, não conhecida de própria vista por este viajante dominicano, que estariam supostamente seres ainda mais surpreendentes, como dragões, aves com “oitenta palmos de comprimento”, unicórnios “grandes como os cavalos” e os cinocéfalos (SÉVERAC, 2005, p. 283-287).

Dessas terras vastas e recheadas de ilhas, bem como das suas proximidades, era formado o “outro mundo” de um viajante singular, o referido peregrinante por livros e

---

<sup>19</sup> Sobre o jogo entre o lá e o cá na construção da perspectiva dos viajantes, ver: DELUZ, 1998.

<sup>20</sup> Cf. LÚLIO, Raimundo. *Libro de la Orden de Caballeria*. Primeira Parte. Disponível em: <[http://www.laeditorialvirtual.com.ar/Pages/Lulio\\_LibroDeCaballeria.htm#PrimeraParte](http://www.laeditorialvirtual.com.ar/Pages/Lulio_LibroDeCaballeria.htm#PrimeraParte)>

notícias alheias, Jean de Mandeville, cujo grande interesse está em sintetizar, com alguns excessos, os lugares comuns partilhados acerca do oriente. Mais maravilhoso do que o outro mundo dos seus contemporâneos, o leste descrito por Mandeville é formado por espécies animais e vegetais inusitadas, condições físicas ignoradas e, sobretudo, gentes de aspectos e hábitos diferentes ou até opostos. No seu mundo oriental, por exemplo, uma terra apenas de mulheres não parece mitológica; uma outra de formigas guardiãs do ouro também é apresentada como existindo na ilha de Taprobana; uma ilha em que os peixes se põem à margem à disposição dos homens para serem recolhidos não lhe parece improvável, apenas lhe parece injustificada a explicação de que isso acontece em recompensa ao rei local pela sua surpreendente fertilidade (tinha inúmeros filhos das mais diversas mulheres); um lugar onde as árvores dão mel, farinha e veneno é referido como possível; uma ilha, onde “habitam umas mulheres de má e cruel índole, que têm pedras preciosas dentro dos olhos e são de tal feitio que, se olham um homem colericamente, matam-no apenas com o seu olhar, como faz o basilisco”, é apresentada como existindo alhures (MANDEVILLE, 2007, p. 227, 247, 178, 176, 237). Mas se essas referências são já significativas para ilustrar os parâmetros desse outro mundo, não se pode deixar de lado aquelas descrições que incidem sobre a moral dos povos avistados e que compõem um verdadeiro quadro de diferenças e até contrários. Entre os elementos de claras inversões, pode, por exemplo, ser citada uma outra ilha, em que “as mulheres se entristecem quando os meninos nascem e, quando morrem, ao contrário, fazem grande festa e manifestações barulhentas de alegria e prazer” (MANDEVILLE, 2007, p. 238); ou lugares em que a idolatria ditava todas as regras, como em uma ilha do mar de Andamão, em que o ídolo é quem decide sobre a continuidade da vida ou sua interrupção, e não a Natureza ou Deus, como esperavam os cristãos; ou, ainda, uma ilha “onde impera o costume de, na primeira noite de bodas, a mulher não dormir com o marido”; ou, para finalizar, outra ilha em que os habitantes, canibais, preparam cães para estrangular seus enfermos e, “uma vez estrangulados, os vivos comem sua carne em lugar da carne de animais de caça” (MANDEVILLE, 2007, p. 183, 237, 179).

Aos poucos, é este mundo um pouco mágico, um pouco cruel, um pouco atraente, que vai ganhando contornos nos relatos de viajantes e vai sendo lido ou ouvido pelos homens da Idade Média. Em busca de explorar, mais do que descobrir — pois a incidência dos relatos é sobre o reconhecimento de lugares e gentes que já tinham sido noticiados em fontes livrescas gregas, romanas e medievais, mas que, então, passam a ser conhecidos de própria vista, graças, sobretudo, à abertura da Ásia aos ocidentais no século XIII —, os viajantes organizam suas referências com o objetivo declarado de informar sobre outros povos e ser útil aos futuros viajantes (GADRAT, 2005, p. 15; LACARRA, 1999, p. 79). Do século IV ao VII, o interesse por tais deslocamentos estava colado ao seu contributo para o aperfeiçoamento espiritual e o despojamento de interesses profanos (GRABOÏS, 1998, p. 23-24; SIGAL, 1974, p. 6) e, até o XI, os alvos religiosos, como a veneração de relíquias, a tendência penitencial, o comprometimento missionário ou armado, se impõem, mas, a partir do XIII, a abertura para as diversidades humanas inspira até mesmo os viajantes missionários. Frei João de Montecorvino é aquele que mais explicitamente vincula o visto nas terras do oriente a uma forma privilegiada de conhecer: o conhecer do que ainda não se sabe. Escreve ele aos seus irmãos franciscanos, Frei Bartolomeu de São Concórdio e Frei Mentilo de

Esopo, que contaria “certas coisas”, porque sabia que tinham “grande zelo pela ciência” e queriam “ter sabedoria e conhecimento de todas as coisas” (MONTECORVINO, 2005, p. 253). A utilidade da sua narrativa estava, assim, em poder contribuir para a ampliação dos conhecimentos desses homens já sábios, segundo ele, mas que queriam saber mais, como convinha numa época em que se desenvolvia um tipo de realismo inspirado na idéia de que este mundo é o ponto de apoio necessário para aquele que quer se elevar ao reino de Deus — reino que se encontrava num plano superior.<sup>21</sup> Como esses viajantes, outros também se comprometem a descrever seu caminho por um território recheado de novidades, mas sem perder de vista seu comprometimento realista e pragmático — um realismo, entretanto, vale destacar, recheado de maravilhoso e de misticismo religioso, como era o medieval. Bertrandon de La Broquière (1892, p. 1-2), já no século XV, abre seu relato declarando que, “para incitar e atrair os corações dos nobres homens que desejam ver o mundo”, “assim que pôde recordar”, preparou um livro de suas memórias de viagem, e o fez pensando não apenas no rei ou príncipe cristão que quisesse empreender a conquista de Jerusalém, mas em qualquer nobre que quisesse realizar a viagem. Odorico Pordenone (2005, p. 283), por sua vez, ainda no século anterior saiu em viagem, segundo relata, com o alvo de “lucrar alguns frutos de almas”, porém, pelo caminho, ouviu e viu “muitas coisas grandes e maravilhosas” que não pôde deixar de narrar. E tantas coisas estranhas diz ter visto, que nem sequer teve coragem de narrar todas elas, porque, para alguns, considera ele, “pareceriam incríveis, se não as vissem com os próprios olhos” (PORDENOME, 2005, p. 336). E todos esses aqui citados, e outros não tão célebres, foram aos poucos oferecendo um mundo que, mesmo que fosse identificável em vários pontos com o mundo que conheciam e de onde provinham, foi, em um sentido geral, reconhecido como um mundo outro, como convinha às expectativas dos que viajavam bem como daqueles que aguardavam ansiosos por notícias de gentes, paisagens e seres inusitados. Tais notícias atendiam às curiosidades dos ocidentais e, ao mesmo tempo, alimentavam seus medos acerca das artimanhas que a natureza ainda lhes reservava — não bastasse já o universo pouco domesticado em que viviam<sup>22</sup>.

## REFERÊNCIAS

BLOCH, M. **A sociedade feudal**. Lisboa: Edições 70, 1982.

BRACCIOLINI, P. **De L’Inde lês voyages em asie de Niccolò de Conti**. Turnhout: Brepols, 2004.

BROQUIÈRE, B. **Le Voyage de Oultremer**. Paris: Ernert leroux Editeur, 1892.

---

<sup>21</sup> Étienne Gilson explica que o realismo medieval, ainda que herdeiro do aristotélico, se distancia dele por colocar em dúvida o idealismo platônico não em prol de uma ciência voltada para o reino do homem, mas por proporem que o reino de Deus não é deste mundo, apenas tem nele seu apoio. Cf. (GILSON, 1989:245).

<sup>22</sup> Muitos historiadores já chamaram atenção para como o homem medieval estava mais "submisso aos elementos indisciplináveis": clima, contrastes físicos, mortes prematuras, higiene medíocre, mas vale aqui lembrar o clássico de Marc Bloch, *A sociedade feudal*, p. 94-95.

- CARPINE, J. P. del. História dos Mongóis. In: CARPINE, J. P et al. **Crônicas de Viagem**: franciscanos no extremo oriente antes de Marco Polo (1245-1330). Porto Alegre/Bragança Paulista: Edipucrs/Edusf, 2005.
- CAUMONT, N. de. **Voyage d'outremer en Jhérusalem... l'an 1418**. Paris: A. Aubry, 1858.
- CHAREYRON, N. **Globe-Trotters au Moyen Âge**. Paris: Imago, 2004.
- DELUZ, C. Découvrir un monde imaginaire, Le livre de Jean de Mandeville. In: LECOQ, D. e CHAMBARD, A. **Terre à découvrir, terres à parcourir**. Exploration et connaissance du monde XII<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècles. Paris: L'Harmattan, 1998.
- DUVIOLS, J.-P. **L'Amérique espagnole vue et rêvée**. Les livres de voyages de Christophe Colomb à Bougainville. Paris: Editions Promodis, 1985.
- FRANÇA, S. S. L. Introdução. In: **Viagens de Jean de Mandeville**. Bauru: Edusc, 2007.
- GADRAT, C. **Une image de l'orient au XIV<sup>e</sup> siècle**. Le Mirabilia descripta de Jordan Catala de Séverac. Paris: École de Chartes, 2005.
- GILSON, É. **L'esprit de la philosophie medieval**. Paris: J. Vrin, 1989.
- GRABOÏS, A. **Le pèlerin occidental en Terre sainte au Moyen Âge**. Paris/Bruxelles: De Boeck & Larcier S. A., 1998.
- HOWARD, H. R. **Writers & Pilgrims**. Medieval Pilgrimage Narratives and their posterity. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press/A Quantum Book, 1980.
- KAPPLER, C. **Monstros, Demônios e Encantamentos no fim da Idade Média**. São Paulo: Martins Fontes, 1993.
- LACARRA, M. J. El Libro del Conosçimiento: um viaje alrededor de um mapa. In: **Libro del conosçimiento de todos los rrenos et tierras et señorios que son por El mundo, et de lãs señales et armas que han**. Zaragoza: Institución "Fernando El Católico" (C.S.I.C.), 1999.
- LULIO, R. **Libro de la Orden de Caballeria**. Primeira Parte. Disponível em: <[http://www.laeditorialvirtual.com.ar/Pages/Lulio\\_LibroDeCaballeria.htm#PrimeraParte](http://www.laeditorialvirtual.com.ar/Pages/Lulio_LibroDeCaballeria.htm#PrimeraParte)>. Acesso em: 05 mai. 2009.
- MANDEVILLE, J. **As Viagens de Jean de Mandeville**. Bauru: Edusc, 2007.
- MARIGNOLLI, J. **Au Jardin d'Éden**. Toulouse: Anacharsis Éditions, 2009.
- MONTECORVINO, J. de. Cartas. In: CARPINE, J. P. del et al. **Crônicas de Viagem**: franciscanos no extremo oriente antes de Marco Polo (1245-1330). Porto Alegre/Bragança Paulista: Edipurs/Edusf, 2005.
- POLO, M. **Travels of Marco Polo**. The translation of Marsden Revised, with a selection of his notes. London: Henry G. Bohn, York Street, Convent Garden, 1854.

PORDENOME, O. de. Relatório. In: CARPINE, J. P. del et al. **Crônicas de Viagem: franciscanos no extremo oriente antes de Marco Polo (1245-1330)**. Porto Alegre/Bragança Paulista: Edipucrs/Edusf, 2005.

RUBRUC, G. Itinerário. In: CARPINE, J. P. del et al. **Crônicas de Viagem: franciscanos no extremo oriente antes de Marco Polo (1245-1330)**. Porto Alegre/Bragança Paulista: Edipucrs/Edusf, 2005.

SÉVÉRAC, J. C. de. Les mirabilia descripta de Jordan Catala de Sévérac. In: GADRAT, C. **Une Image de L'Orient au XIVe siècle**. Paris: École des Chartes, 2005.

SIGAL, P. A. **Les marcheurs de Dieu**. Paris: Aramnd Colin, 1974.

SUDHEIN, L. Le Chemin de la Terre sainte. In: RÉGNER-BOHLER, D. (Dir.). **Croisades et Pèlerinages: récits, chroniques et voyages em Terre Sainte XIIe-Xvie siècle**. Paris: Éditions Robert Laffont S.A., 1997.

WOLFZETTEL, F. **Le discours du voyageur**. Paris: Presses Universitaires de France, 1996.

Recebido em 12/01/2009  
Aprovado em 26/06/2009

## DOIS DOCUMENTOS HISTÓRICOS: O REGULAMENTO ESCOLAR DE WEIMAR (1619) E O DE GOTHA (1642)

HOFF, Sandino \*

**RESUMO:** O objetivo deste artigo é analisar dois documentos escolares da época moderna – o Regulamento de Weimar (1619) e o Regulamento de Gotha (1642) – e inseri-los na Nova Arte de Ensinar, criada por Wolfgang Ratke (1571-1635), tanto como primeiros ordenamentos escolares da Alemanha quanto como propostas do ensino intuitivo. O artigo discute o pensamento educacional que se instituiu e desenvolveu na época moderna, com base nas idéias de Ratke, que se estenderam aos regulamentos escolares. O que realmente novo começa a se instituir para a sociedade e para a educação, no começo dos movimentos sociais burgueses? O método de ensino apresentou-se de forma intuitiva – o que hoje se denominaria lições de coisas – muito mais no Regulamento Escolar de Gotha do que no outro Regulamento.

**PALAVRAS-CHAVE:** Organização do Trabalho Didático. História da Pedagogia Moderna. Método de ensino intuitivo.

**ABSTRACT:** The aim of this article is to analyse two school documents from the Modernity – the School Regulation of Weimar (1619) and the School Regulation of Gotha (1642) – and to insert them on the New Art of Teaching, instituted by Wolfgang Ratke (1571-1635). The article discusses the educational thought wich emerged in the modern time, based in the Ratke’s writings. It searches to answer the following questions: what can be placed as more advanced, in order to relate the functions of the school with the necessities of society? What of really new has been starting for education, in the beginning of the bourgeois movements? The intuitive method was present in the Ratke’s writings and in the schools regulations.

**KEY-WORDS:** Organization of the Didact Work. History of the Modern Pedagogy. Intuitive Method of Teaching.

Este estudo tem por objeto dois documentos históricos – o Regulamento Escolar de Weimar e o Regulamento Escolar de Gotha – que foram analisados com três objetivos.

O primeiro objetivo abrange os escritos pedagógicos de Wolfgang Ratke (1571-1635) que inspirou os dois regulamentos com sua Nova Arte de Ensinar. O segundo, investiga os conteúdos básicos dos regulamentos.

O Regulamento Escolar de Weimar (Weimarische Schulordnung) apresenta-se como “Método” ou como uma organização do trabalho didático criada por Wolfgang Ratke (Ratichius). O documento contém exposição minuciosa e orientação meticulosa do método de ensino e da administração escolar. Como autor, encontra-se Johann Kromayer (1576-1641), pregador da corte e seguidor da pedagogia ratichiana. É considerado o primeiro ordenamento escolar dos principados de língua alemã e “com

---

\* Professor Universidade Tuiuti do Paraná.

toda a certeza, podemos considerá-lo como carta que institui a escola pública alemã”. (DIETRICH e KLINK, 1972, p. 182).

O Regulamento Escolar de Weimar contém uma súmula inicial, redigida da seguinte forma pelo autor:

Relato do novo método: Como se deve proceder nas escolas do principado de Weimar com a instrução da juventude, no que se refere às classes de língua alemã e, também, à gramática das classes de latim. Dado aos inspetores nomeados por Johannes Kromayer, digníssimo pregador da corte e superintendente geral. Impresso em Weimar, por Johann Weidnern, MDCXIX (DIETRICH e KLINK, 1972, p. 35).

Ratke havia instalado escolas, conforme seu Método, em vários principados, tendo começado em Weimar, onde formou uma equipe, confeccionou manuais didáticos, elaborou as principais orientações de ensino e preparou professores para o início do empreendimento escolar. Apesar do sucesso, principalmente, pela colaboração da duquesa e do príncipe, as intrigas e as maledicências tornaram o pedagogo irascível e violento em suas expressões verbais. Os adversários o acusaram de pertencer à Rosacruz e de propor uma escola em desacordo com as normas luteranas. O pedagogo excedeu-se na linguagem e ofendeu alguns luteranos e muitos calvinistas. Inclusive, o príncipe Luís de Weimar não tolerou as idéias de Ratke e o mandou conduzir ao castelo de Warmsdorf, onde permaneceu preso durante 8 meses. Isso, quatro meses após a abertura de suas escolas em Weimar.

A retirada de circulação de Ratke provocou a ação de Kromayer. Ele elaborou uma nova instrução de ensino para as escolas alemãs e as de latim. Em novembro de 1619, apareceu redigido o Regulamento Escolar de Weimar, assinado por Kromayer. No texto não se encontra nenhuma citação de Ratke, mas o essencial das diretivas foi tirado de sua Arte de Ensinar. Não há dúvida de que o ordenamento em toda sua extensão repousa na prática pedagógica de Ratke. Na ausência do pedagogo, doente e preso no castelo, os impressores de Cothen acabaram de imprimir a gramática latina, livro de exercícios gregos, tradução do Gênese, etc, que Ratke tinha elaborado. Em seu desespero e desanimado, escreve que seu Método ainda não se encontra terminado e que o tornará público logo que achar digno de fazê-lo, porque o pedagogo não está de acordo que sua obra seja utilizada no interesse dos calvinistas, uma vez que sua pedagogia está conforme a religião de Augsburgo, fundada na palavra de Deus. O constrangimento foi geral.

O governo imperial da Alemanha passara das mãos de Mathias para o governo de Ferdinando, arquiduque da Estíria, cujo zelo católico se mostrava com dois princípios de governo: o enfraquecimento do protestantismo e a restauração da autoridade imperial, apoiada no catolicismo, de novo triunfante. O leitor está entendendo que a Europa estava caminhando para a Guerra dos Trinta Anos.

Ratke, por imposição do príncipe, Luis de Weimar, entregou-lhe todos os direitos autorais de suas obras. Com isso, foi solto. Mas o Regulamento de Weimar contendo todas as orientações de ensino e de escola, criadas por Ratke permaneceu sob a autoria de Kromayer.

O Regulamento Escolar de Ernesto I de Saxe-Coburg-Gotha, publicado em 1642, testemunha, de forma nítida, a influência de Ratke, que havia falecido em 1635. O duque não ignorou os esforços de sua mãe, a duquesa Dorothea-Maria e de sua tia, a

princesa Ana-Sofia em prol da organização do ensino e da escola idealizada e efetivada por Ratke. O duque Ernesto, o Piedoso, havia sido aluno de Ratke e, tomando posse do governo, interessou-se vivamente pelo Método, depois do falecimento de Ratke recolheu seus manuscritos e os protegeu nos arquivos de Gotha. O Regulamento foi utilizado nos séculos seguintes, tanto na instrução luterana, quanto na católica.

A partir de 1642, o método escolar não fez mais parte dos ordenamentos da igreja, mas apareceu, como relato especial e singular de orientações dadas pelo principado de Gotha à instrução de crianças e jovens. O duque deu a cada aluno o manual, elaborado a partir do Regulamento, que serviu de instrumento didático das classes. O reitor Andreas Reyher (1601-1673), em nome do duque Ernesto, elaborou o Regulamento de Gotha. Baseou-se, nos pontos básicos da Arte de Ensinar de Ratke, mas, teve grande influência de Comenius (DIETRICH e KLINK, 1972, p. 182).

O Regulamento de Gotha, em relação a Ratke e ao Regulamento de Weimar, apresenta novos itens, tornando o documento mais abrangente e mais aprofundado. Um dos novos itens tem o título de “ciências úteis”, elaborado para a versão de 1662, cuja súmula inicial está assim composta: “Como, por concessão divina, podem e devem ser instruídos, rapidamente e de forma útil, os rapazes e as moças das aldeias e das cidades nas classes básicas das escolas para a juventude no principado de Gotha” (DIETRICH e KLINK, 1972, p. 63).

### **O Ser Histórico-Temporal dos Regulamentos**

No início do século XVI, nas províncias de língua alemã o movimento burguês teve menor significação social do que as forças feudais, não obstante alguns começos brilhantes, como a Liga Hanseática e alguns centros comerciais, como Nuremberg, Augsburg e Colônia. Kofler (1966, p. 198) escreve a respeito: “A maioria das cidades alemãs apresenta caráter artesanal e mantém apenas pequeno comércio interior”. Estudos atuais referem-se ao mesmo quadro social e econômico traduzido por Kofler. Os países vizinhos, Holanda e França, além da Inglaterra, haviam experimentado um sucessivo desenvolvimento, onde as forças burguesas se sobrepujam às forças feudais.

Na troca de correspondências, Engels escreve a Marx, em 1882, que a “quase total desapareção da servidão nos séculos XIII e XIV é o mais importante para mim, porque, em outra ocasião, V. expressou uma opinião divergente sobre isso” (ENGELS *apud* MARX, 1981, p. 135). Ainda é Engels que argumenta:

A reintrodução geral da servidão foi uma das razões pelas quais nenhuma indústria pôde desenvolver-se na Alemanha, nos séculos XVII e XVIII. Em primeiro lugar, houve a divisão do trabalho *invertida* entre as corporações – o contrário das manufaturas: o trabalho foi dividido *entre as corporações*, em lugar de sê-lo dentro das oficinas (ENGELS *apud* MARX, 1981, p. 134).

Marx [1882] respondeu: “Fico satisfeito porque, quanto á história da servidão, *atuamos de acordo*, como eles dizem nos negócios” (ENGELS *apud* MARX, 1981, p. 136).

Também o humanismo alemão ocorreu mais tarde do que nos países citados e na Itália e efetivou-se num pensamento de limites estreitos. Diferente de outros países, onde o pensamento humanista se fortaleceu fora da universidade, nos países de língua alemã, o humanismo abrigou-se nela.

Com Lutero o humanismo teológico e cristão começou a integrar aspectos modernos e críticos e desempenhou papel importante na agudização das contradições sociais, na hostilidade à nobreza e nos distúrbios populares. Estes ocorreram em Erfurt (1509), em Worms (1512) e em Sickingen (1518). Lutero estava em meio às chamadas Guerras Camponesas e se posicionou, primeiramente, ao lado dos oprimidos e, posteriormente, ao lado dos príncipes contra os revoltosos<sup>23</sup>.

Alves (2005, p. 71) considera que a Reforma Protestante “produziu um conjunto muito expressivo de pedagogos, cujos empreendimentos vêm sendo celebrados como referências fundamentais no âmbito da história da Educação”. Ratke (luterano alemão) e, principalmente, Comenius (bispo dos irmãos morávios) destacaram-se no século XVII. Este estudo refere-se, especialmente, aos regulamentos escolares que foram redigidos, tendo por base Ratke e Comênio.

Do início do século XVII até o final da Guerra dos Trinta Anos, a situação educativa dos principados alemães conheceu transformações significativas. A inovação principal constituiu-se num método de ensinar totalmente diverso do existente nas escolas. A *Arte de Ensinar* de Ratke foi a responsável por essa transformação. A didática nova vinha acompanhada por um princípio que se tornaria necessária à Reforma Religiosa: “Todas as crianças na escola”.

O projeto educacional derivou das mudanças ocorridas na sociedade, especificamente, na forma de trabalho criada para a produção da vida material. Derivou também da necessidade social sentida pela confissão luterana da qual Ratke participava e de onde reuniu forças para instalar escolas que utilizassem o seu “Método”. O pedagogo realizou várias tentativas práticas em diversos locais, apresentando a príncipes e educadores uma concepção de organização escolar e uma nova arte de ensinar<sup>24</sup>.

Ratke repetia uma frase, contida no seu *Memorial de Frankfurt* (1612): “É fácil aprender”.

Foi incansável no empenho de apresentar seu método, instalar programas escolares e em produzir livros didáticos. Não obteve muito sucesso prático pelo motivo principal que Alves (2005, p. 32) atribuiu à época: “Uma análise detida do processo de produção material da escola pública evidencia a impossibilidade de sua expansão. [...] Constata-se que, até então, o grosso da riqueza social produzida era reinvertida em atividades produtivas”.

Nessa perspectiva, tem-se o príncipe Luís (1619) a querer substituir os manuais didáticos por cartazes mais baratos. E, por ocasião de livrar Ratke da prisão, exigiu que os direitos autorais dos manuais didáticos do pedagogo fossem cedidos ao principado. Complementa-se a idéia de que o projeto de *escola para todos* não se ter realizado, com a afirmação seqüente de Alves (2005, p. 33): “A sua universalização não pode ser considerada uma conquista permanente à fase concorrencial do capitalismo, mas sim à sua fase monopolista”.

Ratke<sup>25</sup>, ainda jovem, passou por Londres, onde conversou com Francis Bacon, em 1606, quando este pensador ainda não havia escrito as principais obras. Esteve durante nove anos em Amsterdam, onde estudou e trabalhou como professor; ali no país

---

<sup>23</sup> Sobre as posições de Lutero, ver Hoff, 2008.

<sup>24</sup> Veja a tradução do livro *Ratke. Escritos sobre a Nova Arte de Ensinar de Wolfgang Ratke (1571-1635): textos escolhidos*. Autores Associados (Coleção Clássicos da Educação)

<sup>25</sup> Nasceu em 1571 em Rostock, de pais classificados oficialmente entre os “burgueses honrados”.

mais avançado da burguesia, conforme escreve Marx, apreendeu a forma burguesa da produção material e cultural. Na época de sua estada na Holanda criou-se a Companhia Holandesa das Índias Orientais para fazer concorrência comercial com a inglesa. Criou-se também o Banco Amsterdam. De volta à Alemanha, em 1612, lançou o Manifesto em Frankfurt, marco inicial de seus escritos didáticos e políticos. Dominava a língua inglesa, o latim, grego, hebreu, caldeu, árabe, holandês, espanhol, italiano e o francês.

As brigas entre católicos, luteranos e calvinistas impediram, muitas vezes, a sua ação pedagógica. No entanto, em toda parte repetia a sua bandeira de luta e duas frases fundamentalmente idênticas: ‘Nenhuma criança sem escola e ‘Uma educação para todos’.

Ratke inaugurou uma prática educacional inovadora à base do trabalho manufatureiro que persiste até hoje nas nossas escolas. Esta hipótese provém dos trabalhos desenvolvidos por ALVES, quando se refere a Comênio<sup>26</sup>.

O pedagogo alemão produziu temas e práticas educacionais como conquistas definitivas, sempre recriadas e adaptadas às novas situações históricas que os acolheram, expressos nas temáticas que foram enumeradas: educação para todos, ensino público, obrigatório e gratuito, administração pública das escolas, participação da sociedade na educação escolar, economia de tempo e de recursos na aprendizagem, método indutivo de ensino e distribuição gratuita de manuais didáticos para efetivar a arte de ensinar.

A escola pública e obrigatória para todos apresentou-se em Ratke como uma necessidade social em época de crises profundas nos principados alemães. As guerras religiosas estavam a levar a morte ou a pobreza a todas as partes dos principados e palatinados de língua alemã. Durante a guerra, o deslocamento mercantil da Alemanha para os portos marítimos acarretava o desemprego; a diminuição do comércio nos portos fluviais internos e ocasionava limitação ao progresso capitalista da região.

Para o pedagogo alemão, as escolas tinham a tarefa de formar fiéis servidores do Estado e de construir na juventude os fundamentos inquebrantáveis de uma fé única que asseguraria para todos a prosperidade temporal e a felicidade eterna. A prosperidade temporal ficou expressa por Ratke no sentido de que o soberano deve ordenar que todas as crianças sejam instruídas, antes de tudo, em leitura, em escritura e em cálculo. Estes três ensinamentos, conforme o pedagogo, são absolutamente necessários à vida prática. Contudo, a felicidade eterna é o objetivo principal:

Evidentemente, muitas coisas dependem da escola. A dizer a verdade, a edificação e a organização de escolas são as coisas mais importantes de toda a cristandade e as mais necessárias. Um soberano deve manter isso em seu coração porque ali está a felicidade e a salvação de todo seu país (RATKE, 2008, p. 149).

A finalidade era adaptar o ensino às novas necessidades da reprodução da vida material e isso exigia a luta por uma língua alemã pura e única, necessária para a religião e para uma Alemanha unificada<sup>27</sup>. Ratke reafirma a mesma idéia:

---

<sup>26</sup> A leitura de “A Escola Pública Contemporânea” de ALVES faz-se necessária pelo seu conteúdo e, no caso desta referência, para se entender o sentido exato da hipótese do autor.

<sup>27</sup> Ratke filiou-se, em 1612, à “Sociedade Frutuosa”, um entidade que se dedicou a manter a língua alemão na sua pureza.

Toda a juventude deve ser mantida na escola. Os judeus sabem fazer com que entre eles todos os rapazes e todas as meninas freqüentem a escola e aprendam a ler e a escrever em hebreu para poder ao menos ler a palavra de Deus e acompanhar as preces; assim também a nós convém fazê-lo. [...] Até os pagãos reconhecem a utilidade da escola (RATKE, 2008, p. 57)

O método indutivo está presente no ensino de Ratke, quando afirma que a “[...] criança é levada a dirigir sua visão e seu interesse mais à figura das letras do que ao nome delas” (RATKE, 2008, p. 43). Num outro texto escreve: “Em primeiro lugar a coisa em si mesma; depois, o modo da coisa” (RATKE, 2008, p. 51). Ratke confeccionou manuais didáticos, acompanhados da seguinte afirmação: “São redigidos e impressos, com idêntico formato, em todas as línguas, manuais escolares específicos” (RATKE, 2008, p. 61). Em outra ocasião, ele se expressa: “Com que alegria poderá o aluno aprender as línguas estrangeiras em livros idênticos a outros editados em alemão que a juventude já conhece e que compreende perfeitamente” (RATKE, 2008, p. 94).

Ao propor o estudo sobre a geografia, Ratke escreve:  
Como posso imaginar a configuração da Europa?

Imagine ser um dragão voador e sua cabeça seria a Espanha; o peito, a França; a barriga, a Alemanha; o umbigo, a Boêmia; a asa direita, Jutlândia; a asa esquerda, a Itália; a ilharga ou o pernil, a Polônia, Moscou e Rússia; os pés, a Grécia e seus vizinhos; a cauda dobrada para frente, a Suécia com a Noruega (RATKE, 2008, p. 105).

O método indutivo quase não aparece no Regulamento Escolar de Weimar.

## **O Regulamento Escolar de Weimar (1619)**

O Regulamento de Weimar somente se deixa analisar à luz da obra de Ratke. Qualifica-se como ‘método’. Contém minuciosa construção para um processo de aprendizagem. Com a publicação do documento houve grande polêmica, visto que Kromayer foi acusado por Ratke de ter pilhado sua Nova Arte de Ensinar. Polêmicas à parte, trata-se do primeiro decreto sobre o ensino obrigatório. É o documento que cria a escola pública alemã.

A organização do trabalho didático do pedagogo alemão apresenta-se nos artigos deste Regulamento, publicado em 1619, por Kromayer, à base dos livros de Ratke.

Na Introdução, o Regulamento dirige-se aos leitores cristãos, dizendo:

Este relato foi escrito principalmente por amor às escolas do país a fim de que os senhores pastores e os mestres-escolas tenham uma segura medida escrita conforme a qual a juventude deve ser ensinada e instruída, visto que, em todas as regiões, pode-se verificar uma grande carência e se ouvir muitas queixas sobre as próprias escolas. Não poucas vezes, os próprios pastores e preceptores solicitam e manifestam que sejam supridos com relatos sobre como trabalhar com a nova escola. Gostariam, cada qual no seu local, demonstrar sua fidelidade e empregar todo o empenho possível na inspeção, no estímulo e no ensino. Há uma ordem do principado de não deixar pela metade a função e a inspeção e de organizar a instrução no papel; e, posteriormente, envidar todos os esforços para imprimi-la e

distribuí-la a todos os pastores e moderadores (REGULAMENTO *apud* DIETRICH e KLINK, 1972, p. 37).

Na continuidade, o documento abre um único item, denominado *Pontos do Relato*. Admoesta: “Todas as crianças, meninos e meninas, devem, com toda seriedade e assiduidade, serem mantidas na escola, a fim de que, no mínimo, além do santo catecismo, possam ler os cantos sacros e as orações e consigam escrever alguma coisa” (REGULAMENTO *apud* DIETRICH e KLINK, 1972, p. 37).

Sobre as escolas e as classes alemãs, o Regulamento adverte os pastores: “Os pastores e os mestres-escola devem esforçar-se para encontrar na sua comunidade, em cada localidade, todos os meninos e meninas, que têm a idade de 6 a 12 anos, e devem realizar o registro”. (REGULAMENTO *apud* DIETRICH e KLINK, 1972, p. 37). Ainda: “Os alunos devem freqüentar assiduamente a escola a fim de não desperdiçar nenhum dia. Somente nas quatro semanas da colheita e nos dias determinados para o culto, deve haver feriado” (REGULAMENTO *apud* DIETRICH; KLINK, 1972, p. 38). Em relação aos pais, o Regulamento prescreve:

Esses pontos vêm a propósito. Se continuar ocorrendo o que sempre ocorreu, isto é, que as crianças só freqüentam a escola no inverno, ficando fora de aula todo o verão, o que significa mais da metade do tempo, então as crianças esquecem no verão o que aprenderam no inverno. E quando, no próximo inverno, aprenderam nova matéria, a esquecem no verão seguinte e o aprendizado das crianças se torna um desgosto e se aprende sem vontade (REGULAMENTO *apud* DIETRICH e KLINK, 1972, p. 38).

Os pontos iniciais seguem quase literalmente as orientações escritas por Ratke, como por exemplo, a citação seguinte, na qual Ratke instituiu a divisão do trabalho didático, por meio da seriação e da divisão das matérias, o que ele considerava mais barato: “Também é barato quando os jovens são distinguidos e sempre colocados juntos e em conjunto aprenderem uns com os outros”. (REGULAMENTO *apud* DIETRICH; KLINK, 1972, p. 38).

Ainda, conforme o pensamento de Ratke, o Regulamento adverte contra o que considera uma instrução não pública:

Daí ocorre (um assunto acessório que apenas quero tocar de leve) que principalmente nas cidades se cuida muito em manter aulas particulares na qual um preceptor tem alguns poucos discípulos e ensina com especial grande aplicação a cada um individualmente. Este recebe, por isso, um salário particular (REGULAMENTO *apud* DIETRICH e KLINK, 1972, p. 39).

Recolhemos, ainda, uma outra citação que é tirada de Ratke, na insistência deste pedagogo em que o ensino seja feito na língua materna. O Regulamento escreve:

Tampouco é oportuno que as crianças cultivem a leitura do abecedário latino antes que consigam ler em alemão. É contrário à natureza e significa começar não com as coisas mais fáceis, mas com as mais difíceis; é mais fácil aprender a ler na língua alemã do que numa língua desconhecida e estranha (REGULAMENTO *apud* DIETRICH e KLINK, 1972, p. 43).

Ao colocarmos algumas citações comuns a Ratke e ao Regulamento, pretendemos, também, orientar o leitor para as idéias educacionais novas que Ratke trouxe à época. Ele pensou uma organização do trabalho didático à semelhança do trabalho manufatureiro organizado na produção material. Vejamos aqui como o instrumento didático foi importante para Ratke, à semelhança da ferramenta de trabalho da produção manufatureira: “Assim como o preceptor tem em mãos seu próprio livro, também cada aluno possui o seu próprio” (REGULAMENTO *apud* DIETRICH e KLINK, 1972, p. 46).

O Regulamento de Weimar descreve detalhada e exaustivamente todos os passos do ensino. Exige que a classe se desenvolva com atividade e alegria. No entanto, nada apresenta sobre o método indutivo do ensino. Dá a impressão que o Método, no seu aspecto de partir da coisa e, depois, fazer o conhecimento da coisa, um aspecto importante em Ratke, não foi assimilado por Kromayer.

### **O Regulamento escolar de Gotha (1642)**

Em 1641, o príncipe Ernest I, que havia sido aluno de Ratke, solicitou a Reyer elaborar o Regulamento Escolar de Gotha. Este prescreveu o ensino público e gratuito para todas as crianças e a frequência obrigatória para todas as crianças e todos os jovens, sob o título “Escola para Todos”. Nele encontra-se a chamada à escola feita com os meios de comunicação mais eficientes da época: “É dever do pastor anunciar do púlpito o início das aulas e citar o nome de todas as crianças em idade escolar” (REGULAMENTO *apud* DIETRICH e KLINK, 1972, p. 112).

Para tornar real e efetiva a “educação para todos”, o Regulamento utilizou alguns meios adequados às condições da época. Apresentou normas escolares específicas: “Todas as sextas-feiras são dedicadas para recuperação das lições. [...] Suspensão das aulas em épocas das colheitas; o professor faz a recuperação das lições para crianças que se encontravam doentes” (REGULAMENTO *apud* DIETRICH e KLINK, 1972, p. 112).

Em comparação a Ratke e ao ordenamento de Weimar, o Regulamento Escolar de Gotha traz um desenvolvimento maior sobre a organização do Método, principalmente na questão do ensino pelas coisas, o que foi mais analisado num dos itens que passaremos a tratar mais adiante.

Ratke insistiu na instrução pública que seguisse o *curso da natureza*. Entendeu que a natureza é o exemplo maior para ser seguido em todas as nossas ações. Assim, as coisas se tornam mais fáceis, dizia ele. Os próprios instrumentos de ensino deviam adaptar-se à natureza. Evidentemente, Ratke e o Regulamento de Weimar ativeram-se a uma natureza não transformada, subentendendo-se que, nas nossas ações, devemos seguir o seu curso para termos resultados imediatos e mais baratos.

Por que cientistas, como Copêrnico (1473-1543), Kepler (1571-1630), e Galileu (1564-1642) não entravam nas aulas de Ratke (1671-1635)? Ratke mantinha-se na Arte de Ensinar, acentuando a *arte* e não a ciência. A arte estava dirigida para a formação do homem cristão e burguês e não para descobrir as leis da natureza. A filosofia da natureza e a ciência natural também não eram diferenciadas da experiência da natureza. O pedagogo alemão acreditava que a riqueza e o bem-estar material é produto do trabalho e não do capital. O trabalho era o ponto de chegada e não o da partida. Como tal, a arte seguia a natureza e tornava-se útil para potencializar o trabalho.

O método indutivo, exigido por Ratke, limitava-se à observação das coisas; não à transformação da natureza. O universo era um ser divino, perfeito, com uma estrutura orgânica harmoniosa, cujo curso devia-ser seguido para se obter excelentes resultados práticos. A observação e a experiência figuravam como bases comuns no seu método; a natureza e a natureza humana eram concebidas como harmônicas, isto é, eram observadas não como um resultado da atividade dos homens, mas como um auto-movimento. O mestre do ensino devia ser um artista da natureza, um inovador técnico.

O Regulamento Escolar de Gotha trouxe algo novo, em relação ao pensamento anterior? Para obtermos uma resposta justificada, não seguiremos os procedimentos feitos na análise do Regulamento de Weimar e sua proximidade com Ratke, que pressupomos existir, também, em relação ao Regulamento de Gotha. Por isso, tentaremos analisar o pensamento das ciências naturais presente neste último.

Assim, vamos examinar apenas o capítulo VIII do Regulamento Escolar de Gotha, intitulado *Sobre as ciências naturais e sobre as outras ciências úteis. Como estudá-las*.

Na introdução, o Regulamento de Gotha apresenta várias sugestões de como realizar o ensino de ciências. Acrescenta ao final:

O que se relaciona à observação, deve-se mostrar às crianças a matéria como se as pode ter presente, seja ouro, prata, cobre, etc. A demonstração dos planetas deve ser feita através da folha do calendário que sempre deve permanecer pendurada na sala de aula. Deve-se perguntar: O que significa o sinal (desenho da lua cheia)? Etc. (REGULAMENTO *apud* DIETRICH e KLINK, 1972, p. 87).

Sobre as Ciências Naturais, o Regulamento de Gotha prescreve que o ensino deve necessariamente proceder da realidade. As coisas a serem ensinadas devem ser previamente observadas. Assim, o preceptor ensina as horas, mostrando a duração de uma hora no relógio, na ampulheta ou no relógio de sol. (REGULAMENTO *apud* DIETRICH e KLINK, 1972, p. 87).

O ensino sobre os doze zodíacos e as mudanças da lua exige que o preceptor mostre o calendário e as figuras, que significam as quatro partes da lua. Demonstra, a seguir, a que mês pertence cada sinal e, quando se diz o sol anda em Leão ou em Virgem, deverá demonstrar a que mês pertence o sinal. O mesmo deve ser feito para o mês do feno ou para o mês de agosto. (REGULAMENTO de Gotha. In: DIETRICH; KLINK, 1972, p. 87). O relâmpago há de ter seu ensinamento iniciado com a figura do fogo voador, denominado dragão. Ele viaja através do vento, carregando uma cauda de fogo. O mesmo se diz das estrelas cadentes

Em relação ao relâmpago e ao trovão há que se fazer entender a causa de o raio aparecer antes de se ouvir o estrondo do trovão, apesar de ambos ocorrerem ao mesmo tempo. Isso pode ser experimentado com um tiro de espingarda disparado de longe; não obstante o fogo e o tiro ocorrerem ao mesmo tempo, o fogo é visto logo e o tiro é ouvido somente depois.

O manual ensina a diferença entre as quatro divisões do mundo a partir da igreja, pois, o altar sempre está posicionado no amanhecer e quem olhar para o altar está olhando para o oriente e tem atrás de si o ocidente, à mão direita o sul e à esquerda o norte; quando alguém estiver ao ar livre, saberá donde provém o vento.

Percebe-se que a arte de ensinar de Ratke e do Regulamento de Gotha configura-se a partir do método indutivo, mais tarde denominado método intuitivo ou

lição de coisas. Ele está mais presente no Regulamento de Gotha, não obstante estar bem caracterizado em Ratke. Na questão do método indutivo, os escritos de Ratke colaboraram com o Regulamento de Gotha, sinalizando para a observação obrigatória das coisas presentes. Isso se vê na citação que segue: “O professor pode esclarecer o terremoto através do abalo da terra ou da janela quando se descarrega toda a terra de uma vez ou quando um pavimento desmorona” (REGULAMENTO *apud* DIETRICH; KLINK, 1972, p. 88). Comênio utilizava mais as figuras das coisas, a *orbis pictus*.

A eficácia do ensino se dá, conforme o Regulamento de Gotha, no conhecimento das hortaliças, das árvores e dos arbustos. Ali, deve haver aplicação para buscar as plantas que existem nas hortas próximas e, também, as folhas secas, cozidas ou coladas no papel, a fim de servir de demonstração. Assim, poderá o aluno examinar a hortaliça com raízes e comparar seu caule e seus galhinhos com os troncos e ramos das árvores e dos arbustos. O salgueiro tem enorme utilidade para o Regulamento de Gotha: não serve apenas como lenha e graveto para queimar, mas também serve para construir diques. A utilidade do salgueiro é a de segurar, com suas milhares de raízes pequenas, a terra para não ser levada pela águas.

Ah! Sim. O Regulamento propõe uma estratégia de se conhecer e diferenciar o sapo e a rã. A diferença é que os sapos rastejam e são mais feios do que as rãs. De acordo. A observação das coisas deve ser feita também quando se estuda a anatomia dos corpos, especialmente, quando estava proibida a dissecação dos corpos humanos: “Os preceptores devem aproveitar a oportunidade quando se mata um porco ou um outro animal em algum lugar, de levar ali as crianças e ensiná-las as partes componentes do corpo”. (REGULAMENTO *apud* DIETRICH e KLINK, 1972, p. 89).

Para perceber as coisas espirituais e temporais, há um ensino indutivo próprio, por exemplo:

Quando se ensinam temas como tribunal, justiça, fronteiras e nacionalidades, deve-se partir da própria aldeia ou lugar. Por exemplo, a que ofício ou judiciário pertence nossa localidade? Como se chama o Sr. Juiz ou sua família. Onde mora o administrador de justiça? Em relação à localidade, com que outras aldeias se limita? Esta localidade tem esta ou aquela justiça? [...] Onde nós moramos?. Os que moram na Turíngia, escrevem Turíngia. Então se pergunta: em que país moramos nós? (REGULAMENTO *apud* DIETRICH e KLINK, 1972, p. 89).

Da mesma forma deve-se proceder na diferenciação das localidades, cidades e aldeias, mostrando as coisas próprias que se encontram na cidade ou as coisas típicas que existem na aldeia, como por exemplo, a Casa do Conselho nas cidades e a casa paroquial nas aldeias. Também podem ser feitas perguntas sobre os muros, túmulos, cercas e taludes nas cidades e nas aldeias. Ratke já ensinava: “Tudo deve ser realizado de acordo com a ordem da natureza, cuja realização vai do mais simples e inferior para o mais amplo e mais elevado. Isso significa do conhecido ao desconhecido”. (RATKE, 2008, p. 62).

Tudo o que pode ser mostrado às crianças deve ser mostrado, na hora da aprendizagem. Ratke havia ensinado: “Em primeiro lugar, a coisa em si mesma; depois, o modo da coisa” (RATKE, 2008, p. 51). Pátios, jardins, poços, pedra ou árvore que são marcadores de limites das propriedades, ourelas, pontes, pontilhões, flutuações nos rios. Tudo para esclarecer e ensinar melhor.

Sobre o ensino dos bens de herança, o Regulamento define: São aquelas herdades que dão ou nenhuma ou pouquíssima renda; mas também são chamados bens hereditários, sem arrendamentos, mas são herdades próprias. Propriedades livres, no entanto, são aquelas onde não existem jeira ou serviços, mas que da mesma forma necessitam pagar impostos e outras taxas. As propriedades cedidas são aquelas que, neste país, são arrendadas por certa quantia de renda anual e são concedidas por um determinado período para o cultivo, renovadas a cada ano ou retomadas quando vence o prazo de cessão.

O comércio tem sua especificidade no ensino. O comerciante e o merceeiro podem ser estudados com exemplos da própria localidade ou de outra e pode-se aproveitar a ocasião para estudar as cidades em que se faz o comércio.

Quando se trata da escola que teve a capacidade de formar pessoas ilustres, os professores podem remeter à consideração de pessoas que freqüentaram a escola e, hoje, ocupam posições espirituais e temporais: pastores, funcionários, servidores da justiça e todos os que necessitam da escrita e da leitura; se não tivessem aprendido na aula, não poderiam exercer sua profissão. (REGULAMENTO *apud* DIETRICH e KLINK, 1972, p. 92).

Com relação às demais Ciências, os professores não devem apenas ditar à juventude a medida, como a polegada, usando o quadro para desenhá-la, mas também, mostrar a regra que determina ser uma medida de precisamente uma vara (N. T.: 1,10m), informando aí que o desenho, acima feito, foi retirado de uma parte da Ordem Florestal dos Príncipes e como, a partir desta, o território inteiro é medido e vendido.

E se, na instrução, ocorrer algo que pode ser imitado, os professores devem primeiramente desenhá-lo na lousa e, quando o tiverem efetuado, para fazer com que os alunos o aprendam, devem exigir que estes também o desenhem no papel. Quando, porém, aparecem as figuras inteiras, como as triangulares, o professor deve ter a habilidade de reproduzi-las, copiá-las como está prescrito, no intuito de a criança poder aprendê-las e copiá-las utilizando um círculo ou uma corda e de observar que as linhas exteriores de uma tal figura se denominam lados, não importando se são colocadas em cima ou em baixo. No parágrafo 39 está que se deve traçar uma linha perpendicular do ângulo em contraposição aos lados superiores e assim será denominada linha inferior ou linha básica.

Os professores devem utilizar a balança de chumbo ou o prumo, conforme os homens do ofício usam. Também os alunos devem fazer o experimento com a balança de chumbo na mesa ou no chão da sala e com os próprios olhos indicar se a mesa está ou não aprumada corretamente. O mesmo pode ser feito nas paredes e nas janelas, sempre com as próprias experiências das crianças no intuito de ver se estão postas de forma correta. E sempre acompanhado por perguntas: - Onde são utilizadas as linhas perpendiculares ou as superiores? Onde se deve levar em consideração a linha deitada?

Ao tratar o comprimento, o volume e a largura que se encontram entre duas linhas e como elas se relacionam uma à outra, procede-se assim: se o diâmetro do círculo é mais ou menos a terceira parte da circunferência, deve-se mostrar um círculo e fazer o experimento com um fio para se ver a proporção da circunferência em relação ao diâmetro. O mesmo pode ser demonstrado com a aba de um chapéu pertencente às crianças. (REGULAMENTO *apud* DIETRICH e KLINK, 1972, p. 94).

Quando as crianças aprenderam a fazer e a calcular as figuras no papel, os professores devem dirigir-se às próprias coisas, ou num jardim ou num lugar adequado,

e determinar um trecho de 4 cantos alongados e fazer com que os jovens o meçam com uma vara e descrever o cálculo feito.

No parágrafo 62 pensa-se nas medidas do barril; devem os professores utilizar a corda de medir como se procede na Superintendência e na Junta e os alunos devem servir-se de forma revezada. Se não puder ser experimentada na escola, o professor levará os alunos para o lugar para verem in loco como se faz a aferição; para verem também como 6 peças de peso podem juntar 1 a 42 arráteis. Ou, levará as crianças para o experimento com a alavanca.

## Considerações Finais

Ratke e os Regulamentos Escolares analisados preocupam-se essencialmente com o Método ou a Arte de Ensinar. A meu ver, seguem a *Encyclopaedia* de Johann Heinrich Alsted. (1588 - 1638). Ali, têm-se registrado o que são artes mecânicas. Elas garantem, pelo emprego da engenhosidade – os artesãos têm habilidade - a utilidade e a satisfação da vida cotidiana dos homens. Alsted dá-lhes a seguinte explicação, comparando-as a outras artes: são artes manuais, sedentárias e não-liberais. Entre as artes mecânicas, algumas podem ser nomeadas liberais e livres; outras, servis e baixas. As artes mecânicas são também denominadas não-liberais porque outrora só eram praticadas por escravos, enquanto os homens livres se abstinham dessas profissões e as abominavam (ALSTED. *Encyclopaedia*, p. 1681). Ratke retoma o termo *arte* e lhe dá um caráter elevado, conforme o ofício elevado que Mumford denomina arquiteto-engenheiro (MUMFORD, 1988, p. 232), resgatando o trabalho manual, enquanto instrumento útil para produzir contribuições para os homens: “Arte é uma capacidade que, com o auxílio da razão, realiza obra externa para posterior utilização”. (RATKE, 2008, p. 123). Segue explicando que a arte pode ser considerada engenhosa e prática, sendo a primeira (também dita *liberal*) uma capacidade para realizar coisas para as quais são exigidos os sentidos internos. (RATKE, 2008, p. 185). A arte prática, por sua vez, “é uma capacidade para realizar coisas para as quais são exigidos os sentidos externos e os membros do corpo”. (RATKE, 2008, p. 185).

Assim, a arte de ensinar é: “[...] um modo singular que indica como se deve apresentar à juventude cada coisa de forma rápida e confortável e como ensiná-la”. (RATKE, 2008, p. 185). Em outro lugar de seus escritos, define: “A arte de ensinar é um instrumento de direção que provém da Revelação e nos permite aprender a administrar bem os ensinamentos” (RATKE, 2008, p. 138).

A arte teve uma origem mais fácil do que a ciência. A acessibilidade, a transmissibilidade e a ‘utilidade’ (ser universalmente desfrutada) sempre foram naturais. Os artistas imitavam os fenômenos da natureza; daí, a arte de ensinar ser natural, de acordo com a natureza, em Ratke.

O método apresentava resultados práticos mais rápidos do que a ciência com seus resultados. Para ser um bom artista era preciso saber retratar a natureza e a realidade; por isso deveria ser também um filósofo da natureza e um cientista natural, assim como um inovador técnico. A arte tinha que seguir a natureza, sendo útil em seus resultados.

A arte dos renascentistas sempre foi posta em termos de ser utilizada para se compreender melhor as coisas, através da prática diária. Foi proposta contra o trabalho estagnante, realizado na Idade Média. (HELLER, [s.d], p. 317). Ratke e os

regulamentos referem-se assiduamente à arte que, por seguir o curso da natureza, facilita a aprendizagem e se apresenta contra o ensino realizado à época. Em todos os escritos há referência a isso. Citamos apenas um trecho:

As tarefas, que costumeiramente se realizam nas escolas, devem ser suprimidas. Apresentar aos meninos um texto alemão que devem traduzir para o latim ou o grego, Deus eterno, que trabalho difícil isso exige! Que coisa triste se vê aí! (RATKE, 2008, p. 49).

A objetivação do trabalho na produção da vida material e a coisificação das relações humanas não estavam na consciência social nos tempos de Ratke. Mas, a presença da produção manufatureira que inaugurou um método de trabalho objetivo, racionalizado e universal na criação de instrumentos de trabalho, também influenciou o método de ensino.

Especificamente em Ratke aparece a necessidade de um método racionalizado, universal e objetivo para o ensino a todos; junto à criação de instrumentos de trabalho didático para a escola – os manuais – a arte de ensinar baseou-se mais no método do que no conteúdo científico das matérias. Copêrnico, Galileu, o telescópio, a concepção de natureza como uma estrutura orgânica não entram nas escolas do pedagogo alemão e dos elaboradores dos regulamentos, fiéis às crenças. Suas idéias sobre a administração escolar encontram-se firmados na arte de ensinar, no método de ensino e efetivam-se com a utilização de manuais, instrumentos didáticos racionais, naturais, objetivos e universais; fundam-se no racionalismo individual a conviver com o irracionalismo da situação social e religiosa. O Estado era a garantia da religião. Para que se efetivasse uma educação para todos, o Estado, com a ajuda da igreja reformada, devia organizar e controlar toda a educação escolar. O método, baseado na manufatura, por sua vez, dá o alcance de universalidade, de eficiência e de barateamento da escola.

Como se percebe, à base da harmonia está a legitimação do natural. Uma natureza concorde com a natureza humana não significava uma natureza humana igualitária. O pedagogo ainda tinham muito presentes a violência das armas na Boêmia e dos anabatistas em Münster, para se deixarem guiar por idéias revolucionárias.

A inovação técnica, isto é, o artista deveria ser capaz de reconhecer a *ratio naturae*, a razão da natureza, que venceu o antigo. Por isso, a razão, o método e a experiência atuam em conformidade. O lema de Ratke, colocado na capa de seu livro *O Ensino Moral nas Escolas Cristãs*, é “*Ratio vicit, vetustas cessit*” (A razão venceu e o antigo deixou de existir).

Por isso, o termo ‘arte’ proveio da Idade Média, mas para Ratke era expressão que provinha da manufatura inicial. É preciso entender que o método tinha que estar de acordo com a natureza; porque a arte permitia executar uma obra com o auxílio da inteligência, à luz da natureza; porque a utilização de instrumentos contribuía para ver melhor as coisas naturais e a entendê-las.

Mas estes argumentos ainda não comprovam que a arte de ensinar assemelha-se à arte manufatureira. Recorramos a Bacon.

A partir de Bacon, a ciência deve fundamentar-se num método para cuja aquisição e prática já não são necessários os gênios e sábios medievais e renascentistas; nem os apóstolos. O método era importante para que a ciência atuasse sobre um mundo orgânico. O próprio método era estrutural e orgânico da mesma forma que a natureza o era. O método não exigia o capitão, o sábio, ou o clérigo, mas uma multidão de

soldados bem equipados e atuantes em força social. Ratke e Comênio se alimentam em Bacon.

Ao formular as leis da ciência, Bacon não se mantinha a par do progresso científico de sua época. “Rejeitou Copêrnico e ignorou Kepler; depreciou Gilbert e parecia desconhecer Harvey” (DURANT, 2001, p. 99). Por isso, Bacon é expressão autêntica do que denominamos manufatura inicial. Sua filosofia e seu método dirigem-se a uma ciência experimental que utiliza a lógica indutiva e determina que a sensação e a experiência empírica são as únicas fontes do nosso conhecimento. Propõe que o objeto da ciência é simplesmente ‘descobrir as formas das coisas’. E forma significa apenas a coisa enquanto observável, uma certa organização interna da matéria, segundo as leis da natureza, sem nenhuma realidade metafísica. Foi o que constatamos nos escritos de Ratke e nos regulamentos de Weimar e de Ghota.

A aplicação das ciências físico-matemáticas já se dera no Renascimento, no Quatrocentos, mas estava restrito às artes, a algumas invenções hidráulicas, a mecanismos de guerra e de extração de minerais. Delumeau, Moscovici, Garin e Rossi traduzem bem este movimento científico que não conquistou uma universalidade na época renascentista. Esta consciência social não se modificou muito no início da modernidade. Revela-se a contradição da época: entre a vontade individual racionalizada e o irracionalismo do processo total da vida; entre o querer racional e o acontecer irracional.

A consciência social se modificaria: da ideologia religiosa e burguesa da manufatura inicial para a ideologia do direito natural da manufatura plena.

O método indutivo, exigido por Ratke, limitava-se à observação das coisas; não na transformação da natureza. O universo era um ser divino, perfeito, com uma estrutura orgânica harmoniosa, cujo curso devia-ser seguido para se obter excelentes resultados práticos. A observação e a experiência figuravam como bases comuns no seu método; a natureza e a natureza humana eram concebidas como harmônicas, isto é, eram observadas não como um resultado da atividade dos homens, mas como um automovimento.

As ciências, apresentadas ao ensino, pelo Regulamento de Gotha, não foram além da observação das coisas e da natureza, tentando descobrir as formas internas das coisas. Nesse sentido estava em conformidade com a o Regulamento de Weimar e os escritos de Ratke.

## REFERÊNCIAS

ALVES, G. L. **A Produção da Escola Pública Contemporânea**. Campinas: Autores Associados, 2005.

Dietrich, T. & KLINK, J.-G. **Zur Geschichte der Volksschule**. Band I e II. Bad Heilbrunn: Verlag Julius Klinkhardt, 1972..

HELLER, A. **O Homem do Renascimento**. Lisboa: Editorial Presença, s/d

HOFF, S. O Pensamento burguês na organização do trabalho didático moderno. **Práxis Educativa**, Ponta Grossa, v. 3, nº 1, jan.-jun 2008, p.29-42

HOFF, S. A Nova Arte de Ensinar: uma atividade de oficina. **Revista HISTEDBR Online**, Campinas, v. 31, p. 1-16, 2008.HOFF, S. Fundamentos filosóficos dos livros

didáticos elaborados por Ratke no século XVII. **Revista Brasileira de Educação**, Campinas, v. 25, n. jan-abr., p. 143-155, 2004. HOFF, S. Apresentação Crítica ao texto de Ratke Alguns Pontos nos quais repousa a didática ou a arte de ensinar de W. Ratke - 1618. **Revista HISTEDBR On-line**, Campinas, v. I, n. 8, p. 1-5, 2003. HOFF, S. A Escola Pública Religiosa: Ratke. **Intermeio**, Campo Grande, v. 8, p. 109-120, 2002.

HOFF, S.. O Ser Histórico da Pedagogia de Ratke através da Categoria Singular/universal. **Intermeio**, Campo Grande, v. 1, n. 10, p. 32-41, 2003. MARX, Karl. **Formações Econômicas Precapitalistas**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1981.

RATKE, W. (1571-1635) **Escritos sobre a Nova Arte de Ensinar de Wolfgang Ratke (1571-1635): textos escolhidos..** Campinas: Autores Associados, 2008.

Recebido em 14/02/2009

Aprovado em 26/06/2009



# AS UNIVERSIDADE ALEMÃS NOS SÉCULOS XX E XXI

MAINKA, Peter Johann \*

**RESUMO:** Este artigo focaliza as universidades alemãs nos séculos XX e XXI, a partir do fim da Segunda Guerra Mundial, quando o ‘período clássico’ da universidade chegou ao seu fim. O ponto de partida é a fundação das universidades na Idade Média, as exigências de massificação do ensino superior a partir das décadas de 1960 e 1970 XX e da globalização necessitaram de reformas fundamentais no sistema universitário europeu, reformas que estão sendo realizadas pelo Processo de Bolonha desde 1999 no âmbito europeu.

**PALAVRAS-CHAVE:** História das universidades. Universidades alemãs. Processo de Bolonha.

**ABSTRACT:** Proceeding from the beginnings of the European universities, this paper is focussing the German universities in the 20<sup>th</sup> and 21<sup>st</sup> century, since the end of the Second World War, when the ‘classic period’ of the university came to her end. The challenges of massification of the Higher Education since the 1960s and 1970s and of globalisation required fundamental reforms of the European university system. These reforms have been realizing since 1999 by the Bologna-process in Europe.

**KEYWORDS:** University History. German Universities. Bologna-process.

Universidades como instituições de ensino superior são encontradas hoje em todos os continentes, as suas origens, porém, remontam ao mundo medieval da Europa, onde nasceram no século XII. Elas podem ser consideradas, como o historiador alemão Peter Baumgart afirma,

uma instituição de ensino especificamente europeia da Alta Idade Média e dos Tempos Modernos [...], que não pode ser derivada de uma instituição de ensino de nenhuma outra civilização desenvolvida, nem do mundo greco-romano na sua manifestação antigo-bizantina, mundo que era fundamental para o ‘pensamento europeu’ e do qual ela assumiu partes importantes do seu currículo, nem das culturas islâmica ou judaica com as suas escolas de corêmicas ou talmídicas, mesmo que a filosofia e a medicina islâmicas tenham sido bastante importantes como transmissoras do pensamento antigo para a Europa cristã (BAUMGART, 1992, p. 71).

Existem diferentes teorias sobre as causas da gênese das universidades (MÜLLER, 1996, p. 9): 1. a ‘teoria tradicional’, segundo a qual há uma conexão estrutural entre as instituições educacionais do mundo árabe-oriental, do mundo bizantino, do mundo cristão-ocidental e as universidades dos séculos XII e XIII: 2. a ‘teoria intelectual’, segundo a qual foi, exclusivamente, o interesse científico dos homens, que os levou a estabelecer universidades como instituições para desenvolver o

---

\*Professor da Universidade de Würzburg/Alemanha.

intelecto, e 3. a ‘teoria social’, segundo a qual as universidades são reflexos das novas constelações sociais de se conviver e colaborar, que se manifestaram nas cidades daquela época. Uma combinação das teorias intelectual e social é a explicação mais provável da gênese das universidades. A nova cientificidade da Escolástica, por um lado, e as transformações sociais ocorridas no século XII, que se manifestaram em novas formas corporativas da sociedade como as corporações, as guildas ou as ordens religiosas, por outro lado, resultaram na fundação das primeiras universidades na Europa – instituições diferentes das academias e ginásios da Antiguidade, das escolas existentes no oriente e das instituições para formar médicos e juristas (MÜLLER, 1996, p. 9).

Nessas circunstâncias nasceram as primeiras universidades, as quais foram chamadas, geralmente, *studia generalia* (estudos gerais) ou, a partir do século XVI, *academias*. A palavra ‘universidade’ remonta às *universitates magistrorum et scholarium* (universidades dos mestres e dos alunos), isto é, às comunidades e associações corporativas de professores e estudantes, feitas a fim de defender os interesses coletivos de estudar (BAUMGART, 1993, p. 72). No decorrer dos tempos sempre foi destacada a autonomia das universidades, ou seja, dessas *res publicae* intelectuais, que haviam nascido pela união voluntária e autônoma de professores e alunos para se dedicarem às ciências. São as *universitates ex consuetudine*, isto é, universidades que proviram de uma associação autônoma ou de *magistri e scholares* como em Bolonha – modelo que favoreceu mais os estudantes, ou somente de professores como em Paris, modelo que favoreceu mais os professores e foi mais influente a partir do século XIII. Essas fundações voluntárias e autônomas, porém, logo foram autorizadas por uma ou outra das duas autoridades universais que existiam naquela época, isto é, o papa ou o imperador, assim, a universidade de Bolonha foi autorizada, em 1231, por uma bula papal (MÜLLER, 1996, p. 11.).

De fato, no processo de nascimento das universidades, as ciências e uma nova cientificidade articularam, abertamente, os seus interesses para além dos poderes do Estado e da igreja. Um cônego de Colônia, chamado Alexander de Roes, colocou, em 1285, a ciência (universidade de Paris) ao lado do papa e do imperador: São três poderes determinantes na vida humana: Estado – igreja – universidade. Continuando, o cônego acentuava os três instintos básicos do homem: *amor dominandi* – *amor habendi* – *amor sciendi*, ou seja, o amor de dominar, o amor de possuir e o amor de saber/conhecer (BAUNGART, 1993, p. 78).

Desde o século XII, porém, era muito claro e óbvio, que um estreito entrelaçamento existia entre os três ‘amores’ acima mencionados: Poder, dinheiro e conhecimento, ou seja, Estado (e igreja), sociedade (economia) e universidade eram, desde o início, inter-relacionados. Uma prova desse relacionamento fornecia o famoso filósofo e pioneiro da Escolástica, Pedro Abelardo (1079-1142), quando confessou, na sua autobiografia: “História das minhas Calamidades” (provavelmente escrita por volta de 1130), que a sua dedicação às ciências havia sido motivada por *laus et pecunia*, isto é, pela aspiração à glória e de ganhar dinheiro, motivos profanos que o haviam levado a se ocupar com as ciências (BAUMGART, 1993, p. 78s.). Um outro filósofo, que viveu quase 500 anos mais tarde, o filósofo e político inglês Francis Bacon (1561-1626) confirmou a mesma relação estreita entre conhecimento e poder, ao formular “conhecimento humano e poder humano coincidem no mesmo” (BACON, p. 81), frase mais conhecida na forma de ‘conhecimento é poder’ (KROHN, 1987, 81-89).

Essa estreita relação entre poder e conhecimento foi característica já para a segunda geração das universidades, as assim chamadas *universitates ex privilegio*; são, por exemplo, as universidades de Salamanca (fundada em 1218) e de Nápoles (fundada em 1224) ou de Toulouse (fundada em 1229) – universidades fundadas pela iniciativa de autoridades seculares, sejam reis, sejam príncipes, sejam magistrado de cidades (MÜLLER, 1996, p. 12). De fato, interesses políticos e econômicos participaram decisivamente do processo de nascimento das universidades. Desde a gênese das universidades nos séculos XII e XIII, os Estados eram interessados nessas instituições de ensino superior. E a influência do Estado sobre as universidades aumentou, notavelmente, no decorrer dos tempos até os nossos dias.

No ponto de vista da disseminação, o modelo da universidade europeia era um grande sucesso, como somente os números o provam: Após os primórdios no século XII e XIII, com as fundações em Bolonha, Paris e Oxford, havia, por volta de 1300, já cerca de 20 universidades na Europa e cem anos mais tarde (1400) cerca de 30 universidades. Ao todo, foram fundadas entre 1200 e 1500 quase 80 universidades na Europa, cerca de 20 na Itália, na França e no Sacro Império Romano-Germânico, 8 na Espanha e em Portugal, 7 nas ilhas britânicas (Inglaterra 2, Escócia 4 e Irlanda 1), 3 na Europa Oriental (Cracóvia, Pecs, Buda) e 2 na Escandinávia (Copenhague e Upsala).

Entre 1500 e o fim dos Tempos Modernos, o número de universidades subiu a 143 universidades, *stricto sensu* na Europa (até 1790). Além disso, as universidades foram implantadas, no mesmo período, também na América do Norte, América Central e na América do Sul e começaram a conquistar todos os cantos do mundo. Hoje em dia, a instituição universitária está presente no mundo inteiro, sendo, depois da igreja católica, a instituição europeia mais antiga. Do ponto de vista do *marketing*, a universidade era um grande sucesso.

A história das universidades dura então, já mais de 800 anos e pode ser estruturada, segundo o historiador alemão Peter Moraw em três grandes períodos. Focando o desenvolvimento das universidades no Império Romano-Germânico e na Europa Central, ele assim distinguiu os seguintes três períodos (MORAW, 1982, p. 7.):

1. o período pré-moderno, isto é, dos primórdios das universidades até o início do século XIX, quando Wilhelm von Humboldt (1767-1835) fundou, em 1810, a Universidade de Berlim, na Prússia, estabelecendo o modelo da ‘universidade clássica’;
2. o período da ‘universidade clássica’, influenciado, decisivamente, pela Universidade de Berlim, período que começou no início do século XIX e chegou ao seu fim na década de 60 do século XX;
3. o ‘período pós-clássico’, a partir da década de 1960, quando a universidade se tornou “uma grande fábrica burocratizada” do ensino superior.

Nesse percurso de instituição da universidade, do século XII até os séculos XX e XXI, houve uma continuidade surpreendente quanto às estruturas gerais. Por muito tempo as universidades foram organizadas segundo as quatro faculdades: da filosofia, da teologia, do direito e da medicina; por muito tempo, os reitores de universidades foram eleitos pelos professores e pelos alunos e, por muito tempo, os estudos foram estruturados em graduação e pós-graduação. O historiador alemão Peter Baumgart chega à seguinte conclusão:

De fato, as universidades alemãs (e *cum grano salis*, européias) mantiveram, apesar de toda a mudança externa e interna, à qual elas (as universidades) foram expostas no decorrer da história, as suas estruturas fundamentais como corporações privilegiadas e estruturadas segunda faculdades com o direito de administração autônoma e com a sua própria jurisdição, com o direito autônomo de examinar e doutorar até a passagem para o presente. Neste sentido, a instituição da universidade fornece até um exemplo especialmente significativo para a tese, defendida, sempre de novo na historiografia, de uma estabilidade contínua e permanente e de uma preservação persistente de determinadas formas mais antigas de vida européia até a passagem para o mundo moderno (BAUMGART, 1993, p. 73).

Somente a partir do último terço do século XX, quando a massificação alcançou as instituições de ensino superior, realizaram-se mudanças fundamentais e paradigmáticas, rompendo com o passado tradicional das universidades.

Considerando esses primórdios das universidades na Europa, focalizaremos em seguida, especialmente, o terceiro período dos mais que 800 anos da história das universidades, quer dizer o período pós-clássico da segunda metade do século XX até os dias atuais.

O fim da Segunda Guerra Mundial junto com o fim do Regime nacional-socialista na Alemanha representam uma cesura profunda e significativa tanto na história alemã como na história européia e mundial. A nova constituição da República Federal da Alemanha, a assim chamada *Grundgesetz* (lei fundamental), outorgada no dia 23 de maio de 1949, decretou no seu catálogo dos direitos fundamentais a liberdade *Da arte e da ciência, da pesquisa e do ensino* (a. 5, secção 3 da *Grundgesetz*) e confiou as questões das escolas e das universidades aos Estados; eles podiam regulamentar por leis estaduais todo o sistema do ensino (art. 30 da *Grundgesetz*). Esse federalismo educacional (e também cultural) resultou numa grande variedade na área da educação da Alemanha, tanto no ensino fundamental quanto no ensino superior, mesmo que à Federação competia o direito de “[...] promulgar regulamentos gerais para a legislação dos Estados ... quanto aos princípios gerais do ensino superior” (a. 75, secção 1, § 1a da *Grundgesetz*). A participação da Federação se refere também à extensão e à construção de estabelecimentos de ensino superior, inclusive de clínicas universitárias”, “caso que essas tarefas sejam importantes para a coletividade e a colaboração da Federação seja necessária para melhorar as condições da vida” (a. 91a, secção 1, § 1 da *Grundgesetz*).

Em 1949, quando a *Grundgesetz* foi decretado, na Alemanha Ocidental, inclusive Berlim Ocidental, se encontram 19 universidades localizadas nas seguintes cidades: Kiel, Hamburg, Göttingen, Münster, Köln, Bonn, Marburg, Gießen (numa forma reduzida), Frankfurt no rio Meno, Heidelberg, Mainz, Saarbrücken, Freiburg, Tübingen, Würzburg, Erlangen, München; acrescentou a Academia de medicina em Düsseldorf e a *Freie Universität* (Universidade livre) de Berlim, fundada em 1948. Além disso, houve 7 Universidade técnicas, localizadas nas cidades de Hannover, Braunschweig, Aachen, Darmstadt, Karlsruhe, Stuttgart und München. Nessas instituições do ensino superior estudavam, em 1950, por volta de 120.000 estudantes (MÜLLER, 1996, p. 102.).

O modelo da ‘universidade clássica’ sobrevivia a catástrofe de 1945 e predominava nessas instituições do ensino superior na Alemanha ocidental. As universidades tinham uma determinada autonomia em frente dos Estados e dos

Ministérios, mesmo que elas eram instituições do Estado. As universidades gozaram de uma administração autônoma sob a direção de um chanceler ou de um curador. O reitor foi eleito por uma assembléia, a saber o senado universitário, composto, em regra geral, pelos professores catedráticos. Os antigos institutos e departamentos (*Seminare*) foram re-estabelecidos assim como as antigas faculdades (MÜLLER, 1996, p. 106).

Os professores catedráticos permaneceram, quase sem restrições, no poder nessas assim chamadas *Ordinarien-Universität* (= universidade estruturada e determinada pelos professores catedráticos), determinando tudo, que se referiu à sua área de trabalho.

Nas décadas de 50 e 60 do século XX, o número dos estudantes cresceu bastante: Enquanto em 1950 haviam estudado por volta de 120.000 alunos nas universidades e universidades técnicas, em 1960, quando a população da Alemanha Ocidental era cerca de 55 milhões, foram já 215.000 milhões pessoas que estudaram: 21% deles foram mulheres (45.000) e quase 19% deles estudou numa universidade técnica (40.000). Em 1967 havia, ao todo, 257.000 estudantes. Entre os estudantes foram, em relação com a percentagem populacional, mais protestantes do que católicos e mais pessoas da cidade (2/3) do que do campo (1/3). As 10 maiores universidades foram, Münster, Köln e München,, cada uma com mais que 15.000 alunos, e Berlin, Bonn, Frankfurt, Freiburg, Hamburg, Heidelberg e Tübingen, cada uma com mais que 10.000 alunos. No mesmo período, em que o número dos alunos cresceu, também o corpo docente aumentou: em 1950 foram 15.500 professores e docentes, até 1966 esse número já dobrou (32.000) (MÜLLER, 1996, p. 103.). Esse processo de crescimento acelerado nas primeiras décadas pós-guerra abalou o sistema tradicional do ensino superior, resultando, necessariamente, em reformas fundamentais.

A época depois da Segunda Guerra Mundial era caracterizada pelo confronto dos dois blocos políticos, por um lado o bloco democrático-capitalista, liderado pelos Estados Unidos da América do Norte (E.U.A.), e por outro lado o bloco dos Estados comunistas, liderado pela União Soviética. Nesse confronto entre o Oeste e o Leste, também as universidades e as ciências participaram, dando apoio ideológico ou científico, justificando as decisões políticas tomadas pelos respectivos governos ou dando uma determinada identidade a cada um dos blocos. Além disso, as instituições do ensino superior contribuíram muito, nos tempos pós-guerras, para o desenvolvimento econômico, fortalecendo as forças produtivas na Alemanha e resultando na “milagre econômica” (= *Wirtschaftswunder*) das décadas de 50 e 60 do século XX. A base social do ensino superior começou a se alargar bastante, contribuindo para a democratização e para o estabelecimento de uma certa igualdade de chances para todas as classes sociais e resultando, finalmente, numa massificação do ensino superior (WEBER, 2002, p. 78-84).

Uma adaptação do ensino superior ao aumento notável dos estudantes era inevitável. Novas universidades foram construídas, universidades existentes foram ampliadas e estendidas. Recursos financeiros adequados foram disponibilizados pelo governo federal e pelos Estados, dando ainda mais impulsos para esse crescimento enorme do ensino superior. Assim as instalações físicas das universidades melhoraram bastante entre 1960 e 1985, a arquitetura era bem funcional, encantando os observadores com cimento e betão. Foram fundadas novas universidades e novas escolas superiores, sempre mais especializadas. Os recursos humanos (pessoal) necessitados cresceram bastante (em quaisquer níveis). O perfil do professor-

pesquisador dos tempos de Wilhelm von Humboldt mudou: o professor catedrático se tornou naquele momento histórico professor-pesquisador-administrador. As palavras-chave da “universidade clássica” de Humboldt e do século XIX, a saber “[...] solidão e liberdade” começaram a desaparecer, as novas palavras-chave foram “massas e necessidades” (WEBER, 2002, p. 80-84). Formação em massa, salas de aula cheias de alunos, burocratização, estruturação dos cursos de modo escolar, processo crescente de diferenciação e fragmentação dos cursos e da educação começaram a caracterizar o ensino superior e caracterizam ele até os nossos dias.

A Revolução estudantil, associada inseparavelmente com o ano simbólico de 1968, trouxe mudanças significativas, questionando as autoridades e as tradições, mas, em princípio, não significou uma mudança paradigmática. Os protestos dos estudantes criticaram, fortemente, o ensino superior existente, que não era preparado às novas exigências, quer dizer às massas de alunos que iniciaram os seus estudos e exigiram uma democratização das universidades, reclamando, especialmente, o poder absoluto dos professores catedráticos. Enquanto as universidades se abriram mais e mais a todas as camadas sociais, aconteceram, simultaneamente, reformas escolares no ensino fundamental e médio. Nas universidades os currículos de cursos foram re-estruturados, Os cerimoniais, os títulos e os vestidos, herdados do passado e que tinham dado uma certa identidade às universidades, não foram usados mais e desapareceram. Enquanto o protesto estudantil destacou a crítica e a emancipação, ele acelerou bastante a inserção das universidades à política educacional do(s) Estado(s), aumentando assim o controle dos governos. A colaboração crescente das universidades alemãs e européias com as universidades norte-americanas, consideradas como modelos e exemplos, resultou na importação de conceitos, métodos e teoremas dos E.U.A., influenciando, bastante, o trabalho científico e desafiando ainda mais as estruturas tradicionais das universidades.

Reagindo a essas tendências e aos protestos estudantis, os Estados começaram, a partir do fim da década de 60 e na década de 70 do século XX, a reformar, fundamentalmente, o ensino superior e adaptá-lo às novas exigências. Essa reforma do ensino superior, realizada, primeiramente, nos Estados de Berlim e Hamburg, mais tarde (1974) também no Estado da Baviera, pôs fim à antiga *Ordinarien-Universität*, em que, exclusivamente, aos professores catedráticos cabia o direito de dirigir a universidade.

Os antigos grêmios da universidade – assembléia (= *Versammlung*), senado (= *Senat*) e conselho da faculdade (= *Fakultätsrat*) – predominados, quase exclusivamente, pelos professores catedráticos, se tornaram grêmios representativos e foram, conseqüentemente, diminuídos. A partir daí, puderam participar nas eleições universitárias, além dos próprios professores, também os outros grupos que estiveram nas universidades: assistentes e colaboradores científicos (2), funcionários (2) e estudantes (1). O peso dos votos era diferente, os professores (7) conseguiram, porém, defender uma clara preponderância, especialmente nas questões científicas, da habilitação e da nomeação. Assim, a “*Ordinarien-Universität*” foi transformada numa *Gruppen-Universität* (= universidade de grupos).

A partir do fim da Primeira Guerra Mundial, que havia dado muitos impulsos às várias ciências, o sistema tradicional das quatro faculdades (filosofia, direito, medicina e teologia) já não foi adequado aos progressos científicos em todas as áreas. Devido à diferenciação crescente dos cursos, à criação de novas cátedras e à massificação das universidades, o antigo sistema das quatro faculdades chegou, definitivamente, ao seu

fim. Na universidade de Würzburg, por exemplo, foi criada, já em 1937, uma quinta faculdade para as ciências naturais. Em 1968, a antiga faculdade do direito foi dividida: nasceram a faculdade das ciências jurídicas (*no stricto senso*) e a faculdade das ciências económicas. Quatro anos depois, em 1972, a *Pädagogische Hochschule* (= Escola Superior de pedagogia), até lá uma instituição independente, em que foram instruídos os professores do ensino fundamental, foi incorporada como sétima faculdade (das ciências da educação) à universidade. No decorrer da reforma universitária de 1974, a universidade foi reorganizada em 13 faculdades (SÜSS, 2002, p. 168).

Além disso, o perfil dos estudos e o sistema dos exames mudaram, significativamente: foram introduzidos além do doutorado e do diploma, o “*Magister artium*” como novo grau universitário assim como um exame intermediário obrigatório, dividindo os cursos numa primeira fase e numa segunda fase, em que se realizaram as aulas mais especializadas. A duração dos estudos foi limitada pela determinação de uma ‘duração normal dos estudos’ (= *Regelstudienzeit*), dentro dela os estudos deveriam ser finalizados (MÜLLER, 1996, p. 106.). A ‘liberdade’ como característica essencial da universidade humboldtiana começou a desaparecer como a ‘solidão’ havia desaparecido devido às massas de estudantes que haviam iniciados os seus estudos.

O crescimento permanente do número dos alunos (1970: 410.000 – 1981: 855.000 – 1988: 1.470.000) resultou na fundação de mais instituições do ensino superior; nasceram, além de novas universidades e Escolas Superiores Técnicas (= *Fachhochschulen*), Escolas Superiores Integradas (= *Gesamthochschulen*), universidades particulares (Witten-Herdecke), universidades e faculdades confessionais (católicas como por exemplo em Eichstätt, Paderborn, Fulda e Trier, jesuíticas como em München, e protestantes como em Bethel, Wuppertal e Neuendettelsau), a Faculdade de administração pública em Espira, a Faculdade de Esporte em Colônia, as faculdades de arte e Universidades do Exército em Hamburg e München. Ao todo houve, em 1981, 55 universidades (*no stricto senso*) na Alemanha Ocidental (MÜLLER, 1996, p. 106). As universidades com o maior número de alunos eram, em 1987, as de München (62.000), de Colônia (43.000) e de Münster (43.500) assim como a Freie Universität (= Universidade livre) de Berlim (56.000).

A economia crescente da Alemanha nas décadas de 50 e 60 do século XX foi abalada, gravemente, pela assim chamada ‘crise do óleo’ (= *Ölkrise*), a primeira no ano de 1973/74 e a segunda nos anos de 1979/80. Essas *Ölkrisen* aumentaram não somente os preços do óleo e da energia, em geral, mas resultaram numa recessão mundial da economia, agravada na década de 90 principalmente na Alemanha pelos custos enormes da unificação após o fim da Guerra Fria e a queda do bloco comunista no Leste. As consequências dessas crises económicas atingiram, naturalmente, também as universidades alemãs: houve cortes dolorosos quanto aos recursos financeiros e humanos do ensino superior. As universidades tinham que economizar dinheiro: despesas para a compra de equipamento foram cortadas, não poucos professores adjuntos, professores colaboradores e assistentes foram demitidos. Os cortes financeiros e humanos atingiram sobretudo as ciências humanas e culturais, que não produziram nada que poderia ser comercializada, enquanto as ciências exatas e naturais, consideradas mais úteis e comerciáveis, saíram fortalecidas dessa re-estruturação.

Nos anos de 2008/09 encontram-se na Alemanha, ao todo, 384 estabelecimentos de ensino superior, entre eles 104 universidades, 6 Escolas Superiores de Pedagogia (= *Pädagogische Hochschulen*), 14 Escolas Superiores de Teologia (=

*Theologische Hochschulen*), 51 Escolas Superiores de Arte (= *Kunsthochschulen*), 189 Escolas Superiores de Tecnologia (= *Fachhochschulen*) e 31 Escolas Superiores de Administração Civil (= *Verwaltungshochschulen*). Nessas instituições do ensino superior estudaram, em 2008/09, quase 2 milhões (1.996.062) de alunos com uma idade média de 25,4 anos. 47,8% dos estudantes eram de sexo feminino (954.546) e 11,9% estrangeiros (236.934)<sup>28</sup>.

Devido à diferenciação crescente das profissões e das exigências profissionais, especialmente a partir do fim da Primeira Guerra Mundial e, principalmente, a partir da segunda metade do século XX, o sistema do ensino superior – seja na Alemanha seja nos outros países da Europa e do mundo inteiro – é caracterizado, por tendências óbvias de fragmentação e especialização quanto aos cursos e às disciplinas. A necessidade de formar especialistas bem qualificados para o mercado de trabalho acabou com as antigas disciplinas gerais e amplas, que abordaram todos os aspectos de uma determinada área. A formação acadêmica no século XXI é, obviamente, mais orientada na prática e nas exigências do mercado do trabalho e menos na teoria e na formação e educação do homem inteiro no sentido de Wilhelm von Humboldt. Devido a essa fragmentação e profissionalização da formação acadêmica em nossos dias, a coesão e coerência tradicionais tanto da ‘*universitas litterarium*’ dos primórdios, que havia unido num âmbito europeu os professores e os alunos, as faculdades e as disciplinas num conjunto coletivo, quanto da ‘universidade clássica humboldtiana’ começaram a se dissolver, assim como a liberdade e autonomia, que haviam caracterizado as universidades anteriores, tinham se bastante reduzido ou até haviam desaparecido.

Nesse momento histórico na virada do século XX ao século XXI, o assim chamado ‘Processo de Bolonha’ começou a influenciar as universidades alemãs<sup>29</sup>.

As raízes das universidades européias encontram-se em Bolonha e em Paris. A política européia da educação voltou, numa maneira altamente simbólica, a essas raízes, quando os Ministros europeus da Educação tomaram no fim do século XX nesses dois lugares duas resoluções importantes quanto a unificação européia na área do ensino superior, que deveriam ter repercussões enormes nos estabelecimentos do ensino superior da Europa em geral e nas universidades alemãs, em especial. Em 1997, a assim chamada ‘Convenção de Lisboa’ foi declarada, feita entre o ‘Conselho da Europa’ (= *Europarat*) e a UNESCO, estabelecendo os fundamentos para que certificados acadêmicos e exames finais possam ser reconhecidos, de modo recíproco, na região da Europa. Essa convenção foi ratificada pela Câmara dos Deputados (= *Bundestag*) da Alemanha no dia 16 de maio de 2007.

Na ocasião da comemoração dos 800 anos da ‘fundação’ da universidade de Paris (1998), os Ministros da Educação da Alemanha, da França, da Itália e do Reino Unido assinaram a assim chamada ‘Declaração de Sorbonne’, articulando o seu objetivo principal, a saber diminuir barreiras, que impedem a comparabilidade dos certificados acadêmicos e a permeabilidade entre os sistemas europeus do ensino

---

<sup>28</sup>Dados retirados de [www.destatis.de/jetspeed/portal/cms/Sites/destatis/Internet/DE/Navigation/Statistiken/BildungForschungKultur/Hochschulen/Tabellen.psm1](http://www.destatis.de/jetspeed/portal/cms/Sites/destatis/Internet/DE/Navigation/Statistiken/BildungForschungKultur/Hochschulen/Tabellen.psm1)>. Acesso em: 31 de julho de 2009.

<sup>29</sup> Todas as informações quanto ao ‘Processo de Bolonha’ estão disponíveis em: <[www.hrk.de/bologna/de/home/1916.php](http://www.hrk.de/bologna/de/home/1916.php)> Acesso em: 2 de agosto de 2009).

superior. Foi formulado, a primeira vez, o intuito de harmonizar as estruturas dos sistemas do ensino superior dos países europeus.

No ano seguinte, em 1999, 29 Ministros europeus de Educação se reuniram na cidade italiana de Bolonha e acordaram a ‘Declaração de Bolonha’ (19 de junho de 1999). Nesse documento, os ministros declararam a sua disposição de realizar até 2010 as reformas universitárias necessárias, a fim de estabelecer um espaço europeu unificado do ensino superior. Além disso, a ‘Declaração de Bolonha’ continha pontos angulares claramente definidos a respeito da realização destes objetivos. A partir de 2003 o ‘Processo de Bolonha’ cresceu com o ‘Processo de Lisboa’ da União Europeia, que objetivou desenvolver a Europa para a região económica e baseada nas ciências mais competitiva do mundo. Foi combinado, de que os Ministros de Educação se encontrassem cada dois anos, relatando sobre os progressos alcançados em cada país. Nesses encontros deveria ser feita uma avaliação dos resultados e um acordo sobre os próximos passos e as prioridades nesse processo.

O número dos Estados aderentes ao ‘Processo de Bolonha’ aumentou, significativamente, nos próximos anos: no encontro de Praga (Communiqué [= Comunicado] de Praga), em 2001, foram 32 Estados, no encontro de Berlim (Communiqué de Berlim), em 2003, foram 40 Estados, no encontro de Bergen (Communiqué de Bergen), em 2005, foram 45 Estados e no encontro de Londres (Communiqué de Londres), em 2007, foram 46 Estados, que declararam a sua disposição de realizar as reformas combinadas. A última reunião se realizou em abril de 2009 em Leuven/Louvain-la-Neuve na Bélgica.

O ‘Processo de Bolonha’ é um processo paralelo do con-crescimento dos Estados europeus na área do ensino superior, resultando numa multiplicidade de reformas nas universidades e escolas superiores. Os objetivos principais são os seguintes: estabelecer em toda a Europa até 2010 condições gerais para todas as universidades e escolas superiores; estabelecer, apesar de todas as diferenças nacionais, estruturas iguais e comparáveis no ensino superior europeu e fortalecer as universidades europeias na concorrência global, aumentando a sua atração num mundo globalizado.

Esse processo multifacetado de con-crescimento do ensino superior europeu é caracterizado pelos seguintes itens (AZEVEDO, 2008, p. 253-257): 1. a estruturação dos cursos segundo dois graus: o primeiro grau de três ou quatro anos (graduação), finalizado pela obtenção do título de bacharel e que qualifica os alunos para o mercado de trabalho ou para entrar no segundo grau; o segundo grau de um ou dois anos (mestrado), que possibilita aos alunos aprofundar a sua graduação, especializar-se ou alargar, de maneira interdisciplinar, a temática da graduação; o doutorado completaria esse currículo académico; 2. introduzir o ‘Diploma Supplement’ (= diploma suplementar) com informações complementares sobre o exame final e as habilidades e qualificações adquiridas no decorrer do estudo: todos os formados deveriam receber, a partir de 2005, junto com os seus exames finais esse *Diploma Supplement* estandardizado e claro; 3. introduzir o *European Credit Transfer System* [ECTS] (= Sistema europeu de transferência de créditos), que deveriam substituir as notas anteriores, avaliar os trabalhos e provas dos alunos e possibilitar a comparabilidade dos trabalhos, exames finais e dos resultados dos estudos por cima de todas as fronteiras nacionais; assim o ECTS promoveria a mobilidade dos alunos e possibilitaria também o reconhecimento de qualificações e certificados adquiridos fora das universidades; 4.

introduzir um sistema de *controlling*, dando aos estabelecimentos do ensino superior, aos alunos e às empresas informações confiáveis sobre a qualidade dos respectivos cursos; 5. remover todos os impedimentos que dificultam na prática a mobilidade acadêmica e, ao mesmo tempo, promover e facilitar a mobilidade dos professores e docentes, dos alunos e dos funcionários administrativos dos estabelecimentos do ensino superior em toda a Europa, por exemplo pelo acesso livre a vagas nas universidades e em outras instituições educacionais ou pelo reconhecimento recíproco de certificados e exames finais adquiridos no exterior; 6. promover e fortalecer uma dimensão europeia no ensino superior, por exemplo em relação aos currículos, pelo intercâmbio acadêmico em quaisquer níveis e pela assimilação dos cursos e estudos.

Entre as reuniões bienais dos Ministros, a assim chamada ‘Bologna-Follow-up-group’ está coordenando as atividades de todo o ‘Processo de Bolonha’. No nível dos Estados, se formaram grupos nacionais que coordenam as atividades e progressos nacionais. Além dos governos e instituições oficiais, também grupos não-governamentais assim como outras associações interessadas participam no ‘Processo de Bolonha’ como, por exemplo, a *Europäische Vereinigung der Universitäten* (= Associação europeia das universidades), que está preparando as reuniões bienais, ou na Alemanha a *Hochschulrektorenkonferenz* (= Conferência dos reitores das universidades), defendendo os interesses especiais das universidades alemãs.

Desde a reunião em Bergen, realizada em 2005, o assim chamado *Stockdating* faz parte integral do ‘Processo de Bolonha’, informando sobre os progressos alcançados na realização das reformas iniciadas no ensino superior. A base desse *Stockdating* são os relatos nacionais, redigidos a partir de um catálogo prescrito de perguntas e informando sobre os progressos do ‘Processo de Bolonha’ alcançados em cada país. Os resultados nacionais são reunidos e analisados pelo *European University Association* [EUA] (= Associação universitária europeia) que está informando, regularmente, o público interessado, de maneira escrita, sobre os *Trends in European Higher Education* (= tendências do ensino superior europeu).

A realização das reformas no ensino superior da Alemanha se acelerou enormemente nos últimos anos. Do total de 12.515 cursos, que havia na Alemanha na virada de 2008 para 2009, 9.510 foram adaptados ao novo sistema, ou seja 76%; 5.309 deles foram cursos de bacharelado, 4.201 cursos de mestrado. Enquanto nas áreas da agronomia e da engenharia florestal, da engenharia civil e das ciências jurídicas, económicas e sociais mais que 90% dos cursos foram modificados ao sistema de bacharelado e mestrado, as áreas de arte e música assim como das ciências filológicas e culturais ficaram, notavelmente, atrás (menos que 60% dos cursos).

O ‘Processo de Bolonha’ foi – e ainda é – discutido, de maneira acida e controversa, especialmente nas ciências humanas. Uma grande parte dos professores e estudantes se recusaram – e ainda recusam – abandonar os ideais de Wilhelm von Humboldt, o qual havia defendido no ensino superior a formação e educação do homem inteiro, rejeitando uma formação e instrução meramente orientada na futura profissão. Os oponentes do ‘Processo de Bolonha’ reclamam que a qualidade científica especialmente das ciências humanas sofrerá bastante pela realização das reformas. A avaliação das ciências humanas segundo os critérios quantitativos mais adequados às ciências exatas e naturais resultaria, necessariamente, num declínio inevitável da qualidade dos estudos. Além disso, os professores catedráticos se preocupam com os seus privilégios e direitos tradicionais na direção da sua cátedra ou da sua área,

temendo pela realização do ‘Processo de Bolonha’ a perda desse poder exclusiva quanto aos recursos humanos e financeiros. Os estudantes, por sua vez, criticam o excesso de trabalho que resultaria para eles da multiplicidade de provas e exames, relacionada com o novo sistema quantitativo de créditos, acabando com a sua liberdade anterior de escolher, individualmente, aulas, disciplinas ou temas especiais, e acabando também com o seu tempo livre.

Dez anos depois da decisão política de unificar o ensino superior dos Estados europeus e um ano antes do fim projectado dessa unificação, o ‘Processo de Bolonha’ não pode ser impedido ou parado, é um processo irreversível, que conclui as mudanças e modificações que haviam se realizadas nas décadas de 60 e 70 do século XX com a massificação das universidades. A partir dessas mudanças, o modelo da universidade clássica de Humboldt, dedicada ‘à idéia pura de ciência’ e caracterizada pelos princípios de ‘liberdade’ e ‘solidão’ assim como pela união de ensino e pesquisa, não corresponha mais com a realidade histórica. Sob as condições da universidade massificada, o conceito humboldtiano aparecia antiquada e fora da moda. As transformações que se realizaram no sistema do ensino superior necessitavam de reformas para adaptar as universidades às novas realidades económicas e sociais. Diante da Europa con-crescente sempre mais em todas as áreas da vida humana, uma unificação dos sistemas nacionais do ensino superior era também necessária e inevitável.

A consequência lógica dessas condições de transformação nos estabelecimentos do ensino superior era a decisão de realizar o ‘Processo de Bolonha’. A crítica rigorosa das reformas projectadas é exagerada da mesma maneira como o elogio ilimitado das condições existentes. No início do século XXI, sob as circunstâncias de uma universidade massificada e de um mundo globalizado, reformas no ensino superior se tornaram necessárias e inevitáveis. A re-estruturação do ensino europeu que está sendo realizado na Europa pelo ‘Processo de Bolonha’, quando é avaliado de maneira diferenciada, corresponde, em grande parte, a essas exigências contemporâneas, mas tem que ser, obviamente, re-pensada em alguns aspectos, especialmente quanto à realização na prática. O aspecto mais criticável, porém, se refere à orientação do ensino superior nas exigências do mercado de trabalho, que reduz a formação acadêmica ao ensino técnico de habilidades e conhecimentos, sem considerar a formação do homem inteiro. Desse modo, os futuros alunos vão aprender idéias e pensamentos específicos, mas não de pensar independentemente – diretamente ao contrário de um conselho sábio de Immanuel Kant (1724-1804), outro representante da universidade clássica ao lado de Humboldt, feita no anúncio das suas prelições: “Em resumo, erle (= o aluno) não deve aprender pensamentos, mas sim pensar; ele não deve ser levado, mas sim direcionado, quando a gente quer que ele seja hábil, no futuro, caminhe por sua própria conta” (KANT (1765-1766), 1982, p. ).

## REFERENCIAS

BACON, F. **Neues Organon**. Lateinisch-Deutsch. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1990.

BAUMGART, P. Die Universität als europäische Bildungsinstitution. In: BÖHM, W. & LINDAUER, M. (Org.). **Europäischer Geist – Europäische Verantwortung**. Stuttgart/Düsseldorf/Berlin/Leipzig: aErnst Klett Schulbuchverlag 1993, p. 71-89.

BAUMGART, P. Die deutschen Universitäten im Zeichen des Konfessionalismus. In: PATSCHOVSKY, A. & RABE, H. (Org.). **Die Universität in Alteuropa**. Konstanz: Universitätsverlag 1994, p. 147-168.

GRUNDGESETZ für die Bundesrepublik Deutschland vom 23. Mai 1949/ Gesetz über das Bundesverfassungsgericht. Stuttgart: Philipp Reclam jun., 1997.

KANT, I. Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbjahre von 1765-1766. In: KANT, I. **Vorkritische Schriften bis 1768**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1982.

KOCH, H.-A. **Die Universität. Geschichte einer europäischen Institution**. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2008.

KROHN, W. **Francis Bacon**. München: Verlag C. H. Beck 1987.

MORAW, P. Aspekte und Dimensionen älterer deutscher Universitätsgeschichte. In: IDEM/Volker PRESS (Org.). **Academia Gissensis**. Marburg: Elwert 1982.

MÜLLER, R. A. **Geschichte der Universität. Von der mittelalterlichen Universitas zur deutschen Hochschule**. Hamburg: Nikol Verlagsvertretungen 1996.

AZEVEDO, M. L. N. O modelo inglês de educação superior e o Processo de Bolonha: integração, internacionalização ou mercadorização do espaço europeu da educação superior. In: AZEVEDO, M. L. (Org.). **Políticas públicas e educação, debates contemporâneo**. Maringá: UEM, 2008.

SÜSS, P. A.. **Kleine Geschichte der Würzburger Julius-Maximilians-Universität**. Würzburg: Verlag Ferdinand Schöningh, 2002.

WEBER, W. E. J. Universitäten. In: MAURER, M. (Org.). **Aufriss der Historischen Wissenschaften**. Astuttgart: Philipp Reclam jun.

[www.hrk.de/bologna/de/home/1916.php](http://www.hrk.de/bologna/de/home/1916.php)

[www.destatis.de/jetspeed/portal/cms/Sites/destatis/Internet/DE/Navigation/Statistiken/BildungForschungKultur/Hochschulen/Tabellen.psm1](http://www.destatis.de/jetspeed/portal/cms/Sites/destatis/Internet/DE/Navigation/Statistiken/BildungForschungKultur/Hochschulen/Tabellen.psm1)

Recebido em 06/02/2009

Aprovado em 26/06/2009

# REALEZA, EPISCOPADO E VIDA RELIGIOSA EM PORTUGAL: O ESTABELECIMENTO DA ORDEM FRANCISCANA (SÉCULOS XIII E XIV)

MAGALHÃES, Ana Paula Tavares\*

**RESUMO:** O processo que conduziu ao estabelecimento e à consolidação da Ordem Franciscana em Portugal, ao longo dos séculos XIII e XIV, representou, para além da difusão das controvérsias teóricas acerca da questão da pobreza e do chamado *usus pauper* – que marcaram a instituição desde seu início –, a evolução de uma disputa política que colocava em novos termos as relações de poder na região. Dessa forma, a introdução da Ordem, que guardava relação fundamental com o papado, introduzia um novo elemento entre os atores políticos daquele momento, a saber, a monarquia, as casas senhorias, o episcopado e as Ordens religiosas.

**PALAVRAS-CHAVE:** Ordem Franciscana. Relações de poder. Pobreza

**ABSTRACT:** The process that led to the establishment and the consolidation of the Franciscan Order, in Portugal between 13<sup>th</sup> and 14<sup>th</sup> centuries, represented, besides the diffusion of theoretical controversy about poverty and the so-called *usus pauper* (remarkable for the Order since its beginnings), the evolution of a political conflict that replaced in new terms the power relationship at that area. For, the presence of the Order, specifically bounded to the papacy, brought a new perspective among political actors at that moment: monarchy, lord houses, bishops and religious Orders.

**KEY-WORDS:** Franciscan Order. Power relationship. Poverty

É possível verificar, no ocidente europeu de forma geral, entre os séculos XII e XIII, um nítido movimento que tendeu a expandir a fé e a consolidar novas formas de espiritualidade. Derivado de fatores econômicos, políticos, demográficos e culturais, ele assumiu formas específicas e contou com outros elementos facilitadores consoante a região para a qual se expandia. Observe-se o caso do franciscanismo. Na França e na Alemanha, ele surgiu como desdobramento de uma piedade laica – que aspirava a encontrar meios para a participação ativa na vida religiosa – e desenvolveu-se, em grande medida, como um reforço da obra cruzadista, num momento em que essas expedições militares dirigiam-se tanto contra os infiéis na Terra Santa quanto contra os heréticos enclavados no sul da França (RAPP, 1971, p. 122).

O final do século XII e o início do século XIII configuram um período marcado, por um lado, pelo crescimento econômico e pelas modificações na composição social e nas relações de produção e, por outro, pela efervescência religiosa, herdeira da Reforma monástica e do ideal cisterciense, os quais resultaram no surgimento de novas necessidades espirituais<sup>30</sup>.

---

\* Professora de História Medieval junto ao Departamento de História da Universidade de São Paulo.

<sup>30</sup> As várias formas de religiosidade popular que emergiram em fins da Idade Média devem ser entendidas, em parte, como subproduto de seu meio social – marcado pela desagregação dos laços feudais, pela emergência das economias de base familiar e pelo próprio fenômeno do florescimento das cidades –

Entre o apostolado e o isolamento, entre a pregação e a meditação, o ideal franciscano de organização religiosa acompanhava a evolução processada na sociedade europeia ocidental do medievo, expressa na co-presença do feudalismo e do desenvolvimento urbano, e tendo como resultado mudanças nas próprias aspirações religiosas da população, que percebia aquele momento como propício a uma religiosidade mais participativa e mais condizente com o ensinamento evangélico. Dessa forma, o grande movimento de idéias ocorrido entre os séculos XII e XIII é, sobretudo, um movimento religioso imbuído de duas características fundamentais: trata-se de um processo popular e laico, em seus inícios. Os eventos são descritos, com sua coloração de prefiguração da reforma protestante, por Paul Sabatier como tendo partido das vísceras do povo e pretendendo, através de muitas incertezas, arrebatando as coisas sacras das mãos do clero (SABATIER, 1994, p. 32).

Assim, se o século XIII pode ser considerado pelos estudiosos conservadores como o século dos santos por excelência, configurando a idade áurea da fé estabelecida pelo cânone e vivida pelos Mendicantes, por outro lado é necessário fazer uma concessão e aceitar como também verdadeiro que este é, ainda, e talvez sobretudo, o século dos heréticos. Observam-se, com efeito, diferenças substanciais entre as chamadas heresias do século XII e aquelas do século XIII. Ao passo que, no caso das primeiras, ocorria uma movimentação ainda no âmbito bastante estreito de dogmas e de idéias, no século XIII encontravam-se e sucediam-se numerosas práticas por excelência. É possível evidenciar algumas características que marcaram aqueles movimentos considerados heréticos e tendo como fundamento a *pietade laica*, todos emergentes à época de Francisco de Assis. Em primeiro lugar, os ideários das heresias em questão não se compunham mais de sutilezas metafísicas. Em segundo lugar, as mesmas não mais partiam – necessariamente – de camadas dirigentes, fossem clericais ou laicas. Duas grandes correntes manifestavam-se com força, àquela época: de um lado, os cátaros, de outro, as inumeráveis heresias que se rebelavam por fidelidade ao próprio cristianismo, e desejavam retornar àquilo que consideravam a ‘Igreja das origens’, traduzida na pretensão da prática de um cristianismo primitivo não somente irremediável enquanto forma de vida em pleno século XIII, como também impalpável enquanto fato histórico<sup>31</sup>.

Em Portugal, é emblemático do estabelecimento franciscano sua coincidência com a luta dos clérigos – nos níveis da diocese e da abadia – para libertar-se da intromissão das autoridades civis – e, consoante, de autoridades religiosas nos mais diversos níveis –, tendo como facilitador o movimento de consolidação do cristianismo a partir das lutas de Reconquista. Nas terras para as quais se expandiu, atendia aos propósitos da Santa Sé Romana no sentido de se forjar a unidade da fé cristã, num período em que a Igreja Católica emergia como a grande monarquia pontifícia. Destaque-se, nesse momento, as determinações do IV Concílio de Latrão (1215), convocado por Inocêncio III e que tinha como metas fundamentais, a saber: a) a

---

associado à profunda herança religiosa deixada pelos ideais propalados a partir da Reforma monástica, tendo como seu principal baluarte São Bernardo de Claraval.

<sup>31</sup> Razão pela qual aquilo que muitos, rebelados em vista do relaxamento na observância da pobreza no interior da Ordem, entre os séculos XIII e XIV, acreditavam que fosse a *intentio* de Francisco não consiste em um aspecto a ser objetivado em forma de prática e nem sequer a real intenção do patrono, doravante inapreensível para além da documentação disponível.

homogeneização da liturgia (temática que, de resto, não desapareceria do universo das preocupações papais até, pelo menos, os arredores de Trento); b) a uniformização das práticas religiosas a partir da proibição da criação de novas Ordens<sup>32</sup>; c) a questão das heresias e das frentes para seu combate, a saber, as armas<sup>33</sup>, a pregação dos Irmãos Mendicantes<sup>34</sup>.

Contemporâneo, o reinado de Afonso II (1211-1223) marcou uma efetiva centralização do regime – chamado de ‘Estado português’ por José Mattoso<sup>35</sup> –, estabelecendo-se, por um lado, a prática das idéias do chanceler Julião (que, consta, fizera cercar Afonso Henriques de um conjunto de juristas) e, por outro, a influência do próprio processo de centralização da Cúria Romana. Por essa época, verificou-se uma significativa preponderância dos monarcas nos assuntos internos das abadias e, a julgar pelos testemunhos do período, o fausto e o luxo aumentaram consideravelmente, assim como a ascendência dos reis diretamente sobre os priores, a despeito das autoridades episcopais. Um prior de Santa Cruz de Coimbra, cognominado simplesmente João, seguindo a política eclesiástica de Afonso II, teria acabado excomungado repetidamente pelo papa, a pedido das autoridades religiosas locais.

Um tal estado de coisas teria provocado animosidades entre os cônegos agostinianos de Santa Cruz – a comunidade cindiu-se entre seguidores do prior e fiéis ao papa e ao bispo de Coimbra (esses liderados por mestre João, entre os quais se encontrava o cônego Fernando de Bulhões, futuro frei Antônio de Pádua) – e conduzido alguns a buscar uma solução para sua espiritualidade em outras formas de existência em comum. Tais fatos acabaram, de resto, por coincidir com o período das missões franciscanas no reino e, muito embora tivessem sido hostilizados a princípio, os franciscanos encontraram ali uma oportunidade para propagar a idéia de uma vivência que ia ao encontro das novas aspirações de religiosos em Portugal. Esse aspecto parece-nos muito significativo, pois parece sinalizar que, em terras portuguesas, os ideais piedosos oriundos da Ordem Franciscana ter-se-iam propagado a partir de clérigos descontentes com mudanças em seu antigo modo de vida, decorrentes de alterações na correlação das forças políticas. Não se verifica, a princípio, a demanda de laicos pela participação religiosa – movimento de que saíra o próprio Francisco.

Com efeito, à época da chegada das efetivas missões franciscanas em Portugal, por volta de 1219, os Frades Menores viviam um processo de clericalização (SOUZA; PINA; ANDRADE; SANTOS, 2006, p. 251), imposto pela necessidade da Santa Sé no sentido de prover a unidade na cristandade em detrimento daquilo que se pudesse classificar de *heresia*. Assim, os leigos foram proibidos de pregar, impondo-se rapidamente a necessidade de estudos e o noviciado preparatório. Devem, ainda, ser apontados, para além do ministério pastoral – primeira vocação das Ordens

---

<sup>32</sup> Ao passo que os Franciscanos haviam obtido do papa uma permissão oral para reunir-se e pregar, os Dominicanos organizaram-se consoante a Regra de Santo Agostinho, tornando-se cônegos.

<sup>33</sup> Conforme tradição de ‘guerra justa’ que remonta a Militão de Sardes, Orígenes e Clemente de Alexandria.

<sup>34</sup> Posteriormente, a partir da criação dos tribunais da Inquisição, a partir de 1229, por Gregório IX, ampla e indistintamente empregados na atividade em questão. De acordo com André Vauchez, “[...] o tempo da pregação coincide com o tempo da inquisição” (VAUCHEZ, 1982, T. II, p. 81).

<sup>35</sup> Posteriormente, a partir da criação dos tribunais da Inquisição, a partir de 1229, por Gregório IX, ampla e indistintamente empregados na atividade em questão. De acordo com André Vauchez, “o tempo da pregação coincide com o tempo da inquisição” (MATTOSO, 2001, p. 38).

Mendicantes, o ensino universitário, o episcopado, o cardinalato, o papado em si e as missões diplomáticas como embaixadores, núncios ou legados pontifícios, assim como a Inquisição (SOUZA; PINA; ANDRADE; SANTOS, 2006, p. 251).

(1) Com efeito, a partir de 1217, o cardeal Hugolino de Óstia, futuro Gregório IX, então protetor da Ordem, empreendeu uma série de reformas com vistas a favorecer o crescimento e a institucionalização progressiva da mesma. Assim, naquele ano, realizou-se o Capítulo Geral da Porciúncula, que introduziu alguns elementos de organização. A Ordem foi dividida em províncias, as quais tomaram o nome das regiões em que se encontravam, e dotadas de um ministro provincial em seu comando. Em seguida, algumas províncias mais importantes subdividiram-se em custódias. Por fim, havia as residências, eremitérios e conventos a cargo de um guardião. Tal fórmula deveria perdurar na organização da Ordem ao longo dos séculos e nas mais diversas regiões. Foi também a partir desse capítulo que se iniciou a prática sistemática de enviar frades em missão para o exterior da península, a fim de estabelecer a Ordem alhures (ENGLEBERT, 1982, p. 195).

Para além das hagiografias intra-Ordem, a sorte dos frades enviados às várias terras tornou-se conhecida por intermédio dos contemporâneos Jordão de Giano e Tomás d'Eccleston. Entre *topói* hagiográficos e narrações edificantes, o balanço é positivo. Aqueles que penetraram em Portugal teriam sido tratados primeiramente como indesejáveis, até o momento em que a família real ter-lhes ia concedido proteção. A rainha Urraca teria visto neles bons servidores de Deus e, graças a ela, o rei Afonso II ter-lhes-ia permitido estabelecer-se em Lisboa e em Guimarães, a partir de 1217. A infanta Sancha, cunhada de Urraca, ter-lhes-ia sido igualmente favorável, estabelecendo-os nos arredores de Coimbra, na localidade de Olivais. Conta-se que tal era sua solicitude para com os frades que mantinha, em seu palácio, uma túnica para oferecer àqueles que chegassem molhados após viagem<sup>36</sup>.

No ano de 1219, em Assis, Francisco preparou uma expedição de missionários dirigida aos muçulmanos do norte da África. Não é improvável que tenham feito uma parada em Coimbra a fim de conseguir o salvo-conduto real<sup>37</sup>. Com efeito, havia ali o eremitério dos Olivais, a breve distância da cidade. Além disso, o Capítulo Geral de 1219 criara novas províncias, entre elas a de Espanha, que abrangia todos os reinos cristãos da Península Ibérica<sup>38</sup>. Durante a estada de Francisco no Egito, um capítulo, composto pelos irmãos mais influentes, promulgou normas inspiradas na legislação das antigas ordens: o estudo e a posse de livros foram encorajados, a disciplina foi revista e foram introduzidas abstinências estranhas à Regra. As medidas visavam a conformar a Ordem à conduta dos numerosos clérigos ingressantes. Ainda, após o retorno de Francisco, foi estabelecido um ano de noviciado para aqueles que desejassem ingressar

---

<sup>36</sup> Assim, Egídio partiu para a Tunísia e Elias, para a Síria. Francisco encaminhou-se para a França em companhia de Masseo, mas o cardeal Hugolino, que se encontrava em Florença a fim de pregar a Cruzada, encontrou-se com ele e o convenceu a retornar a Assis. As primeiras viagens concluíram-se com fracasso: os cinco frades enviados ao Marrocos foram martirizados; a missão na França, conduzida por Pacífico, atingiu seu objetivo para em seguida malograr, uma vez que os frades acabaram confundidos com os albigenses e massacrados pela Cruzada levada a cabo contra aqueles heréticos.

<sup>37</sup> Prática, de resto, introduzida a partir do Capítulo Geral de 1217. Ela contrariava as normas preexistentes que tendiam a valorizar o martírio.

<sup>38</sup> Entre 1232 e 1239, a mesma desdobrou-se em três: Aragão, Castela e Santiago (ou Portugal), incluindo esta última o território português

na comunidade. Por essa época, Francisco cedeu a direção de sua comunidade a Pedro Caetano o qual, morto em 10 de março de 1221, foi substituído por Elias de Cortona. Por fim, transformado em chefe espiritual da comunidade, Francisco deveria dotá-la de uma nova Regra, a qual deveria tomar o lugar das formulações estabelecidas em 1210, destituídas valor jurídico – tal determinação daria lugar ao processo que culminou com as Regras não bulada (1221) e bulada (1223)<sup>39</sup>.

Em Portugal, assim como na Itália e na França, os franciscanos instalaram-se nos arrabaldes das cidades, diferenciando-se dos monges – em geral, confiados à zona rural – e tenderam, progressivamente, a penetrar no ambiente urbano. Pretendiam viver do trabalho e da mendicância, pregavam o Evangelho, andavam vestidos de forma pobre e descalços. Se havia necessidade, ajudavam os camponeses no trabalho, mas aproximavam-se, desde cedo, em seu modo de vida, dos habitantes das cidades. Como não estivessem associados à casa que habitavam pelo regime da *stabilitas loci*, vagavam de lugar em lugar – uma liberdade que se associava, por um lado, à aspiração cidadina, e por outro, à noção da *perfeita alegria*, cara aos meios franciscanos, e que consistiria na jubilosa aceitação de qualquer dificuldade por amor de Deus. Os frades vinham recorrentemente à abadia de Santa Cruz a fim de recolher esmolas. Segundo uma tradição recolhida do breviário agostiniano, dentre os cônegos, Fernando de Bulhões era o que tendia a entreter-se melhor com os frades paupérrimos, e passou a inspirar-se neles. Ter-lhe-ia sido confiado em seguida o encargo de hospedá-los.

Nos primeiros dias de fevereiro de 1220 chegara a notícia de que, no Marrocos, uma multidão havia supliciado os missionários franciscanos, em número de cinco (os mesmos já haviam sido presos pelo governador durante sua estada em Sevilha, cidade ainda sob o domínio muçulmano e, de lá, escoltados para fora do território Espanhol). A notícia teria comovido Coimbra. O príncipe Pedro, irmão do rei, conseguira que os muçulmanos lhe entregassem os restos mortais dos mártires, e dispusera-se a transportá-los em triunfo na igreja real de Santa Cruz, evento ocorrido em dia não registrado, em abril de 1220. Teriam sido sepultados junto às sepulturas dos reis de Portugal. Rapidamente, a igreja de Santa Cruz transformou-se em santuário que acolhia peregrinos de todo o território português. De acordo com a hagiografia, o evento teria motivado Fernando de Bulhões a fazer-se franciscano, sob a condição de ser enviado ao martírio<sup>40</sup>. Ao que tudo indica, o provincial, frei João de Coimbra, encontrava-se em Coimbra, para a cerimônia de transladação das relíquias de seus cinco frades martirizados. Do contrário, não haveria a possibilidade de consultá-lo e obter-lhe a permissão em apenas um dia.

Contrariamente à historiografia tradicional portuguesa e, sobretudo, franciscana, afirmamos que a introdução da Ordem e sua dinâmica de funcionamento em terras portuguesas não pode ser vinculada a esforços no sentido da

---

<sup>39</sup> De acordo com alguns frades, adeptos do rigorismo, Francisco teria renunciado ao governo dos frades, uma vez que não obtinha êxito em conter o curso da futura decadência (UBERTINO DE CASALE – *Arbor vitae crucifixae Iesu*, fl. 428a).

<sup>40</sup> Conforme manuscrito da *Vita prima* de Santo Antônio, datado do segundo quarto do século XIII, conservado na biblioteca antoniana de Pádua, ali recebeu a ordem. O manuscrito afirma que o santo, ao ingressar na Ordem Franciscana, já era sacerdote, o que combina com a tradição do Convento de Pádua, fundado pelo próprio Santo Antônio e onde viveu até 1285 o beato Lucas, amigo do santo e provável inspirador (se não autor) da *Vita prima*.

desburocratização da hierarquia eclesiástica (SARAIVA, 1998, p. 73) e tampouco como formas de manifestação do chamado ‘Espiritualismo Franciscano’, que associaria Antônio de Pádua à querela contra Elias de Cortona, sucessor de Francisco no generalato da Ordem e tradicionalmente associado a posturas de lassidão na observância da Regra. O autor estabelece, ainda, um vínculo entre o ‘Espiritualismo Franciscano’ e os esquemas eclesiológico-historiográficos do abade calabrés Joaquim de Fiore (SARAIVA, 1998, p. 76). Seus pressupostos assentam em uma historiografia tributária, por um lado, das interpretações piedosas produzidas entre intelectuais da Ordem entre fins do século XIX e inícios do século XX; por outro, em concepções derivadas do marxismo e que tenderam a interpretar os debates acerca da pobreza, no século XIII, como manifestações de uma suposta luta de classes. As duas correntes ter-se-iam cristalizado na composição da primeira historiografia crítica franciscana.

De nossa parte, julgamos, em primeiro lugar, que a busca de um suposto e desejável “cristianismo primitivo”, livre da hierarquia e do acúmulo de bens materiais, conquanto crença de parte considerável da Ordem, não pode ser atribuída ao movimento português. Com efeito, a Ordem Franciscana em terras portuguesas, a partir de suas primeiras manifestações, conduziu-se pelo espírito de sacerdotalização requerido pelos Capítulos Gerais que orientaram sua introdução na região. Além disso, a presença de sacerdotes oriundos, fosse dos meios monásticos, fosse dos meios clericais, conferia a ela características inegavelmente sacerdotais. Assim, a Ordem Menorítica em terras portuguesas não poderia figurar como elemento de contestação da hierarquia eclesiástica (e suas conseqüências) vigente.

(2) Em segundo lugar, não se pode verificar, entre a primeira e a segunda gerações franciscanas – portanto, no século XIII –, um movimento que se possa denominar “Espiritual”. As primeiras manifestações em defesa do rigorismo na observância da Regra, emanadas dos primeiros companheiros de Francisco – os chamados “seguidores de Francisco” – não devem ser confundidas com as idéias e práticas propriamente espirituais. Além disso, elas não teriam adentrado os reinos ibéricos enquanto projeto missionário, uma vez que o mesmo encontrava-se fortemente centralizado nas mãos do cardeal de Hóstia. Devemos ressaltar, ainda, que a idéia de um movimento Espiritual Franciscano homogêneo e organizado jamais existiu, em nenhum período histórico, no interior da Ordem: trata-se de uma terminologia, haurida em escritos de frades entre o sul da França e o norte da Itália, utilizada pela ortodoxia católica e consignada nos manuais inquisitoriais, a partir do século XIV, a fim de classificar um suposto desvio – uma *heresia*. Por fim, o suposto “franciscanismo joaquimita” configura, para nós, como um expediente especulativo, legado pela historiografia metódica do século XIX (CALLEY, 1911, p. 40) e que não pode ser verificada no *corpus* de fontes, de caráter eminentemente cristocêntrico – enquanto manifestação da historiografia patrística –, e não trinitário<sup>41</sup>. De nossa parte, temos dirigido severas críticas a tais posturas (MAGALHÃES, 2003, p. 133).

---

<sup>41</sup> De acordo com uma literatura que tende a perdurar até os dias de hoje e a coexistir, portanto, com os escritos revisionistas, um componente importante das correntes místico-espirituais franciscanas poderia ser encontrado na obra do abade calabrés Joaquim de Fiore (1136-1202). Nascido em Celico, na Calábria, Joaquim de Fiore é considerado uma fonte de inspiração para movimentos de tal porte, tendo em vista sua proposta e seu método, consignados em sua chamada doutrina trinitária. Trata-se da trindade manifesta na história da humanidade, determinando uma série de etapas no curso de sua existência.

(3) Dessa forma, a eclesiologia antoniana, objeto de exposição de José Antônio de Souza, pressupõe, por um lado, elementos fundamentalmente franciscanos: é o caso das representações do presépio – hauridas na origem comum da piedade laica franciscana – e da concepção de *respublica christiana*, largamente tributária da Patrística, com destaque para Santo Agostinho, e que deveria dominar o pensamento menorita em suas maiores manifestações – caso de Boaventura (SOUZA, 2001, p. 187). Da sermônica do Doutor Evangélico salta, ainda, aos olhos a preocupação de estabelecer a *plenitudo potestatis* do sacerdócio e o primado de Roma conforme argumentação dos papistas do século V: aqueles bispos que não se encontram em comunhão com Roma não devem exercer nem a *potestas ordinis* e nem a *potestas jurisdictionis*, uma vez que as mesmas emanam da cabeça, isto é, do Vigário de Cristo na terra, *vocati in partem sollicitudinis*, conforme Leão Magno (440-461). E ainda, a *potestas ordinis* é estabelecida em plano superior à *potestas jurisdictionis*, uma vez que a mesma guarda relação com o sagrado (conforme Gelásio I – 492-496).

A mesma eclesiologia, amplamente influenciada pela noção de *ordines* legada pelos grandes abades do século XII (BURNS, 1993, p. 243), guarda, portanto, similitude inegável com o projeto hierocrático papal, na medida em que busca um reforço da noção de *plenitudo potestatis* associada à idéia de Roma como *sedes apostolica* por excelência. Além disso, coloca em um plano superior a *auctoritas jurisdictionis* papal, ao sugerir que o pontífice, vigário de Cristo, deveria ocupar o lugar deste na terra.

Tais posturas deveram-se amplamente à articulação da Ordem Franciscana em Portugal com um projeto centralizador a partir de Roma – a qual, de resto, já se havia utilizado, nos tempos da Reforma, da atuação cisterciense na Península a fim de impor o rito romano sobre o rito hispano-moçárabe. O projeto, centralizador e uniformizador, do qual a Ordem dos Frades Menores era elemento central, ampliava-se, para além dos pressupostos formais e do ensinamento, para o terreno das relações entre os poderes. Essas envolviam o papa, os bispados e paróquias, a vida religiosa, a monarquia e os senhorios.

## REFERÊNCIAS

- BURNS, J. H. **Histoire de la pensée politique médiévale**. Paris: PUF, 1993.
- CALLAEY, F. **L'idéalisme franciscain spirituel au XIVe. siècle**. Étude sur Ubertin de Casale. Louvain: Félix Alcan, 1911.
- CHAUNU, P. **Le Temps des Reformes: La Crise de la Chrétienté (1250-1550)**. Bruxelles: Complexe, 1984.
- ENGLEBERT, O. **Vie de Saint François d'Assise**. Paris: Albin Michel, 1982.
- FALBEL, N. “*De Reductione Artium ad Theologiam*” de São Boaventura, **Revista de História**, São Paulo, n° XLVII, p. 7-20, 1973.
- FALBEL, N. **Heresias Medievais**. São Paulo: Perspectiva, 1976.
- FALBEL, N. **Os Espirituais Franciscanos**. São Paulo: Edusp/FAPESP/Perspectiva, 1995.

- FOSSIER, R. (Org.). **Le Moyen Âge: Le Temps des Crises (1250-1520)**. Paris: Armand Colin, 1983.
- GAMBOSO, V. **Vida de Santo Antônio**. São Paulo: Ed. Santuário, 1994.
- LEFF, G. **Heresy in the Later Middle Ages: The Relation of Heterodoxy to Dissent c.1250 - c.1450**. Machester: Manchester University Press; New York: Barnes & Nobbles, 1967.
- LE GOFF, J. (Org.). **Hérésies et Sociétés dans l'Europe pré-industrielle (11<sup>e</sup>-18<sup>e</sup> siècles)**. Paris: Mouton & CO, 1968.
- LE GOFF, J. **Saint François d'Assisi**. Paris: Gallimard, 1999.
- MAGALHÃES, A.P.T. **Contribuição à questão da pobreza presente na *Arbor vitae crucifixae Iesu*, de Ubertino de Casale**. São Paulo: USP, 2003. (Tese de Doutorado.).
- MANSELLI, R. **Il secolo XII: Religione popolare ed eresia**. Roma: Jouvence, 1983.
- MATTOSO, J. **História de Portugal**. Bauru: Edusc; São Paulo: Unesp; Portugal: Instituto Camões, 2001.
- MENDES, T. M. D. **Arautos da Paz e Bem: os Franciscanos em Portugal (1214-1336)**. Brasília: UnB, 2007. (Tese de Doutorado).
- RAPP, F. **L'Église et la vie religieuse en occident à la fin du Moyen Age**. Paris: Presses Universitaires de France, 1971.
- SABATIER, P. **Vita di San Francesco D'Assisi**. Milano: Arnoldo Mondadori, 1994
- SARAIVA, J. A. **O crepúsculo da Idade Média em Portugal**. Lisboa: Gradiva, 1998.
- SOUZA, B., PINA, I., ANDRADE, M., SANTOS, M. (Orgs.). **Ordens religiosas em Portugal: das origens a Trento: guia histórico**. Lisboa: Horizonte, 2006.
- SOUZA, J.A.C.R. **O pensamento social de Santo Antônio**. Porto Alegre: Edipucrs, 2001.
- VAUCHEZ, A. Naissance d'une Chrétienté (milieu du Xe.-fin du XIe. siècle). In : FOSSIER, R. (Org.). **Le Moyen Age: L'éveil de l'Europe (950-1250)**. Paris: Armand Colin, 1982.

Recebido em 13/02/2009  
Aprovado em 26/06/2009

# A IMPORTÂNCIA DA LEITURA DE ESCRITOS TOMASIANOS PARA A FORMAÇÃO DOCENTE

OLIVEIRA, Terezinha \*  
Pesquisa Financiada pelo CNPq/PQII

**RESUMO:** A leitura da obra de Tomás de Aquino, especialmente seus escritos sobre a educação, são fundamentais para a formação de professores na atualidade. Evidentemente, não se trata de fazer uma aplicação mecânica de suas propostas, tomando-o como uma receita. A leitura histórica de um autor implica em compreendê-lo a partir das questões de sua época. Consideramos fundamental a leitura de Tomás de Aquino pelo fato de que podemos estudar um autor que, diante das novas exigências que se colocaram para os homens, não partiu nem de um sistema pronto e acabado, nem se manteve preso a uma dada doutrina. Antes, Tomás de Aquino percebeu que a doutrina cristã não era suficiente para dar conta das novas questões e, por isso, retomou Aristóteles, agora a partir de um novo enfoque. Fé e razão não se excluíam, mas se completavam em um esforço para dar um novo conteúdo à relação ensino/aprendizagem. É a partir desse enfoque que Tomás de Aquino indaga acerca de quem deve ensinar. Do seu ponto de vista, o homem porque pode conhecer pela Cultura e pelo pensamento reflexivo pode também ser mestre. Nesse sentido, o intelectual medieval inaugura uma nova concepção sobre o saber e o ensino, delegando aos homens a responsabilidade de conhecer e ensinar. Assim, hoje, ao fazermos a leitura de escritos tomasianos podemos tê-los como espelhos na formação do professor contemporâneo.

**PALAVRAS-CHAVE:** Tomás de Aquino. Leitura Escolástica. Formação de Professores.

**ABSTRACT:** Reading Tomás de Aquino's works, especially his written papers on education, is currently fundamental for the teacher's formation. Certainly, it is not the case of mechanically applying his purposes, thus, making him a recipe. Historically reading an author means understanding him based on the issues related to the period he lived. We consider it fundamental reading Tomás de Aquino's works due to the fact that we can study an author who, when faced the new demands of his time, considered neither a ready-made system or kept himself under a certain doctrine. On the other hand, Tomás de Aquino perceived that the Christian doctrine was not enough to solve all the issues and, as a consequence, he reread Aristóteles' works from a new viewpoint. Faith and reason were not excluded, but they completed one another in an effort to afford teaching/learning relation with a new content. It is based on this viewpoint that Tomás de Aquino wondered who the ones who should teach were. According to his point of view, since men can obtain knowledge from both, culture and reflexive thought, they can also be teachers. In this sense, the medieval intellectual individual establishes a new conception on knowledge and teaching by delegating men the

---

\* Professora de História e Filosofia da Educação Medieval junto ao Departamento de Fundamentos da Educação da Universidade Estadual de Maringá.

responsibility of obtaining knowledge and teaching. Therefore, when we actually read Tomás de Aquino's papers we can assume them as mirrors for the contemporary teacher's formation.

**Key-words:** Tomás de Aquino. Scholastic Reading. Teacher's formation.

Nosso propósito é tratar da importância da leitura de textos de Tomás de Aquino para a formação do docente, especialmente os das séries iniciais. Uma das questões que desperta nossa atenção em Aquino é a permanência do seu pensamento, ainda que passados 800 anos de sua existência e magistério. Mesmo que suas formulações possam ser úteis na atualidade, encontramos grande resistência na maior parte dos educandos e, infelizmente, dos docentes, em tomar contato com ele. Surge uma imensa desconfiança diante da afirmação que se lê e ensina o mestre Tomás, justamente por ser um autor que viveu muitos séculos antes. Isso ocorre com muita frequência na sala de aula. Recentemente, em uma turma de primeiro ano de Pedagogia, uma aluna questionou a utilidade de se conhecê-lo. Observou que não via a razão de ser ensinado e, mesmo, como isso poderia ser feito junto a alunos de primeira a quarta séries. Concluiu que, como atuaria nessas séries, entendia não ser necessário conhecê-lo.

Foi pensando nesse questionamento e na resposta que poderia lhe dar que resolvi elaborar este texto, pretendendo destacar não apenas a importância, mas, mais do que isso, a necessidade mesmo de se ensinar e ler Tomás de Aquino. Ainda que estejamos desenvolvendo estudos sobre esse e outros mestres universitários medievais nos campos da História e Filosofia da Educação há mais de uma década, acreditamos não ser essa a razão do destaque que damos a Aquino. Julgamos encontrar no próprio autor as razões da sua importância.

O século do mestre Tomás foi um dos mais tumultuados do medievo ocidental. Verificamos nele acontecimentos que mudaram de maneira profunda a sociedade, como o nascimento das corporações de ofícios, dentre as quais a Universidade, o surgimento das Ordens Mendicantes (Carmelitas, Agostinianas, Franciscanas e Dominicanas), um dos movimentos mais contestadores que mundo medieval conheceu junto com as cruzadas e as heresias, o florescimento das cidades, do comércio 'internacional', das cartas de créditos, da grande divisão do trabalho entre campo e cidade e, se não bastasse todas essas mudanças no âmbito da materialidade e da religiosidade, assistimos ao amadurecimento da filosofia escolástica que se converteu, também, em um método de ensino.

Diante de tantas mudanças, o mestre Tomás procurou não só entendê-las como, acima de tudo, apontar caminhos para seus contemporâneos para sincronizarem com elas. Foi com esse objetivo que abordou inúmeras questões. Podemos assinalar, dentre as mais significativas, a formação do Ser pessoa, tema explícito nas suas duas Sumas: *A Suma de Teologia* e a *Suma contra os gentios*<sup>42</sup>. Afinal, para esse intelectual, ser é precisamente tudo o que existe, mas, somente o homem possuiria o ser na totalidade na

---

<sup>42</sup> Quando nos remetemos a formação do **ser** em Tomás de Aquino estamos nos referindo a formação da pessoa. O mestre Dominicano conseguiu em suas formulações apresentar o homem em sua totalidade, a corpórea e a espiritual, rompendo assim com a tradição agostiniana de homem, no qual o corpo era secundário, apenas um depositário da parte quase perfeita do homem, a alma.

medida em que é formado pela junção de duas ‘partes’, a intelectual e a material. São elas que possibilitam a formação do Ser, tornando-o um ser único, indivisível.

Essa é uma das questões que consideramos das mais relevantes em Tomás de Aquino que poderia ser retomada na atualidade, ou seja, o tema da formação da pessoa. Para nós, que não vivenciamos o tempo e os debates travados à época do mestre, sabidamente temos consciência de que o ser humano é indivisível, que corpo e alma/intelecto compõem o todo da pessoa. Mas, ainda assim, precisamos formar as pessoas, especialmente as crianças, para que convivam socialmente. É necessário que, desde a tenra infância, sejam cultivadas nelas os princípios da ética e da moral, fundamentos da vida comum, ou, dito de outro modo, da vida em sociedade, em sua grande maioria, vivendo na ambiência cidadina. Em última instância, entendemos haver uma urgência de formar o conhecimento intelectual na criança e, neste sentido, o propósito que animou o Aquinate pode ser atualizado.

Steenberghen, filósofo alemão do século XX, ao analisar a *Suma de Teologia*, sintetiza seu pensamento quanto à importância do intelecto na formação da pessoa e explicita que, para este autor, o conhecimento intelectual não era inato nos homens.

A inteligência não possui qualquer conhecimento inato; é, em si mesma, como uma tábua lisa (*tabula rasa*) que não tem nenhuma inscrição. Todo o seu saber é adquirido a partir da experiência, pois ela labora sempre na dependência dos sentidos e dos sensíveis, dos quais colhe todas suas idéias (*nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu*). Desta origem empírica do nosso resulta que ele se desenvolve progressivamente, passando da apreensão confusa e global de um objeto a um conhecimento cada vez mais distinto e preciso. Apreende primeiro o seu objecto como ser (*ens*), carácter comum a tudo que existe e objecto formal da inteligência; depois distingue no seu objecto notas mais precisas, por exemplo: que é um ser extenso e corporal; que está em movimento; que é colorido. Estas notas mais precisas, este modos de ser, são chamados essências ou quiddidades (*quidditates*); *quidditates* porque respondem à pergunta *quid est* (que é). Se o ser é o primeiro objecto (*primum notum*) e o objecto formal (*obiectum formale*) da inteligência, as essências ou quiddidades das coisas corporais são os seus objectos próprios ou proporcionados.

O discernimento das essências conduz a uma classificação dos objectos conhecidos em géneros e em espécies: graças a esta classificação, cada objecto pode ser discriminado por uma definição, que se situa na classificação estabelecida.

A nossa inteligência é capaz de reflexão propriamente dita, isto é, consciência de si: eu tenho consciência de que penso (*intelligo me intelligere*). Ela é também capaz de uma actividade espontânea cada vez mais complexa por encadeamento de juízos. Esta actividade discursiva (*discursus*) não é anárquica: deve respeitar leis estabelecidas pela lógica (STEENBERGHEN, 1990, p. 27-28).

A síntese apresentada pelo autor nos indica como Tomás de Aquino pensava o Ser, ou seja, uma pessoa dotada de inteligência e, exatamente, por isso, capaz de aprender e conhecer. Do ponto de vista desse autor, para o mestre, os homens não nasciam sabendo. Ao contrário, deveria estar em um processo contínuo de aprendizagem. Sob este aspecto, o Aquinate retomaria a idéia aristotélica apresentada na *Ética a Nicômaco* de que as possibilidades de aprendizagem são ilimitadas. No entanto, era necessário ensinar, aprender e praticar. Na aprendizagem/conhecimento

existiria uma seqüência lógica, partindo a pessoa das coisas mais simples, tendo um conhecimento da sua forma mais geral ou, como afiança Steenberghen, “passando da apreensão confusa e global de um objeto a um conhecimento cada vez mais distinto e preciso” porque, a princípio, a pessoa teria uma apreensão geral e, somente após um exame detalhado do objeto recém conhecido, poderia conhecer suas partes e suas minúcias.

A proposição do mestre Aquinate de que se deve partir do mais simples para se chegar aos conhecimentos mais complexos encontra-se numa Carta dirigida a um frei<sup>43</sup>.

Já que me pediste, frei João – irmão, para mim, caríssimo em Cristo -, que te indicasse o modo como se deve proceder para ir adquirindo o tesouro do conhecimento, devo dar-te a seguinte indicação: deves optar pelos riachos e não por entrar imediatamente no mar, pois o difícil deve ser atingido a partir do fácil. E, assim, eis o que te aconselho sobre como deve ser tua vida:

1. Exorto-te a ser tardo para falar e lento para ir ao locutório.
2. Abraça a pureza de consciência.
3. Não deixes de aplicar-te à oração.
4. Ama freqüentar tua cela, se queres ser conduzido à adega do vinho da sabedoria.
5. Mostra-te amável com todos, ou, pelo menos, esforça-te nesse sentido; [...].
6. Não te metas em questões e ditos mundanos.
7. Evita, sobretudo, a dispersão intelectual.
8. Não descuides do seguimento do exemplo dos homens santos e honrados.
9. Não atentes a quem disse, mas ao que é dito com razão e isto, confio-o à memória.
- 10 Faz por entender o que lês e por certificar-te do que for duvidoso.
11. Esforça-te por abastecer o depósito de tua mente, como quem anseia por encher o máximo possível um cântaro [...] (TOMÁS DE AQUINO, 1998, p. 304-305).

Esta Carta de Tomás é, antes de tudo, uma proposta de ensino. Para adquirir conhecimento o aluno deve partir do rio e não ir direto ao mar. O conselho é nítido: devemos principiar ensinando os aspectos mais simples do conteúdo a ser apreendido. Dirigindo-nos às crianças das séries iniciais, só poderemos ensiná-las cálculos mais complexos se elas conhecerem a base das operações matemáticas; o mesmo ocorre para a interpretação e conscientização dos seus papéis sociais. A criança (e o adulto também) somente poderá interpretar e se posicionar diante de um conhecimento ou acontecimento político se tiver domínio da linguagem. Estes são os requisitos básicos apontados por Tomás: precisamos começar pelo simples para depois atingirmos o complexo.

Desse modo, se queremos formar pessoas conscientes, que sejam verdadeiras cidadãs, precisamos lhes dar condições para que sejam, primeiramente, pessoas. As onze (11) proposições que apresentamos da Carta do mestre Dominicano indicam como um sujeito deve agir para adquirir a sabedoria. A primeira mostra que devemos ouvir

---

<sup>43</sup> A tradução e um belo estudo sistematizado desta Carta foram feito e publicado por Lauand em *Cultura e Educação na Idade Média*.

mais do que falar; a segunda, que devemos ler os textos com pureza, sem preconceitos, portanto, devemos ouvir o que a autoridade está falando; a terceira, ter sempre fé. Sob este aspecto não podemos nos esquecer que o Aquinate é um teólogo/filósofo e, como tal, um representante legítimo do espírito religioso que impregnava a mentalidade dos homens medievos. Nesse sentido, o conhecimento não estava destituído da fé; a quarta, se queremos atingir a sabedoria, devemos amar e praticar os estudos com afinco; a quinta, indica que aquele que se dedica à sabedoria deve saber ser amável e tolerante para com todos; a sexta, sugere que o estudante não se envolva em questões medíocres, pois, isto lhe tomará tempo precioso, tempo este imprescindível ao estudo; a sétima, aconselha o estudante que, quando se dedicar ao estudo, deve se concentrar somente nesta ação e esquecer as demais, ou seja, o estudo exige concentração; a oitava, caso se queira alcançar a sabedoria, não se deve esquecer de seguir o exemplo dos mais sábios. Logo, o professor precisa ser, necessariamente, o exemplo para os seus alunos; a nona proposição é bastante sugestiva porque, em geral, o estudante e o professor, preocupam-se mais em saber de onde parte a informação do que propriamente conhecer a informação. Mestre Tomás propõe o oposto, ou seja, que apreendamos o que está sendo dito, independente de onde parta. Ainda a respeito desta questão, acreditamos que um dos maiores obstáculos ao conhecimento é o preconceito quanto aos autores e às teorias. Tomás de Aquino indicava que devemos conhecer tudo para depois definir nossos caminhos. A décima proposição é, também, essencial ao educando porque sugere que, para se atingir a sabedoria, primeiro precisa entender o que está lendo. A última, a décima primeira, aconselha o estudante buscar sempre pelo conhecimento porque sempre há espaço na memória para preservá-lo e construí-lo.

Ao considerarmos as proposições do mestre Tomás é importante destacar que ele não indica ao frei João, suposto receptor da Carta, o que aprender em termos de conteúdo, mas, como deve proceder para atingir a sabedoria. Não se trata de um programa de estudos, mas, de um caminho para a vida. O mestre Dominicano aconselha o estudante a Ser uma pessoa: esse é o aspecto que mais nos interessa.

Lauand, no estudo introdutório à Carta, faz uma comparação pertinente entre a proposta de educação apresentada por Aquino e a dominante no ensino atualmente.

O “*De modo studentí*” é um espelho em que se reflete uma concepção de educação totalmente diferente da que prevalece em nosso tempo. Se um grande educador de hoje fosse consultado sobre “o modo de estudar” ou sobre como “adquirir conhecimentos”, certamente sua proposta dirigir-se-ia a questões técnicas, programático-curriculares, motivacionais ... O conhecimento é, para nós, compartmentado, separado da existência. Já Tomás, que pensa no saber como algo integrado à existência, ante as mesmas perguntas, aconselha “sobre como deve ser tua vida”.

Se o objetivo da escola hoje, hoje, é formar o bom profissional, ou, quando muito, “educar para a cidadania”, ou formar para uma análise crítica do mundo; os conselhos de Tomás, no século XIII, incidem sobre a própria estrutura nuclear íntima do ser humano (LAUAND, 1998, p. 300-301).

Concordando com Lauand, enfatizamos a importância de seguirmos os passos de Aquino no que diz respeito aos nossos educandos. Precisamos, antes de tudo, fazer com que nossas crianças sejam e se sintam pessoas para que, de fato, possam caminhar

para a sabedoria. Isso somente será possível se as ensinarmos a aprender, posto não ser o processo de aprendizagem inato nos homens. Com efeito, o projeto político pedagógico, o currículo e os materiais curriculares são importantes, mas, têm pouca importância se não estiver presente no professor o princípio da formação da pessoa, especialmente, no seu aspecto ético, como nos ensina o mestre Escolástico.

Caso queiramos formar cidadãos conscientes de seus papéis sociais, formar pessoas capazes de, quando adultos, lutarem pela permanência da democracia, do espírito de humanidade, de urbanidade, é preciso ensinar as nossas crianças a estudarem tendo como exemplo os princípios apontados pelo Mestre Tomás. Suas máximas não são exclusivas a ele. Aparecem em outros autores, de outros tempos, como em Kant (1724-1804), uma das maiores autoridades do século XVIII e início do XIX. Esse filósofo aponta para a exigência de se educar as crianças não apenas para o cotidiano, mas, também, para o futuro.

Um princípio da pedagogia, o qual principalmente os homens que propõem planos para a arte de educar deveriam ter ante os olhos, é: não se devem educar as crianças segundo o presente estado da espécie humana, mas segundo um estado melhor, se possível no futuro, isto é, segundo a idéia de humanidade e da sua inteira destinação. Esse princípio é da máxima importância. De modo geral, os pais educam seus filhos para o mundo presente, ainda que seja corrupto. Ao contrário, deveriam dar-lhes uma educação melhor, para que possa acontecer um estado melhor no futuro (KANT, 1996, p. 20-23).

Em Kant, como em Tomás de Aquino, a educação deveria ter como objetivo formar pessoas para o convívio em sociedade. Certamente, há grandes distinções entre o mestre Dominicano do século XIII e o Filósofo dos séculos XVIII e XIX, pois, o tempo histórico, a formação de ambos, as atuações sociais de cada um os diferenciam. Contudo, ambos pensaram na formação de sujeitos conscientes que soubessem atuar nas suas respectivas ambiências cotidianas. Para o mestre, esta ambiência é a cidadania; para o filósofo trata-se de pensar nos homens que comporão e governarão a sociedade no futuro. Tomemos como exemplos estes dois autores e, pela experiência da história, não descuremos da formação de nossas crianças. Para isso precisamos estar atentos e comprometidos com a formação dos professores.

Após estas considerações sobre a importância da formação de pessoas e o sentido próprio de ser, retomemos formulações de Tomás de Aquino que tratam da relação de ensino e aprendizagem no texto *De Magistro*.

O primeiro aspecto que salientamos acerca dessa relação em Tomás reside no fato de que, por princípio, o homem pode ensinar e aprender por possuir o intelecto “[...] ora, a operação própria do homem, enquanto é homem, consiste em pensar, pois é nisto que difere dos animais, e por isso é que Aristóteles deposita a última e a felicidade nessa operação” (TOMÁS DE AQUINO, 1999, p. 119). É do intelecto, portanto, que deriva o Ser humano e toda sua sabedoria. O mestre Dominicano continua a conceber o homem do mesmo modo que os religiosos de seu tempo, ou seja, como um ser criado por Deus, assim como os demais seres da natureza. Todavia, inaugura uma concepção nova de homem. Não apenas a mencionada por nós, que corpo e alma formam um ser uno, mas, algo fundamental é apresentado no seio da sociedade cristã ocidental do século XIII: a idéia de que o homem possui intelecto e, por isso, tem livre-arbítrio.

É de facto evidente que este homem em concreto pensa, pois nunca chegaríamos a procurar saber o que é o intelecto se não pensássemos; nem quando procuramos saber o que o intelecto é de nenhum princípio mais procuramos saber senão daquele pelo qual pensamos. Daí que Aristóteles diga: “Chamo intelecto àquilo pelo qual a alma pensa”. Portanto, Aristóteles conclui que se há um princípio primeiro pelo qual pensamos ele deve ser a forma do corpo, pois já tinha demonstrado antes que a forma é aquilo pelo qual em primeiro lugar alguma coisa age (TOMÁS DE AQUINO, 1999, p. 103).

Essa afirmação revolucionou o pensamento e o ensino. Ao afirmar que o homem, porque pensa pode ensinar, colocou por terra a idéia de que a sabedoria era um dom divino, concepção que tinha sido construída no início do medievo e que permanecera dominante na sociedade até as escolas urbanas do século XII. Ao deslocar para o homem a possibilidade de ensinar e aprender, Tomás de Aquino humanizou a sabedoria. Entretanto, ainda que fosse uma atividade e possibilidade humana, ela não era inata, ou seja, nem todas as pessoas a possuíam. Os homens precisavam aprender para serem professores, do mesmo modo que os alunos, por seu turno, precisavam ter determinadas disposições intelectivas para aprender.

Ora, o ensino pressupõe um perfeito ato de conhecimento no professor; daí que seja necessário que o mestre ou quem ensina possua de modo explícito e perfeito o conhecimento cuja aquisição quer causar no aluno pelo ensino. Quando, porém, alguém adquire o conhecimento por um princípio intrínseco, aquilo que é causa agente do conhecimento só o é em parte, a saber, quanto às razões seminais do conhecimento, que são os princípios comuns. E não se pode, por conta de uma tal causalidade, aplicar com propriedade o nome de professor ou mestre (TOMÁS DE AQUINO, 2001, p. 41-42. Grifo nosso).

Do ponto de vista do Aquinate só poderia ser mestre aquele que detivesse o conhecimento em seu sentido perfeito, ao que poderíamos dizer, nos dias atuais, um conhecimento consolidado e profundo. Somente quem conhecesse de forma substancial e mediante laborioso estudo poderia ser professor. Dito de outro modo, aquele que conhecesse e possuísse saberes apenas a partir do senso comum não poderia ser chamado de mestre. Pode até ensinar, mas, não criava, em ato, o conhecimento no aluno.

Ainda a respeito dos aspectos relativos à atuação do professor, o mestre Dominicano destacava que, de todas as profissões, a única capaz de transformar e infundir no outro as mesmas habilidades era a do mestre. “O médico cura não porque tem a saúde em ato, mas porque tem o conhecimento da arte médica; já o professor ensina precisamente porque tem o conhecimento em ato” (TOMÁS DE AQUINO, 2001, p. 43). Com efeito, o médico era capaz de curar o outro e, às vezes, até de curar a si mesmo. O mesmo processo ocorria com o arquiteto, outro exemplo dado por Tomás de Aquino, que planejava construções. Mas, ambos não podiam infundir no outro seus saberes enquanto profissões. Somente poderiam fazer isso se tornassem professores de suas artes. Todavia, o professor tinha por princípio da profissão ensinar e transformar o outro.

Outro aspecto relevante explicitado por Aquino no que diz respeito à atuação do professor no processo de ensino incidia no fato de que:

O professor infunde conhecimento no aluno não no sentido – numérico – de que o mesmo conhecimento que está no mestre passe para o aluno, mas porque neste, pelo ensino, se produz passando de potência para a ato um conhecimento semelhante ao que há no mestre (TOMAS DE AQUINO, 2001, p. 35).

O docente, portanto, para o mestre Dominicano, usando termos contemporâneos, não poderia ser um mero reprodutor do saber, não poderia simplesmente *passar* para o aluno, mas, infundir no aluno a possibilidade do conhecimento. Para o Aquinate, a relação de ensino-aprendizagem poderia ser entendida a partir da relação ato e potência, ou seja, o conhecimento existiria em ato no mestre e, como o educando possuía intelecto por ser pessoa, ele poderia, ao apreender este conhecimento, transformar o que existia apenas na forma de potencia em ato. É exatamente porque essa possibilidade de aprendizagem existia como possibilidade no aluno que o mestre afirmava que ‘o conhecimento preexiste no educando’.

Ora, o conhecimento preexiste no educando como potência não puramente passiva, mas ativa, senão o homem não poderia adquirir por si mesmo. E assim como há duas formas de cura: a que ocorre só pela ação da natureza e a que ocorre pela ação da natureza ajudada pelos remédios, também há duas formas de adquirir conhecimento: de um modo, quando a razão por si mesma atinge o conhecimento que não possuía, o que se chama descoberta; e, de outro, quando recebe ajuda de fora, e este modo se chama ensino. Mas nos casos em que se trata conjuntamente de natureza e arte, a arte deve atuar do mesmo modo e valendo-se dos mesmos meios com que atua a natureza: por exemplo, a natureza, em um doente que padece por sofrer frio, restabelece a saúde proporcionando-lhe aquecimento – é precisamente isso o que deve fazer o médico: daí que a arte imite a natureza. E assim, do mesmo modo, no ensino: o professor deve conduzir o aluno ao conhecimento do que ele ignorava, seguindo o caminho trilhado por alguém que chega por si mesmo à descoberta do que não conhecia (TOMÁS DE AQUINO, 2001, p. 31-32).

A definição de ensino de Tomás é bastante importante e novamente retomamos a importância do intelecto e a idéia de que o conhecimento não é inato no homem. Só existe ensino quando o mestre infunde no aluno uma ação, ou seja, quando atua de forma a modificar o educando e quando este se modifica em virtude de algo que recebeu externamente de outra pessoa. Em suma, só é ensino quando há transformação naquele que aprende, por conseguinte, o conhecimento torna-se, também, ato no educando.

No aluno, as representações das coisas inteligíveis, pelas quais se produz o conhecimento recebido pelo ensino, são imediatamente de seu intelecto agente, mas mediamente propiciadas pelo professor, ao propor sinais das coisas inteligíveis a partir dos quais o intelecto agente capta os conteúdos e os representa [...] (TOMÁS DE AQUINO, 2001, p. 36).

O aluno, no entanto, aprendia o que lhe era ensinado pelo mestre, segundo Tomás de Aquino, porque possuía intelecto. Somente por meio dele poderia assimilar e apropriar-se dos saberes pertencentes ao mestre. Desse modo, no processo de aprendizagem, o intelecto do aluno somente processava aprendizagem se, em seu

intelecto agente, preexistisse em potência as condições para isso. Nesse sentido, para o mestre Aquinate, o processo de ensino e aprendizagem se realizava quando o mestre tinha em si o saber consolidado e o educando, por sua vez, possuía no intelecto a possibilidade desta aprendizagem. Assim, em Aquino, o conhecimento ocorria quando os dois Seres envolvidos possuíam as condições para ensinar e para aprender. Por conseguinte, a educação não se fazia quando uma das partes não estava preparada para concretizá-lo. Cabe ressaltar, contudo, que nas formulações tomasianas recaía sobre o mestre a responsabilidade do ensino, pois, do seu ponto de vista, o professor era o motor do processo.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esperamos ter deixado explícito a importância da leitura de Tomás de Aquino na atualidade, especialmente àqueles que são ou pretendem ser docentes, não porque suas palavras possuem uma verdade eterna e precisem, em consequência, ser conservadas e cristalizadas. Ao contrário, como historiadores e historiadores da educação, reconhecemos que as formulações de um autor são caminhos e soluções para o seu tempo histórico e, ultrapassada essa época, suas proposições não têm mais validade como soluções. No entanto, exatamente porque somos historiadores e sabemos que as experiências do passado podem nos ensinar, buscamos no mestre Dominicano a essência histórica de seu pensamento que permanece no tempo: de que somos Seres especiais, dotados de intelectos e, por isso, podemos ensinar e aprender. Em virtude disso, devemos sempre, enquanto docentes, formar pessoas na sua totalidade, construindo pessoas sábias de conteúdo e de ética. Quando ensinamos uma criança a ler e a escrever devemos ensinar, também, as condições para ser sujeito consciente em seu *locus*. A nosso ver, esta é grande lição que podemos apreender e conservar de Tomás de Aquino e foi essa a resposta dada à minha aluna: só somos professores quando somos capazes de transformar nosso aluno.

## REFERÊNCIAS

- KANT, E. **Sobre a Pedagogia**. Piracicaba: Unimep, 2002.
- LAUAND, J. L. Introdução a Carta sobre o modo de estudar. In: LAUAND, L. J. **Cultura e Educação na Idade Média**. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- STEENBERGHEN, F. **O Tomismo**. Lisboa: Gradiva, 1990.
- TOMÁS DE AQUINO. Carta sobre o modo de estudar. In: LAUAND, J. L. **Cultura e Educação na Idade Média**. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- TOMÁS DE AQUINO. **De magistro e Os sete pecados capitais**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- TOMÁS DE AQUINO. **Unidade do Intelecto contra os averroistas**. Lisboa: Edições 70, 1999.

Enviado em 12/11/2008  
Aprovado em 26/06/2009



# A VIDA DE SÃO EMILIANO SEGUNDO BRÁULIO DE SARAGOÇA E GONZALO DE BERCEO: UM ESTUDO COMPARADO DA PRODUÇÃO HAGIOGRÁFICA VISIGÓTICA E CASTELHANA

SILVA, Andréia Cristina Lopes Frazão da \*

SILVA, Leila Rodrigues da \*

**RESUMO:** As hagiografias medievais não apresentam unidade quanto à forma, organização ou processo de composição, ainda que tratem do mesmo santo. A despeito dos *topoi* hagiográficos, como comportamento exemplar e milagres, tais textos não só privilegiam aspectos diferenciados, como também sofrem adaptações em função dos contextos sociais e exigências literárias. É partindo desta premissa que apresentaremos, neste artigo, uma análise comparativa de duas versões medievais da vida de São Emiliano: as obras escritas por Bráulio de Saragoça e Gonzalo de Berceo, tendo como eixo a discussão sobre sua composição, estruturação e público.

**PALAVRAS-CHAVE:** Hagiografia. Bráulio de Saragoça. Gonzalo de Berceo.

**ABSTRACT:** The medieval hagiographies don't present unit of form, organization or composition process, although they concerned the same saint. In spite of hagiographics *topoi*, as exemplary behavior and miracles, such texts not only privileged differentiated aspects, as well as they suffer adaptations in function of the social contexts and literary demands. Leaving of this premise that we will present, in this article, a comparative analysis of two medieval versions of Saint Emiliano's life: the works of Bráulio of Zaragoza and Gonzalo of Berceo, having as axes the discussion about its composition, structuring and public.

**KEY-WORDS:** Hagiography. Braulio of Zaragoza. Gonzalo of Berceo.

## INTRODUÇÃO

As hagiografias medievais não apresentam unidade quanto à forma, organização ou processo de composição, ainda que tratem do mesmo santo. A despeito dos *topoi* hagiográficos, como comportamento exemplar e milagres, tais textos não só privilegiam aspectos diferenciados, como também sofrem adaptações em função dos contextos sociais e exigências literárias. É partindo desta premissa que apresentaremos, neste artigo, uma análise comparativa de duas versões medievais da vida de São Emiliano:<sup>44</sup> as obras escritas por Bráulio de Saragoça e Gonzalo de Berceo, tendo como eixo a discussão sobre sua composição, estruturação e público.

---

\* Professora de História Medieval junto ao Departamento de História da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ).

\* Professora de História Medieval junto ao Departamento de História da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ).

<sup>44</sup>Embora, dependendo das circunstâncias e períodos, os historiadores e documentos tenham adotado ora Millán ora Emiliano, ao longo deste texto, optamos pela grafia Emiliano.

Este artigo expõe conclusões parciais do projeto *Hagiografia, sociedade e poder: um estudo comparado da produção visigótica e castelhana medieval*,<sup>45</sup> financiado pela Faperj<sup>46</sup>. Nesta pesquisa, dedicamo-nos à análise de como as hagiografias expressam os traços formais e estéticos característicos dos momentos de sua produção; propagam modelos de comportamento, padrões morais e valores, e evidenciam facetas das relações de poder das sociedades em que se inserem. Para tal, tendo como referência a perspectiva desenvolvida por Jürguen Kocka (2003, p. 39), optamos pelo estudo comparativo sincrônico e diacrônico de textos hagiográficos produzidos na Península Ibérica, em períodos e conjunturas distintas do medievo. Neste artigo em particular privilegiaremos a diacronia, já que abordaremos aspectos formais de obras compostas em contextos diferentes.

Segundo a tradição, Emiliano nasceu em torno de 474 no povoado riojano de Berceo<sup>47</sup>. Por volta dos vinte anos, tornou-se discípulo do eremita Felices, a fim de aprender rudimentos da vida solitária. Após este período de aprendizado, dedicou-se à experiência eremítica na região montanhosa de La Rioja. Com cerca de 60 anos, foi ordenado pelo bispo Dídimo de Tarazona, tornando-se membro do corpo eclesial de seu povoado natal.<sup>48</sup> Como clérigo, passou a utilizar o patrimônio eclesiástico para dar esmolas, o que redundou em conflitos com o restante do clero berceano, culminando com o seu desligamento da vida sacerdotal. Emiliano voltou, então, a viver como eremita, dedicando-se à cristianização da população da área norte oriental da península, reunindo diversos seguidores (ORLANDIS, 1992, p.170; SÁINZ RIPA, 1994, p. 83 e 129).

Emiliano morreu em 574, sendo enterrado na cova em que vivera, que logo se transformou em local de peregrinação. Seus restos mortais foram trasladados para a Igreja do Mosteiro de San Millán de Yuso,<sup>49</sup> em 1067, onde permanecem até os dias atuais (DUTTON, 1984, p. 120). Durante o período da chamada Reconquista, ele foi considerado patrono de Castela.

### **Bráulio de Saragoça e a ‘*Vita Sancti Aemiliani*’<sup>50</sup>**

Bráulio nasceu provavelmente em 585 no norte da Península Ibérica. Ainda que saibamos poucos detalhes referentes à sua família, não há dúvida de que pertencia a influente grupo social da região. Sua mãe procedia da nobreza regional e seu pai foi bispo de Osma, conforme pode ser atestado pelas referências que lhes são feitas por Eugênio de Toledo, em epitáfio dedicado a João, irmão de Bráulio (LAMBERT, 1933, p. 71). Além de João, abade do mosteiro de Santa Engracia e predecessor de Bráulio no episcopado de Saragoça, a documentação registra que teria tido mais três irmãos:

---

<sup>45</sup> As reflexões desenvolvidas nestes projetos também estão relacionadas aos projetos coletivos que coordenamos, que se encontram registrados no Sigma/UFRJ e no Diretório de Grupos de Pesquisa do CNPq.

<sup>46</sup> Este projeto de pesquisa foi um dos agraciados pelo Edital Humanidades de 2008.

<sup>47</sup> Não há consenso sobre o lugar de nascimento de Emiliano. Sobre o tema ver o artigo de GAIFFIER, 1933.

<sup>48</sup> Há controvérsias historiográficas quanto à ordenação de Emiliano pelo bispo de Tarazona. Sobre o tema ver GAIFFIER, 1933 e SÁINZ RIPA, 1994, p. 92 -93.

<sup>49</sup> San Millán de Yuso é o nome dado à igreja do mosteiro dedicada ao santo que foi construída na primeira metade do século XI.

<sup>50</sup> Ao longo do texto, adotamos a abreviatura VSE para as referências feitas à hagiografia escrita por Bráulio de Saragoça.

Fronimiano, Pompônia e Basila. O primeiro provavelmente foi abade nas imediações do sepulcro de Emiliano (ORTIZ GARCIA, 1993, p. 460), em la Rioja, a segunda foi abadessa em alguma casa feminina da mesma região, para onde Basila, casada com um nobre, dirigiu-se após se tornar viúva.

Os vínculos sociais de Bráulio lhe garantiram um perfil intelectual dentro dos moldes clássicos. Sua erudição, demonstrada especialmente nas cartas que trocou com personagens destacados do cenário visigodo (Cf. EPISTOLARIO DE SAN BRAULIO, 1975), ao que tudo indica, foi construída em duas fases e sob duas orientações complementares. Iniciou seus estudos sob a tutela dos irmãos mais velhos, João e Fronimiano, no mosteiro-escola de Santa Engracia, após o que seguiu para Sevilha, onde, sob a tutela de Isidoro, concluiu sua formação, antes de regressar para Saragoça.

Bráulio participou ativamente de algumas das questões que marcaram o processo de fortalecimento da Igreja no reino visigodo, ao qual se associa uma estreita relação com o poder político. Elevado ao episcopado em 631, esteve presente nos concílios de Toledo, IV, V e VI, realizados entre os anos de 633 e 638. Neste último assumiu a responsabilidade, delegada por seus pares, de responder à correspondência enviada pelo bispo de Roma que indagava sobre a postura, classificada como débil, das autoridades episcopais frente aos judeus. Muito próximo de Isidoro foi, juntamente com o rei Sisebuto, o destinatário a quem o hispalense dedicou as *Etimologias*. É tido também como certo que a revisão desta obra lhe foi encomendada diretamente pelo próprio autor (SAN BRAULIO..., 1950, p. 64). A compreensão de sua relevância naquele cenário pode ainda ser depreendida pela correspondência estabelecida com os monarcas Chindasvinto e Recesvinto e de sua contribuição na edição, ou mesmo na redação, de partes da *lex visigothorum* (OSABA GARCIA, 2003, p. 61).

A despeito da sua reconhecida erudição, além das cartas, os escritos inquestionavelmente atribuídos a Bráulio se limitam à listagem das obras de Isidoro, conhecida como *Praenotatio librorum D. Isidori a Braulione Caesaraugustano episcopo edita*, a *Vita Sancti Aemiliani* e um hino que teria acompanhado a referida hagiografia, *Hymnus de festiuitate ipsius sancti* (EPISTOLARIO, 1941, p. 19).

A VSE foi escrita sob encomenda, em 636, quando o autor já era bispo. João, o irmão mais velho de Bráulio, teria lhe incumbido da redação há anos e para tal reunido material. Após a morte de João, o pleito pela redação voltou a ser feito, agora por Fronimiano. O mosteiro do qual era abade e a região em seu entorno teriam sido o espaço de atuação de Emiliano, cujos supostos feitos ainda ecoavam entre as populações locais. Assim, a preocupação dos três irmãos com o registro das realizações do homem santo, morto há poucas décadas, relacionava-se à certeza de que tal iniciativa promoveria o culto do santo e, conseqüentemente, a influência dos que a ele fossem associados. Esta tese, amplamente desenvolvida por Santiago Castellanos (1996, 1998, 2004), reforça a idéia da importância das aristocracias locais na conjuntura política visigoda e da relação direta que tal segmento estabeleceu com o processo de cristianização e de submissão das populações camponesas. A VSE poderia, pois, ser identificada como um mecanismo de projeção ideológica dos grupos nobiliárquicos dos quais a família de Bráulio fazia parte (SANTIAGO CASTELLANOS, 2004, p. 263).

A obra, composta de trinta e um pequenos capítulos, é introduzida por uma carta de Bráulio ao irmão, que fornece vários elementos à reflexão. Ainda que possa representar um *topos* literário, o registro feito pelo autor de que havia perdido os materiais acumulados ao longo de anos para a redação do texto encomendado, bem como o pedido a Fronimiano para que fizesse a revisão do material visando à

verificação de sua adequação, antes de divulgá-lo, sugere, segundo Velazquez Soriano (2005, p. 208-210), que a idéia de redação de uma *Vita* passou a interessar mais a Bráulio após ter assumido o cargo até então ocupado por seu irmão João, ou seja, diante da possibilidade de que ele pessoalmente também se fortalecesse com o escrito em questão. Até aquele momento a projeção do santo possuía alcance local. A redação e o conseqüente estímulo ao seu culto favoreceriam não apenas ao abade Fronimiano, mas também ao autor da hagiografia, desde que, é claro, não fossem cometidos equívocos excessivos em relação a uma possível tradição local oral.

A carta introdutória informa ainda sobre a intenção da redação em um estilo simples e claro para que o texto hagiográfico pudesse ser lido na celebração da missa. Considerando tal preocupação, pode parecer certo que Bráulio visava um público relativamente ignorante. Não acreditamos em tal suposição. Se considerarmos a intenção de ampliação do âmbito de culto ao santo, antes mencionada, devemos concluir que o público em questão não se tratava apenas das populações camponesas das redondezas, ainda que inegavelmente as incluísse. Reforça tal perspectiva o reconhecimento de que, a despeito da simplicidade que marca o texto latino produzido por Bráulio, o estilo erudito, a correção e a sujeição às normas dos cânones escolares também estão entre suas características (VELÁZQUEZ SORIANO, 2005, p. 212-213).

A VSE certamente circulou no ambiente episcopal e se associava a um crescente prestígio de Bráulio entre os membros da elite eclesiástica. Dois conhecidos registros atestam tal informação. O primeiro se refere ao pedido explícito feito por Frutuoso, diretamente da Galiza, de uma cópia da obra. O bispo de Dume e Braga escreveu a Bráulio nos seguintes termos:

[...] meu senhor, como nesta região em que vivemos não se encontram, suplico que enriqueças este mosteiro com as Conferências de Cassiano e que tua largueza nos proporcione as vidas de São Honorato e de São Germano, e a recentemente escrita por ti, de São Emiliano [...] (EPISTOLARIO, 1975, p. 164-166)<sup>51</sup>.

O segundo registro pode ser encontrado na obra *De Viris Illustribus* de Ildefonso de Toledo. Ao tratar de Bráulio, ressalta o autor: “[...] Também é conhecido por opúsculos de caráter melódico. Escreveu a vida de Emiliano monge, na qual deixa sua memória, e faz conhecidas as virtudes daquele santo varão, no tempo que lhes dá valor dentro do seu estilo [...]” (El *De viris illustribus*, 1972, p. 130)<sup>52</sup>.

Para compor a VSE, Bráulio teria feito uso, como ressalta no texto, de relatos de contemporâneos de Emiliano que ainda viveriam, os presbíteros Sofrônio, Gerôncio e Citonato, e da falecida Potâmia, religiosa de uma das casas da região. É muito provável que Bráulio também tenha se utilizado dos escritos que possuía. A esta altura sua biblioteca, como sublinha Orlandis (1984, p. 27-30), uma das mais ricas do reino visigodo, reunia exemplares dos principais autores valorizados pela elite episcopal. Não por acaso, parte da sua correspondência trata do intercâmbio destas obras. Se a grande maioria dos textos presentes em sua biblioteca não é referenciada diretamente, ainda que possamos supor que de algum modo serviu de fonte para Bráulio, o mesmo não

<sup>51</sup> “*Domini mi, quod in hac regione in qua degimus non inuenitur, supplex suggero ut pro mercede tua Conlationibus Cassiani inlumines monasteria sta, et uitam sanctorum uirorum Honorati adque Germani uestrique beatissimi noui Imiliani pusilliatati nostre uestra largitate faciatis adtribui et [...]*”.

<sup>52</sup> “*Clarus et iste habitus canonibus et quibusdam opusculis. Scripsit uitam Aemiliani cuiusdam monachi, qui et memoriam huius et uirtutem illius sancti uiri suo tenore commendat pariter et inlustrat*”.

ocorre no que diz respeito ao texto bíblico. As citações bíblicas aparecem explicitamente em várias oportunidades, como destacou em notas um dos editores da VSE (LIVES OF THE VISIGOTHIC FATHERS, 1977, p. 15-43).

### **Gonzalo de Berceo e a *Vida de San Millán de la Cogolla*<sup>53</sup>**

Gonzalo de Berceo foi o primeiro a escrever em castelhano cujo nome é conhecido e sobre o qual há testemunhos em diferentes documentos preservados, ainda que lacunares. Cruzando estes dados com outras informações sobre o período, é possível afirmar que ele nasceu em fins do século XII, em Berceo, mesmo povoado em que nascera Emiliano, e ali viveu até cerca de 1264. Quanto à sua família, só há testemunhos que apontam para um irmão, também clérigo.

O escritor frequentou a escola do mosteiro de San Millán de la Cogolla, comunidade beneditina vizinha ao seu povoado natal, mas tornou-se clérigo secular, atuando na paróquia de Berceo. Esta paróquia, no século XIII, pertencia à diocese de Calahorra, uma das maiores da Península Ibérica. Após alguns anos de crise, com a eleição do bispo Juan Pérez, na década de 1220, iniciou-se um período de reorganização do episcopado. Esta reorganização teve como pontos principais: a crescente aproximação à Província Eclesiástica de Toledo e aos interesses do Reino de Castela<sup>54</sup> e a introdução das reformas papais, em especial as resoluções do IV Concílio de Latrão (LINEHAN, 1975, p. 23-24). Vale destacar que este esforço pela reforma do episcopado calagurritano se manteve, como é possível constatar pelos cânones dos sínodos diocesanos realizados no século XIII (BUJANDA, 1946, p. 121-135). Ou seja, Gonzalo de Berceo ingressou na vida religiosa secular em um momento de mudanças e é muito provável que tenha sido um pároco comprometido com o esforço de reorganização eclesiástica, pautado no modelo papal.

Gonzalo era um homem letrado. Vários autores sustentam que ele obteve uma formação universitária em Palência, que, segundo diversos especialistas, foi o berço da chamada *cuaderna via* castelhana e das técnicas literárias que marcaram a produção das obras conhecidas como *Mester de Clerecia*, dentre as quais se encontram os textos berceanos (ÚRIA MAQUA, 1986; RICO, 1985; MENENDEZ PELÁEZ, 1984). Com os conhecimentos adquiridos em Palência ou em outra escola urbana (SILVA, 2008, p. 58-60), compôs doze obras com temática religiosa<sup>55</sup>, dentre elas a *Vida de San Millán de la Cogolla* (VSM).

É consenso entre os autores que a VSM foi redigida em 1230. Mas por que Gonzalo escreveu sobre São Emiliano? Como já assinalamos, o povoado de Berceo, onde o autor nasceu e atuava como sacerdote, era vizinho do cenóbio cuja a fundação é

---

<sup>53</sup> Ao longo do texto, adotamos a abreviatura VSM para as referências feitas à hagiografia escrita por Gonzalo de Berceo.

<sup>54</sup> A diocese de Calahorra estava subordinada à Província Eclesiástica de Tarragona, que reunia os bispados de Aragão e Navarra. Devido ao desenvolvimento da chamada Reconquista e da estruturação dos reinos hispanocristãos, a diocese calagurritana passou a ser área do Reino de Castela, ainda que ligada eclesiasticamente aos reinos orientais ibéricos. Sobre estas questões ver DÍAZ BODEGAS, 1995 e o já citado SÁINZ RIPA.

<sup>55</sup> Compõem a produção literária preservada de Gonzalo de Berceo textos marianos - *Loores de Nuestra Señora*, *Duelo de la Virgen*, *Milagros de Nuestra Señora*; doutriniais - *Sacrificio de la Misa* e *Signos del juicio final*, e hagiográficos - *Vida de San Millán de la Cogolla*, *Vida de Santo Domingo de Silos*, *Martírio de San Lourenzo* e *Vida de Santa Oria*. Todas estas obras estão disponíveis em:

< <http://www.vallenajerilla.com/berceo/espasacalpe/principal.htm>>. Acesso em 25 de junho de 2009.

atribuída a este santo e onde Gonzalo recebera sua primeira educação. Além disso, se aceitarmos as informações do Manuscrito de Paris,<sup>56</sup> ele pôde ter exercido as funções de notário desta comunidade monástica. Outras hipóteses podem ser levantadas: além de pároco, o riojano, como letrado, pode ter atuado como professor na escola emilianense ou ouvira confissões na igreja monástica. Independentemente da natureza das relações de Berceo com a comunidade emilianense, ele certamente matinha estreitos vínculos com os monges, sem contar que era letrado e conhecia as novas técnicas de versificação.

Com grande probabilidade, como destaca Dutton, a VSM foi elaborada a pedido do abade Juan Sanchez, com o objetivo de atrair peregrinos e doações ao mosteiro, já que esse perdera seu prestígio e protagonismo com o avanço da Reconquista para o sul; a expansão das ordens mendicantes; o surgimento das universidades, dentre outros fatores (1984, p. 177-183).

Para compor uma nova versão da biografia e feitos de São Emiliano, Gonzalo de Beceo utilizou-se de vários documentos disponíveis na biblioteca do mosteiro emilianense. A principal fonte empregada foi a *Vita Sancti Aemiliani* de Bráulio de Saragoça. Outra fonte fundamental foi o *Privilegio de Fernán Gonzalez*, nas versões latina e romance.<sup>57</sup> Este texto relata a milagrosa vitória dos cristãos contra os muçulmanos na batalha de Simancas, por intervenção de São Emiliano e São Tiago. Em retribuição, o conde Fernán González teria feito um voto de que as vilas de Castela deveriam entregar oferendas periodicamente ao mosteiro emilianense. Outras obras inspiraram a composição da VSM: *Annales Compostelani*, *Cronicón de Cardeña*, *Cronicón de Burgos*,<sup>58</sup> as crônicas *Silense* e *Najerense*, a *Translatio Sancti Emiliani*,<sup>59</sup> o *Cantar de Roncesvales*,<sup>60</sup> a *Crónica de Alfonso III*<sup>61</sup> e o *Liber Miracolum Sancti Emilianae*.<sup>62</sup> Devido à proximidade do autor com a comunidade emilianense e pelo fato de ter nascido no mesmo povoado que, segundo a tradição, Emiliano nascera, Gonzalo provavelmente também conhecia e incorporou ao seu relato tradições orais.<sup>63</sup> Para a reconstrução de alguns episódios da VSM, ele igualmente inspirou-se nas cenas que adornam a arca do santo.

A metodologia usada por Gonzalo para compor sua versão da vida de São Emiliano, foi similar à usada na composição do *Libro de Alexandre*, provavelmente, primeiro exemplar do *Mester de clerecía* (ÚRIA MAQUA, 1981, p. 14-16). Partindo da *Vita* de Bráulio e do *Privilegio de Fernán Gonzalez*, seus textos-base, elaborou sua própria narrativa, incluindo elementos diversos encontrados nas demais fontes. Vale destacar que ainda que ateste sua fidelidade às fontes em alguns pontos da obra (VSM

---

<sup>56</sup> Este manuscrito, datado do século XV e encontrado em 1888, contém a obra *Libro de Alexandre*. Em uma de suas estrofes diz-se que Berceo fora notário da abadia de San Millán. ÚRIA MAQUA, 1981, p. 13.

<sup>57</sup> Esta obra apresenta-se como um documento do século X, mas foi composta no século XIII.

<sup>58</sup> *Annales Compostelani*, *Cronicón de Cardeña*, *Cronicón de Burgos* foram reunidas em um manuscrito emilianense conhecido sob o nome de *Efemérides riojanas*, que inspirou a elaboração de VSM 375 a 393.

<sup>59</sup> A *Translatio Sancti Emiliani* é uma obra escrita pelo monge emilianense Fernandus, no início do século XIII. Junto às crônicas *Silense* e *Najerense*, foi fonte das estrofes de 394 a 399.

<sup>60</sup> Fonte da estrofe 412, talvez conhecida indiretamente através da *Nota emilianense*, anotação presente em um manuscrito emilianense de meados do século XI que faz referência a esta gesta.

<sup>61</sup> Gonzalo de Berceo inclui na copla 444 o milagre das flechas lançadas pelos muçulmanos que voltavam para os que as atiravam, presente nesta crônica.

<sup>62</sup> Trata-se de outra obra de Fernandus, também do século XIII, e que foi fonte das estrofes de 482 a 488.

<sup>63</sup> Como em VSM 31a, em que o autor ressalta que o que relata foi ouvido, não encontrado em algum escrito: “otra cosa retraen, mas no la escrivieron”.

73c, 177ab, 261ab), o autor não as seguiu passo a passo; elas são ampliadas ou simplificadas. Dentre todos os elementos introduzidos por Gonzalo em sua versão da vida de São Emiliano, face à hagiografia de Bráulio, destaca-se o caráter de santo guerreiro, associado à Reconquista, com o qual o santo foi dotado no período.

A narrativa berceana, composta em versos, é influenciada pela forma, já que o autor precisava apresentar idéias completas a cada estrofe, com rimas harmônicas e consoantes. Tal versificação exigia amplo domínio das técnicas de composição; um variado vocabulário; grande poder de síntese e observação, e domínio de retórica. A VSM foi composta em castelhano, em um momento em que tal língua ainda se encontrava em formação, estabelecendo-se como escrita. Assim, a obra reúne elementos dialetais riojanos; cultismos e semi-cultismos<sup>64</sup> de diferentes origens; termos provenientes de outras línguas, como expressões vascas, arabismos, galicismos, e “populares”<sup>65</sup>.

A VSM possui 489 estrofes, que são divididas em três livros. A trajetória e feitos milagrosos de Emiliano são apresentados por um narrador<sup>66</sup>. Este é onisciente; onipresente, e intruso, pois propõe reflexões, critica as suas fontes, dirige-se ao público. Na VSM há a presença implícita de uma audiência. O narrador dialoga com ela, sempre em tempo presente (VSM 317). Porém, não há consenso, entre os autores, sobre o público e difusão da VSM. Há duas tendências interpretativas: a que defende que Berceo escreveu para uma minoria, formada por letrados, religiosos e clérigos e a que sustenta que o público alvo da VSM era diverso e heterogêneo.

Incontestavelmente a VSM era uma obra clerical de caráter erudito, mas que incorporou elementos da religiosidade e recursos retóricos que favoreciam a compreensão da narrativa. Por outro lado, Gonzalo de Berceo não participava da alta hierarquia eclesiástica. Ele era clérigo de uma pequena paróquia, provavelmente atuava como mestre de confissão, notário ou professor junto ao mosteiro emilianense. Assim, é possível supor que o público alvo berceano foram as pessoas com que convivia: os monges, os seus paroquianos, os seus alunos, os peregrinos do Caminho de Santiago. Fazemos eco, portanto, com a tendência que aponta para um público alvo variado. Para os riojanos, as obras tinham como objetivo festejar e lembrar o santo padroeiro de Castela, divulgar ensinamentos morais, entreter e servir como material de estudos. Para os que provinham de outras regiões, que não conheciam a vida e feitos de São Emiliano, o poema serviria como um guia informativo. Para os monges emilianenses, em celebrações religiosas e como texto escolar. Ou seja, pelo caráter escrito/oral já destacado, acreditamos que a VSM foi utilizada tanto em leituras privadas, em especial pelos monges e estudantes do cenóbio emilianense, bem como por divulgação oral, em dias festivos, nas missas, no refeitório do mosteiro.

---

<sup>64</sup> Denomina-se cultismo, ou latinismo, aos termos latinos utilizados por Berceo seja na forma (grafia, morfologia, acentuação) ou através da inclusão direta de palavras ou expressões nesta língua. Os semi-cultismos são termos latinos que se adaptam à gramática e à grafia da língua vernácula.

<sup>65</sup> Utilizamos o termo popular para designar as palavras e expressões utilizadas por Gonzalo de Berceo e que provinham do vocabulário cotidiano riojano e castelhano, tais como *porrada* (VSM 266d), *babieca* (VSM 116d), “[...] *non li valió todo una nuez foradada...*” (VSM 118) ou “[...] *mas suzias que un can...*” (VSD 158).

<sup>66</sup> O narrador utiliza o *Yo* apresentando e identificando Gonzalo de Berceo como autor (VSM 489a).

## Considerações Finais

Emiliano viveu no século VI. Após falecer, a sua memória foi mantida e registrada por meio de diversos recursos. Um deles foi a produção hagiográfica. Neste sentido, duas obras dedicadas a narrar a trajetória do santo e seus feitos milagrosos foram compostas no medievo. A primeira, décadas após a sua morte. A segunda, muitos séculos depois. Ainda que mantendo, em linhas gerais, o mesmo relato, as duas vidas foram compostas com motivações distintas, o que, entre outros aspectos, implicou em diferenças formais e públicos diversos.

Bráulio era integrante da aristocracia assentada no norte do reino visigodo. Suas origens sociais garantiram uma impecável formação escolar dentro dos padrões clássicos, acessível apenas à elite. A tradição eclesiástica de sua família remonta a seu pai, bispo de Osmá, e expressou-se nas carreiras de seus três irmãos e dele próprio, todos dirigentes clericais. Ao se dedicar a destacar os feitos de Emiliano, buscava atender o pleito de seus irmãos, com os quais compartilhava as motivações para a redação de um texto hagiográfico. O autor, portanto, colocou sua erudição a serviço de um projeto com o qual estivera particularmente envolvido.

O local onde Emiliano havia vivido estava compreendido na área de influência política e religiosa da família de Bráulio. A promoção do seu culto potencialmente garantiria a canalização das muitas vantagens que daí pudessem decorrer. Nesse processo, destaca-se o interesse no fortalecimento da igreja, ao qual se vinculava a ampliação e manutenção dos fiéis, ou seja, a expansão do cristianismo. A divulgação da imagem de um homem santo, cujas ações e modo de vida estimulassem os cristãos, certamente contribuiria àquele fortalecimento. Ao escrever a vida de Emiliano, Bráulio não apenas favoreceria o irmão, abade de um mosteiro na região em que o santo teria vivido. Reforçava também o seu próprio prestígio junto aos pares, integrantes do episcopado, e junto às autoridades políticas, que em tese deveriam considerar mais esta fonte de influência que o autor e sua família têm sobre as populações camponesas da região.

Gonzalo de Berceo, diferentemente de Bráulio, não era membro da elite sacerdotal ou da aristocracia. Compunha o clero paroquial de uma localidade sem grande importância econômica, religiosa ou política. Provavelmente obteve sua formação intelectual em uma escola urbana, mas isto não significa que era membro de uma família senhorial. Neste período de reforma eclesiástica os clérigos foram estimulados a estudar, inclusive com bolsas de estudos, para se prepararem para a *cura animarum*. Ou seja, a sua versão da vida de Emiliano foi composta em um momento em que a cristianização da península já fora realizada há séculos e outros problemas se colocavam para a Igreja local e romana: o perigo da heresia, o crescimento da piedade leiga, a intervenção dos leigos nas questões eclesiásticas, etc. Como um clérigo comprometido com o papado, a sua narração sobre Emiliano não tinha como alvo a cristianização do seu público, mas foi norteadada pelo objetivo de apresentar um religioso exemplar, cujo comportamento era aprovado pela Igreja.

Como Gonzalo de Berceo também possuía laços estreitos com a comunidade monástica emilianense, sua motivação imediata ao redigir a VSM foi, certamente, fazer propaganda deste cenóbio, estimulando peregrinações e doações num momento em que este se encontrava em crise. Este dado explica as suas opções formais - um texto em versos ritmados e em castelhano, que objetivam alcançar um público heterogêneo.

## REFERÊNCIAS

### FONTES IMPRESSAS

EPISTOLARIO DE S. BRAULIO DE ZARAGOZA. Madrid: CSIC, Patronato “Raimundo Lulio”, Instituto “Francisco Suárez”, 1941.

EPISTOLARIO DE SAN BRAULIO. Sevilla. Católica Española, 1975.

EL DE VIRIS ILLUSTRIBUS DE ILDELFONSO DE TOLEDO. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1972.

GONZALO DE BERCEO. **Obras Completas**. Londres: Tamesis Books, 1984. (Vida de San Millán de la Cogolla).

LIVES OF THE VISIGOTHIC FATHERS. translated and edited by A. T. Fear. Liverpool University Press: Liverpool, 1977.

SAN BRAULIO. **O bispo de Zaragoza. Su vida y sus obras**. Madrid: Instituto Enrique Florez. CSIC, 1950.

### ESTUDOS

BUJANDA, F. (Org.). Documentos para la Historia de la Diócesis de Calahorra. **Berceo**, Logroño, n. 1, p. 121-135, 1946.

DÍAZ BODEGAS, P. **La Diócesis de Calahorra y la Calzada en el siglo XIII: la sede, sus obispos e instituciones**. Logroño: Obispado de Calahorra y La Calzada-Logroño, 1995.

GAIFFIER, B de. La controverse au sujet de la patrie de saint Emilien de la Cogolla. **Analecta Bollandiana**, Bruxelles, n. 51, p. 293-317, 1933.

GARCIA RODRIGUEZ. C. **El Culto de los Santos en la España Romana y Visigoda**. Madrid: CSIC, 1966.

KOCKA, J. Comparison and beyond, **History and Theory**, Middletown, n. 42, p. 39-44, 2003.

LAMBERT, A. La Famille de Saint Braulio et l'Expansion de la Règle de Jean de Biclar. **Revista de Cultura y Vida Universitaria**, Zaragoza, año 10, n. 1, p. 64-80, 1933.

LINEHAN, P. **La Iglesia Española y el papado en el siglo XIII**. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 1975.

MENENDEZ PELÁEZ, J. El IV Concilio de Letrán, la Universidad de Palencia y el Mester de Clerecia. **Studium Ovetense**, Oviedo, n. 12, p. 27-39, 1984.

ORLANDIS, J. De Pastor a Taumaturgo: San Millán de la Cogolla In: ORLANDIS, J. **Semblanzas visigodas**. Madrid: Rialp, 1992.

ORLANDIS, J. **Hispania y Zaragoza en la Antigüedad Tardía. Estudios Varios**. Zaragoza, [s.n.], 1984.

ORTÍZ GARCÍA, P. San Braulio, la *'Vida de San Millán'* y la hispania visigoda del siglo VII. **Hispania Sacra**, Madrid, v. 45, n. 92, p. 459-486, 1993.

OSABA GARCIA, E. Reflexiones en torno a las leyes visigodas. **Monteagudo**: Revista de literatura española, hispanoamericana y teoría de la literatura, Santiago de Compostela, n. 8, p. 57-72, 2003.

RICO, F. La clerecía del mester. **Hispanic Review**, Philadelphia, n. 53, p. 1-23 e p. 127-150, 1985.

SÁINZ RIPA, E. **Sedes episcopales de La Rioja. Siglos IV-XIII**. Logroño: Diócesis de Calahorra y La Calzada-Logroño, 1994.

SANTIAGO CASTELLANOS. **La hagiografía visigoda. Dominio social y proyección cultural**. Logroño: Fundación San Millán de la Cogolla, 2004.

SANTIAGO CASTELLANOS . Las reliquias de santos y su papel social: cohesión comunitaria y control episcopal en Hispania. **Polis**. Revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad Clásica, Alcalá de Henares, n. 8, p. 5-21, 1996.

SANTIAGO CASTELLANOS. **Poder social, aristocracias y hombre santo en la Hispania Visigoda**. Logroño: Universidad de la Rioja, 1998.

SILVA, A. C. L. F. **Reflexões sobre a Hagiografia Ibérica medieval**: um estudo comparado do líber Sancti Jacobi e das vidas de santos de Gonzalo de Berceo. Niterói: EdUFF, 2008.

ÚRIA MAQUA, I. Introducción biográfica y crítica. In: GONZALO DE BERCEO. **Poema de Santa Oria**. Edição crítica de Isabel Úria Maqua. Madrid: Castalia, 1981.

ÚRIA MAQUA, I. Gonzalo de Berceo y el Mester de Clerecía en la nueva perspectiva de la crítica. **Berceo**, Logroño, n. 110-11, p. 7- 20, 1986.

VALCÁRCEL, V. Sobre a origen geográfico de la familia de Braulio, obispo de Zaragoza. In: RAMOS GUERREIRA, A. (Ed.) **Mnemosynum C. Codoñer a discipulis oblatum**. Salamanca: Universidade de Salamanca, 1991.

VELÁZQUEZ SORIANO, I. **Hagiografía y culto a los santos en la Hispania visigoda: aproximación a sus manifestaciones literarias**. Mérida: Muso Nacional Romano, 2005.

Recebido em 13/02/2009

Aprovado em 26/06/2009

# OS ESTUDOS DE HISTÓRIA MEDIEVAL NO BRASIL: TENDÊNCIAS E PERSPECTIVAS\*

MACEDO, José Rivair \*

**RESUMO:** O interesse pela história medieval no Brasil foi despertado desde os anos 1930-1950 a partir da atuação docente de Fernand Braudel, E. Coornaert e Emile G. Leonard, na Universidade de São Paulo. Mas somente nos últimos vinte anos pesquisas tem sido desenvolvidas com regularidade em universidades situadas em São Paulo, Rio de Janeiro, Brasília, Rio Grande do Sul e Paraná. A formação dos pesquisadores é completada na Europa, com forte influência da historiografia francesa, e bastante direcionada para os séculos finais da Idade Média em Portugal.

**PALAVRAS-CHAVE:** Historiografia. Medievalística. Pesquisa Histórica

**ABSTRACT:** The interest for medieval history was raised in Brazil by the teaching of Fernand Braudel, E. Coornaert and Emile G. Leonard at the Universidade de São Paulo in the 1930-1950s. Only on the last twenty years, however, researches have developed with regularity in the universities of São Paulo, Rio de Janeiro, Brasília, Rio Grande do Sul e Paraná. The formations of the researchers is completed in Europe, with a strong influence of French historiography and ins mainly focused of the later Middle Ages in Portugal.

**KEY-WORDS:** Historiography. Medievalism. History Research

Há bastante tempo a história medieval chama a atenção dos brasileiros, mas só muito recentemente se pode falar de um efetivo interesse pelo estudo e pesquisa de história medieval no Brasil. É certo que, de modo geral, o fascínio do grande público brasileiro diga respeito mais a uma Idade Média “sonhada” (ECO, 1989; AMALVI, 2002; FREEDMAN & SPIEGEL, 1998) do que ao período histórico de formação da Europa cristã ocidental. Embora carente de uma série de recursos técnicos de formação acadêmica especializada, e nem sempre com acesso aos métodos desenvolvidos nos principais centros de pesquisa dedicados ao medieval, ainda assim se pode falar da existência de um grupo crescente de professores ou pesquisadores envolvidos diretamente com a discussão de temas, problemas e objetos de estudo relativos ao período histórico da Idade Média – o que nos leva a indagar sobre as reais possibilidades de desenvolvimento deste campo de pesquisa no Brasil.

O despertar do interesse pela história medieval no Brasil está associado à formação dos quadros intelectuais da Universidade de São Paulo, e da equipe de professores europeus (sobretudo franceses, mas também italianos, alemães e portugueses) que passaram pela Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH-USP), entre os quais estiveram Fernand Braudel, Émile Coornaert e Émile G. Leonard. Foi Eurípedes Simões de Paula, um dos alunos de Braudel, quem, salvo

---

\* A primeira versão deste texto está publicada na *Reti Medievali Rivista*, volume VII, 2006/1: [http://www.dssg.unifi.it/\\_RM/rivista/saggi/RivairMacedo.htm](http://www.dssg.unifi.it/_RM/rivista/saggi/RivairMacedo.htm).

\* Professor de História Medieval junto ao Departamento de História da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS).

engano, produziu a primeira tese de doutoramento defendida no Brasil tendo por tema a Idade Média<sup>67</sup>. Ele e Pedro Moacyr Campos foram os promotores do interesse pela Antigüidade e pela Idade Média, vindo a formar os docentes que ministraram disciplinas em cursos universitários de história entre os anos 1960-1980.

Até a década de 1980, apenas a FFLCH-USP contou com professores capacitados a lecionar com qualidade acadêmica a disciplina de História Medieval. Embora os mesmos não tenham constituído um grupo de pesquisa, e nem todos se dedicassem à pesquisa, foram os primeiros a orientar teses de doutorado e dissertações de mestrado. Entre tais docentes, merecem destaque Victor Deodato da Silva, Nachman Falbel, José Roberto de Almeida Mello, Jônatas Batista Neto, Carlos Roberto Figueiredo Nogueira e Tereza Aline Pereira de Queiroz. Junto com Hilário Franco Júnior, que ingressou na USP em 1988, foram eles os responsáveis pela formação dos profissionais que atuaram no ensino e na pesquisa durante os anos 1990 – quando se pode falar da efetiva existência de pesquisa em história medieval no Brasil<sup>68</sup>.

Não obstante, entre os anos 1950 e 1970 a Idade Média comparecia entre os temas de reflexão da intelectualidade brasileira em posição bastante desfavorável. Nas obras de importantes teóricos de esquerda, sobretudo daqueles vinculados ao Partido Comunista Brasileiro, discutiu-se durante certo tempo o caráter “feudal” das estruturas sociais vigentes no Brasil e o significado nefasto das “persistências medievais” ao desenvolvimento do país – consubstanciadas na força das relações de dependência pessoal no nordeste do país, na capacidade de resistência do poder privado aos ditames do Estado. Entre autores como Nelson Werneck Sodré e Alberto Passos Guimarães, não faltaram associações das instituições administrativas implantadas por Portugal no período colonial com o feudalismo europeu, e as “sobrevivências feudais” continuariam ainda no século XX a representar uma pesada herança dos séculos precedentes (FRANCO JÚNIOR, H. & MOTTA BASTOS, 2002-2003, p. 126-127). Vinculada a certos estereótipos, ou a certos conceitos oriundos de análises estruturalistas, monocausais e mecanicistas da dinâmica social, a Idade Média presente na imaginação de nossos intelectuais era um “fantasma” que teimava em nos atormentar. Quanto aos profissionais que se dedicavam ao ensino de Idade Média nas universidades, por vezes pesou sobre eles a suspeita de que tivessem colaborado com o regime ditatorial implantado pelos militares em 1964 (MARQUES DIAS, 1994, p. 49; SILVA, 1985)<sup>69</sup>.

Todavia, entre os anos 1960 a 1980 na FFLCH-USP ganhavam forma as primeiras teses acadêmicas tendo por objeto aspectos da história medieval. Dentre elas, deve-se mencionar a de Nachman Falbel, defendida em 1969, dedicada ao exame das implicações político-religiosas do movimento dos espirituais franciscanos no século XIII, tema ao qual este pesquisador dedicou atenção até muito recentemente (FALBEL, 1976)<sup>70</sup>, quando orientou tese de doutorado concernente ao *Liber vitae crucifixae Iesu* de Ubertino de Casale (MAGALHÃES, 2003). Convém também mencionar a tese de

---

<sup>67</sup> Eurípedes SIMÕES DE PAULA. *O comércio varegue e o Grão-Principado de Kiev* (Boletins da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, XXVI). São Paulo: USP, 1942 (devo esta informação ao prof. Carlos Roberto Nogueira, a quem agradeço).

<sup>68</sup> Paralelamente ao campo da história social, deve-se mencionar o trabalho de formação de profissionais na área de língua e literatura românica, por profissionais como Segismundo Spina, Celso Castro e Massaud Moisés, e a atividade de Ruy Afonso da Costa Nunes na área de educação e filosofia.

<sup>69</sup> Tal suspeita pesou especialmente sobre Eremildo Viana, catedrático da Universidade Federal do Rio de Janeiro e responsável pela disciplina de História Antiga e Medieval nos anos 1960 e 1970.

<sup>70</sup> O tema da tese veio a ser publicado no livro do mesmo autor intitulado *Os espirituais franciscanos*.

Victor Deodato da Silva sobre as repercussões das epidemias de meados do século XIV na legislação da França, Inglaterra, Castela e Aragão (SILVA, 1970), bem como a obra do mesmo autor sobre as vicissitudes da nobreza e da instituição da cavalaria nos séculos finais da Idade Média (SILVA, 1990). Do mesmo modo, é preciso lembrar da tese de Jônatas Batista Neto sobre as relações de Chaucer com Florença (BATISTA NETO, 1977), e das teses de José Roberto de Almeida Mello sobre a emergência do sentimento nacional inglês durante a Guerra dos Cem Anos através das *Political songs of England* (Camden Society) (MELLO, 1978) e sobre a propaganda política inglesa e o ideário monárquico durante o reinado de Ricardo II (MELLO, 1982). Por fim, ao final dos anos 1980 era defendida a tese de Hilário Franco Júnior sobre o papel da religiosidade na caracterização das formas de poder em Castela nos séculos XI-XII (FRANCO JUNIOR, 1990).

Não parece aleatório o fato de que a pesquisa em história medieval tenha ganhado certo impulso a partir da década de 1990. Na realidade, tal fenômeno não deve ser dissociado do incremento alcançado naquele momento pelos programas de pós-graduação em história, algo bem demonstrado por Carlos Fico e Ronald Polito (FICO, & POLITO, 192-1994). Embora o interesse pela formação pós-graduada em História Medieval tenha estado em segundo plano em comparação com setores de maior incentivo inclusive institucional, parece que daquela década para cá houve um gradativo aumento de mestres e doutores com pesquisas sobre a Idade Média e maior difusão dos centros de formação qualificada. Desde pelo menos meados de 1990 a Universidade Federal Fluminense e a Universidade Federal do Rio de Janeiro, especialmente com o trabalho de Vânia Leite Frões e Maria Sonsoles Guerras, passaram a formar pesquisadores em Idade Média. A partir do ano 2000 tais orientações foram estendidas a universidades de outros estados brasileiros: a Universidade Estadual Paulista (UNESP) e a Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), as universidades federais de Brasília (UNB), Goiás (UFGO), Paraná (UFPR) e Rio Grande do Sul (UFRGS), e a Universidade Federal do Espírito Santo. A Pontifícia Universidade de Minas Gerais (PUC-Minas), através da Profa. Ângela Vaz Leão, vem formando pesquisadores especializados nas *Cantigas de Santa Maria* e a Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS), através do Prof. Luís Alberto de Boni, destaca-se pela formação de especialistas em filosofia medieval.

Uma indicação de que a pesquisa sobre Idade Média começa a ganhar força nos Programas de Pós-Graduação é o aparecimento de números temáticos dedicados a assuntos do medievo em revistas periódicas. É o que se pode ver no volume coordenado por Néri de Barros Almeida (2002), a respeito da questão do indivíduo; nos volumes coordenados por Fátima Regina Fernandes (2002) e por José Rivair Macedo (2002), sobre grupos sociais e instituições políticas na Península Ibérica medieval; e no volume coordenado por Maria Eurydice de Barros Ribeiro sobre as formas de transmissão do saber no Ocidente Cristão (2001).

Além do mais, cabe ressaltar os resultados concretos na formação de graduandos e pós-graduandos obtidos por grupos de debate e pesquisa institucionais, como o *Programa de Estudos Medievais* (PEM) da Universidade de Brasília e Universidade Federal de Goiás, existente desde 1994, coordenado por Maria Eurydice

de Barros Ribeiro<sup>71</sup>; o *Scriptorium* – Laboratório de Estudos Medievais e Ibéricos da Universidade Federal Fluminense, coordenado por Vânia Leite Fróes; e o Programa de estudos Medievais (PEM) da Universidade Federal do Rio de Janeiro ([www.ifcs.ufrj/~pem](http://www.ifcs.ufrj/~pem)), coordenado por Andréia Cristina Frazão da Silva e Leila Rodrigues da Silva, em torno do qual são promovidos eventos e publicações<sup>72</sup>. Nos últimos anos atividades acadêmicas, cursos e intercâmbios internacionais tem sido desenvolvidos pelo Laboratório de Estudos Medievais – LEME ([www.usp.br/leme](http://www.usp.br/leme)), que congrega pesquisadores e pós-graduandos da USP, UNICAMP, UFMG e UNIFESP, coordenado por Marcelo Cândido da Silva. Também devem ser mencionadas os grupos de trabalho sobre Idade Média que se formaram dentro da Associação Nacional de História, entre os quais está o Grupo de Trabalho de Estudos Medievais do Rio Grande do Sul, que se reúne mensalmente para discutir projetos de pesquisa, temas de investigação ou realiza periodicamente eventos acadêmicos ([www.gtestudosmedievais.ufrgs.br](http://www.gtestudosmedievais.ufrgs.br)).

Some-se a isto outra informação que nos parece digna de nota: o número crescente de medievalistas brasileiros titulados em universidades ou centros de pesquisa europeus, algo que muito tem contribuído para o incremento de métodos e técnicas de trabalho entre nós. Atualmente, há jovens pesquisadores brasileiros preparando teses de doutorado em Portugal, Espanha, Itália, França e Alemanha. A trajetória de Marcelo Cândido da Silva, jovem professor da USP, ilustra bem esta tendência. Tendo preparado dissertação de mestrado na Universidade Federal de Minas Gerais sob a orientação de Daniel Valle Ribeiro, a respeito da idéia de Estado entre os merovíngios (SILVA, 1997), aprofundou seus estudos e defendeu tese de doutoramento na Université de Lyon II, sob a orientação de Jacques Chiffolleau (SILVA, 2002).

O recente interesse pela pesquisa medieval relaciona-se também com a ampliação do número de livros sobre a Idade Média no mercado editorial brasileiro (MELLO, 1994, p. 45) e com a divulgação entre nós das obras de importantes medievalistas franceses da segunda metade do século, sobretudo Jacques Le Goff e Georges Duby (FRANCO JÚNIOR & BASTOS, 2002-2003, p. 129). É bem nítida a influência da obra destes autores e dos temas, problemas e perspectivas de pesquisa da Escola dos Annales sobre nossos pesquisadores. Talvez por isto o estilo francês de fazer história continue a nos servir de modelo, embora a escolha de temas e a definição dos objetos de estudo estejam condicionados à documentação disponível em nosso país – aspecto sobre o qual voltaremos adiante.

Não há dúvida que a aumento de interesse pela pesquisa sobre a Idade Média deve algo à criação em 1996 da Associação Brasileira de Estudos Medievais (ABREM), que conta com aproximadamente 400 associados - em sua maior parte estudantes de graduação e de pós-graduação, mas também professores universitários com efetiva atuação na pesquisa em história, literatura e filosofia medievais. A ABREM mantém contato acadêmico com instituições de pesquisa na Europa e nos Estados Unidos; realiza periodicamente congressos internacionais com a participação de estudiosos de história, filosofia, língua e literatura medievais; esforça-se por sistematizar as

---

<sup>71</sup> As principais publicações do grupo são: Maria Eurydice de Barros RIBEIRO (Org). *Anais da II Semana de Estudos Medievais*. Brasília: Universidade de Brasília, 1994; *A vida na Idade Média*. Brasília: Editora da UNB, 1997.

<sup>72</sup> Entre suas publicações estão: *Atas da IV Semana de Estudos Medievais da UFRJ*. Rio de Janeiro: PEM/UFRJ, 2001; *Atas do ciclo A tradição monástica e o franciscanismo*. Rio de Janeiro: PEM/Ed. Vozes, 2003.

informações e materiais disponíveis para os estudos medievais no Brasil (MONGELLI, 1990); e, sobretudo, publica com regularidade a revista *Signum* - periódico especializado dedicado aos domínios da medievalística.

\*

Há alguns anos, com a contribuição de professores de todo o Brasil, coordenamos um levantamento das dissertações de mestrado e teses de doutoramento defendidas entre os anos 1990 e 2002 (MACEDO, 2003). Ao serem consultados os catálogos das mais importantes bibliotecas universitárias e os bancos de dados de órgãos públicos de fomento à pesquisa (Banco de teses da CAPES / *Teses Brasileiras* do IBICT), constatou-se a existência de 333 trabalhos acadêmicos, que podem assim ser divididos quanto à titulação acadêmica pretendida pelos autores: 257 Dissertações de Mestrado e 76 Teses de Doutorado. Número pouco expressivo talvez, mas que indica um crescente interesse pelo medievo e a constituição de um efetivo campo de estudos.

A coleta permitiu também traçar um perfil definido dos principais centros de formação de pesquisadores. Convém ressaltar a expressiva desproporção numérica entre trabalhos elaborados em universidades públicas (277) e universidades particulares (56) - estas últimas representadas quase que exclusivamente pelas universidades católicas. Excluindo a Pontifícia Universidade Católica, sobram apenas 3 dissertações produzidas em universidades particulares do Estado de São Paulo (2 na Universidade Presbiteriana Mackenzie e 1 na Universidade Metodista de São Paulo).

Sobre a localização das universidades formadoras de mestres e doutores, contavam-se 134 trabalhos realizados em São Paulo (sendo 85 da Universidade de São Paulo), 106 no Rio de Janeiro (64 da Universidade Federal Rio de Janeiro e 32 da Universidade Federal Fluminense, entre outros), e 25 em Minas Gerais. Observavam-se ainda alguns locais de formação mais direcionados, como a Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul para Filosofia Medieval (17 dissertações/teses); a Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais e a Universidade Federal da Bahia para Língua e Literatura (respectivamente, 16 e 20 trabalhos).

Com respeito às áreas de conhecimento abrangidas, os dados nos permitiram ver com alguma clareza os interesses ou as áreas de atuação de nossos medievalistas. Observou-se relativo equilíbrio numérico entre trabalhos que dizem respeito à Língua e Literatura (147 dissertações/teses) e aqueles que dizem respeito à História (121 dissertações/teses). Comparativamente, era bem menor o número de trabalhos consagrados à Filosofia (60 dissertações/teses). Apenas uma dissertação abordava aspectos técnicos de Música e duas outras tratavam de aspectos específicos relativos ao direito medieval.

Quanto aos rumos, limites e possibilidades de pesquisa, há que se ressaltar alguns pontos que revelam as dificuldades concretas na efetivação de um campo de estudos sobre a Idade Média no Brasil. O primeiro deles diz respeito aos problemas enfrentados para o acesso e/ou obtenção das fontes primárias de arquivo, o que acaba por condicionar a escolha dos temas de pesquisa. Não há dúvida de que a disponibilidade em nossos acervos bibliográficos de fontes primárias editadas, em sua maior parte de cunho literário (poemas, romances, contos) ou tratando de matéria religiosa e filosófica (tratados, sermões, hagiografias) contribuem para o estudo mais recorrente das representações sociais ou das visões de mundo, em detrimento de dados da organização social e da vida cotidiana. Mesmo os trabalhos dedicados ao âmbito político ficam na maior parte dos casos limitados aos dados fornecidos pelas crônicas e

anais que se encontram publicados. Falta-nos o contato mais freqüente com os cartulários, chancelarias, inventários, documentos judiciais e tantas outras evidências que nos permitiriam uma aproximação mais direta com as vivências individuais e coletivas.

Com respeito às realidades temporais e espaciais enfocadas, observa-se a predominância de trabalhos relativos à Baixa Idade Média (séculos XIV-XV), em franca desproporção com a Idade Média Central (séculos XI-XIII) e, sobretudo, com a Alta Idade Média (séculos V-X). A escolha dos temas incide preferencialmente nas realidades da Península Ibérica (principalmente Portugal, e, em menor proporção, Espanha – com particular atenção para Castela), havendo alguns estudos sobre a França e a Itália. Há pouquíssimos trabalhos dedicados à Inglaterra e Alemanha, nenhum relativo ao mundo escandinavo e aos povos eslavos, apenas um dedica-se ao mundo bizantino e outro aos reinos latinos do Oriente.

Cabe assinalar ainda a existência de interesse pela posteridade do medievo, quer dizer, por aquilo que se poderia chamar de “persistências”, “heranças” ou “reminiscências” medievais. Não são mais abordagens estruturalistas ou deterministas como as da metade do século XX, mas estudos que procuram avaliar as condições ou circunstâncias pelas quais aspectos dos modos de ser e de pensar típicos da Idade Média, ou como certas instituições sociais originadas no medievo, se fazem presentes na realidade social e em manifestações culturais brasileiras<sup>73</sup>. Trata-se de verificar as condições em que autores ou artistas representantes da cultura erudita brasileira incorporam em suas obras elementos que se poderiam considerar ‘medievais’, ou o modo pelo qual a Idade Média se faz presente em manifestações culturais de caráter popular – tanto na tradição oral quanto em festas e rituais ou na iconografia religiosa, por exemplo. Talvez seja esta uma das contribuições mais originais que os estudiosos brasileiros poderão um dia oferecer ao campo dos estudos medievais.

Não tivemos ainda quem pudesse, no Brasil, empreender tarefa de tal amplitude. Por enquanto, a obra de referência sobre as influências medievais na formação brasileira continua a ser a do mexicano Luis Weckmann (1993). Mas não podemos deixar de assinalar a contribuição de algumas pesquisas acadêmicas produzidas nas últimas décadas. A primeira, da pesquisadora em literatura do Rio de Janeiro, Ligia Vassalo, examina detalhadamente a maneira pela qual certos elementos tipicamente medievais foram apropriados na obra do conhecido dramaturgo brasileiro, Ariano Suassuna, autor, entre outras, da consagrada comédia popular denominada *Auto da Compadecida* (VASSALO, 1993). A outra, da jovem pesquisadora do Rio Grande do Sul, Márcia Janete Espig, verifica como o tema de Carlos Magno e os Doze Pares de França veio a ser recebido, transmitido e resignificado pelos camponeses do sul do Brasil entre os anos 1912 e 1916, durante a eclosão do movimento religioso de cunho milenarista na região entre Paraná e Santa Catarina, conhecido como Contestado (ESPIG, 2003).

## **Considerações Finais**

Eis um breve quadro sobre as linhas de rumo da pesquisa em história medieval no Brasil, um quadro provisório e precário devido a falta de dados objetivos que nos

---

<sup>73</sup> Uma proposta nesse sentido pode ser encontrada em Jérôme Baschet (2006). Entretanto, embora o autor pense na realidade americana, inclui efetivamente a experiência histórica mexicana.

permitam ver melhor as tendências que se delineiam em nosso meio acadêmico. Parecem suficientes para mostrar o caráter incipiente e frágil do que se poderia chamar de ‘medievalística brasileira’. Faltam-nos formação especializada em disciplinas de apoio importantes e articulação institucional mais consistente. Mas há interesse e disposição crescente em aprofundar nossos conhecimentos, obter material de primeira mão, aprimorar conceitos e métodos de trabalho. São indícios de que estamos no caminho certo para a consolidação de um campo de estudos sobre a Idade Média em nosso país.

## REFERÊNCIAS

ALMEIDA, N. B. (Org). **A Idade Média entre os séculos XIX e XX: estudos de historiografia**. Campinas: Editora do IFCH, 2008.

ALMEIDA, N. B. **Estudos de História**, Franca, v. 8, nº 2, 2002.

ALMEIDA, N. B. La formations des médiévistes dans le Brésil contemporain: bilans et perspectives ». **Bulletin du Centre d'Études Médiévales d'Auxerre**, Paris, nº 12, 2008 Disponível online: <http://cem.revues.org/>

AMALVI, C. **Le gout du Moyen Age**. Paris: La Boutique de l'Histoire, 2002.

ASFORA, W. C.; AUBERT, E. H.; CASTANHO, G. C. G. Faire l'histoire du Moyen Age au Brésil: fondaments, structures, développements. **Bulletin du Centre d'Études Médiévales d'Auxerre**, Paris, nº 12, 2008. Disponível online: <http://cem.revues.org/>

BASCHE, J. **A civilização feudal: do ano mil à colonização da América**. Rio de Janeiro: Globo, 2006.

BATISTA NETO, J. **As viagens de Chaucer à Itália**. São Paulo: FFLCH-USP, 1977. (Tese de Doutorado em História Social).

ECO, U. Dez modos de sonhar a Idade Média. In: **Sobre o espelho e outros ensaios**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1989.

ECO, U. Dez modos de sonhar a Idade Média. In: **Sobre o espelho e outros ensaios**. Rio de Janeiro: Ed. Nova Fronteira, 1989.

ESPIG, M. J. **A presença da gesta carolíngia no movimento do contestado**. Canoas: ULBRA, 2003.

FALBEL, N. **Os espirituais franciscanos**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1995.

FERNANDES, F. R. Instituições e poder no medievo. **Revista História: Questões e Debates**, Curitiba, nº 37, 2002.

FICO, C. & POLITO, R. **A História no Brasil: elementos para uma avaliação historiográfica (1980-1989)**. Ouro Preto: Universidade Federal de Ouro Preto, 1992-1994.

FRANCO JÚNIOR, H. & MOTTA BASTOS, M. J. L'Histoire du Moyen Âge au Brésil. **Études & Travaux**, Auxerre, nº 7, p. 126-127, 2002-2003.

- FRANCO JÚNIOR, H. **Peregrinos, monges e guerreiros: feudo-clericalismo e religiosidade em Castela Medieval**. São Paulo: Hucitec, 1990.
- FREEDMAN, P. & SPIEGEL, G. M. Medievalisms old and new: the rediscovery of alterity in north american medieval studies. **American Historical Review**, New York, vol. 103-3, p. 677-704, 1998.
- LIMA ALMEIDA, A. C.; AMARAL, C. O. O Ocidente medieval segundo a historiografia brasileira. **Medievalista Online**, Lisboa, nº 4, 2008. Disponível em: <http://www2.fcsh.unl.pt/iem/medievalista/MEDIEVALISTA4/index.htm>.
- MACEDO, J. R. Estudos sobre a Idade Média Peninsular. **Anos 90: Revista do PPG em História**, Porto Alegre, v. 16, 2002.
- MACEDO, J. R. **Os estudos medievais no Brasil: catálogo de dissertações e teses – filosofia, história, letras (1990-2002)**. Porto Alegre: EDUFRGS, 2003.
- MAGALHÃES, A. P. T. **Contribuição à questão da pobreza na Arbor Vitae Crucifixae Iesu de Ubertino de Casale**. São Paulo: FFLCH-USP, 2003. (Tese de doutoramento em História Social).
- MARQUES DIAS, I. Perspectivas da pesquisa de História Medieval no Brasil. In: Maria Eurydice de Barros RIBEIRO, M. E. B. (Org). **Anais da II Semana de Estudos Medievais**. Brasília, DF: Universidade de Brasília, 1994.
- MELLO J. R. A. O pesquisador em história medieval e o público brasileiro. In: RIBEIRO, M. E. B. (Org.). **Anais da II Semana de Estudos Medievais**. Brasília: UnB, 1994.
- MELLO, J. R. A. **A insularização da monarquia angevina e a formação da nação inglesa, séculos XIII-XV**. Vistas através de canções e poemas políticos. São Paulo: FFLCH-USP, 1978. (Tese de doutorado em História social).
- MELLO, J. R. A. **As duas faces de um soberano: Ricardo II na literatura de seu tempo**. São Paulo: FFLCH-USP, 1982. (Tese de livre-docência).
- MELLO, J. R. A. O pesquisador em história medieval e o público brasileiro. In: Maria Eurydice de Barros RIBEIRO, M. E. B. (Org.). **Anais da II Semana de Estudos Medievais**. Brasília: UnB, 1994.
- MONGELLI, L. M. «A ABREM e os estudos medievais no Brasil». In: Atas do II Encontro Internacional de Estudos Medievais. Publicadas em *Humanas: Revista do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas*, Porto Alegre, v. 21 nº 1, t 2, p. 465-474, 1998.
- MONGELLI, M. L. (Org.). **Fontes primárias da Idade Média: séculos V-XV**. São Paulo: Cotia: IBIS, 1999.
- NUNES, R. A. C. **Gênese, significado e ensino da filosofia no século XII**. São Paulo: EDUSP/Grijalbo, 1974.
- RIBEIRO, M. E. B. O saber na Idade Média. Textos de História, **Revista da Pós-Graduação em História**, Brasília, v. 9 nº ½, 2001.

SILVA, J. L. W. **A deformação da história ou para não esquecer**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

SILVA, M. C. **A idéia de Estado na Alta Idade Média Ocidental: o Regnum Francorum entre os séculos V e VIII**. Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais, 1997. (Dissertação de Mestrado).

SILVA, M. C. **Les études en Histoire Médiévale au Brésil: bilan et perspectives**». disponível online: <http://www.ciham.ish-lyon.cnrs.fr/brazil.html>.

SILVA, M. C. **Reges pro publicis utilitatibus**. Le problème de la légitimité royale de Clovis à Clotaire II (fin Ve – début VIIe siècle). Lyon: Université de Lyon, 2002. (Thèse de doctorat).

SILVA, S. D. **Cavalaria e Nobreza no fim da Idade Média: a crise do combatente montado**. Belo Horizonte: Editora Itatiaia, 1990.

SILVA, V. D. **A legislação econômica e social consecutiva à Peste Negra de 1348 e sua significação do contexto da depressão do fim da Idade Média**. São Paulo: FFLCH-USP, 1970. (Tese de doutoramento em História social).

VASSALO, L. **O sertão medieval: origens européias do teatro de Ariano Suassuna**. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves, 1993.

WECKMANN, L. **La herencia medieval del Brasil**. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

Recebido em 02/12/2008

Aprovado em 04/06/2009



# PHILOSOPHIERENDE INTERPRETATION - JOSEF PIEPER ÜBER DIE AKTUALITÄT VON PLATON UND THOMAS VON AQUIN<sup>74</sup>

WALD, Berthold  
Universität Paderborn

**ZUSAMMENFASSUNG:** Kann man heute noch etwas anfangen mit Platon und Thomas von Aquin? Pieper hat diese Frage vorbehaltlos bejaht und gezeigt, welche Aktualität ihr Denken besitzt. Im Zentrum seiner Platondeutung steht der Zusammenhang von Wahrheit und Interesse, die Spannung von Gerechtigkeit und Macht, und die existentiell notwendige Verbindung von reflektiertem Wissen und bewusstem Glauben. Mit Thomas von Aquin versteht Pieper die Wahrheit der Dinge als Fundament der Erkenntnis und Ziel der philosophierenden Interpretation. Dem Begriff der Kreatürlichkeit kommt dabei die entscheidende Funktion zu, den Wahrheitsbegriff zu plausibilisieren und gegen hermeneutische bzw. dekonstruktivistische Modelle absoluter Geschichtlichkeit zu verteidigen.

**SCHLÜSSELWÖRTER:** Platon. Thomas von Aquin. Josef Pieper

**ABSTRACT:** Is there any philosophical use of Plato and Thomas Aquinas today? Pieper has affirmed this question but without sharing the academic restriction to the philosophical in contradistinction to the theological basis of their thought. Central for his Interpretation of Plato is the connexion of truth and interest, which brings about different conceptions of justice and power, knowledge and believe. Along with Aquinas Pieper does understand the truth of things as the basis of knowledge and the aim of philosophical interpretation. Central is here the notion of createdness in order to make clear the idea of truth and to defend it against the hermeneutical or deconstructivist idea of absolute historicity.

**Keywords:** Plato. Thomas Aquinas. Josef Pieper

## INTERPRETAÇÃO QUE FILOSOFA – JOSEF PIEPER SOBRE A ATUALIDADE DE PLATÃO E TOMÁS DE AQUINO

**RESUMO:** Pode-se hoje ainda produzir alguma coisa com Platão e Tomás de Aquino? Pieper afirmou e demonstrou sem reservas essa pergunta, cuja atualidade permeia seu pensamento. No centro da sua interpretação de Platão encontra-se a conexão entre verdade e interesse, a tensão entre justiça e poder e a existencial e necessária ligação entre conhecimento reflexivo e fé consciente. Com Tomás de Aquino, Pieper entende a verdade das coisas como fundamento do conhecimento e alvo da interpretação filosófica. A noção de “criaturidade” possui a decisiva função de tornar plausível a ideia de verdade e de defendê-la contra modelos hermenêuticos ou desconstrutivistas de historicidade absoluta.

---

<sup>74</sup> Der Artikel beruht auf der Überarbeitung von zwei Texten, die als Nachwort erschienen sind zu den Josef PIEPER, Band 1, *Darstellungen und Interpretationen: Platon*, Hamburg: Felix Meiner, 2002 (zit. als I, Seite) und Josef PIEPER, *Darstellungen und Interpretationen: Thomas von Aquin*, Hamburg: Felix Meiner, 2001 (zit. als II, Seite). Die achtbändige Ausgabe der Werke Piepers mit zwei Ergänzungsbänden (hrsg. von Berthold WALD, Hamburg: Felix Meiner, 1995 ff.) wird zitiert als (Werke, Band, Seite).

## **WAHRHEIT UND INTERESSE**

Wahrheit kommt, als menschliche Realität, einzig im Gespräch zustande“, so beginnt eine kurze Reflexion von Josef Pieper über Platons *Siebenten Brief*.<sup>75</sup> Unter den zahllosen „Fußnoten zu Platon“ (A. N. Whitehead) sind Piepers Platon-Interpretationen von ganz eigener Art. Schon auf den ersten Blick wird deutlich, daß es ihm weniger um die philosophische Lehre Platons, weder die geschriebene noch die ungeschriebene, zu tun ist als um diejenigen Einstellungen und Vorbedingungen des Philosophierens, die Platon auf paradigmatische Weise mit der Situation des Philosophierenden heute verbinden. Wie alles menschliche Tun steht auch das Philosophieren in einem Bezug auf das je eigene Leben. Der von der Philosophie des zwanzigsten Jahrhunderts im Anschluß an Kierkegaard, Nietzsche und Dilthey wieder bewußt gemachte Zusammenhang von Wahrheit und Interesse war auch bestimmend für den Ausgangspunkt der griechischen Sophistik und die Philosophie Platons. Die Instanz der Wahrheit ist nicht die Vernunft als solche und ihre Wirklichkeit auch nicht das abgeschlossene philosophische System, sondern der Dialog zwischen menschlichen Personen, die nach der Wahrheit suchen. Das subjektive Interesse an der Wahrheit und der Widerstand gegen Skepsis und Gleichgültigkeit bestimmen die realen Erkenntnisbedingungen und den Ausgangspunkt der Philosophie. Obwohl Platon die Meinung des Protagoras, der Mensch sei das Maß aller Dinge, in seinen ontologischen Konsequenzen bekämpft, teilt er doch die erkenntnispsychologische Prämisse: Erkenntnis der Wahrheit ist gebunden an die Person des Erkennenden. Ohne Umkehr (*metanoia*), wie es im „Höhlengleichnis“ der *Politeia* heißt, gibt es kein Verhältnis zur Wahrheit. Schärfer kann man den subjektiv-existentialen Charakter der Wahrheitserkenntnis nicht betonen, und zugleich daran festhalten, daß die Erkenntnis der Wahrheit das eigentliche Ziel und die Erfüllung des menschlichen Lebens ist.<sup>76</sup>

Platon hat diesem Zusammenhang von Wahrheit und Interesse oder von Erkenntnis und Leben auf unvergleichliche Weise in der Gestalt seines Philosophierens Ausdruck verliehen. Es ist nicht allein die „dialogische Form der platonischen Äußerung zu interpretieren“ (I, 221). Wer das von Platon Gemeinte erfassen will, ist ebenso an die „platonischen Figuren“ verwiesen, in denen Platon das personale Fundament von Wahrheit, Irrtum und bewußter Täuschung ereignishaft konkret vor Augen stellt. Auch die dezidierte Schriftkritik Platons, daß nämlich Wahrheit nicht eigentlich im geschriebenen Wort zu Hause sei, verweist in diesen Zusammenhang zurück. Denn nicht die Mündlichkeit als solche oder eine nur der Mündlichkeit

---

<sup>75</sup> *Das Gespräch als Ort der Wahrheit*; in: Josef PIEPER, *Tradition als Herausforderung. Aufsätze und Reden*, München: Kösel, 1963, 283.

<sup>76</sup> Es ist eine der neuzeitlichen Subjektphilosophie geschuldete Voreingenommenheit, der antiken Philosophie das Wissen um die Subjektivität als Erkenntnisbedingung abzusprechen. Gegenüber der „Autonomisierung und Automatisierung des Geistes“ werden gerade auch „die somatische Substruktur geistiger Prozesse und damit die in diese hineinragenden nichtsubjektiven Einflüsse anerkannt“ (Klaus OEHLER, *Subjektivität und Selbstbewußtsein in der Antike*, Würzburg: Königshausen und Neumann, 1997, 47). Eben darum sind theoretische wie praktische Erkenntnis schon für Platon und erst recht für Aristoteles kein naturgegebenes Faktum der Intelligenz sondern Resultat „geistiger Tugenden“, ein Können des ganzen Menschen, der selber „richtig“ sein muß, um richtig zu erkennen.

anzuvertrauende Lehre sind Träger der Wahrheit. Sondern Ort der Wahrheit ist das Gespräch zwischen Personen, die sich selbst als Voraussetzung der Erkenntnis mitbringen.<sup>77</sup> Um „sein eigentliches Anliegen als philosophischer Schriftsteller zu verstehen“, ist nicht allein „seine Entscheidung für die neue literarische Großform des Prosadramas zu bedenken“, sondern ebenso Platons These, daß „die Wahl der ‚geeigneten Seele‘ [...] die Voraussetzung für die entscheidende philosophische Belehrung ist – andernfalls wird der Philosoph schweigen“.<sup>78</sup> Darum wird eine Dialogtheorie zu kurz greifen, die nicht sieht, daß Platons Auffassung vom Gespräch als dem Ort der Wahrheit wenig gemein hat mit einer universalistischen Diskurstheorie. Denn Platon „fordert von der ‚geeigneten Seele‘ nicht nur intellektuelle Fähigkeiten, sondern eine innere Verwandtschaft zur Sache der Philosophie, die auch die volle Entfaltung der Kardinaltugenden in seiner Seele einschließt.“<sup>79</sup>

Es ist nicht schwer zu sehen, wie sehr die Platonauslegung und das gesamte philosophische Werk Josef Piepers von dieser Einsicht in die ethisch-anthropologischen Voraussetzungen der Wahrheitserkenntnis bestimmt sind. Wem es um Erkenntnis und Vermittlung von Wahrheit zu tun ist, der muß vor allem den Menschen als Erkenntnissubjekt, nicht die Vernunft als solche oder ein System von wahren Sätzen, in den Blick nehmen; er muß eine Vorstellung vom Richtigsein des Menschen haben, und er wird damit rechnen, daß alles Lehren und alles Lernen notwendig wirkungslos bleiben, wo nicht der Wille zur Erkenntnis durch die Liebe zur Wahrheit bewegt wird. Piepers Konzentration auf die dialogische Form und die Figuren der platonischen Philosophie korrespondiert seinem an Thomas von Aquin orientierten Interesse für eine Rehabilitierung der menschlichen Tugenden.<sup>80</sup>

Im Blick auf die Platonauslegung kann sein Zugang zu Platon als ebenso singulär wie als Erfüllung eines Desiderats gesehen werden, demzufolge die „alte Einsicht [...], daß die Form des platonischen Dialogs nichts Äußerliches ist“, für „zahlreiche Interpreten der letzten Generation [...] meist nur Lippenbekenntnisse“ geblieben sind; „konkrete Folgen für die Deutung hatte die programmatisch verkündete Einheit von Inhalt und Form so gut wie nie.“<sup>81</sup> Zu den Konsequenzen dieser Einsicht gehört für Pieper eine sehr ins Einzelne gehende Deutung der Dialogpartner und Gegenspieler des Sokrates. Sein eigener Versuch der filmischen Neuinszenierung dieser

---

<sup>77</sup> „[...] auch das gesprochene Wort verkörpert ohne diese Instanz für sich allein noch kein Wissen. Die Schriftkritik gibt jedenfalls keinen Anlaß, Platon zu unterstellen, das Ziel des Erkenntnisstrebens im Wortlaut von Sätzen, ob nun aufgeschrieben oder nicht, gesucht zu haben“ (Wolfgang WIELAND, *Das sokratische Erbe: Laches*; in: Theo KOBUSCH/ Burkhard MOJSISCH (Hrsg.), *Platon. Seine Dialoge in der Sicht der neueren Forschung*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1966, 20).

<sup>78</sup> Thomas A. SZLEZÁK, *Platon lesen*, Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog, 1993, 115 f.

<sup>79</sup> Ebd., 116. Szlezák kritisiert vor allem die von der Romantik (Schleiermacher) inaugurierte Dialogtheorie, der Dialog – wie die mündliche Rede – suche sich seine Leser selbst, „da er ja die ungeeigneten Leser automatisch fernzuhalten vermag“, als unvereinbar mit der platonischen Schriftkritik (ebd., 42). Entscheidend scheint mir aber zu sein, dass der Rückgang auf die Mündlichkeit der philosophischen Erkenntnisbemühung seine Möglichkeiten und Grenzen erst durch die sich miteinander unterredenden Personen hat und schon darum der geschriebene Dialog die Grenzen der Schriftlichkeit prinzipiell nicht zu überwinden vermag.

<sup>80</sup> Es gibt wohl keinen Philosophen der Gegenwart, der die Einsicht Platons in den Zusammenhang von Wahrheit und Interesse so konsequent umgesetzt hat in eine Rehabilitierung der antik-mittelalterlichen Tugendlehre wie Josef Pieper.

<sup>81</sup> Szlezák (s. Anm. 5), 118. Szlezák weist im Sinne Piepers darauf hin, daß die Dialoge „als *Dramen* zu lesen [sind]: als Stücke mit einer durchgehenden Handlung und einer durchdachten Figurenkonstellation.“ (Ebd., 159; Herv. im Orig.).

in den Dialogen Platons personhaft konkret dargestellten Verkörperungen von Wahrheit und Irrtum soll die bleibende Aktualität und Gültigkeit der platonischen Wahrheitssuche im sozialen Kontext der Gegenwart wiederum sichtbar konkret vor Augen stellen. Das Gegenbild ist eine Platondeutung, wie sie zumeist „der historisch Gebildete“ vertritt, der die einzig lohnende Frage, nämlich die Frage nach der auch heute gültigen Wahrheit des platonischen Philosophierens „mit absoluter Sicherheit nicht stellt“. Wenn das so ist, „wären wir in genau dem gleichen Maße unfähig geworden, Platon so zu lesen, wie er gelesen sein will.“ (I, 48).

Die Fragwürdigkeit einer nur historisch-akademischen Platondeutung hatte bereits Gerhard Krüger zu der Forderung veranlaßt, „alle Anforderungen und Begriffe unseres *modernen historischen* Denkens dabei fallen zu lassen. [...] Platon *dichtet* die Dialoge. Er beschränkt sich nicht auf das, was die dargestellten Personen ‚wirklich gewesen‘ sind, sondern er versucht, sie im ganzen Umfang ihrer *Möglichkeiten* zu zeigen. Er läßt sie zu Ende denken, was sie faktisch-geschichtlich vielleicht nur im Ansatz gedacht haben, [...] zu der vollen Wahrheit [...] oder auch zu der vollen, unhaltbaren Unwahrheit“.<sup>82</sup> Piepers Spiegelung der platonischen Figuren in den uns heute vor Augen stehenden Persontypen des skeptischen Intellektuellen, des engagierten Schriftstellers, des politischen Pragmatikers, aber auch in den Lernenden und Wahrheitsuchenden, sind in dieser Perspektive nicht bloß eine legitime und notwendige Verständnishilfe der platonischen Charaktere. Piepers Übersetzung in die maßgeblichen Gestalten unseres modernen Kultur- und Politikbetriebs leistet in eben dem Maße, wie sie gelingt, dasselbe, was Platon mit den im Dialog zusammengeführten Leitfiguren seiner Zeit beabsichtigt hat: ein Deutlich-machen und Zu-Ende-denken der existentiell realisierten Möglichkeiten und Konsequenzen von Wahrheit und Irrtum, Selbsttäuschung und selbstsüchtigen Betrug. „Im Falle Platons und seiner Dialoge“ - und man darf mit den Worten des Professors im Fernspiel *Gorgias*, des von Pieper neu in Szene gesetzten platonischen Dramas um Wahrheit und Gerechtigkeit, ergänzen - in der Dialogform des platonischen Philosophierens „handelt es sich um Behauptung durch Gestaltung.“ (I, 11).

## ANTIKE SOPHISTIK UND PHILOSOPHISCHE HERMENEUTIK

Im Mittelpunkt von Piepers Platonauslegung steht dabei immer wieder die „Figur des Sophisten“ als des in vielen Dialogen Platons auftretenden Repräsentanten einer Haltung, die sich nicht unzutreffend, aber mit nur geringem Wiedererkennungswert als Relativismus und/oder Nihilismus beschreiben läßt. Es gehört zur Natur des Sophisten, daß er sich einer so direkten, moralisierenden Kennzeichnung zu entziehen weiß. Seinem eigenen, auch bei Platon belegten Selbstverständnis nach geht es dem Sophisten um die Bildung der anderen, um die Fähigkeit zu differenzierter Betrachtung, um Freiheitsmöglichkeiten und die erfolgreiche Partizipation am politischen Geschehen, - um lauter wichtige Dinge also, die zu Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts zu einer regelrechten Rehabilitierung der Sophisten als Träger der kulturellen Entwicklung Athens geführt haben (vgl. I, 132 ff.).

---

<sup>82</sup> *Einsicht und Leidenschaft. Das Wesen des platonischen Denkens*, Frankfurt a. M.: Klostermann, 1973, 68 (Herv. im Orig.). Gerhard Krüger, bei dem sich Pieper in Münster habilitiert hatte, war es auch, der ihm mit Platon „einem neuen, [...] bis dahin weniger bekannten Lehrmeister zugeführt“ hatte (Josef PIEPER in: *Philosophie in Selbstdarstellungen I* (hrsg. v. Ludwig J. PONGRATZ), Hamburg: Meiner, 1975, 257).

Das Schlimme daran wäre gar nicht sichtbar, wenn es nicht durch die hartnäckige Befragung ans Licht gebracht würde, mit der Sokrates die Gleichgültigkeit gegenüber der Beanspruchung durch die Wahrheit in den Fragen nach Grund und Ziel der menschlichen Existenz aufdeckt.

Eben dieses Aufdecken einer schwer faßbaren und destruktiven Haltung verleiht Platons Kampf gegen die Sophistik philosophische Relevanz. Die von Pieper vor allem bei Hegel gefundenen Kennzeichnungen der Sophistik - diese alles auflösende und relativierende Fähigkeit zu „gebildetem Raisonement“ (I, 138) - findet heute wieder neue Anerkennung, z.B. in dem dezidierten Anti-Platonismus des amerikanischen Philosophen Richard Rorty. Natürlich beruft sich Rorty für seinen Anti-Platonismus nicht auf die Sophistik; er beruft sich auf die Hermeneutik, insbesondere auf „die Bedeutung des Gadammerschen Werks“, das wesentlich dazu beigetragen habe, „den romantischen Begriff des Menschen als dem Schöpfer seiner selbst“<sup>83</sup> für die Gegenwartsphilosophie wieder fruchtbar zu machen. „Gadamers Bemühen um die Verabschiedung des klassischen Bildes vom Menschen als wesentlich einem Erkennen von Wesenheiten“<sup>84</sup> „ersetzt [...] den Erkenntnisbegriff durch den Begriff der Bildung (Selbstformung) als Bestimmung unseres Denkens“.<sup>85</sup> Denn „vom erzieherischen [...] Standpunkt“ aus gesehen ist „weit wichtiger als die Aneignung von Wahrheiten“, „was wir aus Natur und Geschichte für unsere eigenen Zwecke ‚herausholen‘ können“.<sup>86</sup> Mit Heidegger und Sartre erinnert Rorty daran, daß „die Suche nach objektiver Erkenntnis bloß *ein* menschliches Projekt [...] unter anderen ist.“<sup>87</sup> Bildung ist die Kultivierung „eines Gespürs für Relativität [...]. Eben dieses Gespür vermittelt die humanistische erzieherische Tradition“.<sup>88</sup> Hermeneutik und Existentialismus wollen *Eine Kultur ohne Zentrum*, wie Rorty eine kleine Sammlung philosophischer Essays überschrieben hat.<sup>89</sup> Vom Ziel her sind beide „eine wesentlich *reaktive* Denkrichtung, die allein in der Opposition gegen die Tradition ihren Sinn hat.“<sup>90</sup> Verlangt ist in der Konsequenz ein neuer Typus von Philosophie als „bildende Philosophie“.<sup>91</sup> Das Neue daran ist in zweierlei Hinsicht zu sehen: „Man leistet keinen Forschungsbeitrag, sondern man

---

<sup>83</sup> *Der Spiegel der Natur. Eine Kritik der Philosophie*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1987, 388.

<sup>84</sup> Ebd., 395.

<sup>85</sup> Ebd., 389.

<sup>86</sup> Ebd.

<sup>87</sup> Ebd., 391 (Herv. im Orig.). „Die Schwierigkeiten [für diese Auffassung] ergeben sich aus der Vorstellung, die Platoniker, Kantianer und Positivisten teilen: Daß der Mensch ein Wesen hat, nämlich das, das Wesen der Dinge zu entdecken.“ Daher „muß dieses klassische Bild vom Menschen abgeschafft werden.“ (Ebd., 387).

<sup>88</sup> Ebd., 393. In einem späteren Essay (Relativismus: Entdecken und Erfinden, in: *Information Philosophie* 1997, Heft 1) will Rorty als Konsequenz dieses Gespürs für Relativität auch die Unterscheidung zwischen „Finden und Machen, Entdeckung und Erfindung, Objektivem und Subjektivem preisgeben“ (Ebd., 6), zwischen dem „Natürlichen und dem Künstlichen“ und „sie durch Unterscheidung zwischen dem Nützlichen und dem wenigen Nützlichen ersetzen“ (Ebd., 10). Das trifft auf das Genaueste jene Auffassung, die Pieper die Figur des Schriftstellers als des modernen Repräsentanten des Sophisten Gorgias aussprechen läßt: „Der Unterschied zwischen dem Natürlichen und dem Künstlichen wird maßlos überschätzt. In Wirklichkeit ist er unwesentlich. Im Grunde existiert er kaum.“ (I, 6).

<sup>89</sup> Stuttgart: Reclam, 1991.

<sup>90</sup> R. Rorty, (s. Anm. 10), 397. Die Hermeneutik Gadammers zielt aus der Sicht Richard Rortys also gerade nicht auf eine Stärkung der Tradition sondern auf deren Schwächung durch die Relativierung der jeweils nur selbst zu leistenden Bindung an beliebige Traditionen.

<sup>91</sup> Ebd., 403.

partizipiert an einem Gespräch“.<sup>92</sup> Und: „Etwas sagen heißt vielleicht nicht immer, sagen, wie Etwas ist“; Reden darf „überhaupt nicht als Darstellen“ verstanden werden. „Wir müssen den Korrespondenzbegriff für Sätze wie auch für Gedanken fallen lassen und uns diese Sätze als mit Sätzen, nicht mit der Welt, verknüpft denken.“<sup>93</sup> Wer den Menschen „als den Erzeuger von Beschreibungen“ sieht, für den ist „der platonische Wahrheitsbegriff absurd“ und nicht „die Wahrheit“<sup>94</sup> Ziel der Philosophie, sondern „das Gespräch“ als „der unhintergehbare Kontext [...], in dem Erkenntnis verstanden werden muß.“<sup>95</sup>

Es dürfte wohl offensichtlich sein, daß die Funktion des Gesprächs im Kontext der Philosophischen Hermeneutik eine andere geworden ist. Es ist hier nicht „Ort der Wahrheit“ im Sinne Platons als ein Aufdecken von bleibend gültiger Einsicht in den Zusammenhang von Gott, Mensch und Welt. Vielmehr sind es weitgehend dieselben positiven Selbstkennzeichnungen, die eine tiefergehende geistige Verwandtschaft von Philosophischer Hermeneutik und antiker Sophistik bezeugen. Und es ist wiederum auf den ersten Blick nicht auszumachen, was gegen das von Rorty unter Berufung auf Gadamer proklamierte humanistische Projekt einer Selbstentfaltung menschlicher Möglichkeiten eigentlich einzuwenden ist. Immerhin erwähnt Rorty eine Gefahr des prinzipiell von der normativen Beziehung auf Wirklichkeit absehenden Relativismus, der er selbst aber keine weitere Beachtung schenkt. „Wer behauptet, es gebe keine solche gemeinsame Grundlage, scheint die Vernunft selbst aufs Spiel zu setzen. Das Infragestellen der Unabdingbarkeit der Kommensuration erscheint als der erste Schritt zur Rückkehr eines Krieges aller gegen alle.“<sup>96</sup> Fällt die Wirklichkeit als Bezugspunkt der Verständigung aus und wird das Ideal einer wirklichkeitsbezogenen und wahrheitskritischen Kommunikation geleugnet, droht bei aller proklamierten Kultivierung und Freisetzung neuer Möglichkeiten menschlicher Selbstentfaltung die Herrschaft des subjektiven Einzelinteresses und der „Mißbrauch der Macht.“<sup>97</sup>

Die These vom Gespräch als dem Ort der Wahrheit im Sinne der philosophischen Hermeneutik unterschlägt so die von Platon aufgedeckte Bindung der subjektiven Erkenntnis an das Lebensinteresse des Subjekts. Man spricht stattdessen von der „wesenhaften Geschichtlichkeit der Wahrheit“ als dem ontologischen Grund für die unhintergehbare Pluralität der menschlichen Überzeugungen und sieht darin eine Entdeckung, die kennzeichnend für die Philosophie im zwanzigsten Jahrhundert sei. Aber schon die Philosophie Platons sieht sich durch eben dieselbe Pluralität kulturell-faktisch wie theoretisch herausgefordert. Allerdings liegt für Platon der Grund solcher Pluralität weder in der unhintergehbaren Subjektivität des Einzelnen noch in der Geschichtlichkeit des Seins, das sich je und je anders zeigt, sondern zuallererst in der Freiheit der menschlichen Person. „Der sekundäre Grund der Möglichkeit der Erfahrung [das menschliche Subjekt] ist mächtig genug, um den primären Grund, der im Seienden liegt, antasten zu können.“<sup>98</sup> Platon rechnet mit der Möglichkeit einer

---

<sup>92</sup> Ebd., 402.

<sup>93</sup> Ebd.

<sup>94</sup> Ebd., 409 (Herv. im Orig.).

<sup>95</sup> Ebd., 422 (Herv. im Orig.). Alle Belege sind dem letzten Kapitel des Buches entnommen, das die kulturelle Rolle der Gadamerischen Hermeneutik beschreibt.

<sup>96</sup> Ebd., 345.

<sup>97</sup> Vgl. dazu Josef PIEPER, *Mißbrauch der Sprache – Mißbrauch der Macht* (zuerst mit dem Untertitel *Platons Kampf gegen die Sophistik*); in: Werke 6, 132–151.

<sup>98</sup> Gerhard KRÜGER, *Religiöse und profane Welterfahrung*, Frankfurt a. M.: Klostermann, 1973, 91 f.

erkenntniswirksamen Freiheit, sofern die Person in Ihrem Verhältnis zur Wirklichkeit niemals ohne eigenes Interesse ist. Es gibt für ihn keine Rationalität, die nicht in einer entweder herrschenden oder beherrschten Stellung zu den menschlichen Interessen und Leidenschaften steht. Diese, und nicht die Vernunft, sind das Prinzip der Verschiedenheit, der Partikularität und des Antagonismus im Scheitern des Gesprächs. Piepers Auslegung der Figuren des platonischen *Gorgias* hat diesen Zusammenhang - und damit die Differenz zur hermeneutischen Auffassung des Gesprächs als dem Ort der Wahrheit - erneut deutlich werden lassen. Wo nicht um der *Wahrheit* willen geredet wird, wird auch nicht *miteinander* geredet. Um der Wahrheit willen miteinander reden heißt aber, sich ihr aussetzen und sich von ihr bestimmen lassen *wollen*.

## WISSEN UND GLAUBEN

Dieser Wille zur Wahrheit ist naturgemäß dort am meisten gefordert und gefährdet, wo die Wahrheit weiter reicht als unsere Möglichkeiten der Erkenntnis von Realität. Dies ist in besonderer Weise der Fall beim religiösen Glauben an die Wahrheit einer göttlichen Offenbarung. Ob Sokrates und Platon im Vertrauen auf die Wahrheit der Schöpfungs- und Heilsmythen einen solchen Glauben als letzte Quelle ihrer Überzeugungen vom göttlichen Grund der Wirklichkeit geteilt haben, ist in der Platonforschung umstritten. Piepers Interpretation der platonischen Mythen ist auch im Blick auf die akademische Skepsis gegenüber jeglichem Offenbarungsglauben geschrieben. Die akademische Platonforschung ist jedenfalls weitgehend von der aufklärerischen Vorstellung beherrscht, daß eine Beziehung von Wissen und Glauben nur innerhalb der sogenannten „christlichen Philosophie“ bestehen konnte. Außerhalb des christlichen Kulturkreises, in der vorchristlichen Antike, habe es noch eine strenge Trennung von Wissen und Glauben gegeben, die erst durch christliche Theologen aufgegeben worden sei. Die Philosophie Platons wird so gleichgesetzt mit der Alleinherrschaft des Logos, und dieser ziele gerade auf die Ablösung und Überwindung des Mythos.<sup>99</sup> Dahinter steht dann meist unausgesprochen die aufklärerische Meinung vom Gegensatz zwischen einem Irrationalismus des Glaubens und der Rationalität der Vernunft.

Wenn Platon jedoch davon ausgeht und bereits durch die dialogische Form seines Philosophierens zu verstehen gibt, daß in jeder Erkenntnis Interesse und Wahrheit miteinander verbunden sind, dann ist von vornherein die Annahme von der Reinheit und Selbstmächtigkeit des Logos im erkennenden Subjekt in Frage gestellt. Die gleichgültige Skepsis eines Kallikles gegenüber der Wahrheit des Mythos vom Gericht nach dem Tode scheint zwar Ausdruck einer strikt empirisch begründeten Rationalität zu sein. Aber dies so zu sehen ist schon die Konsequenz einer durch die Aufklärung begründeten philosophischen Einstellung, welche die Rationalität isoliert betrachtet und dabei das erkennende Subjekt aus dem Blick verliert. „Nicht-zu-glauben“ bedeutet aber nicht einfachhin „Herrschaft der Vernunft“, sowenig wie „Glauben“ „Herrschaft der Irrationalität“ bedeutet. In beiden Fällen ist das Subjekt mit Vernunft *und* Wille im Spiel. Auch wer einen religiösen Skeptizismus vertritt, ist nicht

---

<sup>99</sup> Die Frage wird häufig so gestellt, „ob der Mythos bei Platon dem Logos untergeordnet ist oder ob er eine höhere Wahrheit vermittelt, die dem Logos nicht erreichbar ist.“ Für Szlezák entspringt die Annahme eines höheren Wahrheitsgehalts der Mythen „dem Empfinden moderner irrationalistischer Strömungen und kann sich nicht auf Überlieferungen Platons stützen“ (*Platon lesen*, 136).

ausschließlich von seiner Rationalität bestimmt. Er hält es, wie William James richtig gesehen hat, „der religiösen Hypothese gegenüber für weiser und besser, [seiner] *Furcht* nachzugeben, sie möchte ein Irrtum sein, als [seiner] *Hoffnung*, daß sie der Wahrheit entspricht.“<sup>100</sup>

Sokrates hat für seine Hoffnung keinen Glauben gefunden bei Kallikles; die Gründe dafür hat uns Platon nicht genannt. Sicher war es nach seiner Meinung nicht intellektuelle Überlegenheit, die Kallikles davon abgehalten hat, dem Sokrates zuzustimmen in seinem Glauben an die transzendente Wirklichkeit Gottes und der menschlichen Verantwortung vor dem göttlichen Gericht. Kallikles Ignoranz ist eher eine existentielle Einstellung in der von James beschriebenen Art, eine Weigerung, die in seinem Willen und in den Zielen seiner Lebenspraxis begründet ist. „Die gebräuchliche Vorstellung einer allzu präzisen Trennung von philosophischer Begrifflichkeit und mythischer Wahrheit“ bedarf jedenfalls schon darum „einer Korrektur“ (I, 369), weil die vorausgesetzte Trennung von Vernunft und Wille nicht zuhalten ist.<sup>101</sup> Nur so entsteht ein zutreffendes Bild der platonischen Philosophie, welche in ihrem Zentrum, wie Josef Pieper eindringlich gezeigt hat, durch die Einbeziehung des Mythos bestimmt ist. Für Platon jedenfalls ist die gesuchte Wahrheit das Ganze und ihr Organ nicht die Vernunft, sondern das menschliche Herz.

## II. THOMAS VON AQUIN ODER DIE WAHRHEIT DER INTERPRETATION

### PHILOSOPHISCHE UND HISTORISCHE INTERPRETATION

Der aktualisierende Rückgriff auf eine philosophische Position muß mit Einwänden rechnen, die im Rekurs auf Verfahrensfragen gegen den dahinterstehenden Begriff von Wahrheit und Wirklichkeit gerichtet sind. Kann man wirklich heute noch mit derselben unhistorischen Einstellung die Texte mittelalterlicher Autoren lesen, wie die Theologen des Mittelalters beispielsweise die *Metaphysik* des Aristoteles gelesen haben? Ist dieser mittelalterliche Wille zur Unmittelbarkeit nicht bloß eine Form der Selbsttäuschung, worin ein vermeintlich gemeinsames Erkenntnisinteresse den Abstand und die Fremdheit der antiken Texte verdeckt? Und selbst wenn die Philosophie des Mittelalters angemessen interpretiert wäre als „christliche Philosophie“, wird eine philosophische Verständigung mit Thomas von Aquin nicht schon daran scheitern müssen, daß hier theologische Prämissen im Spiel sind, auf die sich der heutzutage Philosophierende nicht einzulassen braucht? Ist „christliches Philosophieren“ überhaupt eine legitime Gestalt der Philosophie oder nicht vielmehr, mit den Worten Heideggers, „ein hölzernes Eisen und ein Mißverständnis“?<sup>102</sup>

---

<sup>100</sup> Zitiert nach Charles TAYLOR, *Die Formen des Religiösen in der Gegenwart*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2002, 46 (Herv. von mir). „Es ist also nicht so, daß der Intellekt auf der einen Seite steht und alle Gefühle [Interessen] auf der andern; [...] Täuschung um Täuschung! – was für einen Beweis gibt es, daß Täuschung durch Hoffnung soviel schlimmer ist als Täuschung durch Furcht?“ (Ebd.).

<sup>101</sup> Vgl. dazu Dieter HATTRUP, *Die Wirklichkeitsfalle. Vom Drama der Wahrheitssuche in Naturwissenschaft und Philosophie*, Freiburg/ Brsg.: Herder, 2003, 170 ff. (Kap. 5.1 Das Band zwischen Wissen und Wollen).

<sup>102</sup> *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen: Niemeyer, 1987, 6. Ob der von Etienne Gilson vorgeschlagene Ausdruck „christliche Philosophie“ (*L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris: J. Vrin, 1948; deutsche Übers.: *Der Geist der mittelalterlichen Philosophie*, Wien: Thomas-Morus-Presse, 1950, 3) das innovative Moment der mittelalterlichen Philosophie angemessen benennt, ist durchaus fraglich (vgl. Jan A. AERTSEN, Gibt es eine mittelalterliche Philosophie?; in: *Philosophisches Jahrbuch der* 112

Pieper hat diese Einwände offenbar gesehen. Allerdings behandelt er Methodenfragen niemals abstrakt und allgemein, sondern konkret und kontrolliert an den Sachen selbst, sofern sie Gegenstand möglicher Erkenntnis sind.<sup>103</sup> Zur Debatte stehen dabei Sinn und Berechtigung der philosophischen Interpretation einerseits, das Verhältnis von Wissen und Glauben bzw. Philosophie und Theologie andererseits.<sup>104</sup>

Eine erste Antwort auf die Frage nach dem Sinn des Interpretierens in der Philosophie entwickelt Pieper in seinen „Thomas-Interpretationen“ (1949 –51) und in der *Hinführung zu Thomas von Aquin* (1958).<sup>105</sup> Den Thomas-Interpretationen geht jeweils eine kurze methodische Reflexion „über die Absicht und den Sinn dieses Interpretationsversuches“ (II, 58) voran, die dem Hörer den hermeneutischen Status seiner Auslegungsversuche deutlich machen sollen. Wenn im Philosophieren „unser Blick [...] vor allem anderen [...] auf die *uns* begegnende Weltwirklichkeit“ (II, 1; Hervorhebung bei Pieper.) gerichtet sein muß, dann ist bereits darüber entschieden, in welchem Sinn eine Interpretation *philosophisch* genannt zu werden verdient. Ein Beitrag zur Philosophie wäre das adäquate Verstehen sinnhaltiger Äußerungen nur dann, wenn das Erkenntnisinteresse des Interpretierenden vor allem darauf gerichtet bleibt, „in dem Gesagten der Wahrheit unserer eigenen Weltwirklichkeit zu begegnen“ (ebd.). Einen Text zu interpretieren hat darum für den Philosophierenden einen anderen Sinn als für einen Historiker der Philosophie, denn es geht ihm nicht darum, lediglich zu verstehen, „was andere gedacht haben, sondern zu erfahren, wie die Wahrheit der Dinge sich verhält“ (II, 58).

Pieper folgt in dieser methodischen Selbstvergewisserung nur der philosophischen, auf Wirklichkeitserkenntnis gerichteten Auffassung des Thomas von Aquin, der innerhalb eines Aristoteles-Kommentars (!) nach der „Wahrheit der Dinge“ fragt, und knüpft daran seine Unterscheidung von *philosophischer* und *historischer* Interpretation. Für das historische Verstehen genügt zwar die Stimmigkeit der Interpretation, die dann gegeben ist, wenn die zunächst einmal nur unterstellte Kohärenz eines Sinnzusammenhangs am Text ausgewiesen ist und sich darüber hinaus auch in einem erweiterten Kontext (eines Gesamtwerks, einer Literaturgattung, einer Kulturepoche) noch als stimmig erweisen läßt. Der Anspruch des Philosophierenden, wie Pieper ihn mit Thomas versteht, reicht aber weiter, denn das Kohärenzkriterium der

---

Görresgesellschaft 102 (1995), 161 – 176). Philosophisches Denken ist seit dem Mittelalter vor allem „transzendentes Denken [...] in Kontinuität mit der modernen Philosophie“ (ebd., 176). Nicht zu bestreiten jedoch ist der Leitgedanke von Gilsons bahnbrechender Studie, „daß ganz offensichtlich die Religion der christlich-jüdischen Offenbarung eine Quelle philosophischer Entwicklung gewesen und das lateinische Mittelalter der historische Kronzeuge dieser Entwicklung ist“ (*Der Geist der mittelalterlichen Philosophie*, 442).

<sup>103</sup> Piepers philosophische Methode kann durchaus als phänomenologisch gelten, aber nicht im Husserlschen Sinn einer von allem Empirischen gereinigten Wesensschau, sondern im Sinne einer gerade auf das Geschichtlich-Konkrete gerichteten Aufmerksamkeit, wie er sie als Mitarbeiter von Johann Plenge am Forschungsinstitut für Soziologie in Münster schon sehr früh kennengelernt und in seinen formalsoziologischen Schriften selber praktiziert hat (soeben erschienen als Ergänzungsband 2, *Frühe soziologische Schriften*, hrsg. v. Berthold WALD, Hamburg: Felix Meiner, 2004).

<sup>104</sup> Zu beidem liegen explizite, teils monographische Äußerungen vor. Zur Frage der Interpretation die Abhandlung *Was heißt Interpretieren?* (1979) und *Überlieferung. Begriff und Anspruch* (1970) (beides in Werke 3) sowie der Artikel *Gefährdung und Bewahrung der Tradition* (1974) (Werke 7); zum Verhältnis von Wissen und Glauben bzw. zur Möglichkeit einer christlichen Philosophie das IX. Kapitel der *Verteidigungsrede für die Philosophie* (1966) und der Vortrag *Über das Dilemma einer nicht-christlichen Philosophie* (beides in Werke 3), vgl. auch den Vortrag *Theologie – philosophisch betrachtet* (Werke 7).

<sup>105</sup> Beides in Werke 2.

historischen Interpretation verhält sich gegenüber der Unterscheidung von Wahrheit und Irrtum neutral. Eine Aussage kann historisch durchaus richtig interpretiert sein und als philosophische Aussage dennoch falsch, sofern es sich mit dem ausgesagten Sachverhalt anders verhält. Das ausschlaggebende Wahrheitskriterium ist nicht schon die textimmanente Stimmigkeit, sondern die Stimmigkeit im Verhältnis zur Sache: die Korrespondenz von Aussage und Wirklichkeit.

Dies primär auf Wahrheit und Wirklichkeit gerichtete Erkenntnisinteresse ist für die scholastische, das heißt schulmäßig betriebene Interpretation der antiken Autoren so selbstverständlich gewesen, daß mittelalterliche Aristoteles-Kommentare beispielsweise auch in Quästionenform geschrieben werden konnten. Eben hierin erweist man Aristoteles die Ehre und Anerkennung als Philosoph, daß man sich dem Wahrheitsanspruch seiner Aussagen stellt. „Da liegt die Frage, ob denn wahr sei, was hier gesagt wird, nahe. Der Fragende tut nur, wozu der Autor, den er liest, einlädt.“<sup>106</sup> Wenn aber die Unterscheidung zwischen wahr und falsch, Erkenntnis und Irrtum wesentlich zum Philosophieren gehört, „dann konnte man sich nicht auf Interpretation beschränken. Man mußte selbst argumentieren und philosophieren. Man mußte den eigenen Wirklichkeitssinn und den eigenen Sprachgebrauch ins Spiel bringen, nicht als unumstößliches Maß, aber doch als Datum, das normalerweise verlässlich und nicht irreführend war.“<sup>107</sup> Man mußte, mit anderen Worten, übergehen von der historischen zur philosophischen Interpretation, die nur dort realisiert ist, wo im Hören auf einen Text zweierlei geschieht: „Verlangt ist erstens, daß sich der Hörende für den Sachverhalt möglichst schon zuvor interessiert. Das zweite und wichtigere ist, daß er das Gehörte bedenkt, das heißt vergleicht mit dem, was er selber weiß und für wahr hält.“<sup>108</sup>

## ENTDECKEN UND VERDECKEN

Ein solches auf Wirklichkeitserkenntnis zielendes Verstehen muß weder unhistorisch sein noch hermeneutisch naiv. Einerseits wird das nur noch historisch Interessante an der mittelalterlichen Philosophie und am Werk des Thomas von Aquin ja gerade erst unterscheidbar durch die wahrheitskritische Intention der philosophierenden Interpretation, wie andererseits die von der philosophischen Hermeneutik herausgestellte Geschichtlichkeit des Verstehens für *jede* Epoche gilt, also auch für die Philosophie der Gegenwart. Sie hat damit zu tun, daß „Wahrheit [...] in der Tiefe nicht von dem neutral gleichgültigen Geiste erfaßt wird [...], sondern von dem, der Antwort sucht auf ein existentiell ernstes und dringliches Fragen. Dies aber entzündet sich an der *hier und jetzt* wirklichen Situation des Einzelnen wie der Gemeinschaft.“ (II, 150; Herv. im Orig.). Es ist stets *seine* Wahrheit, die er um *der* Wahrheit willen verwirklichen muß, „weil einzig auf diese Weise ‚die‘ Wahrheit wirklich in seinen Besitz kommt und in wichtigen Bezirken oft erst als Wahrheit empfunden werden kann“ (II, 151), wie Pieper zustimmend Johann Baptist Lotz zitiert.

Solches Entdecken der mir zugänglichen Wahrheit wird immer begleitet sein von einem Verdecken anderer Aspekte, wie auch „in einer bestimmten Epoche

---

<sup>106</sup> Klaus JACOBI, *Der disputative Charakter scholastischen Philosophierens*; in: *Philosophie und geistiges Erbe des Mittelalters* (Hrsg. Andreas SPEER), Köln: Peeters, 1994, 32.

<sup>107</sup> Ebd., 33.

<sup>108</sup> Josef Pieper, *Gottgeschenke Mania. Eine Platon-Interpretation*; in: *Communio* 23 (1994), 261.

bestimmte Elemente der Wahrheit besonders deutlich hervortreten, [...] ganz bestimmte Fragen und Aufgaben sich als besonders wichtig aufdrängen, [während] andererseits, aus dem gleichen Grunde, andere Elemente der Wahrheit zurücktreten und geradezu in die Gefahr kommen, vergessen zu werden.“ (II, 131). An diesem Phänomen der verdeckenden Erkenntnis zeigt sich für Pieper am deutlichsten die radikale „Geschichtlichkeit des Menschengesistes“, für den es „keine *tota et simul possessio*“ (ebd.) gibt, keinen systematischen und umfassenden Besitz der ganzen Wahrheit. Das Voranschreiten in der Erkenntnis der Wirklichkeit geschieht stattdessen „wie Rede und Gegenrede“ (ebd.). Sich solch wirklichkeitserschließender Gegenrede auszusetzen, nicht zuletzt auch um der „besonderen Blindheiten“ (S. 132) der eigenen Epoche ansichtig zu werden, ist die Aufgabe der philosophischen Interpretation

Demgegenüber steht gerade der Typus der rein historischen Interpretation in der Gefahr, die geschichtliche Bedingtheit des eigenen Blickes zu vergessen und „sozusagen platanweisende Geschichtsschreibung“ zu betreiben – „als ob es einen Standort gäbe, ja als ob man sich auf diesem erhöhten Standort befände, von wo aus man die Position Platons und die des Aristoteles beurteilen und aus ihren historischen Wurzeln und Bedingtheiten erklären könnte“ (II, 60).<sup>109</sup> Der Erkenntnisfortschritt in der Philosophie unterscheidet sich offensichtlich vom Fortschritt in den exakten Wissenschaften. Hier braucht man sich um die Ansichten der „Alten“, d.h. der frühesten Vertreter eines Faches, in der Regel nicht mehr zu kümmern. „Philosophische Interpretation der Alten“ hingegen bleibt sinnvoll und notwendig, „in der Hoffnung, in das Unbegreifliche der Wirklichkeit tiefer einzudringen“ (II, 1) und im Werk der großen Meister der abendländischen Philosophie „eben diese unsere Welt [...] deutlicher [gespiegelt zu sehen] als in uns selber.“ (II, 60).

Die Notwendigkeit der philosophierenden Interpretation ergibt sich also aus der Geschichtlichkeit der menschlichen Welterfahrung. „Menschliches Erkennen ist immer wahr *und* unvollständig (inadäquat)“ (II, 151), und diese gleichzeitige Inadäquatheit des Erkennens steht immer in der Gefahr, nur den vergangenen Gestalten des Philosophierens zugeschrieben, für die eigene Gegenwart jedoch vergessen zu werden. Den eigentlichen Grund für dieses Zugleich von Offenheit und Begrenzung des menschlichen Erkennens sieht Pieper in der Natur der geistigen Person, einerseits als Geistwesen „*capax universi*, auf das Ganze der Wahrheit angelegt“ (II, 94) zu sein, andererseits jedoch im Erkennen diese Totalität stets auf je eigene und einmalige Weise sie selber zu sein. Dennoch ist die im Werk der Alten, im Werk des Thomas von Aquin, „uns zu Gesicht kommende Weltwirklichkeit [...] im Grunde für ihn und für uns die gleiche [...], geheimnisvoll und unausschöpfbar für ihn und für uns“ (II, 61).

Auch die philosophische Hermeneutik beansprucht, über ein (vermeintlich) rein historisches Verstehen hinauszugehen und den Standpunkt der geisteswissenschaftlichen Methodenlehre des neunzehnten Jahrhunderts hinter sich zu

---

<sup>109</sup> Ein anschauliches Beispiel für solche platanweisende Geschichtsschreibung sind die beiden Darstellungen des Bochumer Mediävisten Kurt FLASCH zur Geschichte der mittelalterlichen Philosophie (*Das philosophische Denken im Mittelalter. Von Augustin zu Machiavelli*, Stuttgart: Reclam, 1986; *Einführung in die Philosophie des Mittelalters*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1987). In einer Rezension von Carlos Steel heißt es dazu gegen Ende: „Flaschs Hermeneutik [ist] trotz aller Bekenntnisse zum realen Kontext *idealistischer* als sie zu sein vorgibt. Denn sie begreift die Entwicklung *am Maßstab* von Ideen wie ‚Subjektivität‘, ‚Individualität‘ und ‚Fortschritt‘ (Eine neue Darstellung der Philosophie des Mittelalters; in: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 75 (1993), 82; Herv. von mir. Vgl. auch Berthold WALD, Rezension in: *Theologische Revue* 84 (1988), 149 – 154).

lassen. Ihr Ziel ist es, in der philosophierenden Interpretation „Wahrheitserfahrungen zurückzuerlangen, die von unserer verwissenschaftlichten Kultur teils verdeckt, teils verdrängt worden sind.“<sup>110</sup> Allerdings werden sowohl der Grund für diese „Verdeckung“ anderer Wahrheitserfahrungen wie auch die Möglichkeit ihrer Rückgewinnung anders gesehen. Als Ort der Wahrheit gilt hier nicht länger der menschliche Geist, der nach einem Wort der aristotelischen *Metaphysik* „die Betrachtung der Wahrheit“ nie „in genügender Weise erreichen, aber auch nicht ganz verfehlen kann“.<sup>111</sup> Ort der Wahrheit ist jetzt das Dasein, verstanden als dasjenige Seiende, dem es „in seinem Sein *um* dieses Sein selbst geht“.<sup>112</sup> Wahrheit soll mithin nicht schon aus dem Weltverhältnis der antik-mittelalterlich gedachten *theoria*, sondern aus dem je eigenen praktisch-besorgten Selbstverhältnis verstanden werden. Die Ausschließlichkeit und Geschichtlichkeit des Weltbezugs als Folge einer ganz und gar selbstbezüglich gedachten Subjektivität zu verstehen, ist jedoch etwas anderes als die im Erkenntnisanspruch der Metaphysik mitgedachte geschichtliche Begrenztheit des endlichen Geistes.<sup>113</sup> Wer die Metaphysik verabschiedet und damit das Fundament des korrespondenztheoretischen Wahrheitsbegriffs, löst die Erkenntnis der Wahrheit von ihrem normativen Bezug auf Wirklichkeit.

## SPRACHE VERSUS METAPHYSIK

*Daß* ein hermeneutisch verstandenes Philosophieren das metaphysische Fundament des Wahrheitsbegriffs hinter sich lassen und zugleich am Begriff der Wahrheit festhalten will, ist offensichtlich. Weniger offensichtlich, wenn nicht sogar völlig uneinsichtig ist jedoch, *wie* das gelingen soll. Wilhelm Dilthey hatte die Neubegründung der Philosophie als Hermeneutik unter anderem mit dem Hinweis verbunden, „daß zwischen dem geschichtlichen Bewußtsein der Gegenwart und jeder

---

<sup>110</sup> Jean GRONDIN, *Von Heidegger zu Gadamer. Unterwegs zur Hermeneutik*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2001, 11.

<sup>111</sup> *Metaphysik* II, 1; 993 a 30 ff.

<sup>112</sup> Martin HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen: Niemeyer, 1972, 12 (Herv. im Orig.).

<sup>113</sup> Jacques MARITAIN (*Trois Réformateurs. Luther – Descartes – Rousseau*, Paris: Librairie Plon, 1925) hat eine religionsphilosophische Deutung dieses „Egozentrismus“ der Moderne versucht. Er sieht die Vorgeschichte dieser Haltung bei Luther beginnen mit einem „égoïsme métaphysique. Le moi de Luther devient pratiquement le centre de gravitation de toutes choses, et avant tout dans l'ordre spirituel « (ebd., 19). Es ist seit der Veröffentlichung von Heideggers frühen Vorlesung zur *Phänomenologie des religiösen Lebens*, WS 1920/21 (Frankfurt a. M.: Klostermann, 1995) allgemein bekannt, daß Heidegger wesentliche Anregungen für die Ausarbeitung seiner „Daseinsontologie“ aus der Beschäftigung mit der frühchristlichen Eschatologie bei Paulus, insbesondere aber auch aus der Schilderung einer radikalen Zwiespältigkeit des eigenen Dasein bezogen hat, wie sie bei Augustinus und eben Martin Luther vorliegt. Hannah Arendt hatte bereits darauf hingewiesen, daß die augustinische Erfahrung des „quaestio mihi factus sum“, die radikale Verunsicherung der eigenen Existenz durch den Tod, hinter Heideggers berühmter Umschreibung des Daseins steht als einem Seienden, dem „es in seinem Sein *um* dieses Sein selbst geht“ (vgl. J. Grondin (s. Anm. 36, 72 sowie das ganze Kap. III: Heidegger und Augustin zur hermeneutischen Wahrheit). Heidegger selbst hat auf den theologischen Hintergrund seines Denkens hingewiesen: „Ohne diese theologische Herkunft wäre ich nie auf den Weg des Denkens gelangt.“ (*Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen: Neske, 1959, 96; vgl. dazu Karl LEHMANN, *Christliche Geschichtserfahrung und ontologische Frage beim jungen Heidegger*; in: *Philosophisches Jahrbuch* 74 (1966), 126–153. Bei aller Sympathie für Heideggers Überwindung der antiken Ontologie, verkennt Lehmann allerdings nicht die „Gefahr“, die droht, wenn „die konstitutiven Momente einer solchen Erfahrung gerade in ihrer Andersartigkeit nivelliert werden und zu gewöhnlichen subjekt-immanenten Strukturen herabsinken.“ (Ebd., 146)).

Art von Metaphysik [...] ein Widerstreit“ besteht.<sup>114</sup> Als Paradigma aller Metaphysik gilt ihm die *Metaphysik* des Aristoteles, deren Grundgedanke er so formuliert: „Der Nus, die göttliche Vernunft, ist das Prinzip, der Zweck, durch welchen das Vernunftmäßige an den Dingen wenigstens mittelbar in jedem Punkt bedingt ist, und so kann durch die der göttlichen verwandte menschliche Vernunft der Kosmos, sofern er vernünftig ist, erkannt werden.“<sup>115</sup> Es ist diese „Metaphysik der intelligenten Weltursache“<sup>116</sup>, deren Sinn von Dilthey zwar verstanden, aber nicht länger als wahr akzeptiert wird. Denn Weltverstehen geschieht nach seiner Auffassung „nur vermittels der Übertragung unserer inneren Erfahrung auf eine an sich tote Tatsächlichkeit.“<sup>117</sup> Die Erkenntnisrelation zur Wirklichkeit ist damit einseitig vom Subjekt bewirkt, weshalb nicht mehr die Wirklichkeit, sondern unser Verstehen der Wirklichkeit zum Gegenstand der Philosophie werden muß. Erkenntnis der Wahrheit wird ersetzt durch das Verstehen von Sinn.

Dieser konstitutive Anthropozentrismus<sup>118</sup> der geisteswissenschaftlichen Hermeneutik Diltheys wird in der philosophischen Hermeneutik Gadamers nur verdeckt, aber nicht überwunden. Auch Gadamer geht aus von der Frage nach der gesellschaftlichen Lage der Philosophie und stellt fest, „daß die Gesellschaft [...] der Traditionsgestalt der Metaphysik“ seit langem „mit Verdacht“ begegnet. „Woran sich halten“ – „im Zeitalter der immer weiter um sich greifenden wissenschaftlichen Durchdringung und Lenkung unseres Lebens“?<sup>119</sup> Gadamer glaubt in der „Sprache, in die wir hineinwachsen und in der wir miteinander reden und uns als Handelnde verständigen“ die Basis der philosophischen Verständigung gefunden zu haben. „Denn hier ist nichts vorentschieden, nichts von dem vorausgesetzt, was sich den verschiedenen geistigen Antrieben unserer Zeit jeweils als Vorurteil, als undurchschautes oder als unzureichend erkanntes Vorurteil entgegenstellt.“<sup>120</sup> Sprache als universales Medium der Kommunikation, nicht als Objekt der Wissenschaft sondern als Ort der Verständigung, „an dem etwas mit uns [geschieht], über das wir nicht Herr sind“, sodaß „die Gesprächführenden in Wahrheit weniger die Führenden als *die Geführten*“ sind, - das sei der Leitgedanke der philosophischen Hermeneutik Gadamers.<sup>121</sup> Wo „nichts vorentschieden ist“ fehlt allerdings auch ein Maßstab der

---

<sup>114</sup> *Weltanschauungslehre*; Gesammelte Schriften VIII, Stuttgart/ Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht, 1991, 3.

<sup>115</sup> *Einleitung in die Geisteswissenschaften*; Gesammelte Schriften I, Stuttgart/ Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht, 194. Dilthey spricht ausdrücklich von der „Vollendung der Metaphysik in Aristoteles“ (I, 242).

<sup>116</sup> Ebd., 212.

<sup>117</sup> Ebd., 138. Vgl. zu Diltheys Bedeutung für die Ausgangslage der modernen Philosophie: Arne Homann, *Diltheys Bruch mit der Metaphysik. Die Aufhebung der Hegelschen Philosophie im geschichtlichen Bewusstsein*, Freiburg/Brsg.: Alber, 1995.

<sup>118</sup> Vgl. dazu Berthold WALD, *Wende zum Menschen* (Nachwort zu J. Pieper, Werke 5, 399 - 410).

<sup>119</sup> „Die Stellung der Philosophie in der heutigen Gesellschaft“; Einleitungsreferat zum achten deutschen Kongress für Philosophie 1966 in Heidelberg unter dem Thema: *Das Problem der Sprache* (Hrsg. H. G. GADAMER), München: Wilhelm Fink, 1967, 10 ff.

<sup>120</sup> Ebd., 13 f.

<sup>121</sup> J. Grondin, (s. Anm. 36, 14 (Herv. im Orig.)). Grondin erinnert in dem Zusammenhang daran, daß der von Gadamer gewählte Titel für sein Hauptwerk *Wahrheit und Methode* ursprünglich und treffender „Verstehen und Geschehen“ lauten sollte, weil es Gadamer vor allem darauf ankommt, „das Verstehen weniger als eine Handlung der selbstbewußten Subjektivität als eine Geschehen der Wirkungsgeschichte darzustellen.“ (Ebd.).

Entscheidung. „Insofern liegt nicht in der Sprache als solcher irgendein Kriterium [...] in Richtung auf das Richtige. Aber in ihr geschieht das Gespräch.“<sup>122</sup>

Die Rede vom Gespräch als Ort der Wahrheit scheint in der Tradition des platonischen Philosophiebegriffs zu stehen. Aber man kann wohl nicht im Ernst behaupten, daß für Platon alles, was in und mittels der Sprache „mit uns geschieht“ von sich aus die „Richtung auf das Richtige“ hat? Was ist mit seiner scharfen Kritik an der „Wortkunst“ der Sophistik? Was ist mit unserer eigenen Erfahrung sprachlicher Manipulation in einer globalen Medienwelt, in welcher der Unterschied zwischen Fiktion und Realität immer weniger zu erkennen ist? Wie soll im Medium der Sprache das Kriterium der Wahrheit liegen? Wenn *alles* Sprache ist, kann das Kriterium der Unterscheidung doch nicht im *Hören auf die Sprache*<sup>123</sup> zu finden sein. – Die Frage müßte doch lauten, auf *wessen* Sprache wir hören sollen, wofür aber in der Sprache *als* Sprache kein Kriterium zu finden ist.

Gadamer's Verweis auf die „Sprache der Dinge“ („Ist nicht die Sprache *weniger* die Sprache des Menschen als die Sprache der Dinge“?<sup>124</sup>) kann als Antwort nur bedingt überzeugen. Denn hier wird nur zustimmen können, wer zuvor das metaphysische (oder onto-theologische) Fundament des abendländischen „Logozentrismus“, die „Vorstellung vom ‚Wortcharakter‘“ der Dinge (II, 447 mit Verweis Romano Guardini) akzeptiert hat. Gadamer schreibt denn auch mit Blick auf die vorausgesetzte onto-theologische Bedingung der alten Erkenntnislehre: „[...] es ist ihrer beider Kreatürlichkeit, worin Seele und Sache geeint sind“;<sup>125</sup> und: „das Wesen und die Wirklichkeit der Schöpfung selbst besteht darin, solche Zusammenstimmung von Seele und Sache zu sein.“<sup>126</sup> Ähnlich formulierte ja bereits Dilthey mit Blick auf den für die Wahrheitserkenntnis konstitutiven Grundgedanken der aristotelischen *Metaphysik*. Aber ebenso wie Dilthey versteht Gadamer die Rückführung des „Gedankens von der ‚Sprache der Dinge‘ [...] auf seine metaphysische Wurzel [...] nur im Sinn einer historischen Beschreibung“ (II, 447). Das heißt aber: er akzeptiert sie ausdrücklich *nicht*.<sup>127</sup>

---

<sup>122</sup> Ebd.

<sup>123</sup> So der Titel eines Buches des Gadamer-Schülers Manfred RIEDEL (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1990), welcher darin die „akroamatische Dimension der Hermeneutik“ gegen Derridas metaphysik- wie hermeneutikkritische These vom „abendländischen Logozentrismus“ zu verteidigen sucht. Die „Öffnung der „akroamatischen Dimension durch die hermeneutische Philosophie unseres Jahrhunderts“ besagt für Riedel, „in der Erfahrung der Endlichkeit *aller möglichen* Denkerfahrung Stand zu nehmen, die uns das Sprechen und das es tragende Hören darauf, was die Sprache sagen läßt, entgegenhält.“ (9; Herv. von mir). Die Sprache läßt aber *alles* sagen und enthält darum selbst kein Kriterium *möglicher* Denkerfahrungen als wahr oder falsch, wie Gadamer wohl gesehen hat. Es ist darum nur konsequent, wenn Jacques Derrida unter solchen Denkvoraussetzungen auch noch den rhetorischen Topos „Sprache“ als letzten Zufluchtsort metaphysischer Enthaltbarkeit konsequent entzaubert hat als „Spiel von Signifikanten“ ohne feste Bedeutung, das heißt aber ohne Wirklichkeitsbezug. Hier endet konsequent der von Dilthey eröffnete Weg einer Bedeutungszuschreibung aus dem inneren Erleben gegenüber einer als „toter Tatsächlichkeit“ verstandenen Wirklichkeit der Welt. (Vgl. dazu B. WALD, Vollendete Negativität oder theologisch gegründete Weltlichkeit; in: *Theologie und Glaube* 89 (1999), 219-235).

<sup>124</sup> Hans Georg GADAMER, *Die Natur der Sache und die Sprache der Dinge*; in: *Gesammelte Werke*, Bd. 2, Tübingen: J.C.B. Mohr, 1986, 72 (Herv. von mir).

<sup>125</sup> Ebd., 63.

<sup>126</sup> Ebd., 64.

<sup>127</sup> „Nun kann sich die Philosophie einer solchen Begründung gewiß nicht mehr bedienen“, die sich „zu der Unendlichkeit eines göttlichen Geistes versteigt“ (ebd., 70).

## SCHÖPFUNGSGLAUBE ALS HERMENEUTISCHES PRINZIP

Natürlich kann man die transzendente Begründung der Erkenntnismöglichkeit im göttlichen Nous als dem christlich verstandenen schöpferischen Logos bestreiten. Aber schon Diltheys Hinweis auf den „Widerstreit“ zwischen dem „geschichtlichen Bewußtsein“ der Moderne und der antiken Metaphysik war nur eine soziologische Feststellung, aber kein philosophisches Argument, sowenig wie Gadammers Rekurs auf die gesellschaftliche Lage der Philosophie. Allerdings bietet die Philosophische Hermeneutik keinerlei Plausibilitätsersatz für die nun einmal kulturell ignorierte Metaphysik. Hermeneutik im Sinne Gadammers bietet „schlechterdings keine letztlich einleuchtende Erklärung“ für die Möglichkeit der Erkenntnis von Wirklichkeit und keinerlei Kriterium für die Unterscheidung zwischen wahr und falsch. Sie ist mit ihrer Grund-losen Berufung auf die Sprache eine „Sackgasse“ (II, 448) und in ihrem nur noch rhetorischen, aber nicht mehr einsichtig zu machenden Festhalten am Wahrheitsbegriff voller Zweideutigkeiten.<sup>128</sup>

Eine wenn auch unbeabsichtigte Bestätigung findet Piepers Insistieren auf dem systematisch notwendigen Zusammenhang von Wahrheitsbegriff und Schöpfungsmetaphysik vonseiten der dekonstruktivistischen Sprachkritik. In seiner Antwort auf die Frage, „hat unser Sprechen Inhalt und, wenn ja, weshalb?“ hat Jacques Derrida die unausgesprochene Voraussetzung wirklichkeitserschließenden Sprechens in ähnlicher Weise wie Gadamer von ihrer theologischen Wurzel her benannt. „Als Ausdruck reiner Intelligibilität verweist es [das Signifikat als der bezeichnete Gehalt] auf einen absoluten Logos, mit dem es unmittelbar zusammengeht. [...] Die Epoche des Zeichens ist ihrem Wesen nach theologisch.“<sup>129</sup> Damit ist für den Zusammenhang von Sprache und Wirklichkeit gesagt: Erstens, es ist der intelligible Charakter des sprachlichen Zeichens, der unserem Sprechen Inhalt gibt. Zweitens, dieser Inhalt kann jedoch nur aufgefaßt und ausgedrückt werden, sofern er bereits selber Ausdruck ist: „dem Wort und Antlitz Gottes zugewandt.“<sup>130</sup> Drittens, alles wirklichkeitserschließende Sprechen ist ermöglicht durch die Anwesenheit des göttlichen Logos in der Welt, mit dem es „unmittelbar zusammengeht“. Ohne dieses Bedingungsverhältnis von göttlichem Logos, Sprache und Wirklichkeit gibt es „kein Signifikat, das dem Spiel aufeinander verweisender Signifikanten entkäme, welches die Sprache [als Zeichensystem] konstituiert“.<sup>131</sup>

Derridas Thesen zu den theologisch-metaphysischen Voraussetzungen wirklichkeitsbezogenen Sprechens zeigen denn auch, warum Gadammers Beantwortung der Frage: „Gibt es eine Begründung dieser Entsprechung, die sich nicht zu der Unendlichkeit eines göttlichen Geistes versteigt [...]?“ – dies ist der „Weg der Sprache“<sup>132</sup> – zwar nicht verstiegen, aber nichtssagend ist. „Es muß vielmehr die

---

<sup>128</sup> Was soll eigentlich begrifflich nachvollziehbar für die Möglichkeit der Wahrheitserkenntnis gewonnen sein, wenn Jean Grondin in seiner Erläuterung zur „hermeneutischen Wahrheit“ von der „Wahrheit des Verstehens“ spricht und diese auch im „genitivus subjectivus“ verstanden wissen will „als die Wahrheit, die dem Verstehen als solchem eignet“ (s. Anm. 36, 71). Auch Irrtum und Lüge sind objektiv verstehbare semantische Gebilde. Aber diese Wahrheit des Verstehens besagt nichts darüber, woran gemessen sich der Irrtum *als* Irrtum und die Lüge *als* Lüge erweisen läßt. Am „Verstehen als solchen“ ganz sicher nicht.

<sup>129</sup> Jacques DERRIDA, *Grammatologie*, Frankfurt a. M.: Suhkamp, 1992, 28.

<sup>130</sup> Ebd.

<sup>131</sup> Ebd., 17.

<sup>132</sup> H. G. Gadamer (s. Anm. 51), 70.

systematische und historische Verbundenheit von Begriffen und Gesten des Denkens evident gemacht werden, die man oft unbedenklich glaubt voneinander trennen zu können.“<sup>133</sup> Es gibt daher für ein konsequentes Denken nur die Alternative, an dieser „systematischen Verbundenheit“ des menschlichen Sprechens mit der Präsenz des göttlichen Logos in der Welt festzuhalten oder aber auf die Grund-lose Unterstellung der wirklichkeitserschließenden Kraft der menschlichen Sprache zu verzichten. Derrida selbst ist der Auffassung, daß die theologische Epoche des abendländischen Logozentrismus zu Ende ist und eben darum auch die Berufung auf die Sprache als Ort der Wahrheit ihr Fundament verloren hat.

Pieper hingegen entwickelt in seinen Platon und Thomas-Interpretationen die andere Seite der Alternative. „Wer dem Anspruch gedanklicher Radikalität genügen will, dürfte sich kaum davon dispensieren können“, „ausdrücklich die Kategorie ‚Kreatürlichkeit‘ ins Spiel zu bringen“. „Sonst müßte er sich den Vorwurf gefallen lassen, er begreife nur halb, was er selber denkt.“ (II, 463). Diese Kategorie hat Pieper durch sein gesamtes Werk hindurch in ihren sonst kaum beachteten Implikationen am Werk des Thomas von Aquin herausgearbeitet: Angefangen bei seiner Interpretation der transzendentalen Seinsbestimmungen „gut“ und „wahr“, die ohne den gedanklich realisierten Bezug auf die Kreatürlichkeit des Seins nicht wirklich verstanden sind und – außerhalb diese Zusammenhangs - einer weiterhin naturrechtlich argumentierenden Ethik zurecht den Vorwurf des naturalistischen Fehlschlusses (Hume/ Moore) und der Metaphysik des Seins den Vorwurf steriler Tautologie (Kant) eingebracht haben. Kreatürlichkeit ist wiederum als hermeneutisches Prinzip vorausgesetzt für ein Verstehen des menschlichen Geistes, der „über seinen Kopf hinweg“ bezogen bleibt auf eine Erfüllung, welche die eigenen Möglichkeiten und Anstrengungen übersteigt. Schließlich ist auch die von Pieper gegen den Schulthomismus verteidigte Auffassung vom Geheimnischarakter der Wirklichkeit, ihrer Uerschöpflichkeit und Unbegreiflichkeit für das menschliche Erkennen, bei Thomas von Aquin in ihrer Kreatürlichkeit begründet.

Thomas von Aquin als „Verteidiger der Schöpfungswirklichkeit [...], aller Bereiche der Schöpfungswirklichkeit, und das heißt der Wirklichkeit *überhaupt*, gerade der sichtbaren und sinnfälligen Wirklichkeit.“ (II, 22) – darin liegt nicht bloß seine Aktualität sondern auch die nachvollziehbare Konsequenz seines Denkens begründet. Daß die Welt Schöpfung ist, ist das „in seinem Sagen Ungesagte“, das wie ein Wasserzeichen alle großen philosophischen Ideen des *doctor communis* durchwirkt. In der philosophierenden Interpretation Josef Piepers ist dieser Zusammenhang auf herausfordernde Weise aufgedeckt worden. Seine Reichweite wird deutlich, wo Pieper in Jean Paul Sartres Nihilismus diesen Begründungszusammenhang bestätigt findet, demgegenüber die Philosophische Hermeneutik Gadamers nur ein inkonsequentes Ausweichen bleibt und darin Symptom und Ausdruck der Zweideutigkeiten einer nachchristlichen Philosophie.

## REFERÊNCIAS

GRONDIN, J. **Von Heidegger zu Gadamer. Unterwegs zur Hermeneutik.** Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2001.

---

<sup>133</sup> J. Derrida (s. Anm. 56), 28.

HEIDEGGER, M. **Sein und Zeit**. Tübingen: Niemeyer, 1972.

KRÜGER, G. **Religiöse und profane Welterfahrung**. Frankfurt: Klostermann, 1973.

MARITAIN, J. **Trois Réformateurs**. Luther – Descartes – Rousseau, Paris: Librairie Plon, 1925.

PIEPER. **Darstellungen und Interpretationen**: Platon. Hamburg: Felix Meiner, 2002.

DERRIDA, J. **Grammatologie**. Frankfurt: Suhrkamp, 1992.

Recebido em 04/11/2008

Aprovado em 10/07/2009



# O MONARCA IDEAL NO MEDIEVO, SUA RELAÇÃO COM A IGREJA E A APROPRIAÇÃO DE ARTUR NA *HISTORIA REGUM BRITANNIAE* (SÉCULOS XII E XIII)

ZIERER, Adriana \*

**RESUMO:** Este artigo trata da importância da figura régia no período medieval, considerada fundamental para o bom andamento da sociedade e a relação entre poder temporal e espiritual no período. Procura também estabelecer uma associação entre o rei ideal e Artur na *Historia Regum Britanniae*, de Geoffrey de Monmouth, pois esta obra projetou diversos atributos positivos da monarquia (como a qualidade de rei-guerreiro e a relação rei-cavalaria), que foram apropriados pelos monarcas europeus a partir dos séculos XII e XIII com vistas a fortalecer o seu poder político. O primeiro a apropriar-se da imagem de Artur foi o rei da Inglaterra Henrique II Plantageneta.

**PALAVRAS-CHAVE:** Idade Média. *Historia Regum Britanniae*. Henrique II Plantageneta

**ABSTRACT:** This paper deals with the importance in medieval times of the figure of the king, considered a essential element to the good development of life in society and the relationship between temporal and spiritual power in the period.. Also we intend to establish an association between the ideal king and king Arthur in the work *Historia Regum Britanniae*, by Geoffrey of Monmouth. This manuscript has projected many positive attributes of monarchy, such as the quality of king-warrior and the relationship between king and chivalry), which were appropriated by the european monarchs since the 12<sup>th</sup> and 13<sup>th</sup> centuries in order to strenght their political power. The first to appropriate Arthur's image was the king of England, Henry II Plantagenet.

**Key-words:** Middle Ages. *Historia Regum Britanniae*. Henry II, Plantagenet

## O Rei é sagrado

Durante a Idade Média, toda a noção de poder estava ligada ao sagrado e principalmente à *Bíblia*, uma das bases ideológicas do pensamento medieval. Inicialmente, a Igreja havia retirado dos reis germanos o seu caráter sagrado, o qual lhes foi devolvido a partir do século VII através da unção régia com os santos óleos na Hispânia e a partir do século VIII na França (BLOCH, 1993, p. 76).

Pepino, o Breve, primeiro rei carolíngio, foi ungido da mesma forma que os monarcas Davi e Salomão, do Antigo Testamento:

A santa âmbula veio trazida em cortejo desde o mosteiro de Saint-Remi, onde é guardada. Saint-Remi fica em Reims, que por este motivo é a cidade da sagração. [...] O óleo milagroso é misturado ao crisma de que é revestido o corpo do rei. [...].

---

\* Professora de História Medieval junto ao Departamento de História e Geografia da Universidade Estadual do Maranhão (UEMA).

Durante o ato de unção, canta-se o salmo ‘Eles ungiram o rei Salomão’. Segue-se a entrega das insígnias, do cetro, homólogo da cruz episcopal, e do anel, homólogo do que une o bispo ao povo da diocese (DUBY, 1992, p. 32-33).

Graças a essa cerimônia, o rei era considerado um novo homem, adquirindo uma qualidade sagrada. Logo depois, Carlos Magno (768-814), seu sucessor, foi coroado e ungido, em momentos diferentes. Foi ungido ao se tornar rei. Em 800, foi coroado Imperador, mas não foi ungido novamente (BLOCH, 1993, p. 177). A partir do reinado de Luís, o Piedoso (814-840), houve a fusão entre os dois rituais. O monarca da época feudal pode ser entendido como um ser ambíguo, pois não era nem clérigo nem leigo e porque representava rei e reino ao mesmo tempo.

Na sociedade medieval sempre houve preocupação em estabelecer o Reino Celeste na terra, sendo o mundo terrestre considerado uma cópia imperfeita daquele. Por isso, muito se discutiu sobre a supremacia do poder espiritual sobre o temporal. Já em fins do século V, o papa Gelásio afirmara que a *auctoritas*, pertencente aos bispos era superior à *potestas*, representada pelo imperador: “cada um dos dois poderes *auctoritas* e *potestas*, marcam a hierarquia; ela liga-se a essa orientação do universo que, colocando no alto o céu e em baixo a terra, estabelece a precedência do sacerdócio.” (DUBY, 1982, p. 98)

A Igreja Católica enquanto instituição comportava-se como herdeira da unidade proveniente do Império Romano graças à noção de Cristandade — a união de todos os cristãos dirigidos por ela, não importando onde se encontrassem, “[...] unidos sob a soberania espiritual do papa” (GILSON, 1995, p. 311).

Desde a coroação de Carlos Magno no ano 800 como Imperador do Ocidente, o destino da sociedade era considerado como inseparável ao da Igreja (GILSON, 1995, p. 305). Para o teólogo Pedro Damiano, cardeal da Igreja em 1057, o movimento da Reforma Gregoriana deveria contar com a participação do Imperador através de sua união com o papa, pois o Imperador regia os corpos, mas o Papa era o rei das almas (GILSON, 1991, p. 310).

Santo Agostinho (354-430) é um dos importantes teólogos a defender que a salvação está relacionada à Igreja. O bispo de Hipona escreveu *A Cidade de Deus* como resposta aos que criticavam o fato de Deus haver deixado perecer o Império Romano. No livro mostra que só os verdadeiros fiéis se salvam, e que Deus dividira o mundo em duas partes, a cidade dos descrentes e a cidade de Deus, onde todos viviam em harmonia e seriam salvos. Os clérigos, principalmente a partir do século XII absorveram o Império terrestre na Igreja (GILSON, 1991, p. 310), a instituição entendida como a mais próxima da hierarquia celeste.

Já desde o século IX, os *oratores* passaram a produzir espelhos de príncipes “[...] opúsculos destinados a lembrar ao rei as virtudes inerentes a sua ‘função’ (*officium*) ou a seu “ministério” (*ministerium*)” (LE GOFF, 1999, p. 359), com as normas de como os monarcas deveriam se comportar:

Os autores dos ‘Espelhos dos Príncipes’ carolíngios do século IX, eclesiásticos ilustres, propuseram aos reis contemporâneos o modelo de alguns reis do Antigo Testamento, tais como Davi, principalmente, Salomão, Ezequias, Josias, etc. Dedicam-se com mais empenho às virtudes que convêm especialmente aos reis (antes de tudo a *justiça*, mas também a *prudência*, a *paciência*, a *misericórdia*, a *humildade*, o *zelo pela retidão*, a *clemência*, a  *piedade*, etc. Insistem por fim no

dever imperioso que o rei tem de defender as igrejas e os clérigos (LE GOFF, 1999, p. 361).

Além das virtudes dos bons reis bíblicos, modelo dos soberanos medievais, os monarcas tinham ainda o dever de dar proteção aos pobres e às viúvas. Era difícil a tarefa da Igreja Medieval. Ao mesmo tempo que reconhecia o caráter sagrado do rei graças às cerimônias de coroação e unção, buscava negar a união entre *rex/sacerdos*. Se o rei não lhe obedecia era excomungado e considerado sem as suas prerrogativas divinas.

A monarquia era vista como a forma ideal de governo, de acordo com a interpretação que se fazia da *Bíblia*, e por isso era defendida pelos *oratores*, que pretendiam controlar a sociedade através do domínio sobre o seu chefe político, o imperador. Na Idade Média Central, apesar da sua existência, o Sacro-Império Romano Germânico foi perdendo gradativamente o seu poder, que deslocou-se para os monarcas. Ao rei francês, por exemplo, era atribuída uma qualidade especial, pois considerava-se sem superior no mundo temporal (*'superiorem in temporalibus minime recognoscit'*, segundo o papa Inocêncio III) (STRAYER, [s.d], p. 57). Logo depois na França passou a se afirmar que *'rex [o rei da França] est imperator in regno suo'*, isto é, o rei possuía o poder temporal supremo. (STRAYER, [s.d], p. 57-58). Os reis da Hispânia devido à sua ação contra os muçulmanos também consideravam-se imperadores no seu próprio reino. Por isso, houve grandes embates na Idade Média Central entre *sacerdos x rex*.

Devido à crise entre as competências temporal e espiritual, a Igreja fez a Reforma Gregoriana no século XI, iniciando a monarquia papal. O movimento teve início com a *Questão das Investiduras*<sup>134</sup> em que o papa Gregório VII não aceitou a nomeação de bispos pelo Imperador do Sacro Império Romano Germânico, Henrique IV (1056-1106). Nesse processo de centralização, a Igreja passou a exigir a moralização dos clérigos através do cumprimento do celibato e a proibição de padres casados. A partir de então, declarava o papa como superior ao imperador, criando tribunais próprios e não aceitando a interferência dos leigos na instituição. No *Dictatus Papae*, prescrições com vinte e sete normas de natureza teocêntrica, nas quais Gregório VII reafirmava a supremacia do poder papal, o papa afirmava que a Santa Sé nunca errou nem nunca errará e só ela poderia depor ou absolver os bispos e imperadores.

A importância do ritual da coroação também era valorizada pelos monarcas, que procuravam lembrar a dignidade sagrada que atingiam devido àquela cerimônia. Um exemplo da importância da coroação pode ser representado *Historia Regum Britanniae* (História dos Reis da Bretanha), de Geoffroy de Monmouth (1135-1138).

A obra havia sido encomendada pela corte anglo-normanda que através da exaltação dos bretões, buscava fazer uma história genealógica para legitimar os grandes senhores normandos, e foi utilizada logo depois pela dinastia dos Plantagenetas, iniciada por Henrique II. Aqui a coroação do rei visa garantir o seu poder, sendo importante lembrar de que neste período, os monarcas da Inglaterra eram vassalos do rei da França. O texto fora uma encomenda da corte de Henrique I (1100-1135), avô de Henrique II (1154-1189) e então rei da Inglaterra, que era vassalo de Luís VI, o Gordo na França. O

---

<sup>134</sup> - Crise entre Império e Papado no período de 1075 a 1122, que acabou gerando a Reforma Gregoriana. A questão iniciou-se com a publicação de um decreto por Gregório VII (1073-1085) que proibia a investidura laica nos cargos eclesiásticos.

relato é dedicado ao conde Roberto I (MONMOUTH, 1993, p. 26), filho ilegítimo de Henrique I<sup>135</sup>, tendo sido concluído após a sua morte, já no governo de Estevão de Blois (1135-1153).

O texto pretendia valorizar o glorioso passado dos bretões, identificando-os aos normandos, os quais se apresentavam como continuadores da linhagem bretã através de seu mais nobre representante, Artur. A coroação de Arthur na obra de Geoffrey aparece em dois momentos diferentes da obra, logo após a morte do pai, quando Artur é coroado pelo arcebispo Dubrício na presença de abades (HRB, p. 203) e depois que vence o tribuno Frollo, da Gália.

Mais tarde, após haver conquistado as ilhas da Bretanha e também a Gália, o rei prepara uma nova e grandiosa coroação, por ocasião da festa religiosa de Pentecostes. Neste segundo momento, Artur já possui fama como rei invencível e portador de uma corte valorosa. Por isso, vários reis ilustres são convidados para a cerimônia e dela participam, carregando para o rei quatro gládios de ouro e várias coroas que lhe são destinadas (HRB, p. 221). Quanto à coroação da rainha ocorre em outro castelo, seguindo o costume francês.

No caso das duas coroações de Artur temos um exemplo não só da preocupação com a cerimônia em si, mas também uma tentativa de equiparar a grandiosidade de Artur a Carlos Magno, pois, a *Historia Regum Britanniae* era uma resposta dos Plantagenetas à *Canção de Rolando*<sup>136</sup>, cujo personagem central é ligado à figura de Carlos Magno e conseqüentemente à Dinastia Capetíngia<sup>137</sup>. Por isso, a imponência da coroação de Artur lembra o outro imperador, Carlos Magno, sendo que o palácio da Cidade das Legiões, local onde é feita a coroação, tinha tetos dourados que assemelhavam-se à Roma (HRB, p. 219), e portanto ao poderio do Império Romano. É importante perceber aqui que Artur vence os gauleses, representados pelo tribuno Frollo, como a demonstrar a independência dos anglos-normandos frente ao suserano, o rei da França, de quem eram vassallos. Além disso, a narrativa de Geoffrey enfatiza que após nove anos de luta Artur submeteu todas as partes da Gália ao seu poder e reuniu as Cortes em Paris, tradicionalmente local sede da monarquia francesa. Tal demonstração de poder era uma forma simbólica de salientar que os anglo-normandos eram mais poderosos que os governantes da França. Artur entrega aos seus mais fiéis seguidores o

---

<sup>135</sup> - De acordo com o tradutor Matthey-Maille, Roberto I foi protetor não apenas de Geoffroy, como também incentivou a segunda e terceira edições da *Historia Regum Anglorum*, de William de Malmesbury, composta entre 1135-1140 e que é também dedicada a este conde. Embora a maioria dos manuscritos da *Historia Regum Britanniae* sejam dedicados a Roberto, alguns fazem uma dupla menção, referindo-se ao conde de Gloucester e ao conde de Meulan, Galeran. Ver MONMOUTH, 1993, p. 289. A partir da próxima nota utilizaremos com relação a esta obra a abreviação HRB.

<sup>136</sup> - Poema escrito entre os fins do século XI e meados do século XII. Contém 4002 versos decassílabos assonânticos. Baseia-se num fato real do reinado de Carlos Magno, a batalha de Roncesvales, na qual morreu Rolando, sobrinho do rei. No relato, que mistura elementos fantasiosos, o motivo da derrota dos cristãos é a traição de Ganelão, nobre da corte do rei que se alia aos muçulmanos em virtude de vingança pessoal contra o enteado Rolando. Este último é apresentado como exemplo de bravura, juntamente com outros doze cavaleiros, denominados os Doze Pares da França. *A Canção de Rolando*, 1988.

<sup>137</sup> - “[...] o poder de Henrique enraizava-se fortemente no reino de França. Embora se estendesse para lá da Mancha, onde o príncipe era rei. Na rivalidade que o opunha ao Capetíngio, o Plantageneta apoiava-se nesse cargo insular. Facilmente ia buscar à cultura das ilhas britânicas os materiais de um edifício ideológico construído contra a ideologia da realeza franca. Sabe-se como os literatos que escreviam sob encomenda exploraram a ‘matéria da Bretanha’, erguendo ante a figura de Carlos Magno, a do rei Artur.” (DUBY, 1982, p. 313 e 317).

controle de partes do território da Gália; a Normandia, para Beduero, seu sobrinho e a Província de Anjou a Kai, seu senescal.

Como mais uma prova de força, Artur que já havia sido coroado após a morte do pai aos quinze anos, resolve realizar uma nova coroação na Cidade das Legiões durante a festa de Pentecostes. A cerimônia possui detalhes adaptados da coroação de Estevão de Blois (LOOMIS, 2000, p. 37) e visava mostrar tanta pompa como a do rei da França:

Quatro reis, os da Albânia, bem como da Cornualha, da Demécia e da Vendócia avançavam na frente dele [de Artur], segundo suas prerrogativas, portando quatro gládios de ouro. Um grupo de homens com múltiplas coroas os precediam, cantando melodias notáveis (HRB, 1993, p. 221)

Além disso, o autor enfatiza que os tetos da cidade eram dourados e se assemelhavam a Roma, e, portanto, ao poderio do Império Romano, com o qual os normandos, que haviam encomendado a obra, desejavam atingir.

### **Poder Temporal x Poder Espiritual**

Durante a Idade Média Central membros do clero passaram a defender a teoria do agostianismo político, isto é, a submissão do poder temporal ao espiritual, na medida em que a sociedade terrestre devia ser uma cópia da celeste.

Um elemento a justificar a preponderância defendida pelo clero era a unção régia com os santos óleos. Como para ser sagrado o rei era primeiro ungido por um sacerdote, ele adquiria com esse ato o dom da sapiência, mas estava submetido ao poder da Igreja: “[...] é aos padres que cabe cingir os reis com o gládio” (DUBY, 1982, p. 54).

De acordo com o poema *Carmem para o Rei Roberto* do bispo Adalberon de Laon, o rei possui em seu corpo a juventude e a velhice unidas. Pela juventude, estabelece pela força a ordem terrestre e com a velhice possui a sagesa, qualidade também dos *oratores*. O rei é *rex* e *sacerdos* tal como Cristo, mas para garantir a harmonia entre essas duas naturezas deve ouvir os bispos (DUBY, 1982, p. 60-61).

Tais idéias correspondem a teoria de trifuncionalidade social — *oratores*, *bellatores* e *laboratores* — reformulada pelo clero secular no século XI. Com base em antigas teorias, pregava a reciprocidade e harmonia entre os grupos sociais, procurando reforçar a preponderância da *auctoritas*, e apresentar-se como elemento estabilizador da sociedade, antes atribuído ao monarca.

A moralização do clero a partir da Reforma Gregoriana (exigência do celibato e proibição dos padres casados) pretendia afastar o clero do sangue e do esperma para que estes fossem superiores aos leigos (LE GOFF, 1980, II, p. 28). A guerra mesmo sendo justificada como necessária era vista como ocasião de pecado (DUBY, 1982, p. 54). Os *oratores* seriam por isso os únicos capazes de levar a Cristandade à salvação e de dirigi-la.

O cisterciense São Bernardo (1090-1154) na obra *De Consideratione* defendia a existência de dois gládios, o gládio temporal e o espiritual, sendo que ambos deveriam ser controlados pelos eclesiásticos, os quais cediam o gládio temporal ao príncipe, mas podiam retomá-lo se achassem necessário. Já o humanista e teólogo francês Hugo de Saint-Victor (1096-1141) em *De Sacramentis* (II, 2) afirmava que os leigos eram a parte esquerda do corpo de Cristo e os clérigos, encarregados de ministrar a vida espiritual,

eram o lado direito deste corpo (GILSON, 1995, p. 405). Mas o lado esquerdo era subordinado ao direito:

As duas ordens dos laicos e dos clérigos estão unidas na homogeneidade, como os dois lados de um só corpo. Todavia para que a ordem seja mantida, é preciso que um obedeça ao outro. Todos sabem que um dos lados vale mais que o outro: é o direito. Os laicos estão pois colocados do lado esquerdo, o lado subordinado (DUBY, 1982, p. 271).

Assim como São Bernardo e Hugo de Saint Victor, outras teorias defendiam a submissão dos dirigentes temporais à Igreja. O papa Inocêncio III (1198-1216) afirmava que o poder espiritual representava o sol e que o poder temporal, a lua, a qual não tinha brilho próprio, dependendo da luz solar (VAUCHEZ, 1997, p. 512).

O dominicano Santo Tomás de Aquino (1225-1274), porém, defendia uma posição média. Apesar de defender a primazia dos *oratores*, na obra *De Regimine Principum* propunha que os dois poderes vinham de Deus, mas deveriam permanecer distintos em suas respectivas competências. Desse modo, nas questões civis dever-se-ia obedecer aos monarcas e nas espirituais ao papa (VAUCHEZ, 1997, p. 514).

Ainda assim, a posição oficial da Igreja era de que o papa deveria deter total controle sobre a sociedade terrestre. Por isso, o clero envolveu-se em diversas disputas temporais, coroando e derrubando príncipes. Na Idade Média Central, o desenvolvimento das trocas comerciais e o início da centralização régia, levaram os monarcas a ampliação dos seus poderes, chocando-se assim com a Igreja.

Especificamente na Inglaterra os conflitos de interesses entre o rei Henrique II e o arcebispo Thomas Becket através das Constituições de Clarendon, que visavam submeter as terras da Igreja a novas contribuições e submeter os clérigos aos tribunais leigos nos casos de natureza criminal e das quais Becket foi contrário (BATISTA NETO, 1989, p. 137), acabaram resultando no assassinato deste último, provavelmente por partidários do monarca. O bispo foi canonizado logo depois e sua morte explícita o conflito entre os dois poderes. Antes do conflito, Becket havia sido chanceler de Henrique durante sete anos quando obedeceu cegamente aos ordens do soberano, mudando de posição a partir da sua nomeação como arcebispo da Cantuária (1162). Henrique II teve que fazer uma penitência pública na frente de prelados papais em 1173 em virtude da morte do arcebispo.

\*

Juntamente com o desenvolvimento das cidades e a criação de novos instrumentos que garantiam autonomia ao monarca (como por exemplo a criação do tribunal régio e de meios mais eficazes para a cobrança de impostos), a função do rei passou a ser redimensionada, sendo vista como um ofício que exigia treinamento para auxiliar o bem comum.

Já desde o século XII, os reis também encontraram clérigos a seu serviço e que partindo também da *Bíblia* afirmavam exatamente o oposto da posição oficial da Igreja, isto é, diziam que o poder do rei era superior ao dos *oratores*, pois vinha de Deus. O Anônimo Normando foi um escrito político que afirmava a união no corpo do rei da função *rex/sacerdos*. Composto por volta de 1100 no ducado da Normandia, talvez por um alto membro da Igreja, continha opiniões anti-gregorianas e pró-monarquistas (KANTAROWICZ, 1998, p. 48). Não só o papa como o rei era uma *pessoa mixta* devido à sagração e unção.

Um dos tratados anônimos, *De Consecratione Pontificum e Regum* afirmava que pela *graça* o rei se tornava um Deus-Homem<sup>138</sup>. Porém, a diferença entre Cristo e o rei era de que Cristo era um Deus-Homem por sua própria natureza, ao passo que o rei era somente pela graça, que o tornava divino por ocasião da sagração (KANTAROWICZ, 1998, p. 51). A fraqueza humana do rei era remediada pela graça, que também elevava o rei à categoria de *Rex/Sacerdos*.

A Reforma Gregoriana negava enfaticamente esta posição do Anônimo Normando. Para tentar diminuir a associação entre unção régia e sacerdotal, o papa Inocêncio III proibiu que os reis fossem ungidos na cabeça, recomendando que a unção fosse nas mãos ou braços (BLOCH, 1993, p. 156). Quanto ao óleo da sagração, passou a recomendar que o rei fosse ungido com o óleo comum e que o óleo com bálsamo, o crisma, fosse reservado somente aos bispos. No entanto, apesar desses esforços, o rei na França continuou a ser ungido na cabeça com o óleo especial, o crisma (BLOCH, 1993, p. 156).

A justificativa do Anônimo Normando quanto ao caráter *rex/sacerdos* não prevaleceu<sup>139</sup>. Os próprios monarcas tentaram desvincular o seu caráter sagrado apenas da cerimônia de unção e sagração, enfatizando a sua condição de eleitos de Deus. Desde fins do século XIII, tentaram afirmar a legitimidade da sucessão régia através do primogênito do rei. Daí a expressão que se tornou popular a partir de então: “o rei morreu, viva o rei” (BLOCH, p. 166). Mesmo assim, a população em geral associava o rei à sagração e coroação na França. Joana D’Arc, antes desta cerimônia só tratava Carlos VII por delfim (BLOCH, 1993, p. 167). Considerava-se que pela sagração e unção o rei mudava de condição e entrava nos mistérios do divino.

Em *A Canção de Rolando*, por exemplo, Carlos Magno pratica funções sacerdotais. Antes da partida de Ganelão como embaixador dos francos junto aos muçulmanos, que poderia acarretar na sua morte, o Imperador lhe concede a absolvição de seus pecados. Depois, abençoa as tropas do exército cristão. Uma versão posterior do relato, no entanto, omitiu o episódio da absolvição, pois os *oratores* a entendiam como uma prerrogativa unicamente sua, sendo mantida na narrativa apenas a benção das tropas (BLOCH, 1993, p. 161). Em 1214, Felipe Augusto (1180-1223), que conhecia bem esta canção de gesta e se apresentava como herdeiro de Carlos Magno (tal como se consideravam os outros capetíngios) abençoou seu exército antes da vitoriosa Batalha de Bouvines<sup>140</sup>. Mais tarde, a noção de *rex/sacerdos* proposta pelo Anônimo Normando foi substituída por influência do Direito Canônico<sup>141</sup>. Com isso, a noção de *rex vicarius*

---

<sup>138</sup> “O poder do rei é o poder de Deus. Esse poder, especificamente, é de Deus, por natureza, e do rei, pela graça. Onde, o rei, também, é Deus e Cristo, mas pela graça; e o que quer que ele faça, ele não o faz simplesmente como homem, mas como alguém que se tornou Deus e Cristo pela graça” (KANTAROWICZ, 1998, p. 52).

<sup>139</sup> “O esforço de alguns clérigos para fazer do rei, nos séculos XII e XIII, a ‘imagem de Deus’ teve sucesso apenas relativo. A tentativa deles de criar um ‘rei sacerdote’ (*rex et sacerdos*) e de lhe dar por modelo bíblico Melquisedeque, ‘rei de Salém’ e ‘sacerdote do Deus Altíssimo’ (Genesis, 14,18), não teve vida longa na bíblia, nem no cristianismo, nem na ideologia cristã do Ocidente medieval” (LE GOFF, Jacques. *São Luís, Ibid.*, p. 358).

<sup>140</sup> Esta batalha entre a Inglaterra e a França disputou a posse de territórios na França, resultando na perda da Normandia e do Anjou pelo Plantageneta João sem Terra. Esses territórios, pertencentes anteriormente aos Plantagenetas passaram definitivamente ao domínio da França a partir de então. DUBY, Georges. *O Domingo de Bouvines*. São Paulo: Paz e Terra, 1993.

<sup>141</sup> “[...] em oposição à realeza litúrgica anterior, a realeza por “direito divino”, da Baixa Idade Média, seguia mais o modelo do Pai no Céu do que o do filho no altar, e concentrava-se mais numa filosofia do

*christi* tornou-se monopólio apenas do papa, sendo que o rei passou a ser associado a *rex vicarius Dei* e *rex imago Dei* (KANTAROWICZ, 1998, p. 73).

### **Atributos Sagrados do Rei: A capacidade de curar e a ligação com a Terra**

Um outro elemento que tornava os reis sagrados era a crença na cura das escrófulas (tuberculose ganglionar) pelos reis da França e Inglaterra. Essa doença era capaz de desaparecer sozinha com o tempo, mas a popularidade do toque real durou até o século XVIII (BLOCH, p. 51-67). A cura das escrófulas está mais uma vez associada ao caráter sagrado dos monarcas medievais. A prática da cura das escrófulas na Inglaterra associada a Henrique II é atestada por Pierre de Blois, que afirmou que a cura se dava graças ao fato de Henrique haver sido ungido como rei (BLOCH, 1993, p. 62).

Na *Historia Regum Britanniae*, o rei Artur ainda que não apresente qualidade taumatúrgica está cercado por estas habilidades. Em primeiro lugar, Merlin trouxe da Irlanda para a Bretanha por meio de magia, as pedras de Stonehenge, as quais possuíam qualidades curativas<sup>142</sup>. Isso ocorreu durante o reinado de Aurélio Ambrósio, irmão de Uther, sendo que este último foi um dos homens escolhidos para auxiliar o mago a empreender a missão. Quanto ao arcebispo Dubrício, homem muito cristão, era capaz de curar os doentes com suas preces (HRB, p. 219-220). Há portanto uma justificativa pagã e outra cristã para que no próspero reino de Artur os doentes fossem curados.

Como nos aponta Marc Bloch, a crença sobre o caráter sagrado dos reis era muito antiga e remontava a práticas pagãs. Entre os povos germânicos, como os visigodos, os reis eram considerados Ases ou semi-deuses (BLOCH, 1993, p. 71). A longa cabeleira dos merovíngios também era associada a virtudes mágicas. Além disso, reis podiam ser depostos se as colheitas fossem fracas ou ter pedaços de seus corpos espalhados por diversas regiões para garantir a fertilidade da terra (BLOCH, 1993, p. 72). Mesmo ao estar excomungado em virtude dos conflitos com o papado, o Imperador Henrique IV teve as vestes tocadas por camponeses da Toscana em 1081, pois eles acreditavam que assim garantiriam abundância na produção de alimentos (BLOCH, 1987, p. 396).

Em consonância com essa crença, na novela de cavalaria anônima do século XIII *A Demanda do Santo Graal*, a morte de um dos vassalos do rei Artur, o rei Bandemaguz, por Galvam é vista como uma grande desgraça, que faria a terra ficar estéril:

[Rei] Bandemaguz? disse o homem boõ, bem o conheci. Mal fizestes que o matastes, ca por esta morte tornarãm tantas terras em pobreza e destroimento, que vós nem tôda vossa linhagem nom poderíades cobrar dano que ende aveerrá, se maravilha nom for (A Demanda do Santo Graal, v. II, p. 5).

Como vimos, o rei era associado à terra. Um exemplo disso é que a etimologia do nome de Artur está ligada a *ar* (trabalhador em indo-europeu) e *arta* (ordem,

---

Direito que na Fisiologia — todavia obsoleta do mediador binaturado. [...] [havia] uma nova relação do rei com o direito e a justiça, que substituíu seu status anterior em relação ao Sacramento e o Altar. (KANTAROWICZ, 1998, p. 75).

<sup>142</sup>- Os gigantes haviam trazido as pedras da África para a Irlanda, durante sua estadia neste país. As pedras haviam sido misturadas com ervas e podiam curar doenças. HRB, p. 185.

proveniente do sânscrito), representando uma espécie de Deus Agricultor e Caçador, que garante a prosperidade (MARKALE, 1994, p. 297-298). Um outro significado que associava este rei ao solo é que *arth* em galês significa urso, um animal que durante o inverno hiberna em uma caverna, daí algumas lendas localizarem Artur neste local. O poder temporal de Artur, representado pela imagem do urso, opõe-se simbolicamente ao poder espiritual, representado pelo javali, que era a caça predileta dos povos célticos. CHEVALIER e GHEERBRANT, 1995, p. 84).

### **A apropriação da Cultura Popular na *Historia Regum Britanniae* e seu uso Político**

Durante a Idade Média Central, os monarcas europeus apropriaram-se de tradições culturais excluídas pela Igreja, como a cultura popular das lendas míticas sobre Artur, que pressupunham a existência de um rei perfeito imbuído de poderes mágicos.

A existência de Artur não é atestada na historiografia. Na fonte latina mais antiga a mencioná-lo, a *Historia Brittonum* (c. 800), de Nennius, é apresentado como um guerreiro invencível vencedor de doze batalhas contra os saxões, sendo a mais importante a Batalha do Monte Badon. (NENNIUS, 2002, cap. 56). Para os bretões Artur foi mais tarde transformado num mito de rei perfeito, que voltaria um dia unir as tribos da Bretanha contra os invasores.

No seu caráter de ser duplo e ambíguo, o monarca dos séculos XII e XIII passou a englobar tradições excluídas pela cultura oficial, visando o seu próprio fortalecimento. Os normandos, reis da Inglaterra, foram os primeiros a encomendar aos clérigos histórias nacionais com base nas tradições célticas. Assim, foram criadas obras como *Historia Regum Britanniae*, de Geoffroy de Monmouth, clérigo de origem galesa, com o objetivo de consolidar seu poder e reunir em torno de si as populações submetidas (ZUMTHOR, 1993, p. 85-86).

Os atributos de Artur e sua corte tornaram-se um modelo conhecido por toda a Europa Ocidental e foram difundidos graças a ação dos recitadores e cantores. Desta forma, com o passar do tempo Artur veio a transformar-se no mais forte mito de rei ideal nos tempos medievais.

O elemento principal de Artur na obra é o seu caráter de rei-guerreiro cristão, que aparece pela primeira vez na obra. Ele consegue vencer populações de origem céltica e germânica, chegando a conquistar trinta reinos e doze anos de paz. Além disso, dá provas de bravura lutando contra inimigos supostamente mais poderosos, como o tribuno Frollo, da Gália, muito alto e forte fisicamente, a quem Artur corta a cabeça. Além disso, derrota também dois gigantes numa afirmação da sua força e invencibilidade. Para a sua corte também são atraídos nobres de várias regiões fazendo com que o seu papel de rei fosse valorizado. Seu papel de guerreiro é reforçado pelo fato de os inimigos o compararem a um 'leão feroz' (HRB, 1993, p. 251).

A narrativa fazia a genealogia dos reis bretões, misturando elementos de crônica e canção de gesta. No entanto, a parte referente ao reinado de Artur é a mais longa do relato, ocupando um terço da obra.

Quando seu pai, Uther, morre, ele assume o reinado aos quinze anos e começa a lutar contra os inimigos que pretendiam dominar o reino. Age como um soberano cristão em luta contra os pagãos, empreendendo uma política expansionista. Como vimos, em sua origem, Artur era um guerreiro invencível, vencedor dos saxões no Monte Badon. Mais

tarde, após a conquista saxã, passou a ser visto pela população local como o rei que voltaria um dia para expulsar os dominadores dos bretões.

Com a sua apropriação pelos normandos através da pena de Monmouth, no entanto, Artur torna-se um *monarca cristão* com a função de expulsar os “hereges” (saxões, escotos e pictos) da ilha. Ele ainda possui atributos mágicos, como uma espada feita na ilha de Avalon, Caliburn, mas associados a objetos cristãos, como o escudo Pridwen com a imagem da Virgem Maria (HRB, p. 208-209). Outro elemento pagão é o capacete e estandarte, ambos com a cabeça do dragão, em homenagem a seu pai, Utherpendragon e relacionado a um animal da cultura popular, o dragão, que na visão cristã é vencido por São Jorge.

Um outro dado interessante é que a obra de Geoffrey não explica se um dia Artur voltará, querendo deixar claro aos bretões que os normandos eram os verdadeiros representantes do monarca lendário. Inclusive por este motivo, foram forjados os túmulos de Guinevere e Artur, encontrados na abadia de Glastonbury em 1191, apenas dois anos após a morte de Henrique II.

Dentre os episódios da *Historia Regum Britanniae*, Artur casa com Guinevere, nobre de origem romana e devido a suas vitórias atinge a fama de rei invencível. Vários cavaleiros, de diversas partes do mundo são atraídos para sua corte, que se torna um exemplo para as demais. Artur decide conquistar a Gália e é vitorioso. Vence o tribuno romano Frollo em combate singular, dando novas mostras de bravura.

Durante a cerimônia de coroação do rei e da rainha, na festa de Pentecostes, aparece um emissário do imperador romano, o procurador da República Lucius Hiberius, que desafia Artur em nome de Roma e lhe exige tributos. O monarca ouve o conselho dos seus e decide atacar o Império Romano. No meio do caminho, combate um gigante e vence. O relato faz alusão a luta com outro gigante no passado que Artur também derrotara. Ao chegar a Roma, Artur mata Lucius Hiberius e manda seu corpo ao Senado, como único tributo que pagaria aos romanos.

Quando ia invadir a cidade, recebe a notícia da traição do sobrinho Mordred. Este havia usurpado o trono com o apoio de Guinevere. Artur retorna. No combate final entre os dois, morrem vários companheiros de Artur, como Gawain. O traidor e o rei perecem. Este é levado para Avalon para curar seus ferimentos.

A batalha é datada do ano de 542. Após a morte de Artur, o reino é invadido pelo pagão Gormon, rei dos africanos, que se alia aos saxões. Os bretões não conseguem mais a sua unificação.

O relato de a *Historia Regum Britanniae* ao ser a primeira narrativa latina a apresentar Artur como rei, influenciou muito todos os outros relatos arturianos. Aqui já aparecem as características básicas do modelo arturiano: a invencibilidade guerreira de Artur, a corte valorosa, a capacidade do monarca em ser bom e justo, e a fidelidade dos seus cavaleiros.

É interessante notar que enquanto a Igreja buscava o controle da sociedade ao se afirmar como a representante de Deus na Terra, a nobreza e o rei buscavam produzir uma cultura laica que valorizasse o temporal. Neste sentido podem ser entendidos o desenvolvimento da canção de gesta, da poesia trovadoresca e o culto ao amor cortês a partir dos séculos XII e XIII (MARTIN, 1996, p. 319). Eram escritos em língua vulgar e não em latim, língua dominada pela Igreja.

Nos romances arturianos, como aqueles escritos pelo clérigo Chrétien de Troyes<sup>143</sup>, Artur se torna um personagem secundário, sendo que o mais valorizado é a busca de aventuras pelos nobres, onde podem mostrar o seu heroísmo. Estas obras difundiram a idéia da cortesia, isto é, a aplicação de um código específico de comportamento entre os membros da nobreza, surgido inicialmente nas cortes feudais. As qualidades cortesãs eram a lealdade, fidelidade, bondade, doçura, alegria, largueza, glória e renome. Pressupunha a riqueza e desprezava a avareza e o lucro (DUPIN, 1931).

Nestas narrativas, o rei está submetido à sua corte, que é apresentada como a instituição social mais importante. Assim, os nobres encontraram uma imagem que desejam impor à sociedade; a cavalaria como principal instituição social, apresentada como mais forte que a monarquia. Foi esta a resposta, no campo das idéias, da nobreza, à possível perda dos seus privilégios, pois, na prática a realidade era outra: o rei se fortalecia e novas forças sociais, como os mercadores, entravam em cena e ganhavam prestígio econômico (MARTIN, 1996, p. 300). Por isso, os romances preocupam-se em demarcar as qualidades cortesãs em oposição aos vilões, isto é, todos aqueles que não pertencessem à esta classe (nobreza). Estes são apresentados como rudes, ridículos, covardes e mal-educados. O léxico das virtudes, por exemplo, era totalmente afastado do mundo camponês. A palavra *ber* (barão) podia significar nobre ou valente e *vassal*, vassalo, quer dizer também corajoso e valente (MARTIN, 1996, p. 321).

Na prática, porém, a divulgação dos ideais de cavalaria através das obras arturianas contribuíram para o fortalecimento da figura régia. O monarca passou a se apresentar como chefe da nobreza por ser o mais perfeito dentre os seus cavaleiros, portador de qualidades como a força, a temperança e a justiça.

Por outro lado, uma parte dos *oratores* passara a refletir para os príncipes, dando origem a uma cultura eclesiástico-senhorial ou cultura cavaleiresca e sacra (DUBY, 1982, p. 284). Buscavam reformar a sociedade terrestre auxiliando a educação e comportamento dos monarcas. *Policraticus* (1159), de João de Salisbury, alto funcionário da cúria pontifícia e bispo de Chartres em 1176, foi o primeiro tratado político sobre o poder laico na Idade Média (LE GOFF, 1999, p. 361). A obra foi escrita para o rei Henrique Plantageneta e possui, segundo o estudioso Eric Khöler (1974), relação com os romances arturianos.

O autor transfere a idéia de corpo da Igreja para o Estado, sendo a sociedade laica um corpo humano, cuja cabeça é o rei. Este age como instrumento da justiça devido ao sentido inato que dela possui (KANTAROWICZ, 1995, p. 77). Comentando a obra, Jacques Le Goff aponta que no *Policraticus*:

O príncipe é a cabeça, os conselheiros, o coração, os juizes e administradores provinciais os olhos, os ouvidos, a língua, os guerreiros as mãos, os funcionários das finanças o estômago e os intestinos, e os camponeses os pés (LE GOFF, 1980, II, p. 19).

Ainda que o príncipe seja a cabeça da sociedade terrestre, ele é auxiliado pela corte, pois o braço do Estado são os cavaleiros, que protegem os pobres e mantêm a paz.

---

<sup>143</sup> - Após a *Historia Regum Britanniae*, as aventuras de Artur se espalharam principalmente através das obras de Chrétien de Troyes (escritas entre 1162-1182), o qual introduziu, entre outros personagens, a figura de Lancelot, o cavaleiro perfeito. Na ótica de Chrétien, as aventuras se iniciam na corte do rei, mas se desenvolvem fora dali com as mostras de bravura dos cavaleiros.

A corte é o local da transmissão policrática do poder, que é dividido entre o rei e os nobres. Porém, se algum dos membros do Estado não age bem, toda a estrutura fica comprometida:

O espelho que ele fabrica (Jean de Salisbury) não se aplica ao príncipe, mas a todos os laicos. Trata-se de [...] um espelho da corte, local de transmissão policrática — do poder. Com efeito, o soberano não é o único responsável. [...] Permanece a velha idéia de que a podridão do corpo vem da cabeça [...]. Mas acrescenta-se a esta a nova idéia de que a contaminação também pode vir de um de seus membros: se um deles é ferido a cabeça logo sofre um contragolpe. O chefe sofre, por conseqüência, por aquilo que ataca um dos órgãos do seu poder (DUBY, 1982, p. 291).

O autor transfere a idéia de corpo da Igreja para a *res publica*, sendo o príncipe, representante da comunidade e do interesse comum. Considera que o rei faz parte do povo, e deve ouvir os *oratores*, pois possuem a sagesa: convém que o monarca ouça os dirigentes da Igreja cuja sagesa lhe mostrará a verdade (DUBY, 1982, p. 290).

No *Policraticus*, o rei exerce um ofício representando os interesses da *Universitas*, a Comunidade organizada. Sua autoridade é conferida pela Lei, por isso o monarca só pode ser julgado por Deus (MARKALE, 1994, p. 110). O administrador ideal seria um juiz como Samuel. Para Jean de Salisbury, o rei deve seguir imperativos morais: punir os crimes, defender a religião e espalhá-la. Além disso, deve proteger as viúvas e os órfãos, praticar a justiça com equidade e ser generoso. Em caso do rei não seguir suas obrigações e se tornar um tirano o povo tem o direito e dever de revoltar-se e derrubá-lo (tiranocídio político) (LE GOFF, 1999, p. 361).

O estudioso da cavalaria Eric Köhler (1974) afirma que há uma convergência entre o conceito de *princeps* apresentado por Jean de Salisbury e a construção do rei Artur. Neste sentido, assim como no *Policraticus* o rei deve ser generoso, nos romances arturianos ele deve praticar o dom. Os cavaleiros da tábua redonda representariam a *Universitas* e Artur agiria em conformidade com seu desejo. O rei respeita uma lei superior que não lhe pertence e só tem o poder na medida em que respeita essa lei, sendo que os cavaleiros da tábua redonda são os membros da comunidade perfeita (MARKALE, 1994, p. 113-114).

Assim como na visão do *Policraticus*, o Artur dos romances não é um senhor absoluto; muitas vezes aparece como fraco e desarmado não só em face de seus grandes vassallos como de inimigos que aparecem na corte. Ele faz parte de uma comunidade cujo equilíbrio muitas vezes é ameaçado momentaneamente. A ameaça ocorre porque o rei não pode negar o dom. Ele é somente um depositário dos bens da comunidade. Existia na cultura céltica a possibilidade de sacrificar o rei, que poderia ser afogado numa tina de hidromel ou cerveja quando não distribuía os bens à comunidade e sobrecarregava a população com impostos (LE ROUX e GUYONVARCH, 1995, p. 63).

Na sociedade feudal também funcionava o sistema do dom e do contra-dom, baseado em antigas crenças. Os poderosos e o rei recebiam o excedente da comunidade, mas deviam distribuí-lo em determinadas ocasiões como forma de solidariedade dos homens entre si e para angariar os favores das antigas divindades pagãs. O rei tinha o papel de regulador destas trocas e o seu prestígio estava diretamente ligado à sua liberalidade (DUBY, 1980, p. 64-65).

Para Köhler, a figura de Mordred na narrativa arturiana é a do tirano. É um usurpador. Por isso, Artur, representante máximo da Comunidade, faz tudo para liquidá-lo (MARKALE, 1994, p. 117-118). Guinevere, esposa do rei desejada pelo tirano, representa a soberania e a legitimidade do poder de Artur; estando diretamente relacionada à *Universitas*.

O papel destacado de Guinevere liga-se à importância da mulher nas sociedades indo-europeias. Além disso, a personagem pode ter sido inspirada em Eleonor da Aquitânia (MARKALE, 1994, 120-121), senhora de um terço do território francês. Casada inicialmente com Luís VII (1137-1180) foi repudiada mais tarde, casando-se então com Henrique II, da Inglaterra, rival de Luís VII da França, de quem era vassalo. O casamento rendeu a Henrique mais territórios na França, como o condado da Aquitânia, perdidos somente no reinado de João sem Terra.

Os domínios de Henrique Plantageneta iam desde o noroeste da França até a região da Gasconha, no sul, próxima do reino de Aragão. Os territórios englobavam o Maine, a Turena, a Normandia e a Bretanha. O *Roman de Brut* (1155) do normando Robert Wace foi composto em homenagem a Leonor e colocou a *Historia Regum* de Geoffrey em vernáculo na forma de versos para que pudesse ser lida na corte de Henrique. A obra deu ainda mais destaque à figura de Artur e foi a primeira a mencionar a existência da tábua redonda.

A Dinastia Plantageneta produziu uma vasta literatura, visando opor-se ao seu suserano capetíngio, e afirmar o seu poder, através de obras como o *Policraticus*, de Jean de Salisbury e a *História dos Duques da Normandia*, de Benedito de Sainte-Maure. As obras compostas contribuíram para valorizar a função régia:

Para Adalberão e Gerardo, o rei não dominava a trifuncionalidade. Tomava lugar a seu lado, entre as categorias funcionais como o primeiro entre os *bellatores* na união da função sacra com a militar. Para Benedito de Sainte-Maure, e para seu amo, a quem queria agradecer (Henrique Plantageneta), *o príncipe deve dominar as três funções [...] (grifo nosso)* (DUBY, 1982, p. 302)

É importante destacar o papel dado à cavalaria por Jean de Salisbury e por outros autores como Benedito de Sainte-Maure. A cavalaria adquire o estatuto de ordem. Retorna a idéia de trifuncionalidade social, mas é o rei que volta a unir as três pontas do triângulo, sendo auxiliado pelos cavaleiros (DUBY, 1982, p. 325-326).

A cavalaria em fins do século XII transforma-se numa *ordo*, só se entrando nela através de ritos, como a velada de armas. Passa a estar indissolúvelmente ligada à monarquia por um mesmo sistema de valores, mérito e ofício (DUBY, 1982, p. 328).

## Considerações Finais

Ao lado de toda uma literatura voltada a valorizar o papel da Igreja na sociedade, a partir do século XII, com o início da centralização política, os monarcas também contrataram clérigos para produzir tratados que valorizassem o seu poder, bem como se apropriaram de tradições pagãs para garantir o seu fortalecimento. Neste sentido, podemos relacionar à figura do rei da Inglaterra Henrique II várias ações para reforçar o seu poder. O monarca está associado à cura das escrófulas, que de alguma forma revive o caráter mágico dos reis pagãos, mas passa também a estar relacionada ao cristianismo, uma vez que se atribui a cura ao ritual da unção, no qual o rei é ungido

pelos santos óleos pelos bispos. Além disso, Henrique II utilizou com muito sucesso a narrativa sobre Artur para fortalecer o seu poder frente à Dinastia Capetíngia, sua rival. Procurou difundir bastante a crença de que os normandos eram descendentes de Artur e por isso tinham o direito não apenas de conquistar os bretões e saxões, mas também de possuir o controle sobre a própria França, assim como Artur na obra. Lembramos também que de fato, na época de Henrique, os Plantagenetas possuíam na França mais territórios que o próprio monarca francês. Por fim, Henrique II também buscou se fortalecer encomendando relatos de origem através de narrativas genealógicas sobre os normandos, como a *História dos Duques da Normandia*, de Benedito de Sainte-Maure e o *Roman de Rou*, de Robert Wace, bem como tratados políticos, como o *Policraticus*, de João de Salisbury. Esta obra, embora reconhecendo a necessidade de o monarca ouvir os bispos, era voltada para a afirmação do poder régio.

Ao contrário do desejo de boa parte da Igreja, o monarca não pretendia ser submisso aos bispos, conforme pregavam Adalberón de Laon e Gerardo de Cambrai, mas controlá-los, daí o conflito com Thomas Becket, que acabou morto.

A *Historia Regum Britanniae*, elaborada como vimos, com o intuito de justificar o poderio dos normandos na atual Grã-Bretanha, foi muito importante no processo da concepção sobre o monarca ideal, justo, poderoso, cristão expansionista, amado pela sua corte e modelo de rei dos monarcas medievais. Daí a sua importância para compreendermos concepções imaginárias sobre o rei ideal que se prolongaram no tempo e auxiliaram a centralização régia a partir da Idade Média Central.

## REFERÊNCIAS

### FONTES IMPRESSAS

**A Demanda do Santo Graal.** Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1970).

**A Canção de Rolando.** Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988.

GEOFFROY DE MONMOUTH. **Historia Regum Britanniae** (*Histoire des Rois de Bretagne*). Paris: Les Belles Lettres, 1993.

Nennius. **História dos Bretões.** In: COSTA, Ricardo da (Org.). **Testemunhos da História.** Espírito Santo: EDUFES, 2002.

### ESTUDOS

BATISTA NETO, J. **História da Baixa Idade Média (1066-1453).** São Paulo: Ática, 1989.

BLOCH, M. **Os Reis Taumaturgos.** São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

BLOCH, M. **Sociedade Feudal.** Lisboa: Ed. 70, 1987.

CHEVALIER, J. e GHEERBRANT, A. **Dicionário de Símbolos** — mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, números. Rio de Janeiro: José Olympio, 1995.

DUBY, G. **Guerreiros e Camponeses.** Lisboa: Editorial Estampa, 1980.

- DUBY, G.. **As Três Ordens ou o Imaginário do Feudalismo**. Lisboa: Editorial Estampa, 1982.
- DUBY, G.. **A Idade Média na França: De Hugo Capeto a Joana D'Arc**. Rio de Janeiro: Zahar, 1992.
- DUBY, G. **O Domingo de Bouvines**. São Paulo: Paz e Terra, 1993.
- DUPIN, H. **La Courtoisie au Moyen Age** (D'Après les textes du XII ème et du XIIIème siècles). Paris: A. Picard, 1931.
- ELIAS, N. **O Processo Civilizador**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1996, 2 v.
- GILSON, E. **A Filosofia na Idade Média**. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- KANTOROWICZ, E. H. **Os Dois Corpos do Rei**. São Paulo, Companhia das Letras, 1998.
- KÖLER, E. **L'Aventure Chevaleresque**. Paris: Gallimard, 1974.
- LE GOFF, J. **A Civilização do Ocidente Medieval**. Lisboa: Editorial Estampa, 1983, 2 vols.
- LE GOFF, J. **São Luís**. Biografia. Rio de Janeiro: Record, 1999.
- LE ROUX, F. e GUYONVARCH, C.-J. **A Civilização Celta**. Lisboa: Europa-América, 1993.
- MARTIN, H. **Mentalités Médiévales XI - XV siècle**. Paris: PUF, Col. Nouvelle Clio, 1996.
- MARKALE, J. **Le Roi Arthur et la Société Celtique**. Paris: Payot, 1994.
- STRAYER, J. R. **As Origens Medievais do Estado Moderno**. Lisboa: Gradiva, s/d.
- VAUCHEZ, A. (Dir.). **Dictionnaire Encyclopédique du Moyen Âge**. Paris: Editions du Cerf, 1997, 2 vols.
- ZUMTHOR, P.. **A Letra e a Voz**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

Recebido em 23/01/2009  
Aprovado em 19/06/2009

