

# CONSIDERAÇÕES SOBRE A ÉTICA NA FILOSOFIA MEDIEVAL OCIDENTAL

*Prof. Dr. Jan Gerard Joseph ter Reegen \**

## **Resumo**

Até a entrada do texto *Ética a Nicômaco*, a filosofia ocidental somente tinha o texto de Abelardo *Ethica ou Scitote te Ipsum* como tratado filosófico sobre a ética. Esta situação muda com a entrada – traduções e comentários – do texto Aristotélico. Embora a sua tradução se realize em etapas, somente se completa com Grosseteste - diversos comentários são elaborados pelos mestres da Faculdade das Artes da Universidade de Paris. Qual é, porém, a sua orientação e caráter básico? Descobre-se que os comentários mencionados e analisados mantêm um forte caráter platônico-agostiniano. Uma mudança neste quadro constata-se com os comentários batizados de “averroistas”, um quarto século depois.

## **Palavras-chave**

Ética ao Nicômaco. Faculdade das Artes. Felicidade. Sumo Bem. Século XIII.

## **Abstract**

Till the entry of Aristotle's Nicomachean Ethics, only Abelard had written a philosophical study about ethics in Western Philosophy. A new context has been arisen with the entry – translations and comments – of the Aristotelian text. The translation has been realized in one way, finishing the whole text, but in parts, till Grosseteste's translation of the whole book. But before the work was finished different commentaries has been composed by masters of the Facultés Arts. But what about the orientation and basic character of these commentaries? It becomes clear that they reveal a very strong platonic-agostinian character. A change occurs with the commentaries, baptized as “averroists”, about a quarter of century later.

## **Keywords**

Nicomachean Ethics. Facultés Arts. Happiness. First Good. XIIIth century.

## **1 - Introdução**

Os séculos XII e XIII da história da filosofia medieval são caracterizados, em grande parte, pela chegada e tradução dos textos aristotélicos e seus comentaristas gregos e árabes; na Europa Ocidental,

isto ocorre desde, sobretudo, Toledo e do sul da Itália<sup>1</sup>. No meio dos textos, assim colocados à disposição dos pensadores medievais do ocidente, na sua maioria clérigos e religiosos, figura também a *Ética a Nicômaco*, de Aristóteles. Assim a filosofia do Ocidente Cristão que, com exceção da *Scitote te ipsum*, de Pedro Abelardo<sup>2</sup>, não tinha um estudo de caráter filosófico sobre o agir humano, começou a ter acesso aos estudos aristotélicos sobre este assunto, ganhando um horizonte mais amplo do que o exclusivamente teológico de que Agostinho e, com menor intensidade, Anselmo são os maiores representantes.

No grande contexto da onda de traduções das obras do Estagirita, a *Ética* encontra menos atenção do que as obras sobre a Física e Metafísica, e – assim Wieland – “até menos que seus escritos sobre Lógica”<sup>3</sup>. Esta obra de Aristóteles, ao contrário de outras que já constam da literatura obrigatória nos anos 1260, somente foi adotada como um “manual” nos estudos da Faculdade “ès Arts” na segunda metade do século XIV, a saber, em 1335, pelos dominicanos da Provença, e pela Universidade de Paris aproximadamente 30 anos depois<sup>4</sup>.

Esta demora de um conhecimento e uma aceitação maior, porém, não significa que a *Ética* aristotélica não era conhecida amplamente, ao menos parcialmente. A primeira tradução data do século XII, mas atinge somente o 2º e 3º livro; é a famosa “*Ética Vetus*”. A segunda tradução, batizada de “*Ética Nova*”, apareceu no início do século XIII, mas somente o 1º livro e alguns fragmentos são conhecidos.

Uma tradução que se tornou a referência durante a Idade Média é aquela de Roberto Grosseteste, publicada em uma versão integral entre 1246 e 1247, acompanhada por comentários de autores gregos, traduzidos em latim, que cobrem o texto na sua totalidade, exceto o Livro VII.

---

<sup>1</sup> Cfr., entre outros, BONI L.A. De. *A entrada de Aristóteles no Ocidente Medieval*. Porto Alegre: Est Editora/Edições Ulises, 2010. 160 p.

<sup>2</sup> Diz CARVALHO, Mário Santiago de: *Devia, por isso, esperar-se por Pedro Abelardo (séc. XII), o qual, sem se eximir à exigência teonômica anselmiana, regista em latim, num título, pela primeira vez, o termo técnico “ethica”, anunciando um novo tempo mediante a ruptura provocada com a mais imediata tradução teológica moral monástica*. Em: *Metamorfoses da Ética Peripatética: Estudo de um caso quinhentista conimbrencense: As disputas sobre os livros da Ética ao Nicômaco*. *Revista Filosófica de Coimbra* – n°28 (2005) p. 239-274.

<sup>3</sup> WIELAND, Georg. The reception and interpretation of Aristotle’s Ethics. In: *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*. Edited by NORMAN KRETZMANN, ANTHONY KENNY, JAN PINBORG. Cambridge: University Press, 1997, p. 657-672.

<sup>4</sup> CARVALHO, M.S. DE, op. cit. p. 239.

Alberto Magno e Tomás de Aquino fazem uso desta tradução para seus comentários e “*expositiones*”.

As versões, mesmo parciais, são, entretanto, usadas nas preleções e cursos na Faculdade das Artes da Universidade de Paris, e que, de acordo com as palavras de Mario de Santiago Carvalho, “inserir-se numa tradição de comentários e traduções”<sup>5</sup> como, alias, se torna patente por meio de cursos cujos manuscritos são conhecidos hoje em dia e que, em parte, serão objeto de análise neste estudo<sup>6</sup>.

Interessante é observar que as proibições atingindo a *leitura*<sup>7</sup> das obras aristotélicas – fora as de caráter lógico – não chegam em cheio à *Ethica*, visto que permitem o seu ensino, como também de outros livros, durante as férias. O uso e o estudo dos textos proibidos, porém, parecem ter sido bastante praticado. Consequentemente, quando a atmosfera se torna mais amena, ao redor dos anos 1240, há na área da *Ethica* três manuscritos – devem existir mais, porém estes foram criticamente editados, total ou parcialmente, na atualidade<sup>8</sup>. São eles: *O Comentário de Paris* (a ser estudado aqui), o *Compêndio de Barcelona ou Guia dos Estudantes*<sup>9</sup>, a *Expositio super libros Ethicorum*, de Robert Kilwardby<sup>10</sup>, e,

---

<sup>5</sup> SANTIAGO, Mario de Carvalho, op cit. p. 242.

<sup>6</sup> Na *Recherches de Théologie et Philosophie médiévales*, *Forschungen zur Theologie und Philosophie des Mittelalters*, Tome LXXVIII.2 de 2011, BUFFON, Valeria, analisa um novo documento da já extensa bibliografia sobre os comentários sobre a *Éthica Nova*: Anonyme (Pseudo-Pechham), *Lectura cum questionibus in ethicam novam et veteram (vers 1240-1244)*. PROLOGUE (p. 299-380), texto esse apresentado e estudado na sua tese de doutorado (vide nota 8). Provavelmente o comentário é de um “*maitre d’arts*” de Paris. No Prólogo o comentador determina o sujeito da filosofia moral e, usando sua teoria sobre os transcendentais, pesquisa a respeito das condições que fazem da ética uma ciência possível. Dentro da tradição dos comentários, e por causa de seu contexto, o autor trata, em várias questões, da felicidade, como também das virtudes e do sumo bem, assuntos intimamente ligados à problemática da felicidade, e por isso largamente analisada nos referidos comentários.

<sup>7</sup>A ser tomado no seu sentido técnico medieval: ensinar, usar em sala de aula como texto referencial a ser explicado.

<sup>8</sup>Cf. BUFFON, Valeria. *Lidéal éthique des maîtres ès arts de Paris vers 1250*, avec édition critique et traduction sélectives du Commentaire sur la *Nouvelle* et La *Vieille Éthique* de PSEUDO-PECKHAM. Thèse présentée à la Faculté des études supérieures de l’Université Laval dans le cadre du programme de doctorat en Philosophie pour l’obtention du grade de *Philosophiae Doctor (Ph.D.)*. Faculté de Philosophie, Université Laval, Québec, 2007, pg. 2-18.

<sup>9</sup> [...] is a guide for the students who want to pass the final examination of the Faculty of Arts of Paris. Lafleur has dated it between 1230 e 1240... The author of the Guide has a plan divided in three parts: Logic, Ethics and Natural Philosophy. The part devoted to Ethics is divided in three: first the questions devoted to the subject and division of moral philosophy; second the questions devoted to the Ethics; and finally some questions on Plato’s *Timaeus*

por fim, o *Comentarium in Ethicam Novam et Veterem* do Pseudo-Pechkham<sup>11</sup>.

2 - *O Curso sobre a Ethica Nova de um mestre “ès arts” de Paris (1235-1240)*<sup>12</sup>.

a – *Dados técnicos*

Este documento, fazendo parte de um manuscrito conhecido como *Paris B.N. lat. 3804* e que traz, também, um fragmento do curso sobre a *Ethica Vetus*, é conhecido como “o comentário de Paris” e chegou aos dias atuais em dois manuscritos encontrados na abadia Saint Martial, de Limoges. Data da metade do século XIII e tudo indica que é da autoria de um mestre da Faculdade das Artes da Universidade de Paris.

O *Curso* começa de forma abrupta: falta o começo do comentário, e, por causa do estado deplorável em que chegou, foi cuidadosamente reconstituído. Parece que a tradução latina utilizada, assim Gauthier<sup>13</sup>, deva ser datada um pouco antes de 1220 e há indícios de estar ligada à figura de Miguel Scoto<sup>14</sup>, e de acordo com os críticos esta tradução se mostra bastante corrompida, o que, porém, é sanado, parcialmente, pelo comentário feito.

Embora existam opiniões que ligam a autoria do texto ao mestre Jehan Le Lemosin, esta opinião deve ser descartada, porque, embora pareça ser sua a escritura do manuscrito, ele deve ser considerado como um “reportateur” do texto, no sentido de que este deve ser considerado como um “passar a limpo” de notas tomadas nas aulas do mestre que

---

and on Boethius *De Consolatione Philosophiae*”. Buffon, Valéria. *Philosophers and Theologians on Happiness. An analysis of early Latin commentaries on the Nicomachean Ethics*. Laval théologique et philosophique, vol.60, n° 3, 2004, p. 458.

<sup>10</sup> [...] has been dated ...between 1240 and 1245. Lewry also argues for the author ship of Kilwardby, based on style and contents. Kilwardby quotes excerpts from the source, explaining the sense and clarifying some terms. BUFFON, Valéria, o.c., p.459

<sup>11</sup> Cf nota 8.

<sup>12</sup> *Le cours sur l'Éthica Nova d'un maître ès arts de Paris, 1235-1240*. R.A. GAUTHIER, em: *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen age*. Paris: Librairie J.Vrin, 42: 71-141.

<sup>13</sup> GAUTHIER, R.A, op. cit., p. 71

<sup>14</sup> Miguel Scoto iniciou as suas traduções em Toledo, porém mais tarde migrou para a corte de Frederico II - consequentemente sendo malvisto igual ao seu mestre, entre outras coisas, por “sua preferência por Averroes [...] (que) faz surgir a lenda que o filho de Averroes estaria escondido na corte de Frederico; outros já afirmam que este filho era o famoso Miguel Escoto, que, alias, é chamado por GORCE o.p. “l'âme damnée a la cour de Frédéric II de Hohenstauffen” (GRABMANN, *Mittelalterliches Geistesleben, Band II*, München 1936, p. 114.

ministrou as lições, e esta operação deve ter sido realizada bastante tempo depois de o curso ter sido ministrado, hajam vistos os hiatos no manuscrito do texto e a falta de clareza em alguns assuntos<sup>15</sup>.

*b – Metodologia usada no curso.*

O curso une a explicação literal –*lectio*– com questões relativas ao texto –*questio*– e emprega a técnica, em uso neste tempo, da exposição literal e, de modo particular, da sentença –*sententia*– no contexto da *lectio*. Não deve ser esquecido o fato de que a *lectio* indica, em sentido estrito da palavra, a parte do texto do autor estudado que é “lida” pelo mestre – apresentada e explicada – e, por extensão, indica o curso como um todo. Inicia-se pela *divisio* e, em seguida, traz três partes principais: a *sententia*, lição em que o mestre propõe, em grandes linhas, uma visão conjunta daquilo que o autor estudado – neste caso Aristóteles –, pretende dizer, ou o que é, conforme a sua opinião, a intenção da *lectio*; segue a *expositio litterae*, em que o mestre expressa o que o autor quer dizer, sem mostrar, porém, como ele exprime a sua opinião; e, finalmente, as *oppositiones* e *questiones*, interrogações, objeções e até teses contrárias ao exposto pelo autor e mostrado pelo mestre.

Valeria Buffon, ao discutir a questão da metodologia, além de chamar a atenção a respeito do modo em que os autores delineiam suas respostas: *secundum philosophos/segundum theologos*, ou “philosophice” ou “theologic” falando, faz a seguinte observação:

Desde que a Faculdade das Artes era muito forte no ensino da lógica, não é de se surpreender que todos os autores mostrem muito interesse no método. Método era seu primeiro interesse, porque a exatidão das ciências depende da reta execução do raciocinar. Eles gastaram bastante tempo em analisar como Aristóteles organiza esta nova ciência<sup>16</sup>.

O conjunto assim constituído mostra um conteúdo deveras rico e interessante que se aproxima, até de forma surpreendente, da parte da Ética aristotélica comentada, e, desta forma, fornece uma visão bastante clara da filosofia da época, que, nos anos na confecção do texto do curso, é ainda profundamente influenciada pelo platonismo e, conseqüentemente, pelo agostinianismo, entre outros, por causa das sucessivas proibições dos escritos aristotélicos por parte das autoridades eclesiásticas.

---

<sup>15</sup> Cf. GAUTHIER, R.A., op.cit., p. 72-73. O autor apresenta, ainda, outras observações que manifestam a não autoria de Jehan e que dizem respeito à dificuldade deste se lembrar das palavras ou do sentido destas, proferidas pelo mestre.

<sup>16</sup> BUFFON, Valeria, *Philosophers and theologians...*, o.c., p. 459.

Juntando todos os dados, cronológicos, técnicos e, também, doutrinários, como será visto, o curso está situado quanto à sua tendência geral, antes da onda dos assim chamados aristotélicos ortodoxos<sup>17</sup>, na medida em que denota uma visão mais teológica do que filosófica do assunto principal do texto analisado da *Ética de Aristóteles*, o livro I, a saber, a parte que fala da felicidade.

c – A doutrina encontrada no curso.

Qual a doutrina encontrada no “curso” deste mestre?

Talvez se pense encontrar, num comentário da *Ética* nova, tão somente a filosofia de Aristóteles. Desde o início, porém, descobre-se no nosso mestre das artes uma doutrina, coerente e não sem profundidade, que não é em nada devedor de Aristóteles, e que é mesmo um antípoda do pensamento do Filósofo<sup>18</sup>.

Antes de entrar – mediante a mostra das *sentencias, lectiones e questiones* mais importante - numa explicação deste julgamento, apontam-se aqui, seguindo o essencial dos passos de Gauthier, como também da apresentação da Valéria Buffon, alguns assuntos em que se torna evidente o caráter não genuinamente aristotélico do “curso”<sup>19</sup>.

- O problema da felicidade.

A leitura da *Ética a Nicômaco*, Livro I, 1097b 20-25 e 1098, não deixa dúvida de que a felicidade, na opinião do Estagirita, é obra do homem:

A felicidade é, portanto, algo absoluto e autossuficiente, sendo também a finalidade da ação. Mas dizer que a felicidade é o sumo bem talvez pareça uma banalidade, e falta, ainda explicar mais claramente o que ela seja. Tal explicação não ofereceria grande dificuldade se pudéssemos determinar primeiro a função do homem.

[...] o bem do homem nos aparece como uma atividade da alma em consonância com a virtude, e se há mais de uma virtude, com a melhor e mais completa<sup>20</sup>.

---

<sup>17</sup> Representadas de forma especial pelas figuras de Siger de Brabantia e Boécio de Dácia.

<sup>18</sup> GAUTHIER, R.A., op. cit. p. 76.

<sup>19</sup> Para esta parte, cfr. também, WIELAND, G., Happiness: the perfection of man. In: *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*. Edited by NORMAN KRETZMANN, ANTHONY KENNY, JAN PINBORG. Cambridge: University Press, 1997, p. 673-687.

<sup>20</sup> Pode parecer estranho citar estes textos, porque o comentário do mestre a respeito se perdeu; a ideia, porém, de que a felicidade é construção do homem permeia o comentário e torna-se uma de suas ideias chaves.

No “curso”, porém, o mestre afirma que a felicidade não pode ser constituída, porque ela existe! O homem deve fazer o possível para se unir a ela e o seu agir é o meio pelo qual poderá conseguir este objetivo:

[...] sobre a felicidade que se nos une por meio de muitas operações; a felicidade não se une a nós pela alma vegetal; a força por meio da qual se espera a vida contemplativa é o meio pelo qual a felicidade se une a nós [...] através da alma vegetal e sensível a felicidade não se une a nós<sup>21</sup>.

Na exposição, torna-se clara a opinião do autor do curso de que a Felicidade, ou o Sumo Bem, é a própria divindade, o próprio Deus: opinião atribuída a Platão e que Aristóteles, no trecho comentado da *Ética*, rejeita. Desta forma, ao proclamar Deus como o Sumo Bem, o autor se coloca na grande tradição agostiniana. No *Sermo 65* do Hipponense, que fala sobre as palavras de Mateus 10,28: “*Nolite timere eos qui corpus occidunt et Cetera*”<sup>22</sup> encontra-se o seguinte: “*Vita corporis anima est: vita animae Deus est*”<sup>23</sup>. Existe outro texto nos sermões de Agostinho, 72, em que ele afirma: “porque assim como a alma é a vida do corpo, assim a vida da alma é Deus”<sup>24</sup>. Também em Boécio, na sua “*Consolação*”, encontra-se a mesma expressão usada pelo autor do comentário: “a Felicidade é a vida da alma”<sup>25</sup>.

Neste contexto, é esclarecedora a 5ª “*questio*” da “*secunda pars principalis*” da 2ª “*sententia*”;

De nova pergunta-se: porque a vida é chamada felicidade?

Para isto há uma dupla resposta: A primeira é esta: Como a alma dá vida ao corpo, da mesma forma a felicidade é a vida da alma; e como a

---

<sup>21</sup> [...] de felicitate que unitur nobis per operationes multas[...] felicitas nobis non unitur per animam vegetabilem [...]: virtus secundum qual attenditur vita contemplativa est médium quo nobis unitur felicitas[...]: secundum animam vegetabilem et sencibilem non unitur nobis felicitas. GAUTHIER, p. 99; p. 114 e p. 115.

O contexto destas citações é a *expositivo littere*, em que *dicit primo sic: De felicitate autem que est alterantur, id est philosophi alterantur e diversificantur de felicitate [...] id est multi philosophi non similiter tradiderunt summum bonum.* (Sobre a felicidade, porem é que mudam, [...] isto quer dizer os filósofos mudam e diversificam quando tratam da felicidade [...] isto significa que muitos filósofos não ensinam da mesma maneira a respeito da felicidade).

<sup>22</sup> “*Não tenham medo daqueles que matam o corpo*” etc.

<sup>23</sup> A alma é a vida do corpo: a vida da alma é Deus. [http://www.augustinus.it/latino/discorsi/discorso\\_084\\_testo.htm](http://www.augustinus.it/latino/discorsi/discorso_084_testo.htm). Acesso em 25 de maio de 2012.

<sup>24</sup> *Sicut enim vita corporis anima est, vita animae Deus est.*

<sup>25</sup> BOÉCIO. *A consolação da Filosofia*. Traduzido do latim por LI, Willian. São Paulo: Martins Fontes, 1998. L.III, 19, p. 77.

alma difunde a vida pelo corpo inteiro, do mesmo modo a felicidade é a vida de qualquer alma. E por isso a felicidade é chamada vida.

De outra maneira deve se dizer que a vida está em alguma coisa, ou é algo de duplo modo. É, pois, vida em algo como num recipiente e é vida em algo como num agente ou executante e dando vida; e esta vida é chamada felicidade, porque dá vida; a alma, porém, é chamada vida porque ela a recebe por meio da felicidade; e, desta forma, a alma é vida, e felicidade [...]»<sup>26</sup>.

Para chegar a esta afirmação, o comentarista, seguindo em parte o raciocínio de Aristóteles, elimina outras opções em que alguns filósofos colocam a felicidade: as riquezas, as honras, os prazeres, a saúde e até a ciência, dando atenção especial às últimas duas que são, respectivamente, o bem do corpo ou da natureza, e da alma.

- *O problema do sumo bem*

A respeito deste problema, o comentador do texto aristotélico faz uma pergunta e uma afirmação. Ele aceita o fato de Aristóteles dizer que o sumo bem, de fato, não pode consistir nas riquezas ou na honra, como se alguém, que deseja riquezas, estivesse fruindo do sumo bem ou adquirisse a sua suficiência por meio delas. Outro raciocínio é desenvolvido – veja os caminhos do pensamento do mestre! – com base na fornicção, no adultério ou no assassinato, cuja abstenção conduziria à felicidade, isto é ao sumo bem; mas, o grande problema é o fato de aqui se estar no campo do livre arbítrio, e

[...] em razão de o não fornicar residir no livre arbítrio e não ser um fim, mas pertencer à classe das coisas que tendem para um fim; donde se conclui que não fornicar não é um mérito, se não tiver possibilidade de fazer o contrário, e por isso não se diz que todos desejam como fim não fornicar, mas não fornicar etc. é um meio para adquirir a felicidade<sup>27</sup>.

---

<sup>26</sup> *Item queritur quare dicitur felicitas vita? Ad hoc duplex responsio. Prima est hec. Sicut anima est dans uitam corpora, similiter felicitas est uita anime; et sicut anima diffundit uitam per totum corpus, sic felicitas est uita cuiuslibet anime. Et ideo dicitur felicitas uita. Aliter dicendum est quod uitam esse in aliquo sicut <in recipiente> et est uita in aliquo sicut in agente aud perficiente et dante uitam; et felicitas dicitur nesse uita quia dat uitam, anima autem dicitur esse uita quia recipit uitam a felicitate; et sic anima est uita, et felicitas; et differt sicut jam dictum est.*

<sup>27</sup> GAUTHIER, R.A., op.cit. p. 104.[...] *quia non fornicari est in libero arbitrio et non est finis, set est eorum que sunt ad finem; unde non fornicari non esset meritorium, si non haberem potestatem ad contrarium; et ideo non dicitur omnes appetere non fornicari sicut finem, tamen non fornicari etc. sunt media ad felicitatem.*



Assim a felicidade é apontada “como um fim que é o sumo bem, que “todo o mundo procura” (omnia appetunt summum bonum)<sup>28</sup>. Na mesma ocasião o mestre afirma que o sumo bem também tem que ser identificado com o “Primum”, a Primeira Causa, e este raciocínio conduz à identificação da felicidade com Deus, e conseqüentemente esta não pode ser encontrada neste mundo, embora traços ou vestígios dela possam ser nele encontrados, mas somente a plena luz do “Primum” ou da Primeira Causa pode situá-la na sua plenitude diante do homem<sup>29</sup>.

Como Aristóteles, no entanto, pôde afirmar que aqueles a dizerem que o sumo bem é algo que é bom por si e causa de todos os outros bens, se enganaram? Como, em outras palavras, explicar a crítica de Aristóteles a respeito de um fato que fala por si mesmo? O mestre levanta duas hipóteses: ou o Estagirita quer expressar que é errado exagerar a transcendência do Bem em si, separando-o totalmente das coisas reais; ou ele quer dizer que por si mesmos os homens não podem se unir ao Sumo Bem. Em outras palavras, o homem não tem capacidade de alcançar o Sumo Bem pelas próprias forças. É claro que este último pensamento, enquanto apela implicitamente à graça, não é mais filosofia, mas teologia.

#### - *A tríplice vida*

Um assunto interessante – e sem dúvida importante – está presente em vários “questiones”, a saber, a divisão da vida em três categorias, ou caminhos:

Diz o autor que todos (filósofos) afirmam que a felicidade existe, neste ponto estão de acordo. Mas alguns erram quando dizem que a vida de prazeres é o sumo bem. – Daí o autor o autor divide a vida e diz que existem três vidas, a saber, a vida dos prazeres, a vida civil, enquanto outros dizem que é a vida contemplativa. Àqueles que viveram de acordo com a vida dos prazeres parece claro que este tipo de vida é o sumo bem; àqueles, entretanto, que viveram de acordo com a vida civil, esta parece ser o sumo bem, e de mesmo modo, àqueles que viveram de acordo com a vida contemplativa, a virtude ou a ciência parece ser o sumo bem. Mas, visto que esta tríplice vida são assumidas os três coisas seguintes: riquezas, honor e virtude ou ciência, por isto nesta parte mostra destas três coisas que não são o sumo bem; a vida pois de prazeres circula ao redor de riquezas, por isto os homens adquirem riquezas para que por elas possam levar uma vida voluptuosa; a vida, porém, civil circula ao redor de honras, porque

---

<sup>28</sup> BUFFON, Valeria, *Philosophers and theologians...* Op.cit. . p. 460.

<sup>29</sup> Cf. BUFFON, Valéria, op.cit., p. 461

estes cidadãos sempre procuram ser honrados e por isso muitos adquirem riquezas no meio dos cidadãos a fim de por eles serem honrados; a vida contemplativa é, entretanto, relacionada com a virtude e a ciência<sup>30</sup>.

O assunto não tem como base somente a *Ética*, mas parece possuir, também, uma fundamentação na *Sobre a Alma*, de Aristóteles. Deve-se, entretanto, dizer que a sua exposição em alguns pontos se contrapõe claramente ao pensamento aristotélico. As categorias apontadas são: vida de prazer, vida política e vida contemplativa. Esta divisão está baseada na doutrina de que a alma mantém uma tríplice relação com as coisas: com as de baixo, com as do mesmo nível e com as de cima:

Em baixo dela está o corpo que ela deve governar, no mesmo nível dela estão as outras almas ou os outros homens, com que deve conviver honestamente; acima dela se situam os seres superiores e a Felicidade a que ela deve se unir; é a estes três níveis que se situam as três vidas (mesmo se a vida de prazeres e a vida política sejam, de fato, desvios)<sup>31</sup>.

Esta doutrina não é encontrada em Aristóteles, mas – assim Gauthier<sup>32</sup> – parece originar-se de um tratado *De potentiis animae et objectis*<sup>33</sup> obra de um autor inglês, datada de 1220-1125, onde se encontra a seguinte afirmação:

---

<sup>30</sup> GAUTHIER, Op. cit., p. 108 (*Et dicit auctor quod omnes ponunt felicitatem esse, in hoc enim communicant. Set in hoc quidam ponunt vitam uoluptuosam esse summum bonum, illi errant. – Vnde duiidit auctor uitam et dicit quod tres sunt uitae, scilicet uita uoluptuosa et uita ciuillis et uita contemplatiua, et quidam ponebant summum bonum uitam uoluptuosam, quidaam uitam civilem, quidam uitam contemplatiuam; et illis qui uiuebant secundum uitam uoluptuosam manifestum et summum bonum uidetur huiusmodi uita, illis autem que uiuebant secundum uitam civilem, ista uidebatur summum bonum, et similiter illis qui uiuebant secundum uitam contemplatiuam, uirtus siue scientia uidebatur summum bonum. – Set, quia secundum estam triplicem uitam sumuntur ista tria, diuicie, honor et uirtus siue cientia, ideo in ista parte ostendit de istis tribus quod non sunt summum bonum; uitam enim uoluptuosa est circa diuicias, ideo enim adquirunt homines diuicias ut possint per illas ducere uitam uoluptuosam; uita autem ciuillis est circa honores, quia ipsi ciues semper querunt honorari et ideo mult iadquirunt mduicias in cuibilibus ut honorentur ab aliis ciuibus; uita autem contemplatiua est cira uirtutem et scientiam).*

O texto do mestre continua analisando o tema, até exaustivamente, como, por exemplo, na sequência do texto citado, em que argumenta, de novo, com base em várias razões, que o sumo bem não pode consistir na honra, ou vida civil. Encontra-se neste raciocínio um argumento forte: *Virtus est imperfectuorum; summum bonum est perfectuorum, ergo virtus non est summum bonum!* (A virtude é dos imperfeitos; o sumo bem é dos perfeitos, então a virtude não é o sumo bem!).

<sup>31</sup> GAUTHIER, R.A., op.cit., p.79.

<sup>32</sup> GAUTHIER, R.A., id.

<sup>33</sup> *Sobre a potência da Alma e dos objetos.*

Isto, porém, pode existir nas coisas superiores e inferiores e medianas. As superiores, então, chamo-as de bens divinas; as medianas, porém, de bens civis; e as inferiores de bens deleitosos, que são em si segunda a natureza agradáveis. E podem ser distinguidas de acordo com a tríplice vida contemplativa, civil e prazerosa<sup>34</sup>.

O mestre emprega este texto para o desenvolvimento de sua interrogação “em que consiste a verdadeira felicidade” e o usa para a sua explicação de Aristóteles, que, porém, em muitos pontos se distancia bastante do pensamento do Estagirita. Isto se torna patente naquilo que escreve sobre a vida contemplativa que, para Aristóteles, como já visto, consiste “circa virtutem et scientiam”<sup>35</sup>, mas que para o mestre deve ser colocada na união com o Sumo Bem, porque, na sua opinião, a virtude e a ciência devem ser consideradas coisas imperfeitas que não são, mas conduzem à vida contemplativa. Neste contexto, Gauthier faz uma observação que esclarece bem a posição do mestre de Paris, quando afirma que este fala mais como teólogo do que como filósofo; enquanto Aristóteles procura a felicidade dos homens como homens, o mestre afirma que eles serão felizes como anjos<sup>36</sup>.

Este distanciamento manifesta-se, ainda, e muito mais acentuadamente, na explanação do mestre sobre a possibilidade de a felicidade existir na vida política; esta é por ele rebaixada bem mais do que fez o Filósofo na sua *Ética*<sup>37</sup>.

A seguinte citação do mestre de Paris, comentando *Ética* 1095<sup>a</sup> 18-25, mostrando a “*expositio littere*”, fala por si:

[...] e deve se prestar atenção ao fato que aqui não se fala, somente da vida voluptuosa, mas também da vida civil; e diz que há alguns que escolhem a vida de animais brutos, e estes são bestiais; aqueles, entretanto que escolhem a vida voluptuosa são, de fato, bestiais; da mesma forma aqueles que escolhem a vida civil são bestiais, porque vivem de acordo com a alma sensível e não conforme a racional, e por isso são chamados bestais. [...] “A honra é quase o fim deste tipo de vida”, isto quer dizer, a honra ou a glória vã é o fim da vida civil. E por

---

<sup>34</sup> Cf. GALLUS, D.A., The powers of the Soul. An early unpublished text, *Recherches de théologie ancienne et medieval*, XIX (1952), p. 131-170. Citado em: GAUTHIER, R.A., op. cit., p. 80.

<sup>35</sup> [...] a respeito da ciência e da virtude.

<sup>36</sup> Cf. GAUTHIER, R.A., op. cit., p. 82.

<sup>37</sup> ARISTÓTELES, *Ética ao Nicômaco*, 1095-1096.

isso se diz “quase”, porque nem todos os cidadãos são deste tipo, e talvez uns sejam bons e não perseguem a glória<sup>38</sup>.

Aqui se sente como o mestre de Paris, não obstante a sua desconfiança para com os políticos, que é bem manifesta no resto do “curso”, reconhece que a finalidade, pela verdadeira ciência política perseguida, é boa, e que ele está consciente de que sua crítica visa aos abusos, mas, embora tente ser compreensivo, tem pouco convencimento de que existam homens políticos realmente bons; talvez existam, mas, entre linhas, parece exclamar: eu nunca os vi!<sup>39</sup>

Será que disso possa ser concluído, então, que o sumo bem consiste na contemplação – ciência - e na virtude? Cita, o autor abordando este assunto, as palavras do Estagirita, que diz na *De Anima* que viver se diz de múltiplas formas:

[...] é, pois, vegetar, e é viver se mover de lugar em lugar, e viver, também, é o mesmo que compreender; e desta forma a vida diz respeito à alma intelectiva, e deste modo a autor compreende a vida aqui, quando afirma que todos falaram certo quando disseram que a felicidade é vida. E deve-se dizer que a vida é em primeiro lugar no intelecto e depois no corpo, e entre nas partes do corpo é primeiro no coração e, em seguida, nas outras partes<sup>40</sup>.

Impõe-se, pois, a visão de que na *anima intelectiva* estão a virtude e a ciência, que são objeto da vida contemplativa; por isso, os homens chamados virtuosos ou de ciência estão conduzindo, sem dúvida, a sua vida rumo à contemplação. Esta afirmação é ilustrada por um texto cuja menção vale a pena fazer:

---

<sup>38</sup> GAUTHIER, op. cit. p. 111. [...] *et notandum est quod hic non loquitur solum de uita uoluptuosa, set etiam de uita civili; et dicit quod quidam sunt qui eligunt uitam pecudum, et isti sunt bestiales; illi enim qui uitam uoluptuosam eligunt uere sunt bestiales; similiter illi qui eligunt uitam civilem sunt bestiales quia uiuunt secundum animam sencibilem et non secundum rationalem, et ideo dicuntur bestiales.[...]* Civilis enim pene ite hic finis, *id est honor siue uana gloria est finis uite civilis; et propter hoc dicit “pene”, quia non omnes ciues sunt tales, sed quidam forsitan boni sunt et non nituntur ad gloriam.*

<sup>39</sup> Uma parte considerável do comentário do mestre versa sobre a doutrina do intelecto ativo. Gauthier observa que o mestre desenvolveu esta doutrina em termos novos e demonstra os passos dela, comparando-a, entre outros, com Philippe o Chanceler, Alberto Magno, Boaventura (p.83 a 93). Levaria longe demais, porém, no quadro deste estudo, desenvolver a contento e com a devida profundidade este assunto, que merece uma aproximação separada.

<sup>40</sup> GAUTHIER, R.A., op.cit., p. 114.

[...] Mas deve-se notar que a alma intelectual ou humana possui três comparações: compara-se com corpo que está abaixo dela, e com as coisas que estão acima dela, como também se compara com as coisas que estão no mesmo nível que ela. E a vida voluptuosa da alma humana está ligada <na comparação> com o corpo que está abaixo dela; a vida voluptuosa [...] diz respeito ao corpo na sua parte nutritiva e generativa. A vida civil, porém, diz respeito à comparação de uma alma humana com outra, ou de um homem com outro; a vida, pois, civil consiste no viver de um homem de modo honesto com os outros; e desta forma fica claro que a vida civil está considerada na comparação da alma humana com seus semelhantes. Entretanto, a vida contemplativa é considerada na comparação da alma humana com coisas superiores, ou com a felicidade, porque a virtude, de acordo com que se atinge a felicidade, é o meio pelo qual a felicidade se une a nós.<sup>41</sup>

### 3 - Três comentários “Averroistas” sobre a *Ética* a Nicômaco<sup>42</sup>.

Até aqui se analisou parte de um texto que relata um curso sobre a *Ética Nova*, composto por um mestre da Faculdade “ès arts” da Universidade de Paris, ao redor dos 1240-1250. O documento, entretanto, que agora se oferece para análise e estudo, está situado num ambiente bem diferente, como o próprio título do trabalho – fundamental e minucioso – de Gauthier sugere: o daquele momento que é chamado por Mandonnet como o “averroísmo latino do XIII<sup>o</sup> século” e que van Steenbergem prefere chamar “l’aristotelismo integral”<sup>43</sup> e que é caracterizado por uma aproximação mais objetiva e direta dos textos de Aristóteles – desde as traduções e comentários de Averroés - distanciando-se de interpretações e leituras neoplatônicas e teológicas,

---

<sup>41</sup> GAUTHIER, R.A., op.cit., p. 115. (*set notandum est quod anima intellectiva siue humana habet triplicem comparationem: comparatur enim ad corpus quod sub ipsa est, et comparatur ad ea quae immo equali se habent cum ipsa. Et uita voluptuosa attenditur <in comparatione> animae humanae ad corpus quod sub ipsa est; uita enim uoluptuosa, sicut iam dicta est, est circa corpus in illa parte in qua uirtus generatiua et nutritiua. Vita enim ciuillis attenditur in cparatione unius anime humane ad aliam, uel unius hominis ad alium hominem; uita enim civilis est qua unus homo uiuit honeste cum aliis hominibus; et sic patet quod uita civilis sumitur in comparatione anime humane ad equalia sibi. UVita autem contemplatiua sumitur in comparatione anime humane ad superiora sive ad felicitatem, quia uirtus secundum quam attenditur uita contemplatiua est médium quo nobis unitur felicitas. Et sic poatet penes que accipiuntur huiusmodi três uite).*

<sup>42</sup> GAUTHIER, R.A. Trois commentaires “averroistes” sur l’Éthique a Nicomaque. *Archives d’histoire doctrinale e litteraire Du Moyen Âge*. Paris: J.Vrin, T XVI, 1947/1948, p. 187.

<sup>43</sup> Cf. MANDONNET, P. *Siger de Brabant et l’averroisme latin au XIII<sup>o</sup> siècle*, Fribourg (Suisse)\; 1899. STEENBERGEN, F. van, *Siger de Brabant d’après ses oeuvres inédites*, Louvain: 1942. Citados em GAUTHIER, R.A., 1947, p.87.

tentando, destarte, chegar o mais perto possível do pensamento autêntico do Filósofo.

a - *Quais são estes três comentários?* O primeiro é o assim chamado *Comentário do Vaticano*. Um longo texto que se caracteriza como um comentário feito exclusivamente de *questiones*, e de que se conhecem quatro exemplares, que, porém, entre si, diferem tanto quanto os livros comentados, como também em relação a algumas questões que se explicam como reflexões pessoais dos copistas, que vão além de um comentário da *Ethica*, mas também entram – vez por outra de forma estranha<sup>44</sup> – no campo da Metafísica, em questões sobre a inteligência, entre outras. Embora seja possível datar o comentário principal – isto de que os outros derivam ou são elaborações – nos últimos anos do século XIII, ou nos primeiros do século XIV, a autoria se mostra mais confusa. Parece que

[...] o manuscrito, como um todo, tem sido copiado para uso pessoal, entre 1305 e 1323 por um estudante, ou, mais provavelmente, por um mestre “*ès Arts*”, adepto do mais estrito aristotelismo, enamorado pelo saber filosófico (Ética, Metafísica, Lógica), mas menosprezando a Teologia, e, sobretudo apaixonado pelas disputas do seu tempo [...]<sup>45</sup>

e por isso é difícil de determinar o autor deste comentário, – embora haja vozes que falam de Antônio de Parma – , sem que se chegue a uma conclusão clara<sup>46</sup>.

O segundo é o texto *Questiones supra decem librorum ethicorum*, de Egídio de Orléans, que se encontra no manuscrito *Paris Nat. Lat. 16089*, *questiones* que começam com um prólogo, cujo início afirma o seguinte:

Como diz Sêneca, na 16ª carta ao Lucílio, o objectivo da filosofia consiste em dar forma e estrutura à nossa alma, em ensinar-nos um

---

<sup>44</sup>Cf., por exemplo, GAUTHIER, op. cit. P. 202, onde consta uma mudança abrupta no comentário apresentado a respeito da Metafísica: sai Duns Scoto, entra outro de autor desconhecido.

<sup>45</sup>Cf. GAUTHIER, R.A., op. cit., p. 203: [...] *Le ms. Vat. 2173, dans son ensemble, a été copié, pour son usage personnel, entre 1305 e 1323 par un étudiant, ou, plus probablement par un maître ès Arts, adepte de l'aristotélisme le plus strict, épris du savoir philosophique en toutes ses branches (Éthique, Métaphysique, Logique), mais dédaigneux de la Théologie, et, avant tout, passionné par les disputes de son temps [...]*

<sup>46</sup> Cf. GAUTHIER, R.A., op. cit. p. 213-224.

rumo na vida, em orientar os nossos actos, em apontar-nos o que devemos fazer ou pôr de lado [...]”<sup>47</sup>.

Há indícios conduzindo a crer que o comentário deve ser situado no fim do século XIII, ou no início do século XIV.

O terceiro comentário, contido no manuscrito conhecido como *Paris Nat. Lat. 14968*, será mostrado de modo mais detalhado em seguida.

*b - O prólogo do manuscrito Paris Nat. Lat. 14698*

Mesmo sendo um pouco longo, parece de bom alvitre reproduzir a tradução da primeira parte do Prólogo deste texto, uma vez que ele diz – praticamente – tudo de que precisamos e queremos saber a respeito do seu conteúdo e de suas tendências, que, aliás, são idênticas aos dois primeiros mencionados.

Embora tenha sido escrito por Alexandre que os homens filósofos (viri philosophi) e aqueles que se dedicam, ao estudo e à contemplação, são naturalmente virtuosos, como também castos e temperados, fortes e generosos, calmos e magnânimos, obedientes às leis, não perseguindo prazeres, embora de acordo com a opinião do homem comum não seja assim, é possível que, de verdade, seja assim mesmo. Também muitos creem que os homens filósofos, que se dedicam aos estudos e à contemplação filosófica, são homens insensatos e incrédulos e que não obedecem às leis, e, por isso, devem, com razão, ser expulsos pela comunidade, como dizem, e, por isso, todos que se dedicam à filosofia e aos estudos são difamados e suspeitos. Em razão desta difamação poderá ocorrer que muitas nobres e não nobres que até agora não começaram, ou começaram e não progrediram se retraem, tanto doutores como auditores; afastam-se da filosofia e do estudo e da especulação ou contemplação filosófica, e isto se constitui um grave impedimento no conhecimento de muitas verdades, e, sobretudo, da verdade teológica. Digo que é um impedimento no conhecimento de muitas verdades, porque é certo que a filosofia atrai conhecimento da verdade sobre muitos seres, de acordo com o caminho da razão. Que, entretanto, possa ser um impedimento no conhecimento da verdade teológica, isto se torna claro porque, como muitos afirmam, homens formados em filosofia podem tirar mais proveito da teologia do que outros. E, por isso, quando os homens se afastam da filosofia e do estudo e da contemplação filosófica, o prejuízo no conhecimento da

---

<sup>47</sup> [...]16 *Epistola ad Lucillium, filosofia animum format et fabricat, vitam disponit et regit, agenda et dimittenda ostendit*[...]GAUTHIER, R.A., op.cit. p. 222.A tradução do Sêneca é da edição *Cartas a Lucílio*. Lúcio Aneu Sêneca. Tradução, Prefácio e Notas de J.A. SEGURADO E CAMPOS. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1991, 55.

teologia será grande, e, embora aqueles que se dedicam ao estudo e à contemplação filosófica são tão difamados e suspeitos, de fato não são como se pensa que sejam. Isto pode ser provado por meio de três sinais: primeiro, aqueles que se dedicam ao estudo e à contemplação filosófica, são homens de virtude; segundo, eles são obedecedores da lei; e terceiro, não devem ser expulsos da comunidade.

Em primeiro lugar, há o fato de que os homens que se dedicam ao estudo da filosofia e à contemplação filosófica são homens de virtude, porque se deleitam com deleite intelectual. Da mesma forma que o prazer segue a operação dos sentidos, também segue e é comunicado à operação intelectual algum prazer. Por isso, a filosofia ocasiona prazeres maravilhosos em pureza e firmeza. O prazer intelectual é preferível e mais excelente do que o prazer sensual, na medida em que o intelecto é melhor e mais excelente do que o sentido. Por isso não é provável que homens filósofos que se dedicam ao estudo e à contemplação filosófica deixam o prazer maior pelo menor. E isto é um sinal que eles não seguem a superabundância dos prazeres sensíveis. É sinal, também, que eles são homens de virtude e isto o Comentador afirma no prólogo do Oitavo Livro da Física, a saber, que os homens que começam a observar a verdade das coisas da filosofia desprezam qualquer outro prazer.

Outro sinal é que eles são obedientes à lei, porque – como diz o Filósofo na moral – quem se opõe à lei é injusto e deve ser censurado. Não é, entretanto, provável que os homens filósofos que se dedicam ao estudo e à contemplação da filosofia se tornem censuráveis por parte de todos, e isto é um sinal que eles são obedientes à lei.

Um terceiro sinal é que os homens deste tipo não devem ser expulsos pela comunidade, porque aqueles que fazem o bem na comunidade e se destacam nisto, devem ser parte da cidade e não devem ser dela expulsos, pelo contrário, estas pessoas devem ser eleitas e honradas. E os homens filósofos destacam-se para o bem da comunidade, porque eles zelam pelo bem da comunidade. Daí, se a filosofia é para o bem da cidade e os homens filósofos se destacam naquilo que os homens sábios realizam, eles, então, se destacam para o bem da comunidade. Por isso, torna-se claro que eles devem fazer parte da cidade e não ser expulsos da comunidade.

E embora existam na filosofia alguns erros, também parece ser útil que estes sejam lidos e ouvidos, não para que os homens neles acreditem, mas para que saibam que sejam adversários conforme o caminho da



razão pela filosofia. E por isso é útil que a filosofia seja lida e que seus erros sejam expostos, e não que os homens acreditem neles<sup>48</sup>.

O tom do prólogo, uma apaixonada defesa da filosofia, está em clara oposição ao texto que se estudou, parcialmente em cima<sup>49</sup>, embora se trate de um comentário sobre a mesma *Ética* de Aristóteles, escrito somente uns trinta anos depois daquele, e deixa concluir, sem qualquer dúvida, que seu autor deve ser procurado no meio dos mestres “dès Arts” da Universidade de Paris, no último quarto do século XIII.

---

<sup>48</sup> GAUTHIER, R.A., *Trois commentaires...* op. cit. p. 226-227: *Quamvis scriptum sit ab Alexandro quod viri philosophici et dantes se studio et contemplationi sint naturaliter virtuosi, utpote casti et temperati, iusti, fortes et liberales, mansueti et magnanimi, magnifici, legibus obediens, et delectationes non prosequentes, tamen secundum communem hominum opinionem non est ita, licet ita sit secundum veritatem. Immo creditur a multis quos viri philosophici dantes se Studio et contemplationi philosophicae sint pravi viri increduli et non obediens legi, propter quod merito expellendi sunt a communitate, ut dicunt, sub hoc omnes dantes se Studio et contemplationi philosophicae sunt diffamati et suspecti. Et ex hac diffamatione potest contingere quod multi nobiles et ignobiles ui adhuc non inciperunt, vel inceperunt et proficerunt, tam doctores quam auditores retrahent se a philosophia et studio et speculatione sive contemplatione philosophica, et hoc erit magnum impedimentum in cognitione multae veritatis et praecipue veritatis theologicae. Dico quod erit impedimentum in cognitione multae veritatis, quia certum est quod philosophia tradit cognitionem veritatis de multis rebus secundum viam rationis. Quod autem sit impedimentum in cognitione veritatis theologicae, hoc apparet aqua, sicut dicunt multi, magis possunt proficere in theologica facultate quam alii. Et ideo si retrahant homines a philosophia et studio contemplationis philosophicae sint ita diffamati et circumscripti, non stamen sunt tales sicut esse creduntur. Et hoc potest persuaderi per tria signa: primum est quod dantes se studio et contemplationi philosophicae sunt virtuosi, secundum est quod ipsi sunt obediens legi, et tertium est quod non sunt a communitate expellendi.*

*Primum est quod homines qui dant se studio et contemplationi philosophicae sunt virtuosi, quia ipsi delectantur delectatione intellectuali. Sicut enim operationi sensuum sequitur delectatione, sic operationi intellectuum comunicatur et sequitur delectatio quaedam. Unde philosophia, sicut dicitur in X<sup>o</sup> huius, affert mirabiles delectationes puritate et firmitate. Delectatio autem intellectualis potior est et excellentior sensu. Propter quod non est verisimile quod viri philosophicae dantes se studio et contemplationi philosophicae maiores delectationem amittant pro minori. Et hoc signum quod isti non prosequuntur superabundantiam delectationum sensibilium. Signum est igitur quod ipsi sunt virtuosi et, et hoc est quod dicit Commentator in prologo Octavi Physicorum quod cum homines incipient speculari veritatem in philosophicis spernunt omnem aliam delectationem*

*Aliud signum est quod huiusmodi viri non sunt a communitate expellendi, quia quicumque faciunt bonum in communitate et nituntur ad hoc, illi debent esse pars civitatis et non expellendi a civitate, immo tales sunt honorandi et elegendi. Sed viri philosophici nituntur ad bonum communitatis. Diligunt enim bonum civitatis. Unde se philosophia sit ad bonum in civitate est viri philosophici nituntur ad hoc quod homines efficiantur eicientes, ipsi nituntur ad bonum communitatis. Et ex hoc apparet quod ipsi debent esse pars civitatis et non expelli a communitate.*

*Et quamvis in philosophia sint alqui errores, tamen videtur esse expediens quod huiusmodi errores legantur et audiantur, non quia homines eis credant, sed ut homines sciant eis adversari secundum viam rationis per philosophiam. Et ideo expediens est quod philosophia legatur. Et exponantur errores, non quod homines eis credant.*

<sup>49</sup>Cf. pg. 1 -12.

O grande assunto analisado neste comentário é a felicidade, tema também estudado e analisado no primeiro. O autor revela-nos a angustiante procura do homem pela felicidade<sup>50</sup>. Pergunta ele, usando as palavras do Estagirita: porque não é possível encontrá-la nas honras, nas virtudes, nas mudanças da fortuna na vida? Aristóteles exprime, de forma bem clara, que a fonte, a única, da felicidade do homem é o próprio esforço do homem. Além disso, deixa ver bem claramente que o homem, para ser feliz, deve ser mestre do seu destino. Do mesmo modo, em relação à vida contemplativa, objetivo sublime da vida do homem, ela está na continuação da vida do homem como ser racional e dispensa questões a respeito de um Sumo Bem, de que se participaria e a que se tenderia. Outro assunto que está no centro da atenção é o problema da virtude da magnanimidade, que parece estar em contradição com a humildade.

Notam-se, aqui, nitidamente, duas tendências opostas, que marcaram profundamente a *Época do Apogeu das Universidades*, com o reinado da Escolástica e a maciça utilização dos textos aristotélicos e a discussão dos problemas por isto causados<sup>51</sup>. A primeira é a explicação/tendência agostiniana que lia e traduzia os textos recém-traduzidos na luz da tradição teológico-filosófica ocidental, o que é facilitado pela própria transmissão dos escritos teológicos numa “chave neoplatônica”<sup>52</sup>. Esta tendência firma-se, sobretudo, nos teólogos e

---

<sup>50</sup> Observa GAUTHIER, o.c. 231-132, que em Aristóteles, quando escreve sobre a felicidade e sua angustiante procura na vida do homem, é um “eco dos sentimentos” mais profundos da alma grega. Isto se manifesta, entre outros tópicos, na opinião de que nunca se deve tratar nenhum mortal como feliz, considerando que ninguém conhece como passou a última hora de sua existência. A angústia do cristão, entretanto, tem outro fundamento: o pecado. Por isso ele é pessimista, vendo seu coração e analisando sua consciência, em suma, quando vê que está entregue a si mesmo.

<sup>51</sup> A respeito desta problemática, cf. PSEUDO-ARISTÓTELES, *De Pomo sive de Morte Aristóteles – Sobre a maçã ou sobre a morte de Aristóteles*, Apresentação, introdução e notas de REEGEN, Jan G.J. ter, Fortaleza: EdUECE, 2006. Esta obra tenta ser uma justificativa para a aceitação da “autoridade” de Aristóteles, tanto na teologia como na filosofia, e que quer fazer acreditar que o Estagirita defendia a imortalidade da alma. Na apresentação e no comentário, são estudadas outras questões desta problemática. Cf., também, REEGEN, Jan G.J. ter, *O Pseudo-Aristóteles. A origem e o objetivo de algumas obras do Pseudo-Aristóteles*. Tese de Doutorado, defendida na PUCRS sob a orientação de BONI, L.A. De, Porto Alegre, 2004, p.51-95 e Anexos IV.

<sup>52</sup> Cf., por exemplo, a famosa *Teologia do Pseudo-Aristóteles*. Além da tese de Doutorado acima mencionada, existem vários artigos a respeito desta importante obra, de que vale a pena ressaltar: COSTA, Cristina D’Ancona, Per um profil filosofico dell’autore della “Teologia di Aristotele”. *Medioevo*, Padova: XVII, 1991, p. 83-134.

filósofos dos frades menores, de que Boaventura é uma das maiores expressões. A segunda, as traduções mais puras, isto é, sem a forte influência neoplatônica, começam a ser conhecidas quando entram com força, a partir de 1245, as versões de Averróes (Ibn Rushd) que tenta reconstituir com a maior fidelidade possível os textos do Filósofo, expurgando comentários e acréscimos que desviam o pensamento original deste.

Este movimento encontra grande repercussão na *Faculté ès'arts* da Universidade de Paris. Cresce, então, nesta Faculdade uma interpretação que se distancia das opiniões agostinianas<sup>53</sup> e de um cunho mais teológico<sup>54</sup>. Procura-se o “autêntico e verdadeiro” Aristóteles; tenta-se ver, descobrir e defender a Filosofia como ciência independente, e não uma ajudante simples da Teologia, a famosa “*ancilla theologiae*”. A Filosofia tem luz própria e seu estudo é tão exigente e importante como a Teologia. Que isto causa problemas já foi dito; além da questão a respeito da imortalidade da alma, surge a da eternidade do mundo - que situa em campos diferentes Boaventura e Tomás de Aquino, embora ambos discordantes do “radicalismo” do Boécio de Dácia<sup>55</sup> -, e a do determinismo, problemas estes veemente apontados, e condenados, por Boaventura nos seus sermões de quaresma em 1267 e 1268<sup>56</sup>.

---

<sup>53</sup> O exemplo mais clássico deste distanciamento é a distinção entre a teoria de Agostino, baseado no Iluminismo agostiniano, entre outros, seguida de Roger Bacon, e a teoria do abstracionismo, defendido e.o. por Tomás de Aquino.

<sup>54</sup> O pequeno texto de BOÉCIO, sobre os sonhos, é um bom exemplo desta tendência. Em vez de atribuir os sonhos à influência sobrenatural, personificada muitas vezes nos anjos, Boécio, com suporte em Aristóteles, faz a sua análise e explicação inspirado num texto (espúrio em parte) de Aristóteles. Cf. REEGEN, Jan Gerard Joseph ter. Tratado do mestre Boécio de Dácia sobre os Sonhos. Introdução e Tradução. Em: *Humanidades e Ciências Sociais. Revista da Universidade Estadual do Ceará (UECE)*, vol. 2. – nº 1 – 2000, p. 33-41. Na “Introdução” da edição de textos de THOMAS d’AQUIN et BOËCE de DACIE *Sur Le bonheur* – em conjunto com IDE FOUACHE – RUEDI IMBACH faz uma excelente análise deste fato, ao considerar (p.8) *Deux carrières universitaires*, em que afirma:[...] *La figure du professeur de philosophie, incarnée par Boèce, contraste avec celle du théologien qu’était Thomas d’Aquin (Né vers 1225 – mort en 1274). En effet, si Boèce, comme son contemporain Siger de Brabant, a dédié toute sàvie à l’enseignement de la philosophie, Thomas a quant à lui voué son existence à l’enseignement de La théologie [...]*.

<sup>55</sup> BONAVENTURA, THOMAS VON AQUIN, BOETHIUS VON DACIEN. *Über die Ewigkeit der Welt. Mit einer Einleitung von Rolf SCHÖNBERGER. Übersetzung und Anmerkungen von Peter NICKL*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000.

<sup>56</sup> Cf., entre outros, STEENBERGEN, F. van, *La Philosophie au XXIIIème siècle*, 2ª edição, Louvain/Paris: Editions PEETERS, 1991, p. 385-387

Além disso, começa a aflorar a grande questão da dignidade do homem filósofo com suas virtudes. Elas são consideradas boas e delas se diz que ajudam a fuga e mortificação das paixões, quer dizer, o controle do homem por via da razão. Só um ponto separa os filósofos dos teólogos nesta questão: a sua motivação é puramente natural, na medida em que a sua temperança, o seu equilíbrio e a sua pureza existem em função e em relação à vida do pensamento<sup>57</sup>. Este ponto de vista aparece nitidamente no Aquinate, quando afirma existir uma felicidade que o homem pode atingir pelas próprias forças durante sua vida terrestre. Em razão, porém, de discordar de Aristóteles quanto à vida *post-mortem*, surge uma nova dimensão em que não são suficientes ao homem apenas as suas forças, e que o afirmam ser, por isso, dependente da ajuda divina, a graça, que lhe é concedida, sem que haja mérito do seu lado. Este problema da felicidade é o grande tema dos três comentários, em que se expõe claramente o pensamento do Estagirita:

Da mesma forma que não pode esperar que a sua felicidade viesse dos deuses, o homem também não pode esperá-la do acaso, e esta vez Aristóteles expressa-se sem reticências: “Confiar ao acaso o que há de melhor e de mais nobre seria um arranjo muito imperfeito” (EN 1099b). Isto seria, de fato, para um humanismo que queria colocar o destino do homem nas mãos do próprio homem, o escândalo supremo. Porque se Deus é para o homem um estranho, com quem não se pode contar, o acaso, ele mesmo, é o inimigo, cujos caprichos ameaçam, a cada momento, a sua felicidade<sup>58</sup>.

---

<sup>57</sup> Cf. também a pequena obra *de Summo Bono*. Uma tradução encontra-se em: BONI, L.A. De. *Filosofia Medieval. Textos*. Boécio de Dácia – Sobre o bem Supremo. Porto Alegre, Edipucrs, p. 263-270. GOFF, J. Le. *Os intelectuais da Idade Média*. São Paulo, Edições Brasilienses, 1988, p. 92 também se refere a esta obra.

O esquema, que pode ser comparado com o Prólogo mencionado em cima, *da Sobre o bem supremo* fala por si:

Introdução: o bem soberano para o homem depende do intelecto (1-3);

- A. O bem soberano para o homem (4-7);  
O bem soberano conforme o intelecto especulativo (4-6);  
O bem soberano conforme o intelecto prático (7);

Conclusão.

- B. O bem soberano e a felicidade humana (9-11);
- C. O modo de vida do filósofo (12-20);
- D. Conhecimento e amor da causa primeira são os fins da existência filosófica (21-30);

Conclusão (31).

<sup>58</sup> GAUTHIER, R.A., *Trois commentaires “averroistes” sur l’Éthique a Nicomaque*. ADHDLMA, T. XVI. 1947/1948, p. 187-328.

Por isso, impõem-se, sem nenhuma dúvida, o pensamento e a certeza de Aristóteles de que a única fonte da felicidade do homem é o próprio esforço, em outras palavras, que o homem, para ser feliz, deve ser dono do próprio destino. E esta felicidade para Aristóteles, e seus fieis comentaristas, se realiza nesta terra e não é uma coisa de outro mundo:

[...] a única felicidade que ao homem é permitida esperar é a felicidade deste mundo. [...] Ora, ele (o pensamento de Aristóteles) é claro: imaginar que se possa ser feliz uma vez que se está morto, isto significa, aos seus olhos, um absurdo, um devaneio que ele não sonha, nem mesmo para acalenta-lo por um instante (EM 1100a 11-14). Se é para falar, com o povo comum para o morto sobre bem e mal, isto será no sentido em que se fala para um vivo que não tem nenhuma consciência (EM 1100a 19-20), isto é, sem que isto suponha para ele alguma consciência nem, conseqüentemente, nenhuma sobrevivência<sup>59</sup>.

A posição aristotélica, ao falar das virtudes que preparam o caminho da felicidade, que é construção do próprio homem, é de exaltação da virtude da magnanimidade, virtude aristocrática por excelência<sup>60</sup>, praticada por um homem superior, um homem de extraordinária postura moral. Além disso, um homem magnânimo tem consciência de sua grandeza íntima, se sabe perfeito, e conseqüentemente é chamado a dominar o mundo: “ele será rico, poderoso e honrado”<sup>61</sup>. Esta posição entra em confronto aberto com a posição dos teólogos sobre a virtude da humildade. Os grandes teólogos se debruçaram sobre este problema, entre outros, Alberto Magno e Tomás de Aquino, que fizeram ver a solução da aparente - ou será real mesmo?<sup>62</sup> - dificuldade. Diz o Aquinate, concordando com a solução de Alberto seu mestre:

Há no homem algo de grande, que ele possui através de um dom de Deus; e existe no homem uma imperfeição que lhe advém por causa da fraqueza de sua natureza – entende-se: por sua condição de criatura. A magnanimidade faz com que o homem se julgue digno de grandes coisas em consideração dos dons que possui e que recebeu de Deus.

---

<sup>59</sup> GAUTHIER, R.A., op. cit. p. 242. [...] *Le seul Bonheur qu'il soit permis à l'homme d'espérer, c'est le bonheur de cette vie. [...] Or, elle est Claire: imaginer que l'on puisse être heureux une qu'on et mort, c'est, à ses yeux, une si absurde reverie qu'il ne songe même pas à s'y arrêter un instant (EN 1100a 11-14) Si l'on veut, avec le vulgaire, parler pour le mort de bien et de mal, ce sera au sens où l'on en parle pour un vivant qui n'en a aucune conscience (EN 1100a 19-20), c'est à dire, sans que cela suppose pour lui aucune conscience ni, par conséquent, aucune survie.*

<sup>60</sup> EN. L. IV, cap. VII, VIII, IX.

<sup>61</sup> Cf. GAUTHIER, o.c., p. 302.

<sup>62</sup> Falta espaço no âmbito deste estudo para aprofundar mais esta questão, hajam vistas suas implicações.

Desta forma, se possuir uma grande elevação da alma, a magnanimidade fá-lo aspirar grandes obras de virtude perfeita; e em relação do uso de qualquer outro bem, vale a mesma coisa, por exemplo, a ciência e a fortuna exterior. A humildade, ao contrário, faz com que o homem se sinta muito pequeno, considerando a sua própria imperfeição – entende-se: em relação à sua situação de criatura. Também, a magnanimidade menospreza os outros, pelo que estes se distanciam dos dons de Deus: ele não os estima a tal ponto, que de fato faria para elas qualquer ação má. Mas a humildade honra os outros, e os considera superiores a si mesmo, enquanto vê neles, num ou noutro, os dons de Deus. Assim é dito no Salmo, quando apresenta o homem justo: aos seus olhos, o malvado é reduzido a nada – eis o desprezo do magnânimo – mas ele honra aqueles que temem o Senhor – eis a honra que o homem humilde presta ao outro. E assim fica claro que a magnanimidade e a humildade não são contrárias, embora suas aspirações pareçam sê-lo, porque procedem de considerações diferentes<sup>63</sup>.

#### 4 - Conclusão

Além da rica reflexão sobre a felicidade, os três comentários, como ficou claro no Prólogo do manuscrito PARIS NAT. LAT.14968, formam extensa exposição sobre as virtudes em Aristóteles, com acento especial sobre a virtude da magnanimidade. O comentário de Gauthier põe de lado - o que aumenta a profundidade do seu estudo - as opiniões de Alberto Magno e Thomas de Aquino. Desta forma, se revelam dois contextos diferentes - o dos estudos teológicos, em que se usa a filosofia de Aristóteles com certas reservas e interpretações, e o dos estudos puramente filosóficos, que, ao menos aparentemente, não se preocupam muito com a teologia, provavelmente ainda fruto da antiga restrição (proibição?) para os filósofos de se “arriscar” e refletir em terreno teológico. São dois campos, dois objetivos e dois objetos diferentes. Sem nenhuma dúvida, isto é uma das grandes riquezas destes debates, realizados por homens sinceros e sensatos, e, se algum mestre tiver cometido algum erro, isto não deve assustar, mas servir para aprofundar ainda mais a reflexão a fim de encontrar, senão a verdade, ao menos os seus vestígios.

*\*Prof. Dr. Jan Gerard Joseph ter Reegen.*  
Doutor em Filosofia Medieval pela PUCRS. DL.  
e, em Filosofia Antiga pela UECE.  
Prof. Emérito da UECE. Prof. Titular da FCF.

*(Observação. Este estudo foi iniciado e terminado, em primeira mão, no ano de 2010 como parte de um livro a ser publicado pelo Curso de Mestrado em Filosofia da UECE. Até o presente momento este livro não foi publicado. A versão aqui apresentada é uma revisão aumentada e melhorada do primeiro estudo).*

---

<sup>63</sup> St. Thomas de Aquino, Summa Theol. II, II, 129, 3 ad 4.