



A ética nos estudos acerca do medievo

Maria Tereza Santos

Universidade de Évora, Largo dos Colegiais, 2, 7000-645, Évora, Portugal. E-mail: msantos@uevora.pt

RESUMO. A ética é matéria de reflexão da filosofia medieval, embora sem a centralidade tida pela especulação metafísica e análise lógica (Williams, 2018). Sem considerar o pensamento islâmico e judaico medieval, a ética cristã revela um conjunto de tópicos transversais (felicidade, amizade, liberdade, retidão) a vários domínios do saber (jurídico/lei, o econômico/lucro, religioso/pecado/salvação/gracia). Os objetivos do texto visam, por um lado, mostrar que a ética, de matriz estoica e patrística, se inscreve no pensamento medieval como retidão de vida e, por outro, registar a sua presença na fase incoativa da universidade. A metodologia é de natureza analítica devido ao tipo de incursão que se faz nos textos. Os resultados expectados são de duas ordens: suprir o preconceito anti medieval e colocar a ética no roteiro de futuras leituras e investigações. O presente texto questiona o reducionismo retro projetivo que substitui a diversidade do pensamento ético medieval por um modelo ético único. A partir deste pressuposto questiona-se o uso singular do termo 'ética'. Deve-se falar de 'ética' medieval ou de 'éticas' no período medieval? A resposta à pergunta descreve um zig-zague entre um e outro termo, consoante os autores evocados, os acontecimentos e os rumos de formação do mundo europeu.

Palavras-chave: ética; medieval; universidade; virtudes; filosofia.

The importance of ethics in medieval ethics

ABSTRACT. Ethics is a matter inscribed in medieval philosophy, although without the relevance of metaphysical speculation and logical analysis (Williams, 2018). Christian ethics has a set of crosscutting topics (happiness, friendship, freedom, righteousness) which are articulated with various domains of knowledge (legal / law, economic / profit, religious / religious / sin / salvation / grace). The aims of the text are two: one, to show that ethics is transversal (but not dominant) and has a practical meaning. Several texts are referred to clear the concept of ethics as a righteousness of life, highlight the stoic and patristic matrix and register their presence at the university. The methodology is analytical, and the expected results belong to two different orders: to supply anti-medieval prejudice and to place ethics in the script of medieval readings and investigations. This text starts from these assumptions (transversal and connected to) but questions the singular use of the term 'ethics'. Should one speak of medieval 'ethics' or 'ethics' in the medieval period? The answer to the question describes a zigzag between one term and the other, depending on the authors being studied, the events and the directions of formation in the European world.

Keywords: ethics; medieval; university; virtues; philosophy.

La ética en los estudios sobre lo medieval

RESUMEN. La ética es materia de reflexión sobre la filosofía medieval, aunque sin la centralidad de la especulación metafísica y el análisis lógico (Williams, 2018). A parte del pensamiento medieval islámico y judío, la ética cristiana revela un conjunto de temas transversales (felicidad, amistad, libertad, rectitud) a varios dominios del conocimiento (legal / derecho, económico / lucrativo, religioso / pecado / salvación / gracia). Los objetivos del texto apuntan, por un lado, a mostrar que la ética, de matriz estoica y patrística, está inscrita en el pensamiento medieval como una justicia de la vida y, por otro lado, registrar su presencia en la fase incoactiva de la universidad. La metodología es de naturaleza analítica debido al tipo de incursiones realizadas en los textos. Los resultados esperados son de dos órdenes: suministrar el prejuicio anti medieval y colocar la ética en el guión de futuras lecturas e investigaciones. Este texto cuestiona el reduccionismo retro-proyectivo que reemplaza la diversidad del pensamiento ético medieval con un modelo ético único. Basándose en esta suposición, se cuestiona el uso singular del término 'ética'. ¿Se debe hablar de "ética" o

"ética" medieval en el período medieval? La respuesta a la pregunta describe un zigzag entre un término y el otro, dependiendo de los autores estudiados, los eventos y las direcciones de formación en el mundo europeo.

Palabras-clave: ética; medieval; universidad; virtudes; filosofía.

Received on December 31, 2019.

Accepted on January 31, 2020

Nota introdutória: ética ou éticas?

O título do texto – ‘A importância da ética nos estudos acerca do medievo’ – foi-me proposto no contexto de um colóquio internacional e deixou-me inquieta pelo fato de a Idade Média se distender por mil anos inabarcáveis em poucas páginas (Ghisalberti, 2011)¹. O arco temporal ocupado vai do século V ao século XV, ou de 476, ano em que foi deposto o último imperador romano, a 1453 (data da conquista de Constantinopla) ou, ainda como outros preferem, até 1492 (data da viagem de Cristóvão Colombo). A esta dificuldade decorrente da impossibilidade de tudo considerar durante tão longo período acresce o bem arraigado preconceito racionalista que reduz este período à quase ignorância. Todavia, ao contrário do reducionismo expresso na expressão ‘Idade das trevas’ ou ‘Longa noite das trevas’, a Idade Média do Ocidente não foi monocromática, sem luz racional, não estagnou o progresso civilizacional da História nem se refugiou num castelo intelectual de certezas sem questionamento.

O preconceito a que tem estado sujeita instalou-se por razões ideológicas, como evidencia Ullman: “Não há quem desconheça as expressões pejorativas atribuídas à Idade Média por humanistas do Renascimento, por historiadores protestantes e muitos partidários do Iluminismo” (Ullman, 2000, p. 29). Esta denúncia adverte para a necessidade de reconsiderar a Idade Média e ver nela o persistente esforço da humanidade em reinventar a condição humana e em instaurar e estruturar modos de coabitar. No caso, instaurar e estruturar sobre as ruínas do império romano destruído pelos povos germânicos, cujos ideais não privilegiavam o estudo, não louvavam a vida intelectual e não protegiam as instituições educativas e culturais. Precisamente, uma das instituições aniquiladas pelas invasões foi a escola. Ao deixar de ser custeada pelo estado romano a escola desapareceu e seguiu-se o desfalecimento cultural. A educação baseada na tradição clássica ficou então salvaguardada nos núcleos monásticos ou persistiu como iniciativa privada promovida no interior das famílias cultas. Marrou (1948) conclui, na última frase de *Histoire de l'Éducation dans l'Antiquité*, que os termos ‘corte’ e ‘continuidade’ convergem no arranque da cultura medieval de inspiração cristã, reconfigurando-a. Citando: “Assim teceu-se, depois do corte bárbaro, uma certa continuidade, material e formal, que faz do homem ocidental um herdeiro dos Clássicos” (Marrou, 1948, p. 177)².

Por conseguinte, durante a Idade Média houve um intenso movimento de recuperação cultural que começou com a *translatio* e se prolongou pela tradução e comentário de obras gregas e árabes entradas pela Península Ibérica, tal como houve a emoção intelectual dos debates e da revisão hermenêutica dos textos clássicos, desmontando e montando argumentações e pressupostos teóricos. É certo que se tratou de um período histórico condicionado pela escassez. Escassez de condições para o estudo crítico e livre; escassez de livros, pois a imprensa estava por inventar; e escassez de estruturas de ensino, desde escolas públicas a centros de estudos filosófico-científicos. Todavia, foi neste cenário de razia, mas também de fortes vínculos de dependência interpessoal, de estrangulamentos doutrinários e de poderes abusivos, que foram fundadas as universidades e surgiu a figura do intelectual (Le Goff, 2000). Basta nomear Duns Escolto, Ockham, Abelardo, Maître Eckhart, Nicolau de Cusa e Marsílio de Pádua para reconhecer a citilância intelectual da época.

A caracterização da Idade Média pelo amorfismo e pelo reducionismo intelectual a uma só voz doutrinária encontra razões em duas imagens de marca: uma, o investimento feito no movimento das Cruzadas em direção à Terra Santa; outra, a emergência da Inquisição e a instituição do seu tribunal. Dois exercícios de violência que, se por um lado, representam a intolerância da mentalidade dominante em relação a ideias divergentes, por outro, revelam a presença ativa de saberes heterodoxos e práticas religiosas diferenciadas. Algo de fraturante existia e inquietava bastante, quer a mundividência católica que arrogava o exclusivo da verdade, quer a rígida estrutura feudal que pretendia vincular e controlar as pessoas. Na

¹ Qualquer das datas pretende precisar o impreciso e por isso qualquer delas é epistemologicamente insustentável. Os períodos históricos não podem ser abordados numa perspectiva mecânica: abrem-se e fecham-se em datas definitivas e em todos os lugares; uns são bons e outros, maus. Há acontecimentos que são referências para a compreensão de certas mudanças estruturais ou de condições de vida, como as referidas.

² “Ainsi s'est nouée, par-delà la coupure barbare, une certaine continuité, dans la matière sinon dans la forme, qui fait de l'homme occidental un héritier des Classiques”.

primeira linha de atenção estava tudo o que se movia fora do horizonte ideológico adotado, tendente a sedimentar-se social e culturalmente, e estavam todas as vontades coletivas e individuais que forjavam ou persistiam em alternativa às organizações instituídas. Logo, a astenia e a horizontalidade da estagnação não picturizam intelectualmente a Idade Média no seu todo. Por extensão, o mesmo raciocínio é válido para a ética: ela não é monocromática nem consensual. Não obstante, apesar da prevalência da clássica ética das sete virtudes (as teológicas e as cardeais) e dos seus valores correlatos, muitas deliberações, decisões e ações tomavam os seus imperativos de outros quadros de referência axiológica que não o da Igreja Católica. Não se pode ignorar a coexistência de uma panóplia de tradições culturais, códigos legislativos, posições casuísticas, máximas normativas, heterodoxias e práticas ocultas que confluíram na Idade Média e conflituavam entre si. Em rigor, esta panóplia não aponta para uma ética, mas para referenciais éticos diversos. Esta ideia de diversidade, aqui defendida, escuda-se num texto de Emanuele Coccia, intitulado 'The teratology of morality, or ethics in the middle ages' (Coccia, 2012). Aí se argumenta que o desenvolvimento da eticidade é perturbado por muitas variações estruturais, pelo que procurar descortinar a ética de um povo ou de uma sociedade, em determinada época, é tarefa impossível. Recorrendo ao texto:

Porque a ética (na Idade Média, como em qualquer outra época e diferentemente de outras formas de conhecimento como a metafísica) é um conhecimento compartilhado e disseminado entre os mais diferentes atores sociais; frequentemente tem por objeto não a totalidade dos homens, mas micro sociedades distintas; ele se multiplica e tem se transforma em função das situações e dos sujeitos que normatiza (Coccia, 2012, p. 15)³.

Coccia (2012) aprofunda a argumentação aduzindo três razões articuladas entre si que a seguir se enunciam e comentam sumariamente.

Primeira: A ética deixa-se interpretar por muitos pensadores. Em cada época há muitas vozes, provenientes de vários lugares, expressas de formas distintas e privilegiando assuntos diferentes. Se, por exemplo, apenas se admitir que a moralidade do século XIII está expressa nos comentários tomistas à obra de Aristóteles (2007) *Ética a Nicómaco*, deixam-se no esquecimento outras formas de teorização dentro das universidades e igualmente rigorosas e significativas. Limitar a ética do século XIII ao pensamento de Tomás de Aquino seria, no mínimo, esquecer o seu contemporâneo São Boaventura, também docente na universidade de Paris. Correto é dizer que em cada época se encontra uma textualidade ética heterogênea.

Segunda razão: Do ponto de vista acadêmico, a ética não é uma matéria isolada, de recorte especulativo. Está presente em todas as manifestações da ação humana, o que lhe confere não uma presença difusa, mas uma presencialidade disciplinar transversal. Trata-se de um saber associado à decisão que ativa o agir, o pensar e o sentir e que é apropriado, interpretado, compreendido e desenvolvido por muitos saberes. Basta mencionar a política, educação, retórica, teologia, psicologia, antropologia, medicina, literatura, para configurar um mapa onde cruzam várias linhas de problematização e interpretação. Por conseguinte, a reflexão ética funciona transversalmente e segue códigos normativos que não assentam necessariamente nos mesmos fundamentos.

Terceira e última razão: A ética não é matéria reservada à produção universitária, nem fixa declarações normativas unívocas. Na Idade Média, instituições como os tribunais reais, principados e pontifícios, os mosteiros, as corporações e as famílias regulavam-se por normas particulares, resultando uma produção textual particular. Toma-se para exemplo os espelhos de príncipes (*speculum principis*), as regras da vida monástica, os manuais de amor, os tratados de civilidade e os sermões. Todos os textos normativos mostram que na ética medieval confluem vários códigos de proveniência, intencionalidade e extensão diversas, dando conta da pluralidade de perspetivas orientadoras da ação humana.

Assim, qualquer abordagem da ética no período medieval é tarefa que requer dupla prudência: antes de mais, importa reconhecer a existência de um quadro valorativo plural e usar-se o termo 'éticas'; depois, é preferível recortar o campo de abordagem e usar o termo no singular – ética –, sabendo-o insuficiente para cobrir a realidade da época. Ora dada a necessidade de delimitar a nossa abordagem e de a adequar à proposta expressa para título do texto, admite-se o termo no singular e opta-se por sequenciar pontos que se aproximem duma resposta à pergunta subentendida: qual a importância da ética nos estudos acerca do medievo?

³ "Car l'éthique (au Moyen Âge comme dans toute autre époque et à la différence d'autres formes de savoir comme la métaphysique) est un savoir partagé par et diffusé parmi les acteurs sociaux les plus différents; elle a souvent pour objet non pas la totalité des hommes mais des microsociétés distinctes; elle se multiplie et se façonne donc différemment en fonction des situations et des sujets qu'elle norme" (Coccia, 2012, 15).

Considera-se que a ética ganha relevância quer com a catequética que ensina como direcionar a ação humana para a retidão cristã com vista à salvação, quer com a universidade, onde surge como disciplina, ou seja, como matéria ensinável e de reflexão. Seja na sua dimensão normativa, moralista e pedagógica, seja na sua dimensão teórica⁴, a ética está presente na Idade Média. Uma presença sem a pujança especulativa da metafísica e sem a agilidade do exercício lógico, situação referida por Thomas Williams na Introdução do *The Cambridge companion to medieval ethics*:

Embora seja seguramente possível exagerar a marginalização da ética dentro da historiografia da filosofia medieval (e da ética medieval dentro da historiografia filosófica da ética em geral), é correto dizer que os manuais mais gerais de História da Filosofia tendem a não lhe fazer justiça, seja na proporção da atenção que os medievais deram à ética seja em relação à criatividade e fecundidade do pensamento ético medieval (Williams, 2018, p. 1)⁵.

Posto este enquadramento, o texto vai apenas considerar três pontos, reconhecendo sempre a dinâmica valorativa que possibilita o uso dos termos 'ética' e 'éticas'. Primeiro ponto: a retidão da vida nos tratados catequéticos; segundo: a disciplina Ética; terceiro (ponto em comum): a ordenação tripla do agir, pensar e sentir para o bem eterno. Opta-se assim por uma visão mais alargada e ajustada ao título, em detrimento do apuramento conceptual ou de uma hermenêutica concentrada em leituras imprescindíveis à abordagem do assunto. Lembro algumas, como *Confissões*, de Agostinho de Hipona (2007), ou *Consolação da Filosofia*, de Boécio, ou *Quatro Livros de Sentenças*, de Pedro Lombardo ou *Tratado sobre Virtudes e Vícios* de Alain de Lille. Isto não significa, no caso de Agostinho, que se dispense o comentário de certas passagens textuais e não exclui a referência a outros autores. Também não se avança para a polémica entre teólogos e filósofos do século XIII sobre a natureza da ética e a sua relação com a lei cívica e divina (Costa & Robert, 2012), tema interessante pela apropriação que dela e fez na Segunda Escolástica. Dá-se preferência à abordagem de cariz introdutório e geral devido à extensão do período.

Duas ideias vão circulando pelo texto: a ética desenha um modo íntimo do ser humano se projetar no mundo – a retidão de vida –; a instalação da ética no currículo académico.

A retidão de vida como finalidade da ética

Na Idade Média, a ética das virtudes, reconfigurada pelos valores inerentes ao cristianismo, apresenta-se como paradigma da excecionalidade do ser humano que consegue elevar-se acima da rudeza e dos vícios, sintonizando-se com uma vida orientada para o plano divino. Quer na dimensão prática, quer na dimensão, reflexiva valoravam-se não só o fazer a coisa justa com intencionalidade reta, no tempo certo e da maneira correta no concreto das situações (MacIntyre, 2007), como também o sentido da transcendência de tudo isso, que adensa o significado religioso da aliança entre humanidade e divindade. A sustentabilidade da ação correta firmava-se na mensagem de Cristo, à qual se submetem as virtudes gregas.

Na sequência da forte e múltipla desestruturação política, institucional e cultural provocada pela invasão de diversos povos chamados bárbaros e pela sequente queda do império romano, não bastava dar prioridade à imposição de um qualquer normativo ético estabilizador. Um normativo elaborado com elementos provenientes dos sistemas morais herdados do helenismo seria insuficiente para congregar e fazer convergir. O mundo clássico oferecia as virtudes cardeais (justiça, prudência, temperança, coragem) e o cristão acrescentava-lhes as virtudes teologais (esperança, fé, caridade) e os dez mandamentos, compondo-se uma pauta moral que servia a religião na missão evangelizadora, na catequese, no quotidiano e na esperança de vida misericordiosa.

Foi nesta continuidade evangélica e em alinhamento com o pensamento agostiniano⁶ que Martin de Braga (520-579) preparou as suas instruções pastorais, escrevendo o opúsculo *A correção dos rústicos* (*De correctione rusticorum*) (Braga, 1950), por volta de 572-574. Aí se recomenda, numa linguagem simples, que

⁴ Esta bidimensionalidade é autorizada por Paul Ricoeur ao diferenciar entre ética e moral, afirmando que se deve reservar o "[...] terme d'éthique pour tout le questionnement qui précède l'introduction de l'idée de loi morale et de désigner par morale tout ce qui, dans l'ordre du bien et du mal, se rapporte à des lois, des normes, des impératifs" (Ricoeur, 1984, p. 61).

⁵ "Though it is certainly possible to exaggerate the marginalization of ethics within the historiography of medieval philosophy (and of medieval ethics within the historiography of philosophical ethics generally), it is fair to say that more general histories tend not quite to do justice either to the proportion of their attention that the medievals gave to ethics or to the creativity and fecundity of medieval ethical thought".

⁶ De natureza pastoral, o opúsculo agostiniano *De catechizandis rudibus* (Agostinho, 1887), enfrenta a ignorância geral que nutre superstições, idolatrias, curiosidades superlativas e pecados mortais.

nos sermões se apelasse a uma ordenação virtuosa da vida, de modo a evitar os erros dos ídolos ou diversos crimes, isto é, o homicídio, o adultério, a luxúria, o perjúrio, o falso testemunho e demais pecados mortais (Meirinhos, 2007). Este tipo de discurso normativo anti pecado usado no exercício da conversão e do reforço dessa conversão contra o erro da idolatria e o pulsar criminoso, inclina a ética das virtudes para uma vertente interventiva que reconforta a condição humana e dá horizonte redentor à vida individual e coletiva. Quer dizer, a atividade pastoral articula a retitude da intencionalidade e da ação humanas, constitutivas da consciência moral, com a metafísica cristã unitária do corpo e do espírito. Isto, é claro, desconsiderando da consciência moral o zelo fanático e cruel que por vezes mobilizou a evangelização europeia.

A tónica no conceito de retitude é uma constante da ética. Isidoro de Sevilha (c.560-c.636) é a fonte para esclarecer este significado. No tratado *Etymologias* reconheceu a ética como constituinte da Filosofia e vinculada à moral, no sentido de costumes (*consuescere; habitus*) apropriados à condução de uma vida ordenada pela retitude da intenção. À ética é-lhe atribuída uma dimensão prática que a torna distinta de outras áreas da Filosofia. Transcreve-se quase literalmente: a filosofia é o conhecimento das coisas humanas e divinas, unido ao conhecimento de uma vida reta e divide-se em três partes: a filosofia natural, que trata do conhecimento da natureza; a moral, que em grego se chama 'ética', e que trata dos costumes; a filosofia racional, em grego 'lógica', que busca a verdade das coisas e dos costumes. Mais adiante definem-se os objetos de cada uma destas partes: a física, pois, busca a causa das coisas; a ética, a ordem na vida; a lógica busca a razão de conhecer e compreender (Sevilha,2004).

A dimensão prática está presente nesta curta referência à finalidade da ética e está em sintonia com a etimologia grega do termo 'ética' encontrada em *Ética a Nicómaco* de Aristóteles (2007). Aí, o estagirita aproximou o termo *éthikè* de *ethós*. Citando: "A virtude do carácter [éthikè], ela, é o fruto do hábito [ethós], e é também desta palavra, ligeiramente modificada, que ela tira o seu nome" (Aristóteles, II, 1, 1103a)⁷. Ética diz respeito ao modo como o ser humano habita dentro de si e manifesta esse modo de se habitar (com honra e altivez⁸) resultante dos hábitos adquiridos. Na palavra ética convergem, por via etimológica, hábito e carácter, fazendo deduzir que a prática de bons hábitos, os da sensibilidade e os intelectuais, forjam um bom carácter e o contrário conduz ao mau carácter. A educação encontra a sua funcionalidade na mobilização e aquisição de bons hábitos. Leia-se esta passagem de *A Política*: "Entretanto, como é fácil de compreender que os costumes ou os hábitos devem ser, antes da instrução literária, o objeto da educação e que o desenvolvimento do corpo deve preceder o da inteligência [...]" (Aristóteles. II, III, 2 [514])⁹. Visa-se uma formação capaz de lançar o ser humano para ações elevadas que o nobilizam, pois, a ética grega, segundo Werner Jaeger, é aristocrática e mobilizada por um impregnado sentido de autoestima (Jaeger, s/d).

Todavia, na passagem do termo ética, na língua grega, para moral, na língua latina, fixou-se uma aceção mais normativa e codificante que não deve desligar-se, por um lado, dos conceitos '*uirtus*' e '*mos maiorum*', por convergirem ambos num modo de se viver com gravidade e adequação (Brun, 1986), e por outro, do Direito (*ius privatum, ius publicum, ius gentium*) que no seu articulado de leis predispõe para se viver no cumprimento do normativo cívico. Ora não seria fácil o equilíbrio entre viver de acordo com a virtude que dá transparência à '*humanitas*' e à '*civitas*' e o viver de acordo com a virtude vinculada à relação testemunhal de Cristo. Foi a busca deste difícil equilíbrio que abriu a antropologia à transcendência organizadora, marca do agir ético cristão. Nem grega nem romana, a ética cristã que embebe o pensamento medieval encontra raízes quer no ideal aristocratizante da alma deixado pela filosofia platônica e aristotélica, quer no pragmatismo de cunho romano, do qual deduz a importância das normas sedimentadas pelos costumes e que têm efeito regulador sobre os comportamentos.

Isidoro de Sevilha (560-636) não se desviou desta interpretação, fazendo corresponder à palavra ética a convergência entre hábitos e carácter e associando-a a uma conceção de vida reta ou ordenadora do ser humano, comprometendo-o com o mundo, e projetando-o para outro mundo, na lógica agustiniana das

⁷ Dado o carácter pedagógico deste texto, opta-se pela tradução portuguesa de Manuel Caeiro.

⁸ Para Werner Jaeger (s/d) a nobreza inerente à arete gera a aristocracia e justifica a distinção social.

⁹ "Cependant, comme il est facile de comprendre que les moeurs ou les habitudes doivent être, avant l'instruction littéraire, l'objet d'une éducation, et que le développement du corps doit précéder celui de l'intelligence: ceci nous fait voir que c'est d'abord à la gymnastique, et à l'art d'exercer tous les mouvements qu'il faut appliquer les enfants". Segue-se uma edição em língua francesa.

duas cidades. Para cristãos, agir com reta intenção sugere concordância com a vontade divina concretizada por Cristo na relação quotidiana e revelada pelos textos sagrados. Encontrada a fundamentação teológica da retidão, ela é sempre e incondicionalmente boa, ou seja, não depende das circunstâncias, mas do assentimento dado à vontade divina ou, em outros termos, a retidão manifesta a concordância entre consciência pessoal e vontade divina reguladora, que é supra humana. Em suma, a retidão tem um significado prático incondicional e enquanto observância axiológica de vocação universalizante e passaporte para a salvação permite colocar a pergunta sobre a qual se anda à volta: ética ou éticas? Para já, responde-se 'ética'. Por outro lado, as particularidades regionais de uma mesma época mostram que éticas de âmbito restrito convivem com éticas de âmbito alargado tal como éticas constituídas por normativos fragmentados e filosoficamente infundados convivem com éticas consistentes e bem enraizadas. Perante este ramalhete cheio de matizes não será mais correto usar o plural 'éticas'? Não se trata de indecibilidade entre o uso do termo no singular ou no plural, mas da consequência de reperspetivação que abre o olhar para considerações possíveis.

A ética na universidade

O uso do plural 'éticas', preventivo das tendências reducionistas, não retira prioridade à cristianizada ética das virtudes. Isto significa que há virtudes, ou traços de carácter, convenientes a um cristão e constitutivas de uma vida recta submetida à palavra de Cristo e dirigida para a salvação. Todavia a definição de virtude não fica arrumada, ou seja, não se assume inteiramente a definição aristotélica que toma a virtude como o meio termo por referência a dois vícios: um de excesso e outro de carência. Pensando-se na coragem, pode-se dizer que se situa entre a cobardia e a temeridade ou entre o excesso de risco e o excesso e a cobardia. Mas a vida do cristão é de meio termo? Foram os mártires fanáticos temerários? Quer dizer, no caso dos cristãos, a ética das virtudes tem de ser racional e cordialmente afinada pelo amor a Cristo. No fundo, esta leitura aplica-se sempre que alguém orienta a sua vida por valores/ideais que recusa negar. Também a humildade exorbita o meio termo; mais se afigura ser o oposto da autoestima e da arrogância. Por conseguinte, a ética do meio termo implica ponderação e pacifica a convivência social, mas é insuficiente para o cristão e no que de racionalmente excessivo há no cristianismo. A ética cristã tem um referencial aristotélico, mas não é aristotélica; há nela outras influências substantivas que a particularizam. Ora esta consideração permite afirmar que quando a ética entra nas universidades medievais como matéria de estudo tem singularidade própria, não obstante a pluralidade de influências. E qual o lugar que lhe foi atribuído no plano de estudos? A pergunta importa para estimar a sua importância na academia e assim esclarecer o título deste texto.

O reconhecimento da ética como uma das três áreas da filosofia, nas *Etymologias* de Isidoro de Sevilha (2004), garantiu-lhe um lugar no plano de estudo das universidades medievais. Um lugar não relevante, comparativamente com a filosofia natural e a filosofia racional ou lógica. Os Estatutos da Universidade de Paris, de 1215, estipulavam que o ensino da ética fosse facultativo e devesse manter-se nos feriados, o que atesta o modesto lugar que lhe fora atribuído na Faculdade de Artes. Lê-se na página 78 do 1º tomo de *Chartularium Universitatis Parisiensis* (Denifle, Chatelain, Samaran, & Moé, 1889): O seu estatuto só evoluiu de consideração quando, em 1255 e num contexto institucional dominado pela faculdade de Teologia, a leitura da *Ética* a Nicómaco se tornou obrigatória (Figura 1). A alteração encontra-se na página 278 do mesmo tomo de *Chartularium Universitatis Parisiensis* (Figura 2).

Graças à obra aristotélica a ética marcará presença nas Faculdades de Direito, Medicina e Teologia, buscando-se nela respostas para questões de ordem antropológica e política ou questões mais recortadas como amizade, felicidade, virtude, vício, continência, da paz, da guerra, dos direitos dos povos, o livre arbítrio, entre outras. De todas as questões foram produzidos textos, os quais são hoje pouco conhecidos, pelo que se louvam obras que as deem a conhecer¹⁰.

¹⁰ Indico, a título de exemplo, duas referências distintas: *Sur le bonheur. Thomas D'Aquin et Boèce De Dacie. Textes introduits, traduits et annotés par Imbach Ruedi et Ide Fouche Collection* (Buffon, 2005) que disponibiliza textos fundamentais sobre o ideal de vida cristã; 'De l'éthique de la sagesse à l'éthique de la liberté. La doctrine de la liberté d'Augustin à la lumière de ses sources philosophiques antiques', artigo de Kristell Trégo, também de 2005. Ainda neste registo bibliográfico convém dizer que a fonte primária é sempre *Patrologiae cursus completus; series latina (PL)*, 221 volumes (Migne, 1844-1864).

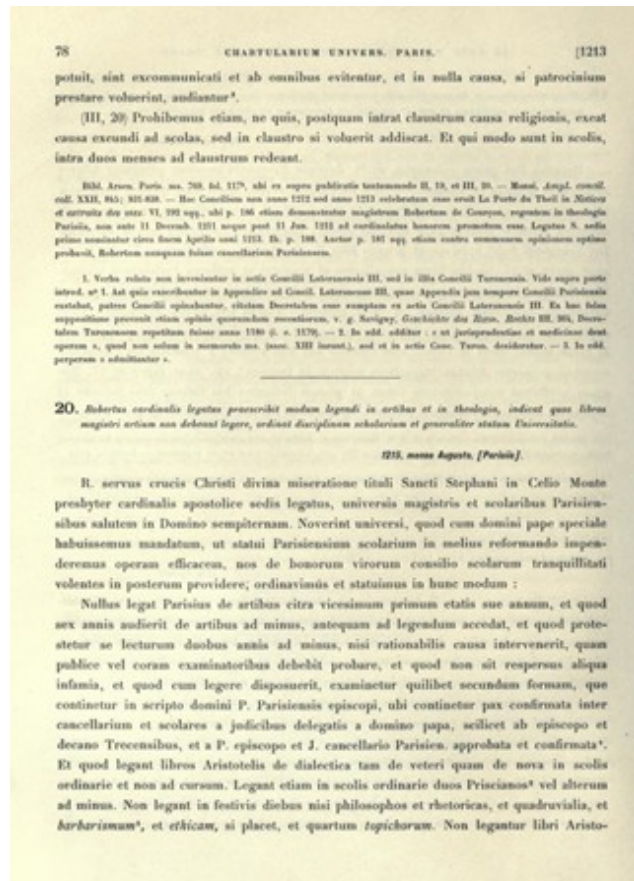


Figura 1. Ensino da Ética: 1.ª referência
Fonte: Denifle et al. (1889, p. 78).

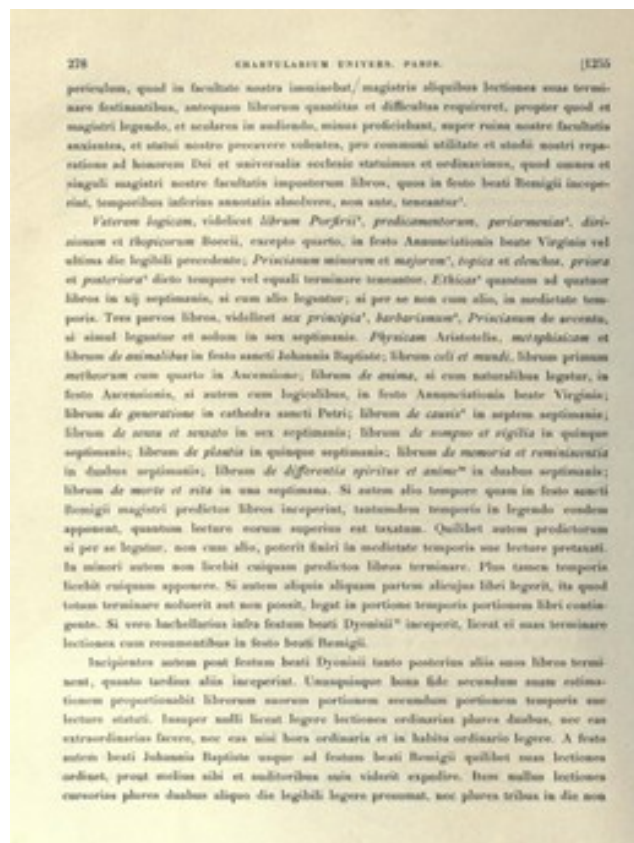


Figura 2. Ensino da Ética: 2.ª referência
Fonte: Denifle et al. (1889, p. 278).

A matriz estoica e patrística da ética medieval

Mesmo que o lugar da ética nas universidades seja inferior ao que ocupam as outras partes da Filosofia, foi muito o material produzido antes e depois da fundação das universidades. O material acumulado durante mil anos merece ser apreciado de forma sistemática. A tarefa é complexa, a começar pela busca das influências clássicas na patrística, como esclarece Scott Davis (1992), em *Early medieval ethics*. Parafraseando, o pensamento ético, na sua fase inicial, é indissociável dos textos de Cícero (106-43 aC) e dos estoicos latinos, bem como dos textos seminais dos Padres da Igreja, cujos pressupostos filosófico-políticos enraizam no platonismo e estoicismo (Davis, 1992)¹¹. A religião cristã e as filosofias helénica e helenística criaram uma atmosfera racional que envolveu toda a ética da ação, fazendo depender a condição de ser pessoa quer da implicação mútua da prática das virtudes públicas e privadas, quer da salvação e da vida após a morte. A submissão à ética das virtudes como base da formação do carácter do cristão encontrava fundamento na dupla necessidade de estancar a instável vida sociopolítica romana e de aceder a um horizonte de infinitude ou de acrescentar um sentido de vitalidade à morte (morre-se para viver). Nesta atmosfera racional, os patrísticos fixam um modo de recuperação ética do ser humano que ultrapassa o próprio ser humano pela irrefragável declaração da existência de um Ser divino.

Considere-se Cícero (106-43 aC), pensador influente pois a referência ao seu pensamento era recorrentemente prioritária entre os medievais. Coube-lhe apresentar a filosofia grega na língua latina e acentuar a convicção do valor do dever participativo do cidadão na política. Os livros *Dos Deveres* (2000) e *Tratado da República* (2008) ilustram como coincidem o desejo (*desideratum*) e o dever de intervenção política, mediante uma reflexão filosófica de intencionalidade pedagógica sobre o cultivo das virtudes em todas as práticas humanas.

Também o pensamento estoico foi decisivo para posicionar a ética, nomeadamente Séneca (4aC-65) (Séneca, 2008). De destacar o apreço do autodomínio que protege das emoções destrutivas (*apatia*), o esforço no apuramento do discernimento intelectual, a valoração do exercício introspetivo, a defesa da filosofia como busca da felicidade (fim supremo da vida humana) e a adoção do princípio da razão universal (*logos*). A filosofia, com os estoicos, mais do que um discurso especulativo ou argumentativo em busca de razões e da validade dessas razões, é o exercício espiritual¹² de cuidar interiormente de si, observando-se atentamente. Observando a fragilidade de ser-se em cada momento da existência; observando quer a dificuldade em superar os obstáculos que fazem perder a objetividade (o sentido de justiça e o serviço a prestar à comunidade humana), quer as dificuldades em tomar consciência de si como parte do universo.

A filosofia configura-se como um exercício que parte da experiência vivenciada pelo sujeito concreto para encontrar, como Pierre Hadot (2002) afirma, a impassibilidade (*apatia*) diante dos acontecimentos externos e a justiça (*dikaiosynē*) nas ações, sempre com o objetivo de servir a comunidade (Hadot, 2002)¹³. O autor insiste neste modo vivencial e operativo da filosofia, indicando que os textos não têm um carácter especulativo nem mobilizam um aparato lógico-demonstrativo, mas são eles próprios, e agora cita-se, “[...] muito frequentemente exercícios espirituais que o próprio autor pratica e faz o seu leitor praticar. Elas são destinadas a formar as almas. Têm um valor psicagógico” (Hadot, 2014, p. 15-16)¹⁴. O exercício filosófico exprime a esperança de encontrar uma terapia para o sofrimento pessoal e social, reforçando a articulação entre ética, razão e política. Enquanto processo terapêutico, a filosofia conduz o ser humano ao profundo de si para vivenciar as tensões desconhecidas que o perturbam e lhe impossibilitam o equilíbrio interior. A interioridade torna-se uma dimensão inseparável da ética, a par do espaço público. As dicotomias entre interioridade/exterioridade, privado/público diluem-se então, pois a prática das virtudes é co-extensiva a qualquer atividade, em qualquer espaço e têm valor orientador insubstituível.

A par do estoicismo importa recordar a figura influente de Ambrósio de Milão (c. 339-397), cujo legado foi profundo, tendo sido uma das autoridades para o pensamento medieval. Em *De officiis ministrorum* [*Dos*

¹¹ “Early medieval thought is indissolubly bound to the seminal writings of the patristic period, roughly those Christian writings produced from the second through the sixth centuries. The ethical presuppositions inherited by the early fathers reflect the broader intellectual milieu of late antiquity with its loose amalgam of Platonism, Stoicism and popular tradition, and it is this background which the early medieval period inherits” (Davis, 1992, p. 45).

¹² Pierre Hadot define exercício espiritual como práticas de formação ‘transformadora’ de si, que podem ser de ordem física, como o regime alimentar, discursiva, como o diálogo, meditativa e intuitiva, como a contemplação. No seu conjunto operaram modificações no sujeito que as pratica (Hadot, 2002).

¹³ Os exercícios espirituais não encapsulam o ser humano, mas repercutem-se em deveres sociais, ideia bem clara num artigo publicado em *Annuaire de l’École Pratique Des Hautes Études*, (Hadot, 1974).

¹⁴ Sobre o termo ‘psicagógico’ etimologicamente deriva de *psychē* (alma) e do verbo *agein* (conduzir), significando então aquilo que conduz ou move as almas, tradicionalmente usado para se referir à arte da persuasão e ao encantamento da poesia (Hadot, 2014).

deveres padres] (1845)¹⁵, modelado sobre *De officiis* (Cícero. *Les Devoirs*) de Cícero (Testard, 1965), procura-se a síntese entre as virtudes cardeais [prudência, justiça, força, temperança] e as virtudes teológicas, sobretudo a humildade e a caridade. Com a articulação das duas ordens virtuosas, Ambrósio pretendeu mostrar a superioridade da doutrina cristã e a correlação cristã entre ética, comunidade e Deus. Anotam-se duas ideias:

i) Uma, a superioridade do cristianismo – as virtudes cristãs acrescentadas às cardeais superam o elevado padrão moral apresentado por Cícero (2008). Não é o critério quantitativo que justifica a superioridade, mas o vínculo da ética ao projeto de Deus. As virtudes balizam o caminho pessoal que visa alcançar a vida abençoada prometida nas sagradas escrituras. Há nesta ética das virtudes a grandeza da universalidade e da gratuidade da salvação.

ii) Outra, o plano político do cristianismo – as virtudes, enquanto associadas ao projeto de Deus, ordenam toda a vida humana, seja no recôndito da interioridade, seja no domínio social. Esta ordenação que compromete comunitariamente a ação humana funda-se num plano maior, ou seja, constitui-se no plano divino. Logo, o projeto de Deus é para com a humanidade e para com o mundo dado a habitar e a política (modo de viver com os outros) inclui-se neste projeto. Por conseguinte, no momento de declínio do Império Romano do Ocidente, Ambrósio encontra no cristianismo fundamento para a função ordenadora da ética e mostra qual é a alternativa à ideologia arbitrária, caótica e tirânica do império romano.

Se a autoridade moral do cristianismo e a sua legitimidade política ganharam sentido ético com Ambrósio, coube a Agostinho de Hipona (354-430) fortalecer a ética das duas ordens de virtudes no amor a Deus e de dar continuidade o carácter prático do pensamento ético que orienta a vida humana para os bens (Kenyon, 2018). O mais conhecido dos Padres latinos definiu as virtudes cardeais como formas do amor orientado para Deus, manifestadas na relação do ser humano com o mundo. Foi, sobretudo, em *As Confissões* (Agostinho, 2007), escritas no início de 400 e onde Agostinho assumiu plenamente a sua experiência de ser e de habitar o mundo com determinado sentido de vida, que ganha evidência a instância do eu em busca flagrante de um virtuoso equilíbrio interior e de definitivo vínculo a um amor que o transcende e o preenche, enfim, em busca da vida feliz. É impossível não admirar como Agostinho coloca os leitores no círculo íntimo do pensar e do sentir para problematizar o agir humano e encontrar quer referenciais para se ordenar interiormente – através das virtudes –, quer um sentido unificador na prática das virtudes.

Em *As Confissões* (Agostinho, 2007) consideram-se os géneros da tentação dos sentidos – a concupiscência da carne – e indica-se o modo de os disciplinar (amor a Deus) para poderem servir a Deus. Mais adiante, na continuação da tentação dos sentidos (Agostinho, 2007), Agostinho faz uma distinção entre o vício da curiosidade que distrai e a vontade de conhecer a verdade. A ordenação axiológica do conhecimento em função da vontade de Deus exige o esforço constante de concentração no que de significativo manifesta o amor a Deus:

Já não dou atenção a um cão que corre atrás de uma lebre, quando isso acontece no circo; contudo, no campo, se por acaso estou a passar, uma caçada idêntica desvia-me talvez até de um pensamento elevado e volta para si a minha atenção [...] (Agostinho, 2007, p. 57).

A ligação entre ética e política surge explicitamente em *A cidade de Deus* (Agostinho, 1993), onde se apresenta o ser humano como peregrino e a Igreja como corpo vivo pela fé e pelo desejo redentor de cada cristão. Simbolicamente a Igreja é a instituição protetora da vida social dos cristãos, pois subleva-se contra a escravidão do homem pelo homem, indicando-lhe o caminho da liberdade. Ela é também defensora da paz social, condição necessária para a atividade regular do dia a dia, e identifica-se como instituição duplamente integradora e difusora da fé cristã e das virtudes.

Centro de fé e centro de formação, a igreja estabelece o elo entre a cidade dos homens e a cidade de Deus, sendo representativa do poder espiritual, superior e justo, ao qual o poder temporal se deve submeter. Agostinho distingue as cidades pela qualidade da paz desejada sem forçar a dicotomia, pois a cidade celeste protege e deseja a paz na cidade terrena mediante a justiça:

Enquanto peregrina na fé, tem já essa paz [da cidade celeste] e, mercê dessa fé, vive já na justiça [na cidade terrestre], referindo à aquisição desta paz todas as boas ações que ela cumpre para com Deus e para com o próximo, pois a vida de uma cidade é realmente social (Agostinho, 1993, p. 17).

¹⁵ O *De Officiis* foi o terceiro livro a ser por Gutemberg, depois da *Bíblia* e da *Ars Minor* de Donato. É um tratado dirigido para esclarecer e orientar a vocação clerical, baseada na exemplaridade da vida privada e pública, segundo o critério do decoro (*decorum*) e da utilidade (*utile*).

À Igreja, garante da ordem divina, deve-se submeter o Estado, operando-se uma mudança total de paradigma quanto à origem do poder. Se para Platão o poder provém da racionalidade, para Agostinho a sua fonte está na criação divina. Todavia, apesar da igualdade humana selada por Deus, o criador das criaturas, os seres estão colocados no mundo em posição de heteronomia, cabendo à Igreja restaurar a fraternidade dos seus fiéis através da ética das virtudes.

Para concluir, afirma-se que o pensamento ético se configura como um estoicismo cristianizado, na linha do afirmado por Warren Ashby (1997), em *A Comprehensive history of western ethics. What do we believe?*. O autor considera que os estoicos romanos e Agostinho convergiram e difundiram largamente a ideia de ética como ordenadora da vida pessoal, divergindo nas conceções sobre a fonte originária e relacional da vida¹⁶. Para ambos a ética representava a capacidade de avaliar razoavelmente a vida, mantendo quer a unidade dinâmica entre pensamento e ação, quer a continuidade entre e história e eternidade. Tal razoabilidade, assente na constante avaliação introspetiva, pressupõe a unidade entre pensamento, vontade e ação e, ainda, adesão à formação do ser humano (não de mera instrução) como processo de transcendência da sua finitude. Este critério de racionalidade sedimentou-se como modelo compreensivo da intencionalidade da ação humana e teve continuidade em todo o período medieval.

Voltando à questão sobre o uso plural ou singular do termo ‘ética’: este modelo compreensivo da ação humana, matizado de estoicismo e escudado em Agostinho, autoriza o singular de ética.

O pensamento augustiniano não é a única fonte da ética das virtudes que perpassa todo o período preparatório da edificação medieval e que serve para combater, no contexto teológico, o pecado excludente da participação na comunidade de Deus. Filosoficamente a ideia de pecado (*peccatum*) é interessante por reter, em sentido amplo, a ideia da complexidade do ‘erro’ do agir, causador de desordem. No contexto do pecado, as virtudes restauram a ordem e revigoram a capacidade de discernir o erro e enfrentar a tentação para o cometer. As virtudes, cardeais e teologais, são oferecidas como alimento nutritivo da alma, substituto do pecado que, ao contrário, a debilita e esfuma. As comunidades religiosas, de maior ou menor dimensão, irão surgir neste período da *christianitas* como espaços de resguardo temporal, de intenso cultivo das virtudes e de convicta penitência, e também como centros de cultura. Do século II ao século VI, os centros de ensino e aprendizagem foram os mosteiros organizados mediante um conjunto de regras (*Benedicti Sancti, Regula monachorum*, 1955). A própria regra é, como proclama São Bento (c.480-c.547), uma *schola divini servitii*; uma escola para os iniciantes ao serviço de Deus que estão situados no mundo. Nela se enfatizam a humildade, alcançável gradativamente pela prática de obediência, e a caridade que mantém vivo o gesto amoroso de Cristo para com a humanidade. A Regra de Bento, o regulamento mais estruturado do início do monaquismo europeu e de grande influência na teologia moral, serviu para lançar o modelo organizativo dos centros medievais de recolhimento espiritual e para estabelecer um ideal geral de vida humana, isto é, um ideal doseado pela oração e pelo trabalho (*ora et labora*) e pela razão e coração. A lista beneditina dos sete pecados capitais, de carácter prescritivo, estabelece uma hierarquia dos modos de transgredir, sendo a ignorância o menos grave por ser carente de intencionalidade. Todavia a prescrição não tem um sentido inteiramente negativo. Trata-se de positividade advertencial que retrai o egocentrismo e abre o ser humano a Deus. Este movimento que evita os pecados deixa transparecer a dimensão total do divino: largura e comprimento, altura e profundidade. Pela demarcação entre o que impede o humano – pecado – e o que conduz – virtude – aos bens da vida eterna, a Regra tornou-se canónica e contribuiu para firmar a ideia de uma só ética cristã. A influência da Regra, sobretudo na versão reformada de São Bernardo de Claraval, estendeu-se por toda a Europa através da disseminação de mosteiros que acolhiam homens e mulheres e que geriam grandes territórios, incluindo pequenos povoados. Como escreve Pierre Guilloux (1928), a Regra tem repercussão fora dos mosteiros devido ao “[...] florescimento social do amor a Deus” (Guilloux, 1928, p. 86).

Considerações finais

Numa perspetiva epistemológica há que acautelar a tentação do reducionismo, quer dizer, a tentação de reduzir o espectro da ética medieval ao modelo cristão que, por sua vez, não foi estanque nem uniforme. Daí ter-se considerado o uso do termo ‘ética’ no singular e no plural.

¹⁶ “The Roman Stoics and Augustine expanded the understanding of ethics to the whole world and felt that ethics could provide a comprehensive ordering of life. Though their understanding of the source was vastly different, for both a reasonable valuing became the basis of all life. This living unity of thought and action, of history and eternity was carried over into the medieval age” (Ashby, 1997, p. 542).

No percurso ziguezagueante e minimalista que se foi fazendo, sublinhou-se que a ética se translada do contexto grego para o romano e deste para o medieval. Deixou-se ainda referido que na ética das virtudes, conceção dominante na Idade Média, se destaca inicialmente a matriz estoica e patrística, sendo a aristotélica mais tardia. A entrada da ética na universidade, como disciplina da Filosofia, obedeceu ao plano gnosiológico de Aristóteles, mas a mentalidade da época secundarizou-a, sobretudo, em relação à Lógica. A diversidade dos temas tratados não alterou a fidelidade ao desejo de vida reta e ordenada por normas socialmente consensuadas. Dentro das universidades e dos mosteiros houve um esforço persistente em dar consistência ao cristianismo, em explorar conceitos, argumentos e ideias, e em proceder à sistemática revisão de correntes não sintonizadas com a doutrina adotada.

Qual é então a importância atribuível, como se subentende estar a ser perguntado no título? A importância decorre do reconhecimento que lhe é dado pelo pensamento cristão, comprometido em conciliar parte da cultura antiga com o cristianismo e em ordenar a ação do ser humano em função da salvação, tendo os valores expressão na vontade. A vontade humana não depende de deuses nem de ações realizadas em vidas anteriores. Sejam quais forem as condições e circunstâncias, a ação tem a intencionalidade realizativa que cada um lhe der e as consequências da ação, positivas ou negativas, aproximar-se-ão ou afastar-se-ão do bem e de uma boa vida após a morte. A ética cristã substitui o incerto ou o determinismo da orientação da ação humana pela certeza duma pauta que, se for seguida, ajuda a aplanar o futuro. Todavia também não se confina à intencionalidade deliberativa do indivíduo e à sua atuação singular nos patamares do quotidiano. A ética medieval tem a função de ordenar a vida pessoal e social pelo mesmo conjunto de virtudes, em busca da paz e da felicidade. Uma, a paz, entendida como modo de viver em comunidade, remetendo para a dimensão política; outra, a felicidade, como fim do ser humano, valorando a ação como transcendência. A prática das virtudes solicita a aquisição de hábitos para moldar o carácter virtuoso e dota-o de dignidade, responsabilidade e autonomia, apontando-o para o horizonte da paz e da felicidade. Embora a ética tenha tido um lugar menor no plano de estudos universitários por a sua presença ter sido esbatida pela metafísica e pela lógica, ela é fundacional da mundividência ocidental, cujos suportes e rumos com vista ao bem comum importa voltar a interrogar.

Para terminar, a ética é a área que resta do medievo com pertinência mais atual. Sem dúvida um sinal dos tempos, de ordenação relativizada, débil e manipulável. Na perspetiva da filosofia e da educação não são modelos ou bandeiras nostálgicas que se procuram na ética medieval; são razões, fundamentos e sentidos para compreender o ser humano agindo no mundo, muitas vezes em contracorrente. Mas são também razões, sentidos e fundamentos para evitar o esquecimento da liberdade que a ética exige como condição para o ser humano interrogar a relação consigo, com os demais (humanos ou não) e o mundo.

Referências

- Agostinho, S. (1887). De catechizandis rudibus liber unus. In J.P. Migne (Ed.), *Sancti Augustini, Hipponensis Episcopi Opera Omnia, Post Lovaniensium Theologorum Recensionem, Patrologiae Latinae* (Tomo XL, p. 309-348). Paris, FR: J. P. Migne,.
- Agostinho, S. (1993). *Cidade de Deus* (Vol. 3, J. Pereira, Trad.). Lisboa, PT: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Agostinho, S. (2007). *As confissões de S. Agostinho [Conf.]* (J. Ross, Trad.). Covilhã, PT: Universidade da Beira Interior.
- Ambrósio, M. (1845). De officiis ministrorum. In J. P. Migne (Ed.), *Patrologia latina cursus completus* (Tomo XVI, p. 340-397). Paris, FR: J.P. Migne.
- Aristóteles. (2007). *Ética a Nicómaco*. Lisboa, PT: Quetzal.
- Ashby, W. (1997). *A Comprehensive history of western ethics. What do we believe?* Ann Arbor, MI: Prometheus Books.
- Benedicti, S. (1955). *Regula Monachorum (=RB, LXXIII)*. Denée, BE: Editions Maredsous.
- Braga, M. De. (1950). *De correctione rusticorum (A correção dos rústicos)*. In M. De Braga, & C. W. Barlow (Eds.), *Martini Episcopi Bracaraensis Opera Omnia* (p. 183-203). London, UK: Oxford University Press.
- Brun, J. (1986). *O estoicismo*. Lisboa, PT: Edições 70.
- Buffon, V. (2005). *Sur le bonheur. Thomas D'Aquin et Boèce De Dacie. Textes introduits, traduits et annotés par Imbach Ruedi et Ide Fouche Collection* (Translatio. Philosophies médiévales, Vol. 46, n. 2). Paris, FR: Librairie Philosophique J. Vrin.

- Cícero. (2000). *Dos Deveres*. Lisboa, PT: Edições 70.
- Cícero. (2008). *Tratado da República*. Lisboa, PT: Círculo de Leitores.
- Coccia, E. (2012). The teratology of morality, or ethics in the middle ages. *Médiévales*, 1(63), 13-26. DOI: 10.4000/medievales.6800
- Costa, I., & Robert, A. (2012). Reconfigurations du discours éthique à la fin du moyen âge. *Médiévales*, 1(63), 5-12.
- Davis, S. (1992). Early medieval ethics. In C. Becker (Ed.), *A history of western ethics I* (p. 45-53). New York, NY: Routledge.
- Denifle, H., Chatelain, E., Samaran, C., & Moé, É. A. Van (1889). *Chartularium Universitatis Parisiensis* (Vol. 1). Paris: Éd. H. Danifle.
- Ghisalberti, A. (2011). *As raízes medievais do pensamento moderno* (S. Ferreira, Trad.). São Paulo, SP: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência 'Raimundo Lúlio'.
- Guilloux, P. (1928). L'amour de Dieu selon Saint Bernard. *Revue des Sciences Religieuses*, 8(1), 69-90.
- Hadot, P. (1974). Exercices spirituels. *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études*, 84(1), 25-70.
- Hadot, P. (2002). *Qu'est-ce que la philosophie antique*. Paris, FR: Gallimard.
- Hadot, P. (2014). *Exercícios espirituais e filosofia antiga*. São Paulo, SP: É Realizações.
- Jaeger, W. (s/d). *Paideia. A formação do homem grego*. Lisboa, PT: Aster.
- Kenyon, E. (2018). From Augustine to Eriugena. In T. Williams (Ed.), *Companion to Medieval Ethics* (p. 9-31). Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Le Goff, J. (2000). *Les intellectuels au moyen age*. Paris, FR: Point.
- Macintyre, A. (2007). *After virtue. A study in moral theory*. South Bend, IN: University Notre Dame Press.
- Marrou, H.-I. (1948). *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*. Paris, FR: Éditions de Seuil.
- Meirinhos, J. (2007). Martinho de Braga e a compreensão da natureza na alta idade média séc. VI): símbolos da fé contra a idolatria dos rústicos. In J. Meirinhos (Org.), *Estudos de filosofia medieval, autores e temas portugueses* (p. 13-27). Porto Alegre, RS: Campos das Letras.
- Ricouer, P. (1984). Fondements de l'éthique. *Autres Temps. Les cahiers du christianisme social*, 1(3), 61-71. Doi: 10.3406/chris.1984.956
- Séneca (2008). *Cartas a Lucílio*. Lisboa, PT: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Sevilha, I. d. (2004). *Etimologías* (Texto latino). Madrid, ES: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Testard, M. (1965). *Cicéron. Les Devoirs* (Vol. xx). Paris, FR: Les Belles Lettres.
- Tomás de Aquino & Boécio de Dácia (2005). *Sur le bonheur Thomas D'Aquin et Boéce De Dacie*. Textes introduits, traduits et annotés par Ruedi Imbach et Ide Fouche. Paris: Vrin, 2005.
- Trégo, K. (2005). De l'éthique de la sagesse à l'éthique de la liberté. La doctrine de la liberté d'Augustin à la lumière de ses sources philosophiques antiques. *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 4(89), 641-653.
- Ullman, R. (2000). *A idade medieval*. Porto Alegre, RS: Edipucrs.
- Williams, T. (2018). Introduction. In T. Williams, *The Cambridge companion to medieval ethics* (p.1-6). Cambridge, UK: Cambridge University Press.

INFORMAÇÕES SOBRE O AUTOR

Maria Teresa Santos: docente do Departamento de Filosofia da Universidade de Évora, membro integrado do Centro interdisciplinar de história, culturas e sociedades [CIDEHUS] da mesma universidade e tem, como identificador. ORCID: 0000.0003.2546.1607. E-mail: msantos@uevora .pt

NOTA:

Eu, Maria Teresa Santos, declaro ser autora do texto 'A importância da ética acerca do medievo', a publicar na *Revista Acta Scientiarum Education*.