



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires

A

Electio et iustitia: Joaquim de Fiore e Agostinho

Autor:

Noelia Dutra Rosatto

Revista:

Patristica et Mediævalia

2010, 31, 65-74



Artículo



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras

FILODIGITAL
Repositorio Institucional de la Facultad
de Filosofía y Letras, UBA

**ELECTIO ET IUSTITIA:
JOAQUIM DE FIORE E AGOSTINHO**

NOELI DUTRA ROSSATTO*

Em seu texto *Dialogi de prescientia Dei et predestinatione electorum* (*Diálogos sobre a presciência divina e a predestinação dos eleitos*), escrito por volta de 1180, Joaquim de Fiore retoma duas teses clássicas da literatura patristica a respeito da escolha divina. Uma delas é a de Ambrosiaster, autor anônimo do século IV, até o Renascimento confundido com Santo Ambrósio. A outra tese é a de Agostinho de Hipona (s. V). De acordo com a tradição interpretativa da Epístola de Paulo aos Romanos, e em especial a exegese do capítulo 9, 11-23, que explica o conhecido relato sobre os gêmeos Esaú e Jacó, a tradição hermenêutica alimentara o que pode ser visto como um conflito de interpretações, que se arrastará ao longo do pensamento medieval subsequente.

Para nosso propósito, basta ter em conta aqui que essas duas posições estão presentes na discussão do século XII, e em especial no citado texto de Joaquim de Fiore. No caso específico deste texto, importante é mencionar inicialmente que a ênfase do autor recai mais sobre o tema da escolha que o da predestinação e presciência divinas. Isso se deve ao fato de que o abade se limita a retomar e assumir aspectos das soluções apresentadas anteriormente a propósito destes temas. Por isso, não dedicará muitas páginas ao tratamento da presciência e da predestinação divinas. Realiza apenas uma síntese que mostra o estado da questão e, a nosso juízo, tem em vista dar destaque ao que aceita e rechaçar o que considera equivocado.

Primeira distinção: *prescientia* e *predestinatio*

Nas páginas iniciais dos *Diálogos*, o abade resume a principal objeção resultante do tratamento dos temas da presciência e predestinação divinas, segundo ele formulada pelos “filhos da falsidade” para confundir os “filhos da verdade”. Coloca na boca do personagem *Ioachim* as seguintes palavras:

“Se Deus conhece de antemão o réprobo – e a presciência divina não pode errar –, todo o discurso é inútil, qualquer esforço inane e toda disciplina supérflua, porque as coisas conhecidas antecipadamente por Deus não podem ser mudadas; assim, se nenhum dos predestinados pode perecer, e não podem ser

* Universidade Federal de Santa Maria, Rio Grande do Sul, Brasil.

salvos os que não estão predestinados, não cabe aos primeiros fazer o mal nem aos outros se esforçar para fazer o bem”¹.

Na seqüência dos *Diálogos*, um segundo personagem de nome *Benedictus*, indaga a propósito da origem de tal objeção e se ela tem embasamento em alguma autoridade. Em resposta, o personagem *Ioachim* dirá que os defensores desta posição assumem como argumento de má fé a interpretação de alguns trechos da Epístola aos Romanos. As passagens citadas como mal interpretadas são as seguintes: “Pois aos que conheceu (*prescivit*) desde sempre os predestinou (...) e os que predestinou, também os chamou, e aos que chamou, também os justificou” (Rom 8, 29-30); e ainda, na seqüência, a propósito dos irmãos gêmeos, Esaú e Jacó: “e antes mesmo de eles nascerem e terem feito algo de bem ou de mal, foi-lhes dito: ‘o mais velho servirá o mais novo’” (Rom 9, 11-12). E ainda a famosa passagem de Êxodo (7,3) em que Deus se pronuncia do seguinte modo: “Quanto a mim, vou endurecer o coração do faraó”².

Para o abade, certa tradição exegética mal interpreta a primeira frase acima citada, na medida em que vincula o tema do conhecimento (*prescivit*) ou presciência ao da predestinação divina. Esta tradição entende que Deus conhece tudo e tudo predestina; e aquilo que acontece se realiza do modo como foi anteriormente conhecido e destinado por Deus. Com efeito, a sorte de cada indivíduo já estaria desde sempre traçada. Não haveria assim lugar para o livre arbítrio dos indivíduos e, deste modo, conforme o abade, todos os atos humanos seriam ilusórios, tendo em vista que ninguém conseguiria modificar seu destino. Conforme sua observação, ninguém poderia mudar o curso estabelecido por uma implacável providência divina, com poder onipotente e vontade imutável; e neste caso, inútil seria todo e qualquer esforço humano numa direção contrária.

Em contraposição, Joaquim de Fiore segue a conhecida linha argumentativa fixada contra o monge Gotescalco († 868), amplamente apoiada pela sucessiva tradição exegética. Afirma, de acordo com isso, que Deus predestinou os eleitos pois já os havia previsto como tais, enquanto que os réprobos Ele os havia apenas previsto, mas não predestinado. Diz Joaquim: “Na verdade, todas as coisas são conhecidas antecipadamente, porém nem todas são predestinadas”³. Só haveria predestinação em relação ao bem. O êxito negativo não depende da intenção originária de Deus, que se limita apenas a conhecer antecipadamente. Deste modo, o vocábulo “*predestinatio*” será usado com um único significado pelo abade: apenas os bons são predestinados. A predestinação diz respeito tão só aos eleitos. Daí o próprio título do texto –*Dialogi de prescientia Dei et predestinatione electorum*– indicar a estreita ligação entre a presciência divina e a predestinação dos eleitos, e não

¹ Gioacchino da Fiore, *Dialoghi sulla prescienza divina e la predestinazione degli eletti (Dialogi de prescientia Dei et predestinatione electorum)*, a cura di Gian L. Potestà, Viella, Roma, 1995, pp. 32 s.

² *Dialoghi* (I), ed. cit., p. 33.

³ *Dialoghi* (I), ed. cit., p. 49.

a predestinação dos não eleitos ou dos rejeitados. Uma primeira coisa parece certa nesta discussão: se tudo o que for conhecido por Deus já estivesse de algum modo por ele predestinado, não poderia haver espaço para a liberdade humana. Daí a eficácia da distinção entre “*prescientia*” e “*predestinatio*”.

Segunda distinção: *electio e praevisa merita*

De acordo com a interpretação amplamente aceita no século XII, o abade retoma a distinção agostiniana entre eleição divina e previsão da fé ou das obras. Em um aspecto, ele não discorda de Agostinho ao assumir que é impossível ao homem penetrar a soleira dos mistérios divinos e compreender o oculto enigma da justiça divina (*accultae aequitatis*) que faz Deus escolher Jacó e rejeitar Esaú⁴. Mas isso não encerra a discussão com Agostinho. Ao contrário, para o abade, serve apenas para reconhecer, no sentido da teologia negativa, que, em um âmbito imperscrutável, Deus permanece inefável. Em outro, porém, como veremos adiante, possibilita ao abade abrir a investigação no sentido de buscar a divina *praevisa merita* do lado das coisas visíveis ou fora de Deus.

Joaquim de Fiore reconhece ainda, em pleno acordo com a tradição agostiniana, que Deus dá provas de sua misericórdia no caso de Jacó e de sua justiça no de Esaú. É o velho e definitivo argumento agostiniano baseado na pressuposição de que a escolha divina não resulta do pagamento de uma dívida contraída por Deus, em resultado dos méritos alcançados pelos homens ao observar a Sua lei. O motivo da escolha não pode ser em momento algum o pagamento de uma dívida que Deus contraiu com os homens. Este tipo de conclusão, em suma, resultava da aplicação do princípio da justiça distributiva por merecimento, segundo o qual se deve dar a cada um conforme o mérito de suas obras.

Também segue Agostinho e a tradição a ele ligada ao entender que a eleição de Jacó está inteiramente vinculada à graça divina, não dependendo da previsão dos méritos futuros. Não obstante, ainda que Joaquim pareça assimilar sem reservas a este postulado agostiniano, há uma sutil diferença de fundo. Para o abade, a graça nunca poderá ficar restrita a uma relação intimista e psicológica do homem com Deus: aqui o singular é sempre antecedido e excedido pelo coletivo. A categoria de substância, a exemplo de sua teoria trinitária, indica algo que é comum de três –eis sua fórmula trinitária: *tres sunt unum et unum tres*–, e este núcleo comum estará sempre em posição de equilíbrio com os atributos individuais⁵. Sendo assim, a

⁴ Agustin, *Ad Simplicianum*, I,2,16 (en: *Obras de San Agustín*, Madrid, BAC, 1959, t. XVIII, p. 104 s.)

⁵ Joaquim de Fiore, *De articulis fidei*, ed. Ernesto Buonaiuti, Roma, 1936, p. 5; *Psalterium decem chordarum*, Venedig 1527 (reprint Minerva, Frankfurt, 1964, ff. 231-32); N. D. Rossatto, *Joaquim de Fiore. Trindade e nova era*, Edipucrs, Porto Alegre, 2004, p. 99 ss.

graça divina jamais poderá ser pensada em termos de que ela estaria sendo distribuída de modo privado para cada personagem histórico individual em sua atomizada condição singular. Os tipos individuais estão sempre integrados num sistema de relações em que os singulares, em sua essência, que não é vazia ou abstrata, estão constantemente revalorizados pela presença do outro. A graça é, assim, comunitária, coletiva, e tem ressonância direta na efetivação dos períodos cosmo-históricos que dividem coerentemente o mundo em três estados (*status*).

O que foi dito acima se explicita de forma mais clara quando, para tomar um exemplo, se comparar a noção agostiniana de tempo como distensão da alma (*distentio animi*) e a simétrica divisão joaquimita da história por cinco tempos (*tempora*)⁶. Por certo, a noção agostiniana de alma já não mais seguia os parâmetros estabelecidos por Platão, Plotino e o platonismo em geral, identificando-a simplesmente com a de alma do mundo (*anima mundi*). Em Agostinho, teremos uma espécie de alma (*anima*) particular, totalmente privada e sem objetividade cosmológica explícita. Neste aspecto, o abade se separa de Agostinho. E esta separação não radica apenas na compreensão de que há uma estrita simetria entre a alma individual e os períodos cosmo-históricos, mas implica, entre outras coisas, no próprio alargamento desta *imago mundi* mediante o acréscimo de mais dois períodos mais à tradicional divisão da história por três tempos: *ante legem*, *sub legem* e *sub gratia*. A nova divisão da história, além dos três tempos mencionados, incorporará outros dois novos tempos de graça: aquele da graça vivida sob a letra do Evangelho e aquele da graça vivida sob a compreensão espiritual (*intellectio spiritualis*) da escritura. Estes dois novos tempos de graça já estão situados no terceiro estado do mundo, o estado espiritual⁷.

Deste modo, se é verdade que, de um lado, a graça divina é imperscrutável porque assentada numa Vontade absoluta, tal como queria Agostinho; de outro, não é menos verdade que ela poderá ser diagnosticada –e, mais que isso, conhecida– mediante a visível manifestação histórica de seus efeitos. É para isso que serve afinal a compreensão espiritual (*intellectus spiritualis*) da escritura (que não se distingue da compreensão da história), na proposta do abade.

No caso específico do problema da escolha, Joaquim de Fiore, em coerência com sua teoria trinitária, se separa ainda mais de Agostinho na medida em que vai em busca de uma espécie de móbil exterior que tenha impulsionado a eleição divina. A propósito, podemos ler a pontual observação de Gian Luca Potestà ao introduzir os *Diálogos* do abade: “*D'altra parte,*

⁶ Agostinho, *Confissões*, trad. de J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina, Nova Cultura, São Paulo, 1999, Livro XII. Ver o Capítulo I, “A aporética da temporalidade - I. Tempo da alma e tempo do mundo. O debate entre Agostinho e Aristóteles” de P. Ricoeur, *Tempo e narrativa III*, Papirus, Campinas, 1997 e também J. Guilton, *Le temps et l'éternidad. Chez Plotin et Saint Augustin*, Vrin, Paris, 1989.

⁷ Para a divisão por cinco tempos (*tempora*) em Joaquim de Fiore, cfr. *Psalterium decem chordarum*, ed. cit., f. 259r-260r; *Liber introductorius, in Expositio in Apocalypsim*. Venedig, 1527. repr. Frankfurt, Minerva, 1964, f. 5c.

*egli si distacca da Agostino, ponendosi in oggettivo contrasto con il suo insegnamento, quando pretende di scorgere se vi sia una causa dell'elezione al di fuori di Dio, e quale essa sia*⁷⁸.

Este é sem dúvida um dos tópicos centrais do texto joaquimista em que se mostra mais claramente o giro em relação ao legado agostiniano. Por isso, é preciso retomar novamente a questão antes deixada sem resposta: qual é, então, o motivo da escolha divina? E mais: haverá, de fato, um motivo *fora* de Deus que possa ter vindo a influenciar a escolha de um indivíduo em detrimento de outro?

Abitudo: tendência para bem e para o mal

Ao investigar a respeito do fundamento da escolha divina, tal como já foi assinalado, Joaquim de Fiore de saída parece não estar plenamente satisfeito com um dos aspectos apresentados pela solução agostiniana, assumida por uma grande parcela da hermenêutica medieval: o de que a causa da eleição divina deve permanecer confinada a uma esfera de significado e a uma perspectiva de sentido totalmente incompreensível e inacessível à compreensão humana.

Ao buscar uma resposta a essa indagação, ele sugere, através do personagem *Ioachim* dos *Diálogos*, que algumas pessoas estão mais aptas que outras a receber a misericórdia divina. *Benedictus*, seu interlocutor, no entanto, procura verificar se não há algo, isto é, uma atitude humana —o termo latino é *abitudine*—, capaz de indicar essa propensão para a prática do bem ou do mal. A pergunta formulada por *Benedictus* é a seguinte: qual é, então, a atitude (*abitudine*) capaz de conduzir à morte ou à salvação eterna, se não são as boas ou as más obras? O personagem *Ioachim* responde secamente: “a atitude mesma não consiste numa obra boa ou má, mas na recepção da graça ou da ira, e da primeira (da graça) provêm as boas obras, da segunda as más” (*Non est abitudine ipsa opus bonum aut malum set est receptaculum gratie vel ire, ex quarum prima bona, ex sequenti mala opera oriuntur*)⁹.

A resposta do personagem *Ioachim*, a nosso ver, indica o elemento central na resolução do problema do móbil da escolha divina por Joaquim de Fiore. Não obstante, o texto é bastante lacônico e não dá muitos elementos para estender a compreensão deste ponto. Vejamos o que é possível esclarecer.

Segundo a frase citada, podemos dizer com certa margem de certeza que há uma distinção entre o que o abade florense chama de “atitude” (*abitudine*), inclinação ou propensão para o bem ou para o mal, e as obras boas ou más propriamente ditas. Com esta especificação, uma vez mais se vê reforçada a tese agostiniana de que o móbil da escolha ou da rejeição

⁷⁸ *Dialoghi*, “Introduzione” por G. L. Potestà, ed. cit., p. 15.

⁹ *Dialoghi* (I), ed. cit., p. 38-9.

divina não reside no terreno das obras. Podemos dizer, então, que o abade não segue aquele filão pré-agostiniano identificado com Ambrosiaster, para o qual a escolha se dava em função dos méritos das obras. Como em Agostinho, ele firma a tese de que a escolha se dá *ante praevisa merita*, o que significa dizer que as ações humanas não figuram como o móbil da escolha ou da rejeição divina.

Aqui, porém, é preciso perceber algo fundamental. De modo diverso do que ocorre em Agostinho, a escolha divina não pode ser legitimada com base no simples suposto de que todos os homens se encontram numa situação inicial de pecado. A sugestão agostiniana, baseada no princípio da justiça distributiva por merecimento, introduzia o conceito de mal de origem (*peccatum originale*) na discussão do tema da escolha divina. Depois de um “início” (*initium*), marcado pela queda adâmica, todo homem em particular, tal qual uma única massa, uma mesma matéria, uma só carne, se encontrava mergulhado numa prévia condição de pecado. Havia uma única *massa perditā, massa damnabilis, massae irae*¹⁰.

É certo que, na obra do bispo de Hipona, o conceito de pecado original ganhava uma posição estratégica: indicava o ponto de partida com base no qual se deduzia que todos os homens carregavam tal mancha. Era com base neste conceito chave, porém ambíguo e contraditório, que Agostinho argumentava de forma definitiva: a uns, Deus dá sua graça ao escolhê-los; a outros, de acordo com os princípios da justiça distributiva, aplica uma pena, condenando-os pelo pecado de haver nascido no pecado de Adão.

Podemos dizer com maior segurança ainda que, para o abade florense, o móbil da escolha ou da rejeição divina radica totalmente no que ele entende ser essa propensão ou disposição (*abitudine*) para o bem ou para o mal. Do ponto de vista do agir humano, é com base neste conceito de disposição que se podem indicar duas coisas elementares no seu esquema da ação: a) podemos indicar se um indivíduo funciona como uma espécie de canal receptor da graça divina (*receptaculum gratia*); ou se, de outro modo, ele é apenas o receptáculo de sua ira; e, b) de posse disso, podemos saber também se a obra praticada por tal indivíduo é boa ou má.

Posto isso, é possível afiançar desde já que é nesta disposição humana — a *abitudine* — para o bem ou para o mal, que radica o motivo básico da aceitação ou da rejeição divina. Em conseqüência, devemos observar, em um sentido mais radical, que a escolha e a rejeição divina não se dão fora de um esquema que tem por fundamento uma relação de reciprocidade entre o homem e Deus. A escolha é recíproca e sempre presente: o Criador escolhe aquele que se dispõe a escolhê-lo. E o mesmo vale para a rejeição: aquele que decide rejeitá-lo será rejeitado inevitavelmente. Há, assim, uma relação de reciprocidade em que, no presente, há uma mútua escolha ou mútua rejeição: da primeira, provém a graça e o bem; da segunda, a ira e o mal. Esse aspecto não era tão claro na discussão agostiniana,

¹⁰ Cfr. *Contra Iulianum opus imperfectum*, III, 161 e *Ad Simplicianum* 1,2,16, ed. cit., p. 105.

segundo a qual tudo se decidia numa relação unilateral de Deus em direção aos homens e em vista de um tempo e ato anteriores à ação individual de cada homem.

A proposta joaquimita pode ser em parte compreendida à luz do platonismo vigente no século XII, segundo o qual o Primeiro Princípio se comunica com o mundo (e em especial com os homens) de acordo com um movimento circular de saída (*editus*) e de retorno (*reditus*) ao Criador. Tal idéia de movimento, certamente tomada da obra do Pseudo-Dionísio e de seu tradutor para o século IX, João Escoto Eriúgena, segue um modelo dinâmico de relação recíproca entre o humano e o divino. Não há mais aquela oposição exclusiva entre luz e sombra, divino e humano, inferior e superior, tal como queria o platonismo de Agostinho.

Em suma, o que se pode aqui dizer com certeza é o seguinte. Em Joaquim de Fiore, o móbil da escolha divina reside na relação com uma espécie de disposição ou predisposição humana. E tal disposição, assim como um *receptaculum*, habilita o recebimento da graça ou da ira divinas. Daí decorre dois tipos de ação: de um lado, aquele que está predisposto a receber a graça divina realizará boas ações; de outro, quem estiver inclinado ou predisposto a rejeitar o plano divino, invariavelmente praticará más ações.

Porém, há algo que ainda precisa ser esclarecido nisso tudo. Não se sabe ao certo se haverá, em concreto, uma *disposição*, isto é, um tipo de virtude que, quando desenvolvida, será capaz de atrair a divindade a tal ponto de incitar a sua escolha; ou um vício que seja o motivo de sua rejeição. Se há realmente, que disposição é esta? Que virtude humana será capaz de mobilizar a escolha divina? E que vício será capaz de provocar sua ira?

Neste ponto da investigação, o abade, em coerência com seu método por concórdia, se vale dos dados proveniente da história. Ele analisa a história narrada nos textos bíblicos e, de igual modo, aquela transcorrida no período posterior a eles. Procura aí perscrutar os elementos capazes de provar a lógica seguida na relação entre o Criador e a criatura. É aqui que, como já observamos pontualmente, o abade vai buscar a causa da eleição divina que está situada “fora de Deus” (*al di fuori di Dio*, como observa Potestà). Porém, em coerência com a totalidade de seu sistema teórico —bem diferente do agostiniano e também daqueles de corte escolástico—, é preciso ter o máximo cuidado com a expressão “fora de Deus”. Pois, se é certo que, para o calabrés, a história humana (narrada ou não na Bíblia), é um outro que não Deus; porém, e nesta mesma medida, ela é um mesmo que Deus. A história é a própria imagem da Trindade divina que se distende ou dilata simetricamente ao longo dos três estados (*status*) do mundo; e, deste modo, não pode ser vista simplesmente como o que está “fora de Deus”.

Um móbil negativo: a escolha do abjeto

Segundo entende Joaquim de Fiore, o segredo da escolha divina se esconde totalmente na fórmula expressa na epístola de Paulo aos Romanos

(Rom 9,13): *maior servi minori* (o maior servirá o menor). Esta fórmula lapidar será repetida como uma espécie de mote desde o início dos *Diálogos*. Desvendar a sua aplicação no decorrer dos dois testamentos, buscando as passagens similares, é, para o abade, já responder o que de fato Deus mais preza e mais rechaça nas decisões humanas. Em outras palavras, aqui ele vai ao enalço daquela atitude (*abitudine*) que, de modo repetido, será aceita ou rejeitada pelo Criador ao longo da história humana. Ao final desta tarefa, estaremos em condições de apontar com segurança aquilo que é considerado virtude ou vício. Mais que isso, poderemos, no final de tudo, dar um preciso diagnóstico a respeito de qual virtude é fonte de todo o bem, e ainda, que vício ocupa a posição de mal de origem, isto é, o mal que está na raiz de todos os males.

Seguindo seu método por concórdia, Joaquim de Fiore faz ver que a fórmula paulina registrada no Novo Testamento, guarda, por sua vez, uma estrita relação com uma passagem do Antigo. Trata-se do episódio narrado no Gênesis (25,23), em que Deus fala a Rebeca que Esaú, seu primogênito, deveria servir ao irmão menor, Jacó. O comentário do abade realça o aspecto de que a predileção por Jacó se deve ao fato de que ele era menor que Esaú em idade e simplicidade; e, como tal, era desprezado na casa de seu pai. A escolha, portanto, recairá sobre o menor, aqui significando tanto menor em idade como o mais débil: o mais desprezado no mundo.

Na seqüência, Joaquim procura encontrar a mesma lógica em outras passagens bíblicas similares. Ele traz à luz outro exemplo de igual monta. É aquele dos dois filhos de Abraão. Ismael, o mais velho, será recusado. Isaac, o menor, será escolhido. A propósito, acrescenta que, de igual modo, o antigo povo judeu fora recusado, enquanto o povo gentio, que era mais novo, foi escolhido. Nestes e noutros casos, o autor realça uma mesma recorrência na ação divina: Deus humilha a quem se exalta e exalta aquele que é humilde.

A argumentação do abade aos poucos vai tomando consistência mediante o recurso à citação de outros textos da escritura que trazem incidências similares. São textos que repetem a relação de sintonia entre a humildade e a escolha e a soberba e a rejeição. De acordo com a linguagem utilizada no texto joaquimista, notamos que ele destaca uma série de palavras que denotam essa atitude ou disposição para a humildade, a saber: *infirmetas, stulticia, ignobilitas, abjectio, miseria, vilia, afflictio*. E, em contraste, lança mão de termos que contrariamente indicam a disposição para a soberba, entre eles: *fortitudo, potentia e nobilitas*¹¹. Tal incidência pode, assim, indicar mais claramente que, ao longo dos *Diálogos*, a causa da eleição divina está sempre vinculada uma condição humana existencial de “abjeção”, “miséria”, “sofrimento”, “desprezo” e “desterro”. E isso vale a tal ponto de fazer com que a justiça deixe de figurar como fundamento do catálogo das virtudes humanas. Deste modo, o motivo básico da escolha divina não estará baseado nos critérios da justiça –da *aequalitas* de Ambrosiaster ou a

¹¹ Cfr. *Dialoghi*, p. 40 ss.

de Agostinho—, que nada mais é que o resultado da aplicação da justiça distributiva por merecimento. Em lugar disso, o abade pondera que a prática da justiça não poderá ser salvo-conduto para a salvação, dado que também um homem soberbo poderá ser justo. Decorre daí que apenas a humildade pode ser o fundamento de todas as virtudes. Conforme ele bem esclarece: “Aliás, como nenhum mal é deixado sem punição, nenhum bem ficará sem recompensa, para que a causa mesmo da eleição não seja a justiça (*iustitia*), acompanhada da soberba, mas a debilidade, que gera a humildade”¹².

Ao fim de tudo, é preciso compreender três coisas distintas.

Primeiro que Joaquim de Fiore segue Agostinho no que tange a não adoção da justiça como fundamento do catálogo das virtudes, tal como havia sido feito por Aristóteles e alguns autores neoplatônicos, como por exemplo, Cícero¹³. Neste aspecto, não há novidade alguma na perspectiva encaminhada pela solução joaquimita. Já havia muito tempo que a justiça deixara de figurar como virtude central no discurso do cristianismo. É certo que o abade dá seqüência ao legado agostiniano. Porém, aqui é necessário introduzir uma segunda observação.

Sabemos que o bispo de Hipona põe o amor (*charitas*) no lugar da justiça e que, de outro lado, o abade coloca a humildade como base de todas as virtudes. A pergunta é a seguinte: qual a posição ocupada pelo amor no esquema de Joaquim de Fiore? E como ficará a *charitas* elevada pelo próprio apóstolo Paulo (1 Cor 13,13) a uma posição superior a todas as virtudes? Ocupará ela uma função menos relevante?

O abade tem isso presente em seu texto. E ao responder tal indagação introduzirá uma importante distinção. Entende que há uma virtude que é o fundamento de todas as outras: a virtude da humildade (*humilitas*). E, sem mudar o que vinha sendo afirmado pela tradição, concede a existência de uma virtude central: a *charitas*. Para explicar esta distinção, ele utiliza o exemplo da árvore, cujo motivo supremo de seu cultivo é dar frutos; porém —acrescenta—, sem as raízes, ela jamais produzirá frutos¹⁴. Em outros termos, quer isso dizer que o amor —a *charitas*— é uma espécie de *telos* para o qual convergem todas as virtudes, mas a garantia de sua presença efetiva é dada pela humildade. É nela que radicam todas as virtudes. E a soberba, seu contraponto, é a base de todas as escolhas más e pecaminosas. É a raiz de todos os vícios.

E, para concluir, cabe a questão: como entender o conceito de justiça em Joaquim de Fiore? Estará totalmente descartada a virtude da justiça de seu sistema? Precisamente nesse ponto cabe a terceira observação.

Como já foi visto, o abade não fundamenta seu catálogo de virtudes na justiça. Diferentemente, porém fiel à tradição monástica, colocará em seu

¹² *Dialoghi*, p. 90.

¹³ Ver E. Gilson, *A evolução da cidade de Deus (Les méthamorphoses de la cité de Dieu)*, 1952), Herder, São Paulo, 1965, pp. 47 ss.; também Agostinho, *De civitate Dei*, XIX, 21,1 e 24.

¹⁴ *Dialoghi*, p. 107.

lugar a *humilitas*. Não obstante, a discussão não se encerra aqui. É preciso entender algo sutil que está por detrás da construção do conceito de humildade como virtude básica. Este conceito ao longo de seu texto opera com referência ao de justiça, não mais definido em termos da justiça distributiva por mérito individual. Trata-se de um conceito de justiça que leva em conta o benefício ou a proteção do mais fraco, do menor, do abjeto. Certamente, este é um conceito que tem raízes bíblicas e que equipara o justo ao inocente. Basta ler alguns trechos da Antiga Aliança (Ex 23,7; I Rs 8,32; Dt 25,1-2; Dn 13,53), que se prolongam nos textos sapienciais (Sl 52 e 58), para comprovar tal dívida. Ou ainda, basta ter presente a cuidadosa escolha dos exemplos referidos pelo abade ao longo de seu texto que sempre realçam o não favorecimento do maior, do poderoso, do soberbo, em proveito do menor, do abjeto, do humilde. Porém, não há como deixar de registrar que tal conceito de justiça é semelhante ao que integra o catálogo das virtudes da boa cavalaria, a saber: justiça significa defender o desvalido ante o poderoso opressor.

Estamos, sem dúvida, ante um conceito de justiça corretiva que, tendo em vista o modelo igualitário da comunidade monástica, visa antes de tudo sanar desequilíbrios. Neste sentido, podemos dizer que há uma inversão da posição de Trasímaco, personagem da *República* (338) de Platão que, entre as suas teses mais caras, defendia a justiça como a conveniência do mais forte.

ABSTRACT

The text discusses the issue of the relation between choice (*electio*) and justice (*iustitia*) in Joachim of Fiore (1135-1202). We defend the thesis that, although the abbot has present the Augustinian solution in which divine grace is the reason of choice and justice that of rejection, he does not assume integrally Augustine's legacy. In another way, understands that choice springs from a negative attitude: the humility of the chosen. And rejection, otherwise, has a baser reason: pride. Its general scheme isn't supported by an understanding of distributive justice by worthiness, but on the benefit of the weaker, smaller, the abject.