

# Filosofia Medieval

Coleção XVI Encontro ANPOF

## *Organizadores*

---

Marcelo Carvalho  
Carlos Eduardo Oliveira  
Marco Aurélio Oliveira da Silva  
Roberto Hofmeister Pich



ANPOF

## **ANPOF - Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia**

### **Diretoria 2015-2016**

Marcelo Carvalho (UNIFESP)  
Adriano N. Brito (UNISINOS)  
Alberto Ribeiro Gonçalves de Barros (USP)  
Antônio Carlos dos Santos (UFS)  
André da Silva Porto (UFG)  
Ernani Pinheiro Chaves (UFPA)  
Maria Isabel de Magalhães Papaterra Limongi (UPFR)  
Marcelo Pimenta Marques (UFMG)  
Edgar da Rocha Marques (UERJ)  
Lia Levy (UFRGS)

### **Diretoria 2013-2014**

Marcelo Carvalho (UNIFESP)  
Adriano N. Brito (UNISINOS)  
Ethel Rocha (UFRJ)  
Gabriel Pancera (UFMG)  
Hélder Carvalho (UFPI)  
Lia Levy (UFRGS)  
Érico Andrade (UFPE)  
Delamar V. Dutra (UFSC)

### **Equipe de Produção**

Daniela Gonçalves  
Fernando Lopes de Aquino

### **Diagramação e produção gráfica**

Maria Zélia Firmino de Sá

### **Capa**

Cristiano Freitas

---

#### **Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)**

F487 Filosofia medieval / Organizadores Marcelo Carvalho, Roberto Hofmeister Pich, Marco Aurélio Oliveira da Silva, Carlos Eduardo Oliveira. São Paulo : ANPOF, 2015.  
450 p. – (Coleção XVI Encontro ANPOF)

Bibliografia  
ISBN 978-85-88072-28-2

1. Filosofia medieval I. Carvalho, Marcelo II. Pich, Roberto Hofmeister III. Silva, Marco Aurélio Oliveira da IV. Oliveira, Carlos Eduardo V. Série

CDD 100

---

## COLEÇÃO ANPOF XVI ENCONTRO

### Comitê Científico da Coleção: Coordenadores de GT da ANPOF

Alexandre de Oliveira Torres Carrasco (UNIFESP)

André Medina Carone (UNIFESP)

Antônio Carlos dos Santos (UFS)

Bruno Guimarães (UFOP)

Carlos Eduardo Oliveira (USP)

Carlos Tourinho (UFF)

Cecília Cintra Cavaleiro de Macedo (UNIFESP)

Celso Braidá (UFSC)

Christian Hamm (UFSM)

Claudemir Roque Tossato (UNIFESP)

Cláudia Murta (UFES)

Cláudio R. C. Leivas (UFPel)

Emanuel Angelo da Rocha Fragoso (UECE)

Daniel Nascimento (UFF)

Déborah Danowski (PUC-RJ)

Dirce Eleonora Nigro Solis (UERJ)

Dirk Greimann (UFF)

Edgar Lyra (PUC-RJ)

Emerson Carlos Valcarenghi (UnB)

Enéias Júnior Forlin (UNICAMP)

Fátima Regina Rodrigues Évora (UNICAMP)

Gabriel José Corrêa Mograbi (UFMT)

Gabriele Cornelli (UnB)

Gisele Amaral (UFRN)

Guilherme Castelo Branco (UFRJ)

Horacio Luján Martínez (PUC-PR)

Jacira de Freitas (UNIFESP)

Jadir Antunes (UNIOESTE)

Jarlee Oliveira Silva Salviano (UFBA)

Jelson Roberto de Oliveira (PUCPR)

João Carlos Salles Pires da Silva (UFBA)

Jonas Gonçalves Coelho (UNESP)

José Benedito de Almeida Junior (UFU)

José Pinheiro Pertille (UFRGS)  
Jovino Pizzi (UFPEL)  
Juvenal Savian Filho (UNIFESP)  
Leonardo Alves Vieira (UFMG)  
Lucas Angioni (UNICAMP)  
Luís César Guimarães Oliva (USP)  
Luiz Antonio Alves Eva (UFPR)  
Luiz Henrique Lopes dos Santos (USP)  
Luiz Rohden (UNISINOS)  
Marcelo Esteban Coniglio (UNICAMP)  
Marco Aurélio Oliveira da Silva (UFBA)  
Maria Aparecida Montenegro (UFC)  
Maria Constança Peres Pissarra (PUC-SP)  
Maria Cristina Theobaldo (UFMT)  
Marilena Chauí (USP)  
Mauro Castelo Branco de Moura (UFBA)  
Milton Meira do Nascimento (USP)  
Osvaldo Pessoa Jr. (USP)  
Paulo Ghiraldelli Jr (UFFRJ)  
Paulo Sérgio de Jesus Costa (UFSM)  
Rafael Haddock-Lobo (PPGF-UFRJ)  
Ricardo Bins di Napoli (UFSM)  
Ricardo Pereira Tassinari (UNESP)  
Roberto Hofmeister Pich (PUC-RS)  
Sandro Kobol Fornazari (UNIFESP)  
Thadeu Weber (PUCRS)  
Wilson Antonio Frezzatti Jr. (UNIOESTE)

## **Apresentação da Coleção XVI Encontro Nacional ANPOF**

A publicação dos 24 volumes da Coleção XVI Encontro Nacional ANPOF tem por finalidade oferecer o acesso a parte dos trabalhos apresentados em nosso XVI Encontro Nacional, realizado em Campos do Jordão entre 27 e 31 de outubro de 2014. Historicamente, os encontros da ANPOF costumam reunir parte expressiva da comunidade de pesquisadores em filosofia do país; somente em sua última edição, foi registrada a participação de mais de 2300 pesquisadores, dentre eles cerca de 70% dos docentes credenciados em Programas de Pós-Graduação. Em decorrência deste perfil plural e vigoroso, tem-se possibilitado um acompanhamento contínuo do perfil da pesquisa e da produção em filosofia no Brasil.

As publicações da ANPOF, que tiveram início em 2013, por ocasião do XV Encontro Nacional, garantem o registro de parte dos trabalhos apresentados por meio de conferências e grupos de trabalho, e promovem a ampliação do diálogo entre pesquisadores do país, processo este que tem sido repetidamente apontado como condição ao aprimoramento da produção acadêmica brasileira.

É importante ressaltar que o processo de avaliação das produções publicadas nesses volumes se estruturou em duas etapas. Em primeiro lugar, foi realizada a avaliação dos trabalhos submetidos ao XVI Encontro Nacional da ANPOF, por meio de seu Comitê Científico, composto pelos Coordenadores de GTs e de Programas de Pós-Graduação filiados, e pela diretoria da ANPOF. Após o término do evento, procedeu-se uma nova chamada de trabalhos, restrita aos pesquisadores que efetivamente se apresentaram no encontro. Nesta etapa, os textos foram avaliados pelo Comitê Científico da Coleção ANPOF XVI Encontro Nacional. Os trabalhos aqui publicados foram aprovados nessas duas etapas. A revisão final dos textos foi de responsabilidade dos autores.

A Coleção se estrutura em volumes temáticos que contaram, em sua organização, com a colaboração dos Coordenadores de GTs que participaram da avaliação dos trabalhos publicados. A organização temática não tinha por objetivo agregar os trabalhos dos diferentes GTs. Esses trabalhos foram mantidos juntos sempre que possível, mas com frequência privilegiou-se evitar a fragmentação das publicações e garantir ao leitor um material com uma unidade mais clara e relevante.

Esse trabalho não teria sido possível sem a contínua e qualificada colaboração dos Coordenadores de Programas de Pós-Graduação em Filosofia, dos Coordenadores de GTs e da equipe de apoio da ANPOF, em particular de Fernando L. de Aquino e de Daniela Gonçalves, a quem reiteramos nosso reconhecimento e agradecimento.

*Diretoria da ANPOF*

### **Títulos da Coleção ANPOF XVI Encontro**

Estética e Arte

Ética e Filosofia Política

Ética e Política Contemporânea

Fenomenologia, Religião e Psicanálise

Filosofia da Ciência e da Natureza

Filosofia da Linguagem e da Lógica

Filosofia do Renascimento e Século XVII

Filosofia do Século XVIII

Filosofia e Ensinar Filosofia

Filosofia Francesa Contemporânea

Filosofia Grega e Helenística

Filosofia Medieval

Filosofia Política Contemporânea

Filosofias da Diferença

Hegel

Heidegger

Justiça e Direito

Kant

Marx e Marxismo

Nietzsche

Platão

Pragmatismo, Filosofia Analítica e Filosofia da Mente

Temas de Filosofia

Teoria Crítica

# Sumário

A alma e suas faculdades: uma hipótese sobre o uso dos termos em Agostinho <i>Ricardo Pereira Santos Lima</i>	11
A Construção de uma Teologia Política na Idade Média a dos escritos do Pseudo-Dionísio, o Areopagita <i>Gerson Leite de Moraes</i>	20
Elementos Cinéticos do Conceito Agostiniano de Pecado <i>Maurizio Filippo Di Silva</i>	29
O significado da mente em Santo Agostinho <i>Sérgio Ricardo Strefling</i>	40
Sobre o ser e a essência em Agostinho <i>Luiz Marcos da Silva Filho</i>	50
Verdade e falsidade das ficções a partir de <i>Solilóquios</i> de Agostinho <i>Daniel Fujisaka</i>	59
Liberdade e Graça em Santo Agostinho <i>Flavia Formaggio de Lara Azevedo</i>	85
Vontade segundo a obra <i>o livre-arbítrio de Santo Agostinho</i> <i>Dinno Composilvan Zanella</i>	97
Ordem e beleza do universo na estética filosófico-religiosa de Santo Agostinho <i>Marcos Roberto Nunes Costa</i>	108
A simetria na estética cosmológica de Santo Agostinho <i>Ricardo Evangelista Brandão</i> <i>Marcos Roberto Nunes Costa</i>	118
Considerações sobre problemas éticos em Pedro Abelardo: <i>Comentários à Epístola de Paulo aos Romanos e a Ética</i> <i>Pedro Rodolfo Fernandes da Silva</i>	129
As Sumas de Tomás de Aquino no Período Medieval <i>Camila de Souza Ezídio</i>	143

Houve uma evolução do conceito de virtude em Tomás de Aquino? A proposta de Giuseppe Abbà <i>Renato José de Moraes</i>	153
O mistério do mal na <i>Suma de Teologia</i> de Tomás de Aquino ( <i>Prima pars</i> , questões 48 e 49) <i>Rodrigo Aparecido de Godoi</i>	165
O ser incausado e a regressão ao infinito: <i>um estudo baseado nas cinco vias de Tomás de Aquino</i> <i>Fábio Gai Pereira</i>	182
Razão e paixão em Tomás de Aquino. A afetividade na Iª parte da <i>Suma de Teologia</i> <i>Paulo Ricardo Martines</i>	194
Tomás de Aquino e o problema do Mênon: leitura comparada a partir do comentário aos Segundos Analíticos, de Aristóteles ( <i>Expositio Libri Posteriorum</i> ) <i>Anselmo Tadeu Ferreira</i>	204
A noção de intelecto na doutrina dos transcendentais de Tomás de Aquino <i>Matheus Barreto Pazos de Oliveira</i>	213
O problema da natureza comum em Tomás de Aquino <i>Antonio Janunzi Neto</i>	226
Tomás e o problema do movimento elementar: notas sobre <i>In Physica</i> , II, 1, n. 3, 1-8. <i>Evaniel Brás dos Santos</i>	243
A criação na ética de Tomás de Aquino <i>Bernardo Veiga de Oliveira Alves</i>	261
O princípio de individuação na filosofia de João Duns Scotus <i>Thiago Soares Leite</i>	280
A <i>Logica Modernorum</i> na <i>Summulae Logicales</i> de Pedro Hispano <i>Jerônimo José de Oliveira</i>	291
A <i>suppositio</i> como <i>proprietate terminorum</i> em Guilherme de Shyreswood, Pedro Hispano e Guilherme de Ockham <i>Laiza Rodrigues de Souza</i>	299
Meister Eckhart e a imagem sem imagem <i>Matteo Raschiatti</i>	313



“Entendo por ‘céu’ a ciência e por ‘céus’ as ciências”: as <i>sete Artes Liberais</i> no “ <i>Convívio</i> ” (c. 1304-1307) de Dante Alighieri <i>Ricardo Luiz Silveira da Costa</i>	333
A filosofia da economia no pensamento barroca latinoamericano <i>Alfredo Culleton</i>	356
O direito das gentes em Francisco de Vitoria <i>Fernando Rodrigues Montes D’Oca</i>	375
‘Res a reor reris’ e ‘res a ratitudine’ na metafísica de Henrique de Gand <i>Gustavo Barreto Vilhena de Paiva</i>	392
Termos Categoremáticos e Sincategoremáticos: distinção terminista e eliminação ontológica <i>Rafael Antonio dos Santos Sandoval</i>	418
Os falasifa e a eternidade do mundo <i>Evandro Santana Pereira</i>	428



# A alma e suas faculdades: uma hipótese sobre o uso dos termos em Agostinho

**Ricardo Pereira Santos Lima**

*Universidade Federal de Uberlândia*

Todo o pensamento de Agostinho orbita em volta de dois pontos fundamentais: (i) Deus e (ii) a alma. O primeiro ponto se expressa como objeto máximo do interesse agostiniano. É o anseio de buscar, conhecer e amar a Deus que coloca em movimento o pensamento de Agostinho<sup>1</sup>. O segundo ponto, por sua vez, se expressa como o instrumento que viabiliza o acesso a Deus; é a alma que descortina a possibilidade da elevação do homem a Deus:

Chegamos, agora, ao assunto que nos determinamos a considerar: a parte mais nobre da alma humana pela qual se conhece a Deus, ou se pode vir a conhecê-lo. Vamos procurar aí a imagem de Deus. Embora, a alma humana não seja ad mesma natureza que a de Deus, contudo, a imagem dessa natureza – a mais sublime que se possa pensar –, é preciso procurá-la e encontrá-la em nós, lá onde a nossa natureza possui o que há de mais excelente (*trin.* XIV viii 11).

Com efeito, cabe considerar que Agostinho nunca deixou de escrever ou de fazer alguma referência – por menor que fosse – à alma,

---

<sup>1</sup> Conforme afirma o filósofo nos Solilóquios: “Amo somente a ti, sigo somente a ti, busco somente a ti, estou disposto a servir somente a ti e desejo estar sob a tua jurisdição, porque somente tu governas com justiça. Manda e ordena o que quiseres, mas sana e abre meus ouvidos para ouvir tuas palavras; sana e abre meus olhos para enxergar os teus acenos. Afasta de mim a ignorância para que eu te reconheça” (*sol.* I i 5).

da sua importância no itinerário do homem em direção a Deus<sup>2</sup>. Tendo em vista o destacado papel da alma no pensamento de Agostinho e, mais ainda, na vida do homem, acaba tornando-se essencial fazer uma reflexão sobre o conceito; que é a alma afinal?

A pergunta, aparentemente simples, não encontra – ainda hoje – uma resposta satisfatória e definitiva. O desdobramento contemporâneo dessa pergunta remete aos conceitos de *self*, consciência e mente, os quais são objetos de pesquisa de áreas como a filosofia, psicologia e neurociência. Antes desse desdobramento contemporâneo, vários pensadores, dentre eles Agostinho, refletiram sobre o problema. A despeito da importância precursora de pensadores como Platão e Aristóteles no que tange ao tema, é com Agostinho que a questão da alma humana tenta pela primeira vez chegar ao esgotamento<sup>3</sup>. Por essa razão, não é exagero afirmar que as considerações agostinianas acerca do funcionamento da *psique* humana foram além do seu tempo, e tornaram-se, posteriormente, referência e aparato de pesquisa para o desenvolvimento da discussão.

Agostinho não só parece conhecer a estrutura responsável pela vida psíquica humana – a qual se denominou *alma* – como também parece demonstrar zelo e cuidado ao expor suas reflexões acerca do conceito. Apesar de ter sido professor de retórica e grande conhecedor da língua latina, a cautela agostiniana não concerne apenas ao rigor terminológico ou gramatical, mas também ao rigor conceitual. Embora Agostinho não tenha feito uma filosofia sistemática – como Tomás de Aquino – é possível notar uma significativa clareza conceitual em suas considerações a respeito da alma.

Numa extensa nota de rodapé de sua *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, ao falar sobre a alma, Gilson (2007, p. 95) afirma que “a terminologia de Agostinho, aqui como em outros lugares, é muito fluante”. Não se trata de considerar que a terminologia agostiniana seja

<sup>2</sup> Conferimos todas as 111 obras de Agostinho, e em todas elas constatamos a ocorrência dos termos *anima* e/ou *animus*. É necessário esclarecer o que entendemos como obra: Consideramos o conjunto das *Epistolae*, *Enarrationes* e *Sermones* como três obras separadas, as quais congregam os respectivos conjuntos de cartas, interpretações e sermões. Consideramos também como uma obra separada aquelas que contêm mais de um livro na sua composição. Assim, compreendemos que os treze livros que compõem as *Confissões* representam, em sua totalidade, uma única obra.

<sup>3</sup> Exemplo disso são as obras dedicadas exclusivamente à alma; *De Anima et eius Origine contra Vincentium Victorem*, *De Duabus Animabus contra Manichaeos*, *De Immortalitate Animae* e *De Quantitate Animae*.

incerta ou duvidosa, mas antes inconstante ou variável. Isto é, sua terminologia flutua conforme a pretensão ou intuito de apresentar e/ou tornar compreensível uma determinada ideia ou conceito:

O signo é uma coisa que, *além da* imagem que propõe aos sentidos, faz vir de si ao pensamento algo outro. (*doc. chr.* II i 1)<sup>4</sup>

O signo é aquilo que tanto se mostra aos sentidos, como *além de* si mostra algo ao espírito. (*dial.* V)<sup>5</sup>

Por esta razão, é na tentativa de mostrar ao seu leitor *alguma coisa além* que Agostinho se vale de um leque terminológico tão extenso. Conforme Gilson (p. 95), os termos que fazem parte deste leque são: (i) *anima/animus*, (ii) *spiritus*, (iii) *mens*, (iv) *ratio* e (v) *intellectus/intelligentia*. Nesse texto, ater-nos-emos especificamente à distinção e às relações entre *anima/animus* e *spiritus*, de posse da crença de que toda complexidade da discussão advenha daí.

O par de termos *anima/animus*, cuja tradução para o português é *alma*, designa, de modo geral, o princípio animador, essencial e vital de todos os seres vivos, sejam eles animais, como um coelho, ou vegetais, como uma rosa. Conforme Agostinho, esse princípio vital recebe sua força de Deus, que é considerado a Vida por excelência. Importa considerar que o argumento agostiniano se apoia em dois pontos: o primeiro é Escritural, expresso na passagem em que Deus afirma “*Eu sou a vida*” (Jo 14, 6). O segundo ponto, que sustenta e valoriza o primeiro, remonta à noção platônica de *participação*; um princípio que é responsável por vivificar seres finitos precisa, necessariamente, receber sua força vital de outro princípio mais poderoso. Com efeito, Deus, que é, consoante Agostinho, a Vida por excelência, é o responsável pela força vital das *almas*:

Não existe qualquer tipo de vida que não seja propriamente vida e, enquanto seja totalmente vida, que não se estenda à suma fonte e sumo princípio da vida, o qual não podemos confessar ser nenhum outro, senão o Deus supremo, único e verdadeiro. Por-

<sup>4</sup> Tradução e destaques por Moacyr Ayres Novaes Filho. Cf. NOVAES, Moacyr. *A razão em exercício: estudos sobre a filosofia de Agostinho*. São Paulo: Discurso Editorial : Paulus, 2009. p. 44.

<sup>5</sup> *Idem*.

tanto, aquelas almas, as quais os maniqueístas chamam de más, ou carecem de vida, e não são almas, e por isso não querem ou deixam de querer, cobiçar ou evitar alguma coisa; ou se vivem, para que possam ser almas e fazer algo tal qual eles opinam, de nenhum modo podem viver senão pela Vida (*duab. an. I*; tradução nossa).<sup>6</sup>

Embora tanto *anima* quanto *animus* sejam usados para se referir ao princípio vital que anima os seres vivos, é possível notar que, nos textos de Agostinho, existe uma significativa distinção entre eles. Preferencialmente, o termo *anima* é empregado para falar sobre a alma animal e/ou sobre a alma de uma maneira geral, isto é, não especificamente. O termo *animus*, por sua vez, é empregado para falar sobre a alma especificamente humana que, além de princípio vital, é um princípio racional. Por este motivo, o termo *animus* é geralmente traduzido como *alma racional*. Agostinho compreende que todos os seres vivos – justamente por serem vivos – têm uma alma; a diferença fundamental existente entre a alma de um cão e a de um homem é que a alma do primeiro é apenas um princípio vital, ao passo que a alma do segundo é um princípio vital e racional:

E se, aqui, deveras perturbados, tivessem me perguntado se acaso eu não pensava que a alma [*animam*] da mosca também era superior a esta luz, eu lhes teria respondido: certamente. E o fato de a mosca ser pequena não me aterrorizaria. Antes, sustenta a minha ideia o fato de que ela possui vida (*duab. an. IV*, tradução nossa, grifo nosso).<sup>7</sup>

Ademais, quando raciocinamos, a alma [*animus*] faz isso. Pois não faz isso a não ser aquele que entende. [...] Portanto, a alma [*animus*] humana sempre vive (*imm. an. I 1*, tradução nossa, grifo nosso).<sup>8</sup>

<sup>6</sup> No original: “*nullam esse qualelibet vitam, quae non eo ipso quo vita est, et in quantum omnino vita est, ad summum vitae fontem principiumque pertineat: quod nihil aliud quam summum et solum verumque Deum possumus confiteri. Quapropter illas animas, quae a Manichaeis vocantur malae, aut carere vita, et animas non esse, neque quidquam velle seu nolle, appetere vel fugere; aut si viverent, ut et animae esse possent, et aliquid tale agere, quale illi opinantur, nullo modo eas nisi vita vivere*”

<sup>7</sup> No original: “*Atque hic si forte turbati a me quaererent, num etiam muscae animam huic luci praestare censerem, responderem: etiam. Nec me terreret musca quod parua est, sed quod uiua firmaret*”.

<sup>8</sup> No original: “*Iamvero cum ratiocinamur, animus id agit. Non enim id agit, nisi qui intellegit [...] Semper igitur animus humanus vivit*”.

É importante atentar para o fato de que o termo “alma” foi empregado para traduzir tanto *animam* quanto *animus*. Isto é, foi utilizado um termo em comum para traduzir dois termos que carregam noções distintas. No entanto, esse detalhe terminológico pode se tornar irrelevante desde que o leitor esteja atento aos ensinamentos de Agostinho – e conheça um pouco sobre a língua mãe do autor.

Para se referir ao conceito de *alma racional*, Agostinho utiliza, além do termo *animus*, o termo *spiritus*, cuja tradução para o português é “espírito”. Embora seja empregado em menor escala do que *animus*, o termo *spiritus* demanda um pouco mais de atenção, pois, de acordo com Gilson (2007, p. 95), “o termo tem dois sentidos inteiramente diferentes, segundo Agostinho, derivado de Porfírio ou das Escrituras”. Conforme o comentador, na significação porfiriana, *spiritus* remete ao que se denomina imaginação reprodutiva ou memória sensível. Em outras palavras, o espírito é responsável por reter as impressões causadas pelos sentidos corporais. Impelido pela noção de que as impressões sensíveis podem desviar o homem de seu curso em direção a Deus, Agostinho evidenciará que é papel do espírito combater o carnal. Uma vez que o carnal pode ser impresso no espírito, o homem peca ao amar o sensível:

Poderemos então concluir que nem todos querem ser felizes porque há alguns que não querem alegrar-se em Vós, que sois a única vida feliz? Não; todos querem uma vida feliz. Mas como “a carne combate contra o espírito e o espírito contra a carne, muitos não fazem o que querem”, mas entregam-se aquilo que podem fazer (*conf. X xxiii 33*).<sup>9</sup>

Isso não surpreende: Pois somos constituídos atualmente de forma que possamos ser movidos ao prazer pelo carnal, e em direção à virtude pelo espírito (*duab. an. XIX*, tradução nossa).<sup>10</sup>

<sup>9</sup> No original: “*Non ergo certum est, quod omnes esse beati volunt, quoniam qui non de te gaudere volunt, quae sola vita beata est, non utique beatam vitam volunt. An omnes hoc volunt, sed quoniam caro concupiscit adversus spiritum et spiritus adversus carnem, ut non faciant quod volunt, cadunt in id quod valent*”.

<sup>10</sup> No original: “*Nec mirum: ita enim nunc constituti sumus, ut et per carnem voluptate affici, et per spiritum honestate possimus*”.

E por isso diz o Profeta muito acertadamente e por divina inspiração: “Cria em mim, ó Deus, um coração puro e renova em minhas entranhas o espírito de retidão” (Sb. 50, 12). Entendo que espírito de retidão é o que impede a alma de se desviar e falsear na procura da verdade. E ele não se renova se antes não tiver a pureza, ou seja, se o pensamento não se afasta antes de toda paixão, purificando-se no ranço das coisas mortais (*an. quant.* XXXIII 75).

Ainda que a conceituação porfiriana de *spiritus* se apresente, conforme Gilson, como distinta da conceituação escritural, regularmente o termo *spiritus* aparece dentro de excertos que, ou se referem à bíblia ou citam-na diretamente, o que é possível de ser verificado, por exemplo, em *beata v.* II 12<sup>11</sup>; *mag.* I 2<sup>12</sup>; *spir. et litt.* IV 6<sup>13</sup> e *lib. arb.* III xiii 51<sup>14</sup>.

Conforme Gilson, o sentido escritural de *spiritus* se assemelha ao conceito de *animus*. *Spiritus* é definido como o princípio racional da alma humana (do *animus*). Conforme fora anteriormente assentado, o *animus* é o resultado da união entre os princípios vital e racional. Destarte, é em virtude do *spiritus*, isto é, do princípio vital que a alma do homem se difere da alma dos outros animais:

E porque as três coisas são estabelecidas pelo homem: espírito, alma e corpo. Duas são ditas inversamente, pois a alma muitas vezes é nomeada juntamente com o espírito; com efeito, certa parte racional da mesma, que falta às bestas, é chamada de espírito; entre nós, o espírito é o principal; depois somos unidos ao corpo pela vida; a isto se chama alma. Enfim, o último é o corpo, pois o próprio é visível a nós (*f. et symb.* X 23, tradução nossa).<sup>15</sup>

<sup>11</sup> No original: “*Puer autem ille minimus omnium: Is habet Deum, ait, qui spiritum immundum non habet*” (cf. Mt 5, 8).

<sup>12</sup> No original: “*An apud Apostolum non legisti: Nescitis quia templum Dei estis, et spiritus Dei habitat in vobis*” (cf. 1 Cor 3, 16.).

<sup>13</sup> No original: “*Doctrina quippe illa, qua mandatum accipimus continenter recteque vivendi, littera est occidens, nisi adsit vivificans spiritus. Neque enim solo illo modo intellegendum est quod legimus: Littera occidit, spiritus autem vivificat*” (cf. 2 Cor 3, 6.).

<sup>14</sup> No original: “*Et tamen etiam per ignorantiam facta quaedam improbantur, et corrigenda iudicantur, sicut in divinis auctoritatibus legimus: ait enim Apostolus [...] Caro concupiscit adversus spiritum, spiritus autem adversus carnem: haec enim invicem adversantur; ut non ea quae vultis faciatis*” (cf. Gal 5, 17.).

<sup>15</sup> No original: “*Et quoniam tria sunt quibus homo constat: spiritus, anima et corpus, quae rursus duo dicuntur, quia saepe anima simul cum spiritu nominatur; pars enim quaedam ejusdem rationalis, qua carent bestiae, spiritus dicitur; principale nostrum spiritus est; deinde vita qua conjungimur corpori, anima dicitur; postremo ipsum corpus quoniam visibile est, ultimum nostrum est*”.



Adstritos ao conceito de *spiritus* encontram-se os conceitos de *mens*, *ratio* e *intellectus/intelligentia*. Se o *spiritus* é compreendido como o princípio vital, a *mens*, – geralmente traduzida por “mente” ou “pensamento” – pode ser compreendida como a parte superior, sublime ou excelente deste princípio racional (*excellentia animi*). Agostinho costuma não evidenciar a diferença entre ambos os conceitos e, por vezes, fala deles de modo análogo, como ocorre n’ *O livre-arbitrio*:

Eis o que eu quero te explicar agora: o que põe o homem acima dos animais, seja qual for o nome com que designemos tal faculdade, seja mente ou espírito, ou com mais propriedade um e outro indistintamente, porque encontramos esses dois vocábulos também nos Livros Sagrados – quando pois esse elemento superior domina no homem e comanda a todos os outros elementos que o constituem, ele encontra-se em perfeitamente ordenado (*lib. arb. I viii 18*).<sup>16</sup>

A razão para Agostinho se referir a *spiritus* e *mens* de modo símile reside no fato de que a *mens* é a parte constituinte mais importante do *spiritus*. Por englobar a *mens*, pode-se dizer que, quando se fala de *spiritus* automaticamente se fala da *mens*, já que o todo sempre se refere à parte.

Em *De Magistro*, Agostinho afirma que a *mens* é a união entre *ratio* e *intelligentia*, o que nos permite considerar que a *ratio* e *intelligentia* não estão separadas do espírito, mas antes o constituem na forma de *mente*:

Quando, pois, se trata das coisas que percebemos pela mente, isto é, através do intelecto e da razão, estamos falando ainda em coisas que vemos como presentes naquela luz interior de verdade, pela qual é iluminado e de que frui o homem interior<sup>17</sup> (*mag. XII 40*).

A citação anterior suscita uma questão: Se a mente é formada pela inteligência e pela razão, é necessário supor que as duas não sejam a mesma coisa e/ou desempenhem a mesma operação, o que leva

<sup>16</sup> No original: “*Illud est quod volo dicere: hoc quidquid est, quo pecoribus homo praeponitur, sive mens, sive spiritus, sive utrumque rectius appellatur (nam utrumque in divinis Libris invenimus), si dominetur atque imperet caeteris quibuscumque homo constat, tunc esse hominem ordinatissimum*”.

<sup>17</sup> *Cum vero de iis agitur quae mente conspiciuntur, id est intellectu atque ratione, ea quidem loquimur quae praesentia contuemur in illa interiore luce veritatis, qua ipse qui dicitur homo interior, illustratur et fruitur.*

a crer que tanto uma quanto outra podem ser vistas como faculdades que, embora integrem e formem um mesmo composto, desempenham atividades distintas.

Infelizmente, no entanto, pela escassez de tempo, e em virtude da complexidade do tema, não haverá tempo hábil para explicar e definir de modo pormenorizado as relações entre os conceitos de *mens*, *ratio* e *intelligentia*, razão pela qual nos ativemos aqui a delimitar de modo razoavelmente preciso as especificidades e a extensão das noções de alma e espírito nas obras de Agostinho, certo de que a profundidade com que equacionou tais conceitos pôde reverberar, de maneira significativa, no desenvolvimento das ulteriores discussões acerca da natureza e da estrutura do psíquico humano.

## REFERÊNCIAS

AGOSTINHO, Santo. *A Trindade*. Tradução e introdução por Agostinho Belmonte, revisão e notas por Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1995 – (Patrística, 7).

\_\_\_\_\_. *Confissões*. Tradução por J. Oliveira Santos, S.J., e A. Ambrósio de Pina, S.J. São Paulo: Nova Cultural, 1973 (Os Pensadores).

\_\_\_\_\_. *De Magistro* (Do mestre). Tradução por Angelo Ricci. São Paulo: Nova Cultural, 1973 (Os Pensadores).

\_\_\_\_\_. *O livre-arbítrio*. Tradução, organização, introdução e notas por Ir. Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1995. (Patrística, 8).

\_\_\_\_\_. *La fe y el Símbolo de los Apóstoles*. In: *Obras completas de San Agustín*. Traducción, introducción y notas de Claudio Basevi. Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1988. v. 29. Edición bilingüe.

\_\_\_\_\_. *La inmortalidad del alma*. In: *Obras completas de San Agustín*. Traducción, introducción y notas de Claudio Basevi. Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1988. v. 29. Edición bilingüe.

\_\_\_\_\_. *Las dos almas*. In: *Obras completas de San Agustín*. Traducción, introducción y notas de Pio de Luis. Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1986. v. 30. Edición bilingüe.

\_\_\_\_\_. *Sobre a potencialidade da alma*. Trad. por Aloysio Jansen de Faria. Petrópolis: Vozes, 1997.

\_\_\_\_\_. *Solilóquios*. Tradução e notas por Adaury Fiorotti. São Paulo: Paulus, 1998 – (Patrística, 11).

BÍBLIA SAGRADA. Edição Pastoral. Trad., introd. e notas por Ivo Storniolo e Euclides Martins Balachin. São Paulo: Paulus, 2005.

GILSON, Étienne. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. Tradução por Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Paulus, 2007.

NOVAES, Moacyr. *A razão em exercício: estudos sobre a filosofia de Agostinho*. São Paulo: Discurso Editorial : Paulus, 2009.

# A Construção de uma Teologia Política na Idade Média a partir dos escritos do Pseudo-Dionísio, o Areopagita

**Gerson Leite de Moraes**

*Universidade Presbiteriana Mackenzie*

Durante o período da Baixa Idade Média, a Escolástica se apropriou de todos os escritos antigos que balizavam seu poderio político. Contudo, no final do período mencionado, a obra intitulada *Doação de Constantino*, que embasou durante muito tempo o domínio territorial da Igreja no período medieval, foi desmascarada por Lorenzo Valla. Ocorreu um verdadeiro desmonte de uma teologia política que há muito vinha vigorando no ambiente europeu. Mesmo sob escombros, é necessário dar o devido valor a alguns elementos que serviram de base para justificar o período político medieval durante tanto tempo.

O que nos interessa neste trabalho é perscrutar uma obra que teve um papel fundamental na construção da teologia política medieval. Ela foi produzida por um filósofo-teólogo do século V da era cristã que usou o pseudônimo de Dionísio, personagem histórico convertido após a pregação do Apóstolo Paulo na ocasião em que o mesmo discursou no Areópago para os atenienses ávidos de novidades, mas que em sua maioria não estavam interessados na questão da ressurreição. Dionísio foi uma exceção: ouviu e converteu-se à fé cristã. Este fato está registrado em Atos dos Apóstolos no capítulo 17. Provavelmente, o pseudo-Dionísio valeu-se do subterfúgio de usar o nome de uma figura respeitada na tradição cristã porque tinha como finalidade garantir a aceitação e difusão de suas obras. Esses escritos representam uma fusão entre o cristianismo e o neoplatonismo, em que ficam evidentes

as influências de Plotino e Proclo (412-485), lídimos representantes de releituras de Platão.

Os escritos do Pseudo-Dionísio, o Aeropagita, foram usados por nomes respeitados na tradição cristã. João Erigena, Alberto, o Grande e Tomás de Aquino são algumas dessas figuras. São Tomás de Aquino, por exemplo, mencionou em suas obras os escritos do Pseudo-Dionísio cerca de 1700 vezes. Seu valor se mostra tanto no campo teológico, quanto no filosófico. Na Teologia, é de suma importância a distinção feita entre a *Teologia Positiva*, também chamada de *catafática* (do grego, *katáphasis* = afirmação), e a *Teologia Negativa*, ou *apofática* (do grego, *apóphasis* = negação). A proposta da Teologia catafática consiste em afirmar de Deus as perfeições que se encontram nas criaturas, valorizando as mais elevadas, tais como a sabedoria, a bondade, a unidade, a vida etc.

Há, com efeito, uma regra universal de que é preciso evitar aplicar temerariamente alguma palavra, por vezes até algum pensamento, à Deidade supra-essencial e secreta, com exceção daquilo que as santas Escrituras divinamente nos revelaram. O desconhecimento desta própria Supra-essencialidade que ultrapassa razão, pensamento e essência, deve ser o objeto da ciência supra-essencial; portanto, não devemos levantar os olhos para o alto a não ser à medida que se nos manifesta o próprio Raio de Luz das santas palavras teárquicas, cegando-nos, para receber as mais altas luzes, desta sobriedade e desta santidade que convêm aos objetos divinos. Com efeito, se for preciso confiar em uma teologia inteiramente sábia e perfeitamente verdadeira, é só à medida que convêm a cada inteligência que os segredos divinos se manifestam e se revelam, pois é à própria bondade da Tearquia (*Princípio do divino*) que, em sua justiça salvadora, oferece divinamente aos seres mensuráveis, como realidade infinita, sua própria incommensurabilidade (PSEUDO-DIONÍSIO, 2004, p.09-10).

Deus é causa e princípio de todas as coisas, abarcando em si mesmo todos os nomes, contudo não se confundindo com as coisas criadas, mas transcendendo-as todas. Percebe-se então, a dificuldade de se falar sobre Deus, aquele que é inominável,

E nenhuma razão discursiva pode discorrer sobre o Uno que ultrapassa todo discurso, nem alguma palavra pode exprimir algo

a respeito do Bem que está acima de toda palavra, Mônada unificadora de toda mônada, Essência supra-essencial, Inteligência ininteligível e Palavra inefável, isenta de razão, de inteligência e de nome, que não tem ser segundo o modo de algum ser, que é causa ontológica de todo ser e ao mesmo tempo, porque está situada além de toda essência, totalmente excluída da categoria de ser, segundo a revelação que ela faz de si mesma em sua mestria e seu saber (PSEUDO-DIONÍSIO, 2004, p.10-11).

Ainda sobre a Teologia Catafática, o Pseudo-Dionísio afirma:

Celebramos as principais afirmações da teologia afirmativa, mostrando em que sentido a excelente natureza de Deus é dita una, em que sentido ela é dita trina, o que se chama nela Paternidade e Filiação, o que a teologia pretende significar quando fala do Espírito, o modo como do próprio coração do Bem imaterial e indivisível saíram as luzes da bondade, como estas luzes se difundiram ao mesmo tempo permanecendo, graças a seu eterno renascimento, nele mesmo, cada uma em si e todas mutuamente umas com as outras, assim como Jesus supra-essencial revestiu verdadeiramente a natureza humana, e todos os outros mistérios que os *Esboços teológicos* celebram segundo o ensinamento das Escrituras. No Tratado dos *Nomes divinos*, mostramos porque Deus é nomeado Bem, Ser, Vida, Sabedoria, Força, e assim por diante, para todos os nomes inteligíveis de Deus (PSEUDO-DIONÍSIO, 2004, p.133).

Não havendo categorias linguísticas que possam dar conta da realidade do ser de Deus, esse ser que é fonte de toda perfeição conduz os homens a recorrerem à Teologia apofática, que consiste em ressaltar elementos da imperfeição conhecida pelos humanos, salientando-se aquilo que Deus não é. Tudo o que os homens veem como errado e imperfeito no mundo criado não pode fazer parte da essência de Deus.

Agora, pois, penetraremos na Treva que está além do inteligível, e não haverá maior concisão ainda, mas, ao contrário, uma cessação total da palavra e do pensamento. Onde nosso discurso descia do superior ao inferior, à medida que se distanciava das alturas, seu volume aumentava. Agora que nós subimos do inferior ao transcendente, na própria medida que nos aproximamos do pico, o volume de nossas palavras se retrairá; no termo

último da ascensão estaremos totalmente mudos e plenamente unidos ao Inefável. Contudo, dirás, por que partir das mais altas quando se trata das afirmações, e das mais baixas quando se trata das negações? Respondo que, para falar afirmativamente Daquele que transcende toda afirmação, seria preciso que nossas hipóteses afirmativas tomassem apoio sobre o que está mais próximo dele. Mas, para falar negativamente Daquele que transcende toda negação, começa-se necessariamente por negar dele o que está mais distante dele. Com efeito, não é verdade que é mais *vida* ou *bem* que *ar* ou *pedra* e que se erra muito mais quando o nomeamos *rancoroso* e *colérico* do que o supondo *exprimível* ou *pensável*? (PSEUDO-DIONÍSIO, 2004, p.134-135).

Com se diz no texto acima, quanto mais ocorre a aproximação em relação ao superior, desemboca-se no silêncio místico, na apreensão direta e desnudada da divindade, embora não se possa explicar isso racionalmente, ficando apenas a sensação da experiência como resultado.

No campo filosófico, o Pseudo-Dionísio repete as tríades dialéticas de Proclo, enfatizando o processo que vai do Uno até o mundo, bem como o processo de retorno para o Uno. Vale-se também da terminologia platônica, da emanção para explicar a criação, evitando, é claro, qualquer tipo de panteísmo. O que está por trás da concepção filosófica do Areopagita é a percepção que a Idade Média traz sobre a relação entre Deus e o mundo. O cerne que embasa essa cosmovisão medieval é questão da *hierarquia*, que é exposta ali pela primeira vez em toda sua extensão no que tange ao seu alcance metafísico, em suas variadas hipóteses e em suas diversas variações.

Chamo hierarquia uma ordem, um saber e um ato tão próximos quanto possível da forma divina, elevados à imitação de Deus na medida das iluminações divinas. [...] O fim da hierarquia é, portanto, o de conferir às criaturas, o quanto se pode, a semelhança divina e de uni-las a Deus. Deus é para ela, com efeito, o mestre de todo conhecimento e de toda ação, e ela não cessa de contemplar sua diviníssima bondade, recebe sua impressão tanto quanto ele está nela, e de seus seguidores ela faz perfeitas imagens de Deus, espelhos de plena transparência e sem manchas, aptas para receber o raio do Fogo fundamental e da Tearquia; depois, tendo santamente recebido a plenitude de seu esplendor, tornam-se, em seguida, capazes, segundo os preceitos da Tear-

quia, de transmitir livremente esta mesma luz aos seres inferiores (PSEUDO-DIONÍSIO, 2004, p.148-149).

Especialmente os tratados que mais exerceram influência foram aqueles que discutiram da hierarquia do céu e da terra.

A importância histórica destes tratados consiste em que os mesmos, pela primeira vez, aparecem unidos e se desenvolvem conjuntamente unidos aos motivos e forças capitais que constituem o fundamento da fé e da ciência na Idade Média, além disso, vale ressaltar também, que neles se cumpre pela primeira vez uma verdadeira e acabada fusão sincrética da doutrina cristã da salvação com a especulação helenística. Esta especulação sobre todo o neoplatonismo presenteou ao cristianismo uma outra coisa, a noção e a imagem universal do *cosmos disposto em graus*. Segundo essa doutrina, o universo divide-se em um mundo inferior e em um mundo superior, em um mundo sensível e um mundo inteligível, que não se opõem entre si, mas que têm a mesma essência, que está baseada nessa negação recíproca, nessa contraposição polar. Porém, acima do abismo da negação que se abre entre os mundos, tem-se um vínculo espiritual (CASSIRER, 1951, p.23).

Interligando os vários polos, do Uno Absoluto ao aspecto informe absoluto, do imaterial ao material, o vínculo espiritual tem como característica básica a mediação. Pela mediação, o infinito passa ao finito e retorna ao infinito. Foi assim que Deus, para redimir os homens, encarnou-se em Jesus e voltou para a economia<sup>1</sup> da santíssima trindade, tendo vencido a morte e tornando essa vitória uma possibilidade real aos homens.

A escala gradual desce do celeste para o terrestre, que ascende deste para aquele num processo sistemático. Mas entre Deus e o homens aparece também o mundo das inteligências puras e das puras

---

<sup>1</sup> “Uma das teses que procurará demonstrar é que da teologia cristã derivam dois paradigmas políticos em sentido amplo, antinômicos, porém funcionalmente conexos: a teologia política, que fundamenta no único Deus a transcendência do poder soberano, e a teologia econômica, que substitui aquela pela ideia de uma *oikonomia*, concebida como uma ordem imanente – doméstica e não política em sentido estrito – tanto da vida divina quanto da vida humana. Do primeiro paradigma derivam a filosofia política e a teoria moderna da soberania; do segundo, a biopolítica moderna até o atual triunfo da economia e do governo sobre qualquer outro aspecto da vida social” (AGAMBEN, 2011, p.13).



forças espirituais, que estão divididas em três círculos distintos, cada um deles se articulando em tríplice órbita.

A teologia nomeou todas as essências celestes com nove nomes reveladores, que nosso divino iniciador divide em três ordens. A primeira, diz-se, envolve Deus de maneira permanente, e a tradição quer que esteja unida a ele de modo constante antes de todos os outros e sem nenhuma mediação: estes são os tronos santíssimos e estes batalhões notáveis pelo número de seus olhos e de suas asas, que se chamam em hebraico *querubins* e *serafins*, e que estão assentados, diz Hieroteu, segundo a tradição das santas Escrituras, imediatamente junto de Deus, em uma proximidade superior à de todos os outros. Esta ordem de três batalhões forma, segundo o ensinamento de nosso célebre preceptor, uma só hierarquia, de condição igual e verdadeiramente primeira; nenhuma outra se conforma melhor a Deus, e ela é imediatamente contígua às iluminações primordiais da Tearquia. A segunda ordem se compõe, diz-se, dos *poderes*, das *senhorias* e das *potências*. A terceira constitui a última hierarquia celeste, a ordem dos *anjós*, dos *arcanjos* e dos *principados* (PSEUDO-DIONÍSIO, 2004, p.158).

O primeiro círculo é composto por Serafins, Querubins e Tronos; o segundo, por Poderes, Senhorias e Potências, e o terceiro, por Anjos, Arcanjos e Principados. De maneira que se pode afirmar que de Deus procedem irradiações nesses diversos graus, que os sustentam e que acabam voltando ao centro irradiador, que é o ponto de partida e término de todas as coisas.

Com essa concepção se tinha procurado na ordem eclesiástica uma justificação e uma verdadeira e própria teodiceia, pois esta ordem, em essência, não é senão a mais acabada cópia da ordem espiritual cósmica; a hierarquia da Igreja reflete a hierarquia do céu, e como reflexo tem-se a plena consciência de sua própria necessidade e inviolabilidade. A cosmologia da Idade Média e a fé medieval, a noção de ordem do universo e da ordem moral e religiosa de salvação confluem em uma única visão fundamental, em uma imagem de suprema significação e da mais alta lógica interior (CASSIRER, 1951, p.24).

Essa hierarquia vista no céu deveria ser repetida na Terra, e assim se procedeu durante toda a Idade Média, quando os reis eram vistos como senhores entre senhores, numa clara compreensão de que o

poder político medieval estava pulverizado, o que facilitava o domínio político da Igreja, já que ela podia ser entendida como um grau da hierarquia divina entre os homens, colocada nesta condição para organizar a sociedade humana, tanto do ponto de vista moral como religioso. Contudo, com as mudanças em marcha desde o início do Renascimento, percebe-se uma contestação importante a essa visão política de mundo imposta pela Igreja Católica. Dante Alighieri (1265-1321) começou a articular uma teologia política que possibilitou o desmembramento, mesmo que sem ruptura total entre o poder temporal e o poder espiritual.

Afirmo, então, que o poder temporal não recebe do espiritual nem a existência, nem a faculdade que é a autoridade, nem mesmo o exercício puro e simples. Recebe, sim, do poder espiritual aperfeiçoamentos acidentais: agem com maior eficácia pela luz da graça que Deus, no céu, e a bênção do Sumo Pontífice, na terra, lhe infundem. E, então, o argumento peca na forma, porquanto o predicado da conclusão não é a extremidade da premissa maior. Raciocina-se assim: a lua recebe a luz do sol que é o poder espiritual; o poder temporal é a lua; logo, o poder temporal recebe a autoridade do poder espiritual (DANTE, 1984, p.88).

Ainda sobre esse assunto, mas usando uma terminologia diferente, *papatus*, para o poder espiritual, e *imperiatius*, para o poder temporal, Ernst H. Kantorowicz diz o seguinte:

Tanto *papatus* como *imperiatius*, portanto, eram instituições estabelecidas por Deus para a adequada orientação da humanidade; ambos derivavam de Deus e ambos, em última instância, referiam-se a Deus. Logo, tornavam-se comparáveis apenas quando reduzidos a Deus, 'no qual universalmente confluem todas as relações', ou talvez a alguma substância inferior a Deus, algum protótipo celestial, 'no qual a deidade aparece de uma forma mais particularizada'. Em outras palavras, Dante excluía, com relação a cada um dos cargos, a possibilidade de um intermediário humano, já que ambos dependiam diretamente de Deus. Ou, se houvesse intermediário, este seria um 'anjo', um protótipo celestial de *papatus* e *imperiatius*, respectivamente, 'alguma substância inferior a Deus' de cuja universalidade essa forma particularizada descendia (KANTOROWICZ, 1998, p.277-278).

Ao fazer a distinção entre poder espiritual e poder temporal, mesmo que o segundo se subordine ao primeiro, Dante assegura à realeza um papel de destaque, que possibilitará aos teóricos políticos dos séculos seguintes a formulação do poder temporal como um elemento já bem afastado do poder espiritual, cabendo a este uma tutela muito mais simbólica do que, de fato, política.

Seu estratagema era bastante óbvio, pois o ponto de referência em relação ao qual montava e orientava seu material, ou o denominador a que o reduzia, raramente era o fenômeno institucional em si; praticamente era sempre o homem por trás da instituição. E nesse sentido, a imagem do Príncipe ou Monarca, de Dante – ainda que composta de inúmeras tesselas de mosaico emprestados da teologia e da filosofia, de argumentos históricos, políticos e legais da tradição corrente –, reflete um conceito de realeza centrada no Homem e de uma *Dignitas* puramente humana que, sem Dante, estaria ausente e, com toda certeza, teria ficado ausente daquele século (KANTOROWICZ, 1998, p.274).

Os dois cargos estabelecidos por Deus para o bem da humanidade, o *papatus* e o *imperatus*, aproximar-se-ão e distanciar-se-ão em vários acontecimentos no início da Idade Moderna, principalmente aqueles relativos às questões religiosas. É importante interrogar sobre o vínculo entre teologia e política, portanto, a questão do poder, mas é importante também levantar questionamentos sobre o vínculo entre teologia e filosofia, portanto, sobre a questão do saber. Uma nova teologia política será consagrada a partir de então e usará elementos teológicos e políticos que interessem para a sua própria existência.

Não é sem motivo que falamos em uma era de absolutismo. O que encontra expressão nessa mudança na forma de dominação política é uma mudança estrutural, como um todo, na sociedade ocidental. Não apenas reis isolados expandem seu poder, mas, claramente, as instituições sociais da monarquia ou do principado adquirem nova importância no curso de uma transformação gradual de toda a sociedade, uma importância que simultaneamente confere novas oportunidades de poder aos maiores príncipes (ELIAS, 1993, p.16).

A Reforma Protestante talvez tenha sido o movimento que melhor catalisou a nova teologia política, possibilitando a cada uma de suas vertentes iniciais (luterana, calvinista, anabatista e anglicana) repensar as possibilidades da época e construir regimes políticos que delinearam os rumos da modernidade ocidental, superando definitivamente a teologia política anterior.

### REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. *O reino e a glória: uma genealogia teológica da economia e do governo: homo sacer II*. São Paulo: Boitempo, 2011.

CASSIRER, Ernst. *Individuo y Cosmos en la filosofía del Renacimiento*. Buenos Aires: Emecé Editores, 1951.

DANTE ALIGHIERI. *Monarquia*. Lisboa: Guimaráes Editores, 1984.

ELIAS, Norbert. *O Processo Civilizador: Formação do Estado e Civilização*. Vol 2. Rio de Janeiro: Ed. Zahar, 1993.

KANTOROWICZ, Ernst H. *Os dois corpos do rei: um estudo sobre teologia política medieval*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

PSEUDO-DIONÍSIO, *O areopagita. Obra Completa*. São Paulo: Paulus, 2004.

YATES, Frances A. *Giordano Bruno e a tradição hermética*. São Paulo: Cultrix, 1995.

# Elementos Cinéticos do Conceito Agostiniano de Pecado

**Maurizio Filippo Di Silva**

*Universidade Federal de Minas Gerais*

## INTRODUÇÃO

O objetivo desta comunicação é o de analisar se e como nas reflexões agostinianas concernentes à ação, aparece uma estrutura do agir, coincidente com o mudar ou o permanecer das entidades. Tendo em vista tal fim, o primeiro momento desta análise coincidirá com a individualização das diferentes modalidades da ação, entendidas, por Agostinho, como as formas de relação com as entidades. Mais precisamente, à luz da perspectiva mencionada, para alcançar o objetivo será requerida, em primeiro lugar, a análise das reflexões agostinianas relativas à luta contra as tentações, assim como elas aparecem no livro X da obra *Confessiones* (27.38-39.64), o que nos permitirá indicar as direções do amor e as relações entre a *mens* e os desejos da alma e do corpo. Com base nisto, considerar-se-á a noção cinética do pecado coincidente com a negação da forma e da unidade das entidades (*Conf.*, X, 34.53; 29.40), o que nos consentirá esboçar, preliminarmente, a identidade entre a ação e o movimento. Em segundo lugar, o fato de a determinação dos elementos cinéticos da noção de ação depender da análise do conceito de *ordo* e da relação entre alma e corpo, assim como eles aparecem na obra *De libero Arbitrio* (I, 7.16-12.24), **nós** permitirá esclarecer como o agir não corresponde a uma específica tipologia de movimento, ine-

rente a um elemento das entidades, mas ao movimento da realidade mesma das criaturas. Por fim, as análises sugerirão que a ação, nas suas formas e na sua natureza, coincide com a *corruptio*, o *permanere* e a *conversio* das entidades (*De moribus Manichaeorum*, II, 6.8).

### CONFSSIONES, X (27.38-39.64)

Conforme o que foi esclarecido nas observações iniciais, o primeiro ponto desta comunicação coincide com a individuação das possíveis formas da ação e, assim, com a determinação das diferentes modalidades da relação com as entidades. Neste sentido, o ponto de partida da análise é a individuação agostiniana do comando divino, coincidente com a continência e a pluralidade das suas direções: “Sem dúvida, ordenas-me que contenha a concupiscência da carne, e a concupiscência dos olhos, e a ambição do século” (Agostinho, 2001, X, 30.41, tradução levemente modificada)<sup>1</sup>. A lei divina, como ordem da continência, sugere a possibilidade de duas formas de agir, isto é, o conter, ou não, as tentações do corpo e da alma, o que coincide com a boa ação ou o pecado. Assim, para determinar se o agir seria ou não movimento, será necessário aprofundar a análise das formas de ação referidas, tendo em vista tanto as direções do *amor* quanto a relação entre a *mens* e os deleites da alma e da carne. Na perspectiva exposta, o ponto de partida da análise são as reflexões agostinianas concernentes às tentações da carne, assim como elas aparecem na obra *Confessiones* (X, 30.41-34.51). Mais precisamente, em tal âmbito temático, as reflexões agostinianas concernentes ao amor pelas formas belas obtêm especial valor, sendo que nelas aparecem, muito claramente, tanto as formas do *amor* quanto as relações entre a *mens* e as tentações da carne: “Os olhos amam as formas belas e variadas, as cores vivas e alegres. Oxalá estas coisas se não apoderem da minha alma; que dela se apodere Deus que, na verdade, fez estas coisas muito boas. Porque o meu bem é ele mesmo e não estas coisas” (Agostinho, 2001, X, 34.51)<sup>2</sup>. Como as próprias palavras de Agostinho revelam, se os homens amam as criaturas por si mesmas,

<sup>1</sup> Cf.: *Iubes certe, ut contineam a concupiscentia carnis et concupiscentia oculorum et ambitione saeculi*. O texto latino das obras agostinianas citadas nesta comunicação é o da NBA (1965-2007).

<sup>2</sup> Cf.: *Pulchras formas et varias, nitidos et amoenos colores amant oculi. Non teneant haec animam meam; teneat eam Deus, qui fecit haec bona quidem valde, sed ipse est bonum meum, non haec*.

eles pecam; mas, se eles as usam para amar a Deus, fazem o que é bem. O pecado corresponde ao domínio do corpo sobre a alma, ao passo que a boa ação coincide com o controle da *mens* sobre as tentações da carne.

Os elementos mencionados na análise das reflexões agostinianas referentes às tentações do corpo também aparecem nas observações agostinianas sobre a *curiositas*. A curiosidade é, para Agostinho, um apetite da alma, coincidente com o desejo de conhecer e experimentar por meio dos sentidos do corpo tudo o que está ao nosso redor: “A isto acresce outra forma de tentação, perigosa sob muitos mais aspectos. Com efeito, além da concupiscência da carne, que é inerente ao deleite de todos os sentidos e prazeres, postos ao serviço da qual perecem os que se afastam de ti, existe na alma, disfarçado sob o nome de conhecimento e ciência, uma espécie de apetite vão e curioso, não de se deleitar na carne por meio dos mesmos sentidos do corpo, mas sim de sentir por meio da experiência da carne” (Agostinho, 2001, X, 35.54)<sup>3</sup>. Assim, seja no caso das tentações da carne seja no da *curiositas*, a lei divina define duas formas de agir, isto é, a continência e a incontinência. Cabe agora compreender o que são o pecado e a boa ação na análise agostiniana da curiosidade. Ainda, na perspectiva exposta, os elementos teóricos da análise são as direções do *amor* e as relações entre a *mens* e os deleites: “No entanto, quem poderá contar a grande quantidade de coisas tão insignificantes e desprezíveis, com que diariamente é tentada a nossa curiosidade, e quantas vezes nos deixamos levar? [...] E que dizer quando, sentado em casa, muitas vezes me atrai a atenção uma osga a caçar moscas, ou uma aranha a enredar nas suas teias as que nelas caem? Acaso, porque são animais pequenos, não é o mesmo o que se passa? Passo daí ao teu louvor, ó criador admirável e ordenador de todas as coisas, mas não é para te louvar que começo a reparar nisso. Uma coisa é levantar-me rapidamente e outra é não cair” (Agostinho, 2001, X, 35.57)<sup>4</sup>. Assim como as próprias reflexões

<sup>3</sup> Cf.: *Huc accedit alia forma temptationis multiplicius periculosa. Praeter enim concupiscentiam carnis, quae inest in delectatione omnium sensuum et voluptatum, cui seruietes depereunt qui longe se faciunt a te, inest animae per eosdem sensus corporis quaedam non se oblectandi in carne, sed experiendi per carnem vana et curiosa cupiditas nomine cognitionis et scientiae palliata.*

<sup>4</sup> Cf.: *Verum tamen in quam multis minutissimis et contentibilibus rebus curiositas cotidie nostra tentetur et quam saepe labamur, quis enumerat? [...] Quid cum me domi sedentem stelio muscas captans vel aranea retibus suis inruentes implicans saepe intentum facit? Num quia parva sunt animalia, ideo non res eadem geritur? Pergo indem ad laudandum te, creatorem mirificum atque ordinatorem rerum omnium, sed non inde esse intentus incipio. Aliud est cito surgere, aliud est non cadere.* Em que concerne à relação entre *curiositas* e ciência no pensamento agostiniano, cf. também: *Confessiones*, V, 3.3-4.7.

agostinianas sugerem, se os homens procuram o conhecimento pelo desejo de conhecer e de experimentar, eles pecam; ao contrário, se os homens buscam o saber para louvar Deus, eles agem em respeito à lei divina. O pecado é, portanto, o domínio da *curiositas* sobre a *mens*, isto é, o controle de um desejo da alma sobre a alma mesma; a boa ação, ao contrário, coincide com o domínio da *mens* sobre a curiosidade, isto é, com o controle da alma sobre si mesma e sobre os seus desejos.

Os elementos expostos na análise das reflexões agostinianas sobre as tentações da carne e sobre a *curiositas* também aparecem nas observações relativas à soberba. Assim como a curiosidade, a soberba é um apetite da alma e corresponde, precisamente, ao desejo de ser temido e amado pelos humanos. À luz da ordem da continência, trata-se de esclarecer quais formas de agir correspondem ao conter ou não a soberba. Mais especificamente, o objetivo da análise é compreender o que o pecado e a boa ação são nas reflexões agostinianas sobre a *ambitio mundi*, tendo em vista tanto o motivo do *amor* quanto as relações entre a *mens* e os desejos da alma: “E assim, como, por causa de certos deveres da sociedade humana, é necessário ser amado e temido pelos homens, o adversário da nossa verdadeira felicidade não nos dá tréguas, espalhando por toda a parte nos seus laços um «muito bem! muito bem!», para que, enquanto recebemos avidamente estes aplausos, sejamos apanhados incautamente, e desliguemos a nossa alegria da tua verdade, e a coloquemos na falsidade dos homens, e nos agrade ser amados e temidos, não por causa de ti, mas em vez de ti” (Agostinho, 2001, X, 36.59)<sup>5</sup>. Assim como as palavras de Agostinho nos sugerem, quando os homens amam as criaturas por si mesmas, eles pecam; mas, quando as amam por causa de Deus, eles respeitam a lei divina. O pecado é, assim, o domínio da *ambitio mundi* sobre a *mens*, isto é, o controle de um desejo da alma sobre a própria alma; a boa ação, ao contrário, coincide com o domínio da *mens* sobre a soberba, isto é, com o controle da alma sobre si mesma e sobre os seus desejos.

À luz das análises desenvolvidas, podem-se reconhecer duas tipologias da ação, isto é, o pecado e a boa ação, as quais correspondem

<sup>5</sup> Cf.: *Itaque nobis, quoniam propter quaedam humanae societatis officia necessarium est amari et timeri ab hominibus, instat adversarius verae beatitudinis nostrae ubique spargens in laqueis euge, euge, ut, dum avidè colligimus, incaute capiamur et a veritate tua gaudium nostrum deponamus atque in hominum fallacia ponamus, libeatque nos amari et timeri non propter te, sed pro te.*



ao conter, ou não, os deleites da carne e da alma. Além disso, no que concerne às direções do *amor*, o pecado revelou-se o amor pelas criaturas em si mesmas, ao passo que a boa ação corresponde ao amor por Deus. Enfim, no plano da relação entre a *mens* e as tentações da carne e da alma, a análise esclareceu que o pecar coincide com o domínio dos desejos do corpo e da alma sobre a *mens*, ao passo que a boa ação é, ao contrário, o controle da *mens* sobre as tentações referidas. Com base nisto, podem-se agora indicar, se bem só preliminarmente, os aspectos cinéticos da noção de ação. A identidade entre agir e o movimento aparece, em primeiro lugar, nas reflexões de Agostinho sobre o pecado entendido como a negação da forma. Neste sentido, quando os homens pecam, eles destroem a forma que Deus criou; ao contrário, quando eles fazem o bem, eles a guardam: “Que inumeráveis coisas acrescentaram os homens às tentações da vista com as variadas artes e requintes no vestuário, no calçado, nos utensílios, em outros produtos do mesmo género, nas pinturas e esculturas várias que muito ultrapassam o seu uso necessário e equilibrado e o seu piedoso significado, seguindo exteriormente aquilo que criam, abandonando interiormente aquele que os criou, e destruindo em si aquilo que ele os fez” (Agostinho, 2001, X, 34.53) <sup>6</sup>. A coincidência de ação e movimento aparece também nas reflexões agostinianas sobre a ação como a negação da unidade das entidades. Neste caso, o pecado revela-se, para Agostinho, como a negação da unidade da entidade, ao passo que a ação conforme à lei divina coincide com a custódia da unidade: “Efectivamente, pela continência saímos da dispersão e somos reconduzidos à unidade, da qual nos dissipámos em muitas coisas. Na verdade, ama-te menos aquele que, ao mesmo tempo que a ti, ama alguma coisa, que não ama por causa de ti” (Agostinho, 2001, X, 29.40) <sup>7</sup>.

Com base nisto, parece, claramente, que a ação, na sua dúplice modalidade, corresponde ao movimento e ao permanecer da forma das entidades: “Tarde te amei, beleza tão antiga e tão nova, tarde te amei! E eis que estavas dentro de mim e eu fora, e aí te procurava, e eu,

<sup>6</sup> Cf.: *Quam innumerabilia variis artibus et opificiis in vestibis, calciamentis, vasis et cuiuscemodi fabricationibus, picturis etiam diversisque figmentis atque his usum necessarium atque moderatum et piam significationem longe transgredientibus addiderunt homines ad inlecebras oculorum, foras sequentes quod faciunt, intus relinquentes a quo facti sunt et exterminantes quod facti sunt.*

<sup>7</sup> Cf.: *Per continentiam quippe colligimur et redigimur in unum, a quo in multa defluximus. Minus enim te amat qui tecum aliquid amat, quod non propter te amat.*

deforme, precipitava-me nessas coisas belas que tu fizeste. Tu estavas comigo e eu não estava contigo” (Agostinho, 2001, X, 27.38, tradução levemente modificada) <sup>8</sup>. Nesta perspectiva, a qual parece sugerir a ideia de que o agir seria um movimento inerente apenas a algumas qualidades da criatura, aparece, contudo, a exigência de uma análise da coincidência de forma e ordem das entidades, a qual permite, ao mesmo tempo, esclarecer qual elemento está sujeito ao movimento e determinar o que a ação, enquanto movimento, seria.

### *DE LIBERO ARBITRIO I, 7.16-12.24)*

As reflexões agostinianas sobre a forma e a unidade dos homens, enquanto entidades, aparecem nas análises contidas na obra *De libero Arbitrio* e, precisamente, nas observações agostinianas relativas ao conteúdo da lei divina. Neste contexto, Agostinho esclarece que o conter as tentações da carne e da alma corresponde ao guardar a ordem entre a *mens* os desejos referidos. Em primeiro lugar, Agostinho define o domínio da *mens* sobre as tentações nos termos de uma relação entre o que é mais e o que é menos forte, sugerindo, assim, a presença de uma hierarquia entre os elementos que nos constituem. Neste sentido, quando os homens pecam, o que neles é menor predomina sobre o que é maior; ao contrário, quando eles agem conforme à lei divina, o que é maior neles exerce seu controle sobre o que é menor: “A- Pensas que a paixão é mais poderosa do que a mente, à qual reconhecemos ter sido confiado, por lei eterna, o domínio sobre as paixões? Eu, de facto, de modo algum penso que assim seja. E não seria absolutamente ordenado que as realidades mais fracas dominassem as mais fortes. Por isso, julgo que é necessário que a mente seja mais poderosa do que o desejo desenfreado, precisamente porque é recto e justo que ela o domine” (Agostinho, 2001, I, 10.20) <sup>9</sup>. A relação de ordem aparece, ainda mais claramente, nas reflexões agostinianas concernentes ao domínio da *mens* sobre a *curiositas* e a *ambitio mundi*. Nesta perspectiva, Agosti-

<sup>8</sup> Cf.: *Sero te amavi, pulchritudo tam antiqua e tam nova, sero te amavi! Et ecce intus eras et ego foris et ibi te quaerebam et in ista formosa, quae fecisti, deformis inruebam. Mecum eras, et tecum non eram.*

<sup>9</sup> Cf.: *A- Putasne ista mente, cui regnum in libidines aeterna lege concessum esse cognoscimus, potentiorum esse libidinem? Ego enim nullo pacto puto. Neque enim esset ordinatissimum, ut inpotentiora potentioribus imperarent. Quare necesse arbitror esse ut plus possit mens quam cupiditas, eo ipso quo cupiditati recte iusteque dominatur.*

nho define o controle da *mens* sobre os desejos irracionais da alma nos termos de uma relação entre o que é mais e o que é menos perfeito. Neste sentido, quando os homens agem conforme à lei divina, o que neles tem um grau de perfeição maior domina sobre o que tem um nível de perfeição menor; mas, quando os homens pecam, o que é menos perfeito domina sobre o que é mais perfeito: “A- Em suma, dir-se-á que o ser humano está ordenado, quando a razão domina sobre estes movimentos da alma. De facto, não se há-de falar de uma recta ordem ou, sequer, de ordem, onde as realidades superiores estão subjuga- das às inferiores. Não te parece? E- É evidente. A- Portanto, quando esta razão- mente ou espírito – governa os movimentos irracionais da alma, então domina, no ser humano, aquilo que nele deve dominar, de acordo com aquela lei que descobrimos ser eterna” (Agostinho, 2001, I, 8.18) <sup>10</sup>. Parece, portanto, claramente, que a ação, na sua dúplici- lidade, não coincide apenas com o movimento inerente a algumas das qualidades das entidades, mas com o movimento e a permanência da ordem axiológica delas.

Contudo, tal compreensão do carácter axiológico da ação requer uma análise da dimensão ontológica da relação entre a *mens* e as tenta- ções, de modo a esclarecer a coincidência do agir e do movimen- to. A noção agostiniana de ordem coincide, de fato, com o conceito de essência, o que sugere, portanto, que os homens, como entidades, correspondem a uma relação hierárquica dos elementos que os comp- ãem. Neste sentido, quando os homens pecam, eles destroem a pró- pria natureza; contudo, quando eles agem em respeito à lei divina, eles preservam a própria essência: “A- O que eu quero dizer é o seguinte: seja lá o que for isso pelo qual o ser humano se sobrepõe aos animais, quer se lhe chame mente ou espírito, ou, de modo mais adequado, am- bas as coisas – de facto, encontramos uma e outra nos livros divinos -, se dominar e imperar sobre as demais realidades de que o ser huma- no se compõe, então ele estará perfeitamente ordenado” (Agostinho,

---

10 Cf.: A- *Nemo autem cuiquam miseria se praeponendum putavit. Hisce igitur animae motibus cum ratio dominatur, ordinatus homo dicendus est. Non enim ordo rectus aut ordo appellandus omnino est, ubi deterioribus meliora subiciuntur. An tibi non videtur?* E- *Manifestum est.* A- *Ratio ista ergo vel mens vel spiritus cum irracionales animi motus regit, id scilicet dominatur in homine, cui dominatio lege debetur ea quam aeternam esse comperimus.*

2001, I, 8.18) <sup>11</sup>. Com base nisto, mostra-se claro, que a ação não é um movimento inerente às qualidades singulares das entidades, mas é o próprio movimento do ser delas, sugerindo, assim, que a forma não é uma das propriedades das criaturas, mas a essência delas: “A- Por conseguinte, aquele movimento de aversão, que reconhecemos ser o pecado, na medida em que é um movimento de defecção e que toda a decadência provém do nada, repara bem naquilo a que ele se refere, e não duvides que não pertence a Deus” (Agostinho, 2001, II, 20.54) <sup>12</sup>.

Nesta perspectiva, a qual sugere a ideia de que o agir é um movimento inerente ao ser das entidades, apresenta-se, também, a exigência de uma análise das formas de coincidência de ação e do movimento, que permita esclarecer, com base na identidade entre agir e negação ou custódia das entidades, quais seriam as formas cinéticas da ação.

### 3. DE MORIBUS MANICHAEORUM (II, 6.8)

Com base nos resultados da primeira e da segunda fase desta análise, cabe, agora, examinar quais seriam, para Agostinho, as formas de movimento e assim determinar o que seria a ação enquanto movimento. Os elementos mencionados aparecem nas reflexões agostinianas sobre a corrupção, a permanência e a conversão, contidas na obra *De moribus Manichaeorum*. Neste contexto, Agostinho analisa tanto as modalidades cinéticas citadas quanto o seu estatuto ontológico e axiológico.

O primeiro ponto da análise agostiniana mencionada é a corrupção, a qual coincide, para Agostinho, com a negação da essência e do ser das criaturas. Mais precisamente, a *corruptio* é o movimento que, negando os elementos essenciais das entidades, isto é, a medida, a forma e a ordem, nega, assim, o ser das criaturas: “*Quare ordinatio esse cogit, inordinatio ergo non esse; quae perversio etiam nominatur atque corruptio*” (Agostinho, 1997, II, 6.8). O segundo elemento da análise agostiniana corresponde, por outro lado, à permanência. Uma tal forma cinética coincide, mais precisamente, para Agostinho, com o

<sup>11</sup> Cf.: A- *Illud est quod volo dicere: hoc quidquid est, quo pecoribus homo praeponitur, sive mens sive spiritus sive utrumque rectius appellatur – nam utrumque in divinis libris invenimus –, si dominetur atque imperet ceteris, quibuscumque homo constat, tunc esse hominem ordinatissimum.*

<sup>12</sup> Cf.: A- *Motus ergo ille aversiois, quod fatemur esse peccatum, quoniam defectivus motus est, omnis autem defectus ex nihilo est, vide quo pertineat, et ad deum non pertinere ne dubites.*

subtrair-se à *corruptio*. Neste sentido, a permanência revela-se como o permanecer da estrutura ontológica da entidade: “*Deficiunt autem omnia per corruptionem ab eo quod erant et non permanere coguntur, non esse coguntur. Esse enim ad manendum refertur*” (Agostinho, 1997, II, 6.8). A terceira forma cinética analisada por Agostinho corresponde à conversão, a qual revela-se como o movimento de reconstituição da essência e do ser das criaturas: “*Nam quod mutatur in melius, non quia manebat mutatur, sed quia pervertebatur in peius, id est ab essentia deficiebat*” (Agostinho, 1997, II, 6.8). A tais formas cinéticas correspondem, além disso, no plano ontológico e axiológico, diferentes graus de valor e realidade. A corrupção coincide, de fato, com o mal e o não-ser, ao passo que a permanência e a conversão correspondem ao bem e ao ser.

Com base nisto e nas análises concernentes às modalidades da ação, pode-se, agora, determinar o que é o agir enquanto movimento. Em primeiro lugar, se o pecado coincide com a negação da ordem ontológica das entidades, torna-se evidente que ele coincide com a corrupção, sendo que a *corruptio* corresponde à negação da essência da entidade. Em segundo lugar, se a boa ação coincide tanto com a custódia quanto com a reformação da ordem ontológica das entidades, torna-se evidente que ela tem que corresponder à permanência e à conversão, enquanto movimentos de custódia do ser. À luz desta análise, torna-se clara a coincidência das modalidades da ação e dos sentidos agostinianos do movimento, o que sugere a exigência de um exame dos graus e dos níveis da relação mencionada.

## CONCLUSÕES

Conforme à análise desenvolvida, pode-se concluir que a ação é, para Agostinho, o movimento da forma e da unidade da entidade, isto é, o movimento do ser das criaturas. Neste sentido, a ação não corresponde ao movimento inerente às qualidades singulares das entidades, mas ao movimento da essência e às suas diferentes modalidades, isto é, a corrupção, a permanência e a conversão. Assim como a própria terminologia agostiniana sugere (Agostinho, 1997, 7)<sup>13</sup>, torna-se claro,

<sup>13</sup> Cf.: *Creaturis autem praestantissimis, hoc est rationabilibus spiritibus, hoc praestitit Deus ut si nolint, corrumpi non possint, id est si obedientiam conservaverint sub Domino Deo suo ac sic incorruptibili pulchritudini eius adhaeserint*. Cf. também: Agostinho, 1997, 37.

portanto, que a identidade entre a ação e o movimento é completa e intrínseca, o que indica a exigência de um exame da ética em termos cinéticos. À luz dos resultados expostos, o objetivo das próximas investigações será, assim, o de examinar a ética agostiniana enquanto expressão da ontologia e dos seus conceitos fundamentais, isto é, as noções de matéria e forma.

## REFERÊNCIAS

Agostinho, *Confissões*, trad. pt. A. do Espírito Santo, J. Beato e M.C. de Castro-Maia de Sousa Pimentel, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2001 (texto lat., Roma, Città Nuova, 2007)

-*De moribus Ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum*, in: Sant'Agostino, *Polemica con i Manichei*, trad. it. A. Pieretti, Roma, Città Nuova, 1997.

-*De Natura Boni*, in: Sant'Agostino, *Polemica con i Manichei*, trad. it. L. Alici, Roma, Città Nuova, 1997.

-*Diálogo sobre o livre arbítrio*, trad. pt. P. Oliveira e Silva, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2001 (texto lat., Roma, Città Nuova, 1992).

Beierwaltes, W. (1995). *Agostino e il neoplatonismo cristiano*, trad. it. A. Trotta, Milano: Vita e Pensiero.

Bettetini, M. (1994). *La misura delle cose: Struttura e modelli dell'universo secondo Agostino d'Ipbona*. Milano: Rusconi.

Bezançon, J.N. (1965). Le mal et l'existence temporelle chez Plotin et saint Augustin. *Recherches Augustiniennes*, 3, pp. 133-160.

Bochet, I. (1982), Saint Augustin et le désir de Dieu. Paris: Institut d'Études Augustiniennes.

d'Onofrio, G. (1991). «Quod est et non est». Ricerche logico-ontologiche sul problema del male nel Medioevo pre-aristotelico. *Doctor Seraphicus*, 38, pp. 13-35.

De Capitani, F. (1980). «Corruptio» negli scritti antimanichei di S. Agostino. I. *Rivista di Filosofia Neoscolastica*, 72, pp. 640-669; (1981). II, 73, pp. 132-156.

Di Silva M.F. (2013). Corruzione e formazione degli enti: Forme cinetiche agostiniane, in: R. Frías Urrea (Ed.), *Cultura Helenística y Cristianismo Primitivo: Actualidad de un (Des)encuentro* (Actas del XIII Encuentro Internacional de Estudios Clásicos, Santiago, Chile, 5-7 novembre 2013), Santiago de Chile, Comisión Nacional Chilena de Cooperación con UNESCO, pp. 151-164.

- La Bonnardière, A. M. (1970). *Biblia Augustiniana*. Paris: Institut d'Études Augustiniennes.
- Müller, C. (1986). Corruptio-incorruptio. In: *Augustinus-Lexikon*, Tomo 2, Basel: Schwabe, pp. 47-53.
- O'Connell, R.J. (1970). De libero arbitrio I: Stoicism revisited. *Augustinian Studies*, 1, pp. 49-78.
- Pieretti, A. (2007). Mutabilità. In: *Agostino: Dizionario enciclopedico* Roma: Città Nuova, pp. 977- 978.
- Roche, I. (1941). Measure, Number and Weight in Saint Augustine. *New Scholasticism*, 15, pp. 350-376.
- Zum Brunn, E. (1969). Le dilemme de l'être et du néant chez saint Augustin. Des premiers dialogues aux "Confessions". *Recherches Augustiniennes*, 6, pp. 3-102.

# O significado da mente em Santo Agostinho

**Sérgio Ricardo Strefling**

*Universidade Federal de Pelotas*

## 1. TERMOS E SIGNIFICADOS

Antes de tudo, devemos considerar que os termos em Santo Agostinho são flutuantes, e na medida em que vamos adquirindo familiaridade com os seus textos, então percebemos que cada termo pode ter vários significados e cada significado é correlato a outros. É o caso da mente (*mens*) relacionada com a razão (*ratio*), bem como, às vezes, identificada com a inteligência (*intelligentia*) e com o intelecto (*intellectus*). Para entendermos estes termos não podemos deixar de lembrar a derivação dos mesmos a partir de três palavras latinas que o autor hiponense grafa, a saber: *anima*, *animus* e *spiritus*. Gilson (2007, p.95) nos adverte sobre a importância de considerarmos os diversos significados das expressões acima citadas.

O termo *anima* designa o princípio animador dos corpos considerando a função vital que neles exerce, isso significa que o homem possui uma alma semelhante aos demais animais. Com o termo *animus*, Agostinho quer preferencialmente designar a alma humana, ou seja, um princípio vital que é ao mesmo tempo uma substância racional (*De civitate dei*, VII, 23). Nesse sentido, *animus* é o maior grau da alma, e às vezes, parece confundir-se com *mens* (*De civitate dei* XI, 3). Já o termo *spiritus* possui dois sentidos inteiramente diferentes, podendo ser deri-



vado de Porfírio (*De civitate dei*, X, 9, 2) ou das Sagradas Escrituras (*De anima et ejus origine*, II, 2, 2). Na designação porfiriana, *spiritus* designa bem o que denominamos imaginação reprodutiva ou memória sensível; portanto, é superior à vida (*anima*) e inferior ao pensamento (*mens*) humano (*De Genesi ad litteram*, XII, 24,51). No sentido bíblico (*De fide et symbolo*, X, 23), *spiritus* designa a parte racional da alma e, por conseguinte, torna-se uma faculdade específica do homem e que os animais não possuem (GILSON, 2007, p. 95).

A *mens*, que podemos traduzir por mente ou pensamento, é a parte superior da alma racional e o que existe de mais excelente na criatura humana, é ela que adere aos inteligíveis e a Deus (*Enarrationes in psalmis* 3,3). Em *De trinitate* (XV, 7.11 e 27,49) encontramos a famosa definição agostiniana da mente: “a mente não é a alma, mas nela, o que há de excelente” (*Non igitur anima, sed quod excellit in anima, mens vocatur*). Agostinho ao explicar sobre a excelência da mente a denomina “presidente de honra”, no sentido de que acima dela encontra-se somente Deus, a quem ela deve se submeter. A mente contém naturalmente a razão e a inteligência. Algumas vezes o termo mente é equiparado a *animus*.

Matthews ao tratar do dualismo mente-corpo sistematiza os argumentos apresentados no *De trinitate* e enfatiza que a lista de Santo Agostinho de indubitáveis funções mentais converte-se em sua caracterização do que é uma mente. Assim: “uma mente é algo que vive, recorda, entende, deseja, pensa, conhece e julga” (2007, p.71-73). Vejamos o raciocínio do próprio Agostinho:

“Ora, certos homens duvidaram se a faculdade de viver, recordar, entender, querer, pensar, saber, julgar, não provinha do ar, do fogo, do cérebro, do sangue ou dos átomos, ou ainda se, além desses quatro elementos mais defendidos, ou talvez, de um quinto elemento de natureza ignorada. Ou também, se a estrutura ou constituição de nosso próprio corpo era que realizava todas essas atividades. Uns defenderam tal opinião, outros tal outra. Quem, porém, pode duvidar que a alma vive, recorda, entende, quer, pensa, sabe e julga? Pois, mesmo se duvida, vive; se duvida lembra-se do motivo de sua dúvida; se duvida, entende que duvida; se duvida, quer estar certo; se duvida, pensa; se duvida, sabe que não sabe; se duvida, julga que não deve consentir teme-

rariamente. Ainda que duvide de outras coisas não deve duvidar de sua dúvida. Visto que se não existisse, seria impossível duvidar de alguma coisa" (*De trinitate* 10.10.14).

Vimos, portanto, que o autor africano procura estabelecer esta lista mostrando que a própria tentativa da mente de duvidar de que desempenha qualquer dessas funções é, de certo modo, um efeito contrário ao que se desejava.

Convém agora definir um outro termo relacionado com a mente, esse é a *ratio*. A *ratio*, que traduzimos por razão, é o movimento pelo qual a *mens* passa de um dos seus conhecimentos a outro associando-os ou os dissociando (*De ordine* II, 11, 30). A razão é a melhor parte de nossa alma (Acad. 1.2.5; retr. 1.1.2) A razão é necessária para a fé e para o amor, porque a razão é a que apreende os objetos de ambos. Devemos ainda lembrar que os dois termos *intellectus* e *intelligentia* foram impostos a Agostinho pelas Escrituras, e ambos significam uma atividade superior à razão. *Intelligentia* é aquilo que há no homem, portanto, na *mens*, de mais eminente (*De libero arbitrio* I, 1,3), e pela mesma razão, confunde-se com *intellectus* (*Enarrationes in psalmos* 31,9).

Cabe agora definir o que Agostinho entende por *intellectus*. O intelecto é uma faculdade da alma, própria do homem, que pertence mais particularmente à *mens*, e que é iluminada diretamente pela luz divina (*In Joannis evangelium tractatus* XV, 4,19). O *intellectus* é uma faculdade superior à razão, pois é possível haver razão sem haver inteligência, mas não inteligência sem haver primeiramente razão; e, porque o homem tem a razão, ele quer alcançar o entendimento. A inteligência é uma visão interior pela qual o pensamento percebe a verdade que a luz divina descobre para ele (*Enarrationes in psalmis* 32,22). É a partir do *intellectus*, visto em sua forma mais elevada, que vimos que a fé é o preâmbulo necessário (GILSON, 2007, p.96).

Segundo Hankey (2001, p.886), o bispo de Hipona entende que a mente não é um mero aspecto de seu ser ou de sua relação com o universo. A mente imortal define o homem, e trata-se de uma infinidade terrivelmente fascinante na qual o homem está imerso. Agostinho afirma isso a partir de uma experiência ou compreensão de si próprio (*Confessiones* 10.17.26), e na qual ele explora incessantemente com uma contínua sensação de ser algo maravilhoso. Conhecer plenamente o ser

humano, o faz supremamente feliz, pois isso significa buscar a união com o bem divino na contemplação. A visão é a realização daquilo que o amor busca; o amor está percebendo constantemente (*De trinitate* 8.4.6; 11.6.10). O conhecer a Deus e o conhecer a nós mesmos são coisas que se acham indissolivelmente unidas. O conhecer a Deus depende de que se chegue a entender que a mente é imaterial e que é imagem do Deus trinitário (*Confessiones*. 7.1.1; *De trinitate* 1.1.1; 2.18.54; 3.1.1; 10,10.15.16). A mente é comum a Deus e ao homem, é o meio (*medium*) infinito em que eles se encontram.

## 2. A MENTE CONHECE A SI PRÓPRIA

A filosofia, no mundo helenístico ao que pertence o pensamento de Agostinho, tinha se voltado para si mesma, e o bispo de Hipona foi essencial para comunicar ao Ocidente latino esta virada. Compreender para Agostinho é algo que depende da apreciação da decisão que é esta direção mental para o interior. Somente voltando-se para o interior, afastando-se do sensível, será possível ir de encontro da Verdade. Em *Confessiones* livro 7, atormentado pela dúvida sobre a origem do mal, Agostinho reflete sobre a luz do salmo 37 e diz:

“Contudo, ia ao encontro do teu ouvido tudo o que rugia por causa do gemido do meu coração, e diante de ti estava o meu desejo, e a luz dos meus olhos não estava comigo. Estava dentro de mim, mas eu fora, e ela não estava em um lugar” (*Confessiones* 7.7.11).

Mais adiante, em *Confessiones* livro 7, o nosso autor suplica o socorro divino parafraseando o salmo 101 e afirma que somente libertando-se dos agulhões interiores, conforme a linguagem da Eneida de Virgílio, e por meio da intuição interior é que poderemos nos certificar da existência de Deus. Nosso autor suplica:

“E impelias-me com os teus agulhões interiores, para que estivesse inquieto, até que, através da visão interior, tu para mim fosses uma certeza” (*Confessiones*. 7.8.12).

Na obra *De Trinitate*, o autor declara que propriamente nosso começo e nosso fim são como conhecimento de si mesmo. A mente se

conhece sempre a si mesma, porque sempre está imediatamente presente em si mesma, e, por tanto, é melhor conhecida para si mesma que possa ser-lo qualquer outra coisa (*Trinitate* 8.6.9; 9.3.3; 9.6.11; 10,7.10-10.10.16). A relação com Deus e com todos os demais está contida no verdadeiro conhecimento de si mesmo. Não necessitamos acrescentar nada. Ademais, devemos subtrair aquilo que acrescentamos erroneamente por nossa auto-imersão no sensível que está por baixo da mente. O autor de *Confessiones* define a memória como faculdade da mente, onde encontram-se as imagens corpóreas e, lembra-nos que quando se subtraem as confusões resultantes dessas condições que deixam a mente obscura, então a mente chega a ter um conhecimento de sua própria natureza ou substância (*Confessiones*. 10.8.15; 10.9.16).

A mente, quando chega ao verdadeiro conhecimento de si mesma, chega a Deus. A Verdade é a mente divina ou Verbo (*Trin.* 1.10.20; 4.1.2; 4.18.24; 7.3.5; 12.14ss). Ali a mente se encontra com o que é superior a ela (*Confessiones* 7.7.10; *Trinitate* 8ss;). A auto-reflexão é o meio pela qual acontece a relação com tudo o mais, e em oposição aos neoplatônicos pagãos, isto segue sendo verdade para Agostinho, inclusive no que diz respeito a união com Deus. Para nenhum outro pensador na tradição platônica com que o hiponense se identifica a si mesmo, o mundo mental é mais inclusivo. Nenhum pagão obedecia mais completamente que Agostinho a ordem dada pelo oráculo de Delfos: “Conhece-te a ti mesmo!” (*Confessiones* 10.3.3). Quando a mente pensando em si, vê-se, ela se compreende e se reconhece. Eis a alma agindo sobre si mesma. Essa é a sua mais perfeita operação, pois o objeto que vê não lhe é estranho como algo de fora.

O autor africano descobriu também as contradições e auto-decepções que havia na introspecção mental. O papel decisivo de Agostinho na determinação do caráter específico do Ocidente latino é de importância crítica para a formação de suas tendências ao dualismo mente-corpo, ao intelectualismo absoluto e para a introspecção psicológica.

### 3.A MENTE MANIFESTA-SE TRINITARIAMENTE

Para que a mente seja o *medium* através do qual Deus e o homem se encontrem, terá que ser mais que conhecer. A mente é ser interco-

nectado, conhecimento e vontade, ou, melhor dito, a mente é o que constitui as atividades totalmente inter-relacionadas e auto-reflexivas de recordar, entender e amar. (*Confessiones*. 10.10.16; 13.11.12; *De civitate Dei* 11.26; *De trinitate* 14.8.11). Assim, por exemplo, a mente não é somente a profundidade inconsciente em que se dá a união com os princípios de sua operação (*De trinitate*. 8.9.13; 11.7.11; 12.2.2; 12.3,3; 12.15.24). É igualmente uma conceitualização comparável ao falar uma palavra, um conceber em que o ser da mente se expressa a si mesmo para si mesmo. É também um amor auto-movido porém auto-transcendente, comparável ao peso de um corpo (*De civitate Dei* 11.28; *Confessiones* 4.14.22; 14.9.10). Cada um dos três aspectos da mente contém aos demais (*De trinitate* 14.6.8; 14.14.18; 15.21.40; 15.21.41). A tríade da memória, do entendimento e do amor se acha presente em cada uma das três atividades da mente. Assim, por exemplo, há um conhecer e um amar dentro da memória antes que o conhecimento seja projetado para a consciência.

Quando essas três atividades estão plenamente dirigidas para Deus individualmente e como uma totalidade, Deus e o homem estão finalmente unidos na suprema bem-aventurança (*De trinitate* 15.12.21). A capacidade da mente se julga por esta visão de si e do destino e da finalidade do homem. Isto significa que a essência de Deus está dada inteiramente no pensamento divino e na vontade divina, e também que a mente humana chega a união com a essência de Deus, tal como é dada assim no pensamento e no amor. A representação que Agostinho tem do futuro teleológico da mente humana e, por tanto, de sua capacidade e de sua relação com o ser, se acha em vivo contraste com a que predomina na tradição cristã grega, mas é determinante na teologia, filosofia e cultura do ocidente latino, considerando a estrutura ontológica e teológica de sua metafísica.

No entanto, a conexão de dependência em que se acha a mente humana em suas atividades essenciais com respeito ao Deus trinitário não fica reservada para a vida no mundo futuro. Está sempre presente. As atividades da mente dependem da iluminação divina. A memória depende de Deus para os princípios inatos que ela pode evocar na consciência. Segundo a experiência histórica de Agostinho – na memória ele retém uma relação com o que ele esqueceu (*Confessiones*

10.16.25) e com o subconsciente. Assim, no vasto e maravilhoso mundo da memória, a mente encontra a Deus dentro de si mesmo. A mente, ao pensar, reflete a concepção divina de uma palavra interna. No conhecimento verdadeiro, a mente toca e vê a Deus sobre si mesmo. Todos seus juízos se fazem assim em relação com a norma da Verdade divina, de tal maneira que Agostinho pode considerar-se a si mesmo como sempre movido e movente em relação com ela. No desejo da felicidade, a mente – consciente ou inconscientemente – é movida por Deus. Quando este amor entende devidamente a natureza do fim que a satisfaz, então chega à união com Deus. A graça e a revelação restauram e levam para a autoconsciência a imagem divina danificada ou prejudicada, mas nunca perdida (*De trinitate* 14.8.11).

#### **4. A MENTE ATRAVÉS DO SENTIDO E DA RAZÃO RELACIONA-SE COM OS OUTROS SERES**

Em sua relação com o sentido, o sentido comum e a imaginação, a mente é receptiva com respeito ao sensível que há debaixo dela, o conduz à unidade e o organiza reconstruindo criativamente. As coisas temporais e sensíveis são realidades inferiores que, por sua mutabilidade, existem reduzidamente. (*Confessiones* 12.9.9-12.19.28). Por meio do sentido a mente recupera o autoconhecimento.

Segundo Harrison (2001, p.1185), a analogia dos cinco sentidos é utilizada por Agostinho em forma figurada para descobrir ao “homem interior”, pelo qual ele entende primordialmente a alma racional e a sua relação com Deus. Através dos sentidos espirituais a alma aprende sobre Deus e crê, ou tem conhecimento de Deus. Empregando a analogia da vista, a alma vê e conhece pela iluminação divina, todavia, o autor africano admite algumas vezes que este conhecimento é mais afetivo e sensitivo que racional e intelectual. Trata-se de um tocar ou experimentar. Em *De civitate Dei* (11.27), Agostinho se refere a um “sentido interior” comum aos homens e aos animais, que é superior aos sentidos corporais, ao qual são referidas as percepções dos cinco sentidos, sendo que estas, até certo ponto, são julgadas e interpretadas.

Em *Genesi ad litteram* 12, Agostinho define três classes de visão: A primeira, a visão corporal (*visio corporalis*), é a visão com os olhos do

corpo e a percepção sensorial; a segunda, a visão espiritual (*visio spiritualis*), é a percepção interior, em função das imagens armazenadas na mente ou na memória, do que foi sentido externamente; a terceira, a visão intelectual (*visio intellectualis*), é puramente o que a mente conhece e vê interiormente, sem mediação alguma de percepção sensorial externa e sem imagens corpóreas. Por exemplo, em relação com o mandamento “Amarás ao teu próximo com a ti mesmo”, Agostinho comenta:

“Eis que, quando se lê neste único preceito: *Amarás o teu próximo com a ti mesmo*, encontram-se três classes de visões: uma, mediante os olhos, pelos quais se vêem as letras; uma segunda, por meio do espírito do homem, pela qual se pensa no que é próximo e no que é ausente; a terceira, pelo olhar da mente, pela qual se contempla o próprio amor” (*Genesi ad litteram* 12. 7. 15).

Hankey enfatiza que, conforme o autor de *Confessiones*, pela graça da encarnação, a mente destinada a ocupar-se com a externalidade sensível, por que esquecida de si mesma, tem a revelação de sua estrutura trinitária e pode chegar a uma suprema comunhão com Deus.

A razão julga as atividades inferiores da alma. A razão, um termo bastante geral em Agostinho, é a potência que define o ser humano, ou seja, não somente separa os animais dos homens, mas que ademais, distingue a mente humana da inteligência angélica e da inteligência divina. Através da ciência, a razão conhece o corpóreo e proporciona a base para dirigi-lo. Como inteligência e sabedoria, a mente chega até o âmbito do ser verdadeiro que é superior aos demais seres. (*Confessiones* 7.9.10; *De trinitate* 12).

A mente humana é mutável, mas pode tocar o imutável que está sobre ela, pois se encontra em relação com todas as formas de ser nos seus mais diversos graus (*Confessiones* 7.5.7ss; 9.10.24; 10.16.25ss; 13.11.12; *De trinitate*. 5.2.3). O “si mesmo” humano e seu destino estão determinados pelo nível de realidade onde a mente volta para si mesma no amor pelo qual se move (*Confessiones*. 12.9.9ss; 13.9.10). A mente humana é mutável e temporal, mas na sua estrutura e operação depende essencialmente da verdade imutável e eterna. A mente está criada de tal maneira que, ao recordar-se, entender-se e amar-se a si mesma e ao recordar, entender e amar todos os demais, termina propriamente no ser, conhecer e amar divino (*Confessiones* 11; *De trinitate* 15).

Bóécio e os agostinianos medievais como Eriúgena e Boaventura desenvolveram esta doutrina agostiniana para reconciliar o humano com o universo ou inclusive para construí-lo e, como diz o próprio Agostinho, para guiar a alma até Deus através dos níveis ordenados da realidade.

## CONCLUSÃO

Agostinho pode ser considerado o filósofo fundador da introversão. Com ele aprendemos que o modo de compreender a natureza da mente humana é olhar dentro de si mesmo e prestar rigorosa atenção aos fenômenos da consciência introspectiva. Kenny observa que os filósofos da extroversão partem do comportamento observável dos seres humanos e investigam os critérios pelos quais atribuímos para outros, capacidades, estados e atividades mentais. Estes são representados por Aristóteles, Tomás de Aquino e Wittgenstein, enquanto os filósofos da introversão, no qual Agostinho é um precursor, podem ser identificados paradigmaticamente através de Descartes e Hume.

Agostinho, freqüentemente, fala do homem interior e do homem exterior e, sem negar a importância da vida sensível, afirma que o homem interior é a nossa melhor parte, isto é, a mente cujas tarefas incluem a memória e a imaginação, bem como o juízo racional e a especulação intelectual (Trin, 12, 1-3). Pasnau afirma:

“É difícil imaginar um início mais impressionante para o pensamento medieval sobre a natureza humana do que os escritos de Agostinho. “Recuse-se a ir para fora”, aconselhava ele, “Retorne para si mesmo. A verdade reside no interior” (*De vera religione* 39.72). Observações como essas anunciaram uma mudança importantíssima no pensamento filosófico. Em vez de olhar para o mundo físico em busca de verdades fundamentais ou para um abstrato reino de Formas, Agostinho propunha um método de primeira pessoa. Olhe para o interior” (2008, p.250).

## REFERÊNCIAS

AGOSTINHO, Santo. *Confessiones. Contra academicos, De anima eius et origine, De civitate dei, De fide et symbolo, De genese ad litteram, De libero arbitrio, De ordi-*



*ne, De trinitate, Enarrationes in psalmis, In Joannis evangelium tractatus, Retractiones. Coleção B.A.C. Madrid: Editorial Católica, 1960.*

GILSON, E. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. Trad. Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. 2.ed. São Paulo: Paulus, 2007.

HANKEY, W. Mente. In: FITZGERALD, A. *Diccionario de San Agustín*. Burgos: Monte Carmelo, 2001.

HARRISON, C. Sentidos espirituales. In: FITZGERALD, A. *Diccionario de San Agustín*. Burgos: Monte Carmelo, 2001.

KENNY, A. *Filosofia Medieval*. Trad. Edson Bini. São Paulo: Loyola, 2008.

MATTHEWS, G. *Santo Agostinho. A vida e as ideias de um filósofo adiante de seu tempo*. Trad. Alvaro Cabral. Rio de Janeiro: 2007.

PASNAU, R. Mente, corpo e alma. In: McGRADE, A. (org.). *Filosofia Medieval*. Aparecida: Ideias e Letras, 2008.

# Sobre o ser e a essência em Agostinho

**Luiz Marcos da Silva Filho\***

*Universidade Federal Lavras*

A palavra *existentia* não pertence ao vocabulário de Agostinho, nem muito provavelmente ao latim clássico em seu sentido ontológico<sup>1</sup>, porém na filosofia agostiniana “o estado da criatura dispersa no tempo, com a mistura de ser e de nada que a caracteriza, corresponde mais ou menos ao que se nomeou mais tarde de ‘existência’”<sup>2</sup>. Um dos momentos exemplares da obra agostiniana para flagrar o verbo *esse* com sentido de “existir” é o da aparição do chamado *cogito* agostiniano (“*si enim fallor, sum*”). Todavia, a evidência de que existo contraditoriamente, pois existo em erro, em engano (*ego fallor*), somente é certeza de composição ou participação fraturada entre essência e existência se não houver no existente racional dinâmica de progressiva aquisição de ser ou de essência. Afinal, do fato de que o homem não encontra em si mesmo a razão suficiente de sua existência não se segue que esteja

\* Somos gratos ao auxílio concedido pela Fundação de Amparo a Pesquisa do Estado de Minas Gerais - FAPEMIG.

<sup>1</sup> “A l'époque d'Augustin, le mot ne se rencontre pas encore, du moins em ce sens défini. Bien loin de connoter le changement, le verbe sisto, qui en est l'origine, signifie s'arreter. En composition avec ex, qui marque l'idée de sortir, il forme exsisto, qui signifie sortir de, naître, et par conséquent apparaître ou se manifester. Il ne semble pas qu'existentia appartienne à la langue classique; s'il s'y rencontre, ce doit être une rareté et la date de sa première apparition semble assez tardive.” GILSON, É. “Notes sur l'être et le temps chez saint Augustin”, p. 210.

<sup>2</sup> “L'état de la créature dispersée dans le temps, avec le mélange d'être et de néant qui le caractérise, correspond à peu près à ce que l'on a nommé plus tard l'existence'.” Id. “Notes sur l'être et le temps chez saint Augustin”, p. 210.

em condição desnaturalizada. Desse modo, procuraremos investigar, em um primeiro momento, em que sentido a alma humana é imagem e semelhança de Deus para, em um segundo momento, examinar se a fratura dela mesma pode ser compreendida como cisão entre essência e existência.

Em nós encontramos imagem de Deus, isto é, da Suma Trindade, que, embora não seja igual, mas pelo contrário, muito distante dela, não coeterna com ela e, para dizê-lo em poucas palavras, não da mesma substância que Ele, é, por natureza, de todas as criaturas a mais próxima de Deus, ainda que precise ser aperfeiçoável por uma reformação, para ser próxima também por semelhança<sup>3</sup>.

Analisemos a citação acima ressaltando inicialmente a distinção agostiniana entre “imagem” e “semelhança”. Antes de mais nada, há no ser humano uma inadequação entre a “imagem” e a “semelhança” que ele guarda com o divino. Afinal, a natureza humana ainda é certa “imagem” da Trindade, mas fraturada porque não mais “semelhança”, de forma que necessita de uma *reformatio*. A expressão “*reformatione perficiendam*”, de difícil tradução, parece não significar apenas que a alma humana “deva ser aperfeiçoada por reformação”, no sentido de que após a *reformatio* a natureza já tenha alcançado a perfeição, deixando de ser perfectível, isto é, não se caracterizando como dinâmica permanente em direção à perfeição. A alma necessita de uma *reformatio* para que volte a ser novamente perfectível. Assim, a conjugação entre “imagem” e “semelhança” dá a entender que a substância do homem, em estado de integridade, é ser “imagem” infinitamente mais “semelhante” à substância divina, de tal modo que a natureza humana deva ser compreendida, não a partir de um estatismo, mas segundo um dinamismo em direção ao ser, dinamismo a ser recobrado pela *reformatio*<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> “Et nos quidem in nobis, tametsi non aequalem, immo valde longeque distantem, neque coaeternam et, quo brevius totum dicitur, non eiusdem substantiae, cuius Deus est, tamen qua Deo nihil sit in rebus ab eo factis natura propinquius, imaginem Dei, hoc est illius summae Trinitatis, agnoscimus, adhuc reformatione perficiendam, ut sit etiam similitudine proxima.” AUGUSTINUS. *De civitate dei*, XI, xxvi. Tradução de Oscar Paes Leme com modificação nossa.

<sup>4</sup> “Si ergo Deo quanto similior, tanto fit quisque propinquior: nulla est ab illo alia longinquitas quam eius dissimilitudo. Incorporali vero illi aeterno et incommutabili tanto est anima hominis dissimilior, quanto rerum temporalium mutabiliumque cupidior.” *Ibid.*, IX, xvii.

Assim, o dinamismo que a imagem do divino no homem deve guardar somente se dá em conjunção com a semelhança que a tornará infinitamente mais semelhante. “Infinitamente” porque, se Deus é infinitude de ser<sup>5</sup>, então a dinâmica da vida humana é tendência a Deus, tendência à perfeição, mas sem nunca atingi-la completamente, pois dada a incompletude da criatura, que nem absolutamente é, nem totalmente não é<sup>6</sup>, o processo em direção à perfeição é infinito por necessidade: por mais próxima e semelhante que a imagem humana seja de Deus, ela sempre estará infinitamente distante, simplesmente porque do infinito sempre se está infinitamente distante, o que não significa impossibilidade de aproximação dele, na medida em que há infinita e progressiva aquisição de ser e perfeição.

Qual é, porém, a imagem da substância divina que o homem possui e que por natureza é dinâmica cada vez mais semelhante ao original? Dentre as várias formulações agostinianas, uma privilegiada é apresentada por meio da tríade constituída por *esse, nosse e amare*, “pois somos, conhecemos que somos e amamos esse ser e esse conhecer”<sup>7</sup>; trata-se de imagem porque Deus é unidade formada por *Esse, Nosse e Amare*, n’Ele existentes em grau absoluto. Além disso, “nas três verdades apontadas não nos perturba falsa verossimilhança alguma”<sup>8</sup>, na medida em que são três certezas, três verdades em relação às quais nenhuma dúvida pode incidir. Com efeito, não são verdades apreendidas a partir de coisas exteriores, das quais as fantasias provêm e podem ser enganosas, como os acadêmicos pretendiam<sup>9</sup>. As três certezas são indubitáveis porque é uma evidência que eu existo. “Pois, se me engano, existo” (“*Si enim fallor, sum*”<sup>10</sup>). Se sei que existo, sei que conheço, isto é, ao menos a minha existência conheço, por isso não me engano em relação ao fato de existir. Além do mais, amo existir e conhecer. “Tanto é verdade, que não há ninguém que não queira existir, como

<sup>5</sup> “[...] *vidi te infinitum aliter*”. *Id. Confessionum*, VII, xiv, 20.

<sup>6</sup> “*Et inspexi cetera infra te et vidi nec omnino esse nec omnino non esse: esse quidem, quoniam abs te sunt, non esse autem, quoniam id quod es non sunt. Id enim vere est, quod incommutabiliter manet.*” *Ibid.*, VII, xi, 11.

<sup>7</sup> “*Nam et sumus et nos esse novimus et id esse ac nosse diligimus.*” *Id. De civitate dei*, XI, xxvi.

<sup>8</sup> “*In his autem tribus, quae dixi, nulla nos falsitas veri similis turbat.*” *Ibid.*, loc. cit.

<sup>9</sup> “[...] *sine ulla phantasiarum vel phantasmatum imaginatione ludificatoria mihi esse me idque nosse et amare certissimum est.*” *Ibid.*, loc. cit.

<sup>10</sup> *Ibid.*, loc. cit.

não há ninguém que não queira existir”<sup>11</sup>. E nisso se revela certa unidade na tríade entre *esse*, *nosse* e *amare*, pois um termo existe em relação de reciprocidade com o outro. Para ser, o homem precisa conhecer e desejar, para conhecer, deve ser e desejar, para desejar, ser e conhecer.

A primeira de todas [as verdades] é a de que eu sou. Com efeito, uma vez que a dúvida e também o erro nos aparecem atestando a existência do pensamento que duvida, podem atestar não menos evidentemente e imediatamente a existência de Deus. Eu duvido e sei que duvido; logo, conheço certamente pelo menos uma verdade, já que não posso duvidar de que duvido; e se estou certo disto, sei porque existe uma verdade primeira, que ilumina todo homem que veio a este mundo. Se duvido, sou; logo, se é verdade que duvido, Deus é – a evidência da existência do pensamento implica a evidência da existência de Deus.<sup>12</sup>

Assim, se a certeza de minha existência remete à existência de Deus como razão suficiente daquilo que sou e conheço, é porque a certeza ou conhecimento de minha existência não acompanha a certeza da posse efetiva de minha essência. Mais precisamente, a descoberta é de uma certeza positiva e de outra negativa: juntamente com a certeza de que existo, encontro a certeza de sou em processo de ruptura com a minha essência. Não à toa, a imagem da substância divina no homem precisa sofrer uma *reformatio*. Mas por que a par da certeza positiva de que existo encontro a certeza negativa de que sou em processo de ruptura com a minha essência? Porque a evidência de minha existência é evidência de que existo contraditoriamente, isto é, destituído de identidade<sup>13</sup>. Afinal, a imagem divina da criatura racional fratura-se

<sup>11</sup> “*Tam porro nemo est qui esse se nolit, quam nemo est qui non esse beatus velit.*”. *Ibid.*, loc. cit.

<sup>12</sup> GILSON, É. *Introdução ao estudo de santo Agostinho*, p. 45.

<sup>13</sup> “Ao passo que Descartes pretenderá atingir, com a performance da *cogitatio*, a existência do *ego*, mas também o conhecimento de sua essência, santo Agostinho experimenta que a performance da *cogitatio* atinge apenas a certeza da existência, mas testemunha sobretudo a inacessibilidade da essência. Ele substituiu portanto o fato indiscutível do desejo incondicionado e universal da *vita beata*, perfeitamente conhecido (como uma essência), mas cuja posse efetiva (existência) resta perfeitamente problemática.” “*Au lieu que Descartes prétendra atteindre, avec la performance de la cogitatio, l’existence de l’ego, mais aussi la connaissance de son essence, saint Augustin expérimente que la performance de la cogitatio n’atteint que la certitude de l’existence, mais atteste surtout l’inaccessibilité de l’essence. Il lui substitue donc le fait indiscutable du désir inconditionné et universel de la vita beata, parfaitement connu (comme une essence), mais dont la possession effective (existence) reste parfaitement problématique.*” MARION, J-L. *Au lieu de soi: l’approche de Saint Augustin*. Paris: PUF, 2008, p. 138-139. Grifo do autor.

quando paralisa a progressiva obtenção de semelhança, a dinâmica em direção ao único Ser capaz de conferir ser e identidade, de modo que a ruptura de uma criatura com o Ser resulta em uma existência, inversamente à dinâmica por natureza, condenada à permanente perda de identidade e aquisição de contradição e conflito. “[Em Deus] nosso ser não estará sujeito à morte, nosso conhecimento, ao erro, nosso amor, ao desregramento”<sup>14</sup>.

Empreendida a análise do significado da alma humana como imagem e semelhança de Deus, trata-se agora de examinar diretamente se a distinção entre natureza - na qual há progressiva adequação entre imagem e similitude - e condição desnaturalizada - na qual há progressiva inadequação entre imagem e similitude -, concede discernir no ser humano cisão entre essência e existência, do lado da condição desnaturalizada. A rigor, a composição entre essência e existência, bem como entre substância e acidentes, é traço da finitude natural de todos os seres, com exceção de Deus. Como traço natural, não é traço de miséria e de imperfeição: na exata medida em que são aquilo que devem ser, na exata medida em que cumprem a natureza, a essência, com que foram criadas, todas as criaturas são perfeitas. Isso quer dizer que a imperfeição ou a miséria ou o mal apenas têm emergência quando uma criatura, em recusa à própria natureza de criatura, ousa romper com seu Criador e supõe-se capaz de ordenar-se a si mesma e ao mundo conforme a sua vontade. Com efeito, é a partir dessa falta original que o homem deixa de ser imagem e semelhança de Deus e reclama uma *reformatio*.

Todavia, se por natureza há identidade no homem a despeito de haver composição, não fratura, entre essência e existência, é preciso perguntar de que modo há identidade juntamente com composição entre essência e existência? De que modo pode haver identidade em uma criatura cuja natureza é dinâmica? A reflexão agostiniana sobre o desejo parece ser expediente privilegiado para a explicitação de que o homem, por natureza, guarda identidade, não obstante a composição entre essência e existência ser constituinte dele. Aliás, é somente porque a composição é constituinte que o homem pode ser compreendido como um ser perfectível.

---

<sup>14</sup> “Ibi esse nostrum non habebit mortem, ibi nosse nostrum non habebit errorem, ibi amare nostrum non habebit offensionem.” AUGUSTINUS. *De civitate dei*, XI, xxviii.

Mais precisamente, pode haver identidade mesmo em criatura carente de plenitude de ser e marcada por uma dinâmica de aquisição de ser porque a natureza do homem, na medida em que é *voluntas*, guarda identidade em função da adequação entre aquilo que quer e aquilo que pode querer. Isso não equivale a dizer, por consequência, que por natureza não suceda ao homem conquista permanente de identidade. Como tendência ou processo em direção ao Ser, a progressiva aquisição de identidade ou de ser ou de semelhança da imagem divina não se realiza pela obtenção de identidade continuamente maior entre querer e poder e pela diminuição de qualquer alteridade entre ambos, como se se tratasse de duas jurisdições ou conjuntos que não se recobrem. É certo que com conquista de ser o santo se torna, como um atleta, capaz de feitos cada vez mais gloriosos<sup>15</sup>, mas o alargamento do poder ocorre em simultaneidade, em unidade e inseparabilidade com o do querer, que poderíamos chamar de “poderquerer”, progressivamente maior *voluntas* e *potestas* não do homem, mas de Deus no homem que se dissolve progressivamente n’Ele<sup>16</sup>.

Em outras palavras, é possível defender que haja processo de ruptura entre essência e existência na criatura racional a partir da paralisação da dinâmica de permanente conquista da essência pelo existente, ou, inversamente, a partir da progressiva perda de ser por parte da criatura, quando se torna, em condição fraturada, imagem cada vez mais dessemelhante ao original. Na dimensão do querer, a rixa se manifesta como o conflito paulino, relido filosoficamente por Agostinho, entre querer e não-querer, entre querer e poder, entre querer o que não se pode/faz e poder/fazer o que não se quer, o contrário da unidade e inseparabilidade entre querer e poder comentada acima. A desobediência de si mesmo contra si mesmo, dessa forma, é a consequência contraproducente do desejo do homem de ordenar-se a si mesmo no cosmo. Ao pretender ordenar-se, o ser humano instaura desordem em si mesmo que é, por assim dizer, abertura para sucessão de desordens decorrentes da primeira, isto é, da falta original, experiência arquetípica de todas as demais da humanidade. Afinal, a inauguração da falta

<sup>15</sup> “[...] *athletam Christi, doctum ab illo, unctum de illo (Gl 1, 12), crucifixum cum illo (Gl 2, 19), gloriosum in illo*”. *Ibid.*, XIV, ix, 2. A referência é a Paulo.

<sup>16</sup> “[...] *cupientem dissolvi et esse cum Christo*”. *Ibid.*, *loc. cit.* Muito provavelmente se trata de citação indireta de Fl 1, 23.

exigirá sua reiteração ou insistência, por um ponto de vista, no âmbito ontológico, como ausência que aspirará completude pelos meios ilícitos do primeiro ato, quando Adão ensoberbeceu-se de si e desejou fruir de si mesmo para fazer-se princípio e, por outro ponto de vista, no âmbito moral, como vício, como falta que sintomaticamente é e será cometida por todos os homens, de todas as gerações (daí a queda ser infinita).

De todo modo, se há progressiva aquisição de identidade por natureza e progressiva aquisição de contradição na condição, se há, seja em um caso, seja em outro, um processo de aproximação ou afastamento do existente em relação a sua essência, é preciso conceber que a essência da criatura racional fundamenta-se em Deus. Por consequência, a essência perfectível do homem em estado de integridade expressa-se como progressiva e infinita adequação entre o ser (ou a existência) do homem e a sua essência, presente em Deus como Ideia ou Forma<sup>17</sup>.

Isso significa, portanto, que a ontologia essencialista de Agostinho, para utilizar o vocabulário de Gilson, privilegia em perfeição a essência, não o ser ou a existência. A necessidade e a perfeição em grau superlativo se encontram do lado da essência, que, em última análise, é Aquele que é; já a contingência e a perfeição em grau relativo se encontram do lado da existência ou do “quase-ser”<sup>18</sup>. Algo muito diferente se passa, por exemplo, na ontologia tomasiana, para a qual a existência dos seres é “ato de ser”, “ato de existir” (*actus essendi*), e se é ato, atualidade, é realização de potência, de modo que a existência acrescenta perfeição à essência. Em tal ontologia, a essência é menos perfeita do que a existência porque se encontra do lado da ordem da potência, e o ser, do lado da ordem do ato. Agostinho, porém, não mobiliza n’*A cidade de Deus* os conceitos de ato e potência, embora a noção da existência como realização da essência ofereça expediente para uma leitura que, à primeira vista, guardaria com potencial de atualização proximidade

<sup>17</sup> “Ideas igitur latine possumus vel formas vel species dicere, ut verbum e verbo transferre videamur. Si autem rationes eas vocemus, ab interpretandi quidem proprietate discedimus; rationes enim Graece logoi appellantur non ideae: sed tamen quisquis hoc vocabulo uti voluerit, a re ipsa non abhorrebit. Sunt namque ideae principales quaedam formae vel rationes rerum stabiles atque incommutabiles, quae ipsae formatae non sunt ac per hoc aeternae ac semper eodem modo sese habentes, quae divina intelligentia continentur. Et cum ipsae neque oriantur neque intereant, secundum eas tamen formari dicitur omne quod oriri et interire potest et omne quod oritur et interit.” AUGUSTINUS. *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, XLVI, 2 (quaestio De Ideis).

<sup>18</sup> “[...] quasi-être”. GILSON, É. “Notes sur l’être et le temps”, p. 219.



com a concepção aristotélica de movimento. Em Agostinho, todavia, a essência não pode ser concebida como pura potencialidade, porquanto não se trata de essência ou forma imanente, instanciada na matéria, mas de essência transcendente, Ideia presente na “mente de Deus”, da qual o homem, por natureza, aproximaria progressiva e infinitamente por meio da misteriosa noção de “participação”, mas, em condição desnaturalizada, distancia-se progressiva e infinitamente em função de certa fratura da “participação” do ser em sua essência divina. Eis o *initium*<sup>19</sup> de um modo de existência humana que a criatura racional criou livremente para si, inaugurando possibilidades de experiências de gozo [i] de tudo aquilo que é interdito à fruição (*frui*) – por guardar a natureza de bens de uso (*uti*), as criaturas não devem ser desejadas por si mesmas e dominadas – e [ii] em uma temporalidade dispersiva também inédita na ordem da criação. Em suma, a *depravatio* proporciona o sentimento mentiroso<sup>20</sup> de ser Deus ao ser humano soberbo por meio de variações e modalidades de vícios (isto é, do “mesmo” que o esquecimento torna “diferente”) como acontecimentos.

## REFERÊNCIAS

AUGUSTINUS. *Confessionum libri tredecim*. Patrologia Latina Tomus 32. Turnhout: Brepols, 1992.

\_\_\_\_\_. *De civitate Dei* (Libri I-X). Corpus Christianorum Series Latina XLVII. Turnhout: Brepols, 1955.

<sup>19</sup> “Proinde causa beatitudinis angelorum bonorum ea verissima reperitur, quod ei adhaerent qui summe est. Cum vero causa miseriae malorum angelorum quaeritur, ea merito occurrit, quod ab illo, qui summe est, aversi ad se ipsos conversi sunt, qui non summe sunt; et hoc vitium quid aliud quam superbia nuncupetur? Initium quippe omnium peccati superbia. Noluerunt ergo ad illum custodire fortitudinem suam, et qui magis essent, si ei qui summe est adhaerent, se illi praeferendo id quod minus est praetulerunt. Hic primus defectus et prima inopia primumque vitium eius naturae, quae ita creata est, ut nec summe esset, et tamen ad beatitudinem habendam eo, qui summe est, frui posset, a quo aversa non quidem nulla, sed tamen minus esset atque ob hoc misera fieret.” AUGUSTINUS. *De civitate dei*, XII, vi.

<sup>20</sup> “Non enim habendo carnem, quam non habet diabolus, sed vivendo secundum se ipsum, hoc est secundum hominem, factus est homo similis diabolo; quia et ille secundum se ipsum vivere voluit, quando in veritate non stetit, ut non de Dei, sed de suo mendacium loqueretur, qui non solum mendax, verum etiam mendacii pater est. Primus est quippe mentitus, et a quo peccatum, ab illo coepit esse mendacium.” AUGUSTINUS. *De civitate dei*, XIV, iii, 2.

\_\_\_\_\_. *De civitate Dei* (Libri XI-XXII). Corpus Christianorum Series Latina XLVIII. Turnhout: Brepols, 1955.

\_\_\_\_\_. *A cidade de Deus. (contra os pagãos)*. 2 volumes. Trad. Leme, O. P. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

GILSON, E. *Introdução ao estudo de santo Agostinho*. Trad. Ayoub, C. N. A. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2006.

\_\_\_\_\_. "Notes sur l'être et le temps chez saint Augustin", *Recherches Augustiniennes II*, p. 205-223. Etudes Augustiniennes, Paris, 1962.

MARION, J-L. *Au lieu de soi: l'approche de Saint Augustin*. Paris: PUF, 2008.

# Verdade e falsidade das ficções a partir de *Solilóquios* de Agostinho

Daniel Fujisaka

USP

## JUSTIFICATIVA

Tendo o último diálogo de Cassiciaco reconhecido a cisão entre conhecimento do mundo e conhecimento da verdade<sup>1</sup> – *Solilóquios* pressupõem o colhimento dos resultados do *Contra os Acadêmicos* –, pretendemos demonstrar que é possível encontrar nesse diálogo da juventude indicativos de que Agostinho, no quadro do preceito délfico de conhecimento de si<sup>2</sup>, além da descoberta da interioridade espiri-

---

<sup>1</sup> cf. referência estoica acerca da possibilidade de conhecimento seguro por *representação compreensiva* (*phantasia kataleptiké*). Agostinho refere em *Retratações* que a oposição contra a nova academia não deveria ser absoluta e considera igualmente válido que o título do diálogo fosse *De Academica* (*Sobre os acadêmicos*). O desenvolvimento da tese passará, então, por levantar os argumentos céticos contra a noção infabilidade (*inconcunssum*) da representação sensível (i.e.: cf. div. qu. IX), a fim de “abrir caminho” para a recepção do “espiritualismo” neoplatônico. Ver Marsola, M. Plotino e o Ceticismo. In: Dois Pontos, Curitiba: 2007, vol.4,n.2, p.247-273

Sobre o caráter mediado do conhecimento sensível, cuja imagem do objeto é representação acataléptica, consulte PEPIN, J. Une curieuse déclaration idéaliste du “De Genesi ad Litteram” de saint Augustin, et ses origines plotiniennes : remarques sur une citation paulinienne des “Confessions” de saint Augustin. Paris : In: *Revue de d’histoire et de philosophie religieuses*, 1954: “Il resort de cet examen que, pour Plotin comme pour Augustin, la connaissance sensible est une connaissance mediate” p. 383. Também E. Bermon, *Le cogito.*, cap. IV.

<sup>2</sup> sol. I, 2, 7: RATIO. Quid ergo scire uis? AUGUSTINUS. Haec ipsa omnia quae orauit. RATIO. Breuiter ea collige. AUGUSTINUS. Deum et animam scire cupio. RATIO. Nihilne plus? AU-

tual (*cogito*) como acesso à verdade (definida como identidade, *quod ista est*, cf. *Soliloquios* II,7), também se esforça em resgatar o papel da criatura na relação entre verdade transcendente e o sensível imanente (o que aparece, *videtur*<sup>3</sup>). Com efeito, a descoberta da “interioridade espiritual”, por via do instrumental metafísico neoplatônico, parece dirigir a estratégia de apresentação do mundo sensível à alma em modo imagético (*phantasiā*), como sensível interiorizado, possibilitando o enquadramento da falso (*falsum*) como polo integrante da atividade de acesso à verdade (cf. *Soliloquios* II,6,10 et seq.). Destarte, pretendemos explorar os *Soliloquios* como um diálogo no qual, ao falar consigo mesmo e em interlocução com a própria Razão, Agostinho experimentará o caráter aporético do procedimento cognitivo de autoconhecimento e descobrirá os limites da razão e do intelecto quanto ao alcance da verdade<sup>4</sup>. Ao retomar os argumentos céticos contra o dogmatismo corporal, o filósofo avança em gradual tomada de consciência da natureza inteligível tanto da alma quanto da Verdade (Deus). Esse duplo conhecimento se dá pela investigação do procedimento do intelecto. Os sentidos, no entanto, dão ocasião e oportunidade para que a alma intelectual dê assentimentos sobre as representações corporais (*phantasia*), conduzindo a alma à introspecção de si por via da estrutura do

---

GUSTINUS. Nihil omnino. R: Portanto, o que tu queres saber? A: Tudo isso mesmo que orei. R: Resume brevemente. A: Desejo conhecer a alma e Deus. R: Nada mais? A: Absolutamente nada. AURELILUS AUGUSTINUS. SOLILOQUIA. Bibliothéque Augustinienne, Oeuvres de Saint Augustin. V. Dialogues philosophiques. II. Dieu et l'âme. Texte de L'Édition Bé nédic-tine. Ed. de Pierre de Labriolle, Desclée, De Brouwer et Cie. 1939. Todas as traduções do latim que não tenham referência ao tradutor são de minha responsabilidade.

<sup>3</sup> 5. 8. R. - *Defini ergo verum. A. - Verum est quod ita se habet ut cognitori videtur, si velit possitque cognoscere.* - “R: Logo, define o verdadeiro; A.- Verdadeiro é aquilo que é tal como aparece ao sujeito conhecente, se ele pode e quer conhecer”. Algumas linhas depois, Agostinho define a verdade de forma categórica: A. - *Ergo illud dico et sic definitio, nec vereor ne definitio mea ob hoc improbetur, quod nimis brevis est: nam verum mihi videtur esse id quod est.* Definição, entretanto, que não é conclusiva, uma vez que, conforme anota a Razão: *Nihil ergo erit falsum, quia quidquid est, verum est.* Assim, de II,6,9 à II,12,22, o diálogo é estruturado de modo a demonstrar o caráter ambivalente do falso, conforme pretendemos demonstrar adiante.

<sup>4</sup> cf. sol II, 1, 1. *RATIO. Restabit quaerere de intelligendo* ( R: restará investigar pelo intelecto). No entanto, Agostinho reconhece no final do livro II que a tarefa de investigar pelo intelecto ainda não se realizará nos *Soliloquios*. (sol. II, 20, 36. ) o que ressalta o caráter aporético do diálogo.

mundo corporal que, uma vez interiorizado na alma, pode ou ser fator de instrução ou de engano. Tal ambivalência será problematizada na base conceitual de semelhança e dissemelhança, tomados em regime de interioridade, de modo que a alma passará pela experiência de conversão à Verdade por reconhecimento de sua própria limitude<sup>5</sup>.

### PROBLEMATIZAÇÃO

Nossa hipótese inicial de trabalho considera que Agostinho tenha dedicado espaço significativo em obras iniciais a fim de elaborar uma teoria do falso (*falsum*) no quadro geral da preocupação em adequar a recepção do “espiritualismo”<sup>6</sup> neoplatônico (ontologia) à experiência do verdadeiro/falso contida na compreensão (*comprehensum*) da criatura. Nesse sentido, autoriza-se analisar a questão da verdade e falsidade dos corpos – suas imagens – a partir da reelaboração agostiniana da noção de semelhança e dissemelhança, conforme definição do falso em *Solilóquios* II,VI,10 :

R: Primeiramente, o que é o falso? Eis uma questão que ventilamos insistentemente (*RATIO. Prius quid sit falsum, etiam atque etiam uentilemus*). A: Eu ficaria admirado se o falso fosse outra coisa que isto que não é tal como aparece (*quod non ita est ut uidetur*).

R: Atenção. Interroguemos primeiramente os próprios sentidos. Pois, certamente, isto que os olhos veem não é dito falso a não ser que tenha alguma semelhança com o verdadeiro<sup>7</sup>.

<sup>5</sup> Essa é tese forte de alguns estudos recentes dos *Soliloquia*. Ver B. Stock. *Augustine the reader: meditation, self-knowledge, and the ethics of interpretation*. 1998. Stock pretende demonstrar que o diálogo lança as bases da identificação de si no processo de narrativa histórica e discurso interior (inner dialogue), tendo como ponto de partida a análise de si, em primeira pessoa (cogito). (*The book's organization is intended to reflect this progressively developing concern with soliloquium, narratio historica, and personal identity*. p. 2). Não estamos totalmente convencidos que os *Solilóquios* lançam as bases conceituais da narrativa pessoal como identidade de si. A princípio, parece-nos que o estudioso força os resultados do diálogo, mas é objetivo de nossa pesquisa esclarecer a tese de Stock. É necessário notar também que outros estudos caminham na direção de explorar o diálogo como um escrito de reconhecimento da distância do intelecto e verdade/Deus. Cf. Lefort (2011), J. Wetzel (2011) e Conybeare (2006), I. Quiles (1954). Reconhecimento que também nós tomamos como ponto de partida da pesquisa.

<sup>6</sup> Ver Madec, G. Conversion, Le Spiritualisme Augustinen. In: *Petites Études Augustiniennes*. 1994

<sup>7</sup> sol. II, 6, 10: *RATIO. Prius quid sit falsum, etiam atque etiam uentilemus. AUGUSTINUS. Miror si quidquam aliud erit, quam quod non ita est ut uidetur. RATIO. Attende potius, et ipsos sensus prius interrogemus. Nam certe quod oculi uident, non dicitur falsum, nisi habeat aliquam similitudinem ueri.*

O falso é introduzido no movimento do texto como aquilo que “é tal como aparece .... e seja semelhante ao verdadeiro”<sup>8</sup>. Inicia-se, assim, longo desenvolvimento das relações possíveis entre verdade e falsidade. Antes de avançarmos para a densa análise que Agostinho faz do falso, feita a partir da interrogação sobre as propriedades dos sentidos (*sensus interroguemus*) - tema caro na história da filosofia antiga/helênica, ocupando lugar de destaque nas disputas em torno da verdade entre estoicos e céticos da nova academia -, é preciso dar a devida atenção a uma importante marcação temática: “etiam atque etiam ventilemus”.

É admirável que a questão do falso *insista* em retornar à pauta da discussão, justamente, porque o passo conceitual que a antecede fora ponto substancial do pensamento do hiponense: a descoberta da verdade indubitável e imediata que o conhecimento de si fornece, tendo como alcance a noção de incorporeidade da alma – comumente conhecido como *cogito agostiniano*. Ora, o problema que se coloca é de saber por qual razão Agostinho *insiste* na conceituação da falso quando, aparentemente em capítulos anteriores, a verdade fora resolvida no campo do intelecto (*intelligentia*). A fim esclarecer tal dilema, nossa leitura parte da hipótese de que Agostinho esforça-se dialogicamente e interiormente (“*Agostinho com Agostinho*”<sup>9</sup>) para introduzir dois campos de compreensão, inteligíveis e sensíveis ou alma e corpo, que ao final devem se completar no alcance da verdade.

Desde o início, os *Solilóquios*, então, parecem manejar um conjunto de teses que lidam com as mesmas preocupações céticas que dominavam o diálogo anterior, os *Contra Acadêmicos*, mas que são acrescidas, defendemos, de interesse ontológico quanto à natureza do corpo e da alma em relação ao procedimento do conhecimento da verdade – lembre-se de que a busca que anima o diálogo é a imortalidade da alma. A alma que busca o conhecimento da verdade pelo conhecimento de si e de Deus considera a si mesma e terá como interlocutor não

---

<sup>8</sup> idem.

<sup>9</sup> cf. AUGUSTINUS, Epistola III. : quippe diu mecum in lecto situs cogitavi, atque has loquelas habui, Augustinus ipse cum Augustino.

mais uma doutrina externa (i.e. dogmatismo estoico ou ceticismo acadêmico), mas a si mesma, em análise intelectual/interior. Nesse sentido, o diálogo é a exposição do movimento da própria razão. Mais, é a exposição do exercício racional em anseio da busca pela verdade - uma experiência intelectual errática, aporética e profícua<sup>10</sup>, exibida nos vaivéns argumentativos que “Agostinho tem com Agostinho”<sup>11</sup>.

### I. CARTA III. BREVE INTRODUÇÃO AO DIÁLOGO

Na *Carta III*, escrita a Nebrídio em 387 desde Cassiciaco, Agostinho medita sobre a admiração que o amigo lhe concedia a partir dos primeiros textos produzidos em retiro (*Vida Feliz, Contra Acadêmicos, e Sobre a Ordem*). Reconhece que o entusiasmo do amigo se enlevaria muito mais se tivesse lido seus *Solilóquios* e apresenta seu conteúdo:

De que consistimos? De alma e corpo. Qual desses é melhor? Evidentemente a alma. O que há de louvável no corpo? Não vejo outra coisa senão a beleza. O que é a beleza dos corpos? A proporção (*congruentia*) das partes com cores suaves. Esta forma é melhor quando verdadeira ou falsa? Quem dúvida que é melhor quando é verdadeira? *E onde está o verdadeiro? Evidentemente na alma*. Portanto, a alma é mais amada do que o corpo. Mas em que parte da alma esta verdade está? Na *mente e na inteligência*. O que está *oposto* a ela? Os sentidos. Logo, deve-se resistir aos sentidos com toda força da alma? Claro. E se o sensível causa muito prazer? Faça que não haja deleite. Como fazer isso? Pelo hábito de fazer sem tais deleites e pelo desejo de coisas melhores. E se a alma morre? A verdade, então, morre ou a inteligência não é a verdade ou a inteligência não está na alma ou algo pode morrer em que outro que é imortal. Ora, nada disso é possível. Nossos *Solilóquios* já contém isso e está satisfatoriamente provado; mas devido a não sei que hábito mal nos amedrontamos e titubeamos. Enfim, mesmo se a alma morrer,

<sup>10</sup> cf. Dupuy-Trudelle, p. 1199; Ver também Wetzel (2011).

<sup>11</sup> cf. *Carta III*. Ver nota acima.

o que não vejo de modo algum acontecer, todavia a vida feliz não consiste *no deleite dos sensíveis* – isto foi satisfatoriamente explorado naquele ócio.<sup>12</sup>

Nesse breve resumo da obra, Agostinho expõe sinteticamente as principais linhas de força do diálogo. O homem, composto de alma e corpo, está situado em região intermediária entre dois polos na cadeia hierárquica de seres (*animus igitur magis amandus quam corpus*). Por um lado, o corpo percebe a beleza dos corpos pela proporção (*congruentia*) das partes, pela suavidade das cores; por outro, o grau de verdade dessa beleza, contudo, não se encontra no corpo belo, mas na alma, precisamente, na mente ou intelecto (*mens atque intelligentia*) que identifica a beleza verdadeira. O intelecto é habitação da verdade e o lado oposto (*versatur*) dos sentidos<sup>13</sup> e, por essa razão, a vida feliz não pode consistir no deleite dos sensíveis (*laetitia sensibilium*) que não reconhece sua fonte, mas é resultado do conhecimento que emerge da relação interior entre imortalidade e verdade, em conjunto com os devidos louvores (*laudes*) às belezas corporais. Assim sendo, o lugar da verdade é dentro de si, dentro alma. O resultado é a interiorização da verdade e consequente interiorização do falso, que marcam o projeto dos *Soliloquios* do começo ao fim.

## II. CONHECIMENTO DE SI<sup>14</sup>

<sup>12</sup> AUGUSTINUS. *Epistola* III. Unde constamus?- ex animo et corpore. quid horum melius? uidelicet animus. quid laudatur in corpore? nihil aliud uideo quam pulchritudinem. quid est corporis pulchritudo? congruentia partium cum quadam coloris suavitate. haec forma ubi uera melior, an ubi falsa? quis dubitet, ubi uera est, esse meliorem? ubi ergo uera est? in animo scilicet. animus igitur magis amandus quam corpus. sed in qua parte animi est ista ueritas? in mente atque intelligentia. quid huic ad- lo uersatur? sensus. resistendum ergo sensibus totis animi uiribus liquet. quid si sensibilia nimium delectant? fiat, ut non delectent. unde fit? consuetudine his carendi appetendi- que meliora. quid si moritur animus? ergo moritur ueritas aut non est intelligentia ueritas aut intelligentia non est in is animo aut potest mori aliquid, in quo aliquid inmortale est. nihil autem horum fieri posse Soliloquia nostra iam continet satisque persuasum est; sed nescio qua consuetudine malorum territamur atque titubamus. postremo etiam si moritur animus, quod nullo modo fieri posse uideo, non esse tamen beatam uitam in ao laetitia sensibilium hoc otio satis exploratum est his rebus fortasse atque talibus. CESL. *Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum* (1866). Vol 34

<sup>13</sup> cf. Sol. I, 3, 8.

<sup>14</sup> Ver Trudelle p. 1199 . cita sol. I, 16-21 e 23. Método de educação (menos o que já alcançou, mais o que resta) ; faz a análise das paixões como experiência da errância intelectual - reconhecimento da distância entre a verdade e o homem.



Conhecimento de si é posto desde as primeiras linhas do diálogo:

Durante longo tempo, enquanto eu dava voltas com meus diversos pensamentos; por tantos dias eu procurava com todo empenho a mim mesmo; buscava meu bem e o mal a evitar, quando de súbito alguém me fala; era eu mesmo? Era uma voz fora de mim ou dentro de mim? Eu não sei e é isso mesmo que eu, com grande esforço, busco conhecer<sup>15</sup>.

Agostinho “procurava a si mesmo (*quaerenti memetipsum*)”. E, enquanto seus pensamentos davam voltas, a voz da Razão lhe falava. O ponto crucial aqui é esclarecer a exigência que possibilita encontrar a si mesmo ou conhecer a si mesmo. Em outras palavras, é necessário identificar de onde a Razão fala: de fora ou de dentro (*intrinsicus sive extrinsicus*)? Ao responder “não sei” (*nescio*), Agostinho dá o tom da investigação que norteará todo o diálogo: a busca pelo conhecimento de si pelo exercício da razão (diálogo com a Razão), investigando possibilidades e limites dessa mesma razão enquanto maneja os dados fornecidos à alma em dois planos: exterioridade e interioridade.

Adiante, no início do livro II, o conhecimento de si é imediatamente associado ao conhecimento de Deus, conforme oração do prólogo: *AUGUSTINUS. Deus semper idem, nouerim me, nouerim te. Oratum est.* (A: Deus, sempre o mesmo, que eu me conheça, que eu te conheça. Assim eu rogo). *Soliloquios* II, 1, 1.

Ora, tal associação, o conhecimento da alma e de Deus, exige um procedimento. Agostinho dá um passo importante ao se perguntar sobre a possibilidade conhecer a alma de seu amigo, Alípio<sup>16</sup>. Rejeita que o conhecimento sensível seja suficientemente seguro para que se alcance os inteligíveis como, por exemplo, a alma de outra pessoa amada. Aponta que a fase dos astros celestes tem mais regularidade do que a comida que comemos ontem e já hoje não existe. E, ainda assim, nada garante que, por exemplo, o Sol, por impedimento de alguma força

<sup>15</sup> sol. I, 1, 1 Voluenti mihi multa ac uaria mecum diu, ac per multos dies sedulo quaerenti memetipsum ac bonum meum, quidue mali euitandum esset; ait mihi subito, siue ego ipse, siue alius quis extrinsicus, siue intrinsicus, nescio: nam hoc ipsum est quod magnopere scire molior

<sup>16</sup> cf. sol. I, 3, 8

maior, não nasça amanhã. Conclui-se que, mesmo no mais alto grau de constância sensível, não há segurança do conhecimento verdadeiro na mutabilidade. De fato, os *Solilóquios* estão repletos de argumentos que vão derruindo a noção de verdade como aparecimento (*videtur*) da coisa sensível. Recusa-se, assim, o testemunho dos sentidos como critério de conhecimento imutável: *RATIO. Respuis igitur in hac cause omne testimonium sensuum? AUGUSTINUS. Prorsus respuo.* (Portanto, tu recusas neste caso todo testemunho dos sentidos? A: Recuso absolutamente) *Solilóquios* I, 3,8. A recusa dos sentidos como verdade, no entanto, é aqui um movimento temporário. Como demonstraremos, todo tratamento da “phantasia” como verossimilhança à verdade fará justamente o resgate da mediação do “testemunho dos sentidos” (*testimonium sensuum*) como caminho ao conhecimento. O que se anuncia é, pois, a relação dos sentidos dos copos e do intelecto na compreensão do inteligível, o que constituirá verdadeiro conhecimento.

É necessário, então, conhecer o olho da alma – o si mesmo-, bem como a luz que mostra o objeto e revela a si mesma no ato da visão<sup>17</sup>. Nesse quadro, as primeiras linhas do segundo livro dos *Solilóquios* revelam a estratégia de fixação do primeiro conhecimento do intelecto, dado imediatamente enquanto pensamento que pensa a si mesmo (cogito<sup>18</sup>).

### III. INTERIORIZAÇÃO DA VERDADE

Etienne Gilson, em *Le rôle de lá pensée médiévale dans la formation du système cartésien*<sup>19</sup>, cap. ‘Le cogito e la tradition augustinienne’, é especialmente esclarecedor ao comparar Descartes e Agostinho pelas passagens da *Ile. Méditation*, t. IX com o *De Trinitate*, X. A fim de afastar qualquer casualidade do cogito no pensamento de

<sup>17</sup> cf. sol. I, 6, 12

<sup>18</sup> A expressão “cogito” guarda tanto aproximações quanto profundas distâncias do cogito cartesiano. Sobre o tema, consulte-se Bermon, Emmanuel. *Le Cogito Dans La Pensée De Saint Augustin*. Paris: Vrin, 2001. ; Wayne Hankey, *Between and Beyond Augustine and Descartes: More than a Source of the Self; Augustinian Studies* 32: I 2001; Moacyr Novaes, *Eternidade, interioridade sem sujeito. Analítica* vol 9 (1). 2005 ; Marion, Jean-Luc. *Au Lieu De Soi: L’approche De Saint Augustin*, 2008. pp.89-148, 225-229; Blondel, Maurice. *Le quinzième centenaire de la mort de saint Augustin. Revue de métaphysique et de morale ano:1930 vol.:37.*

<sup>19</sup> df. Paris 1930

Agostinho, Gilson elenca retomadas do argumento no pensamento do bispo, a fim de recusar a opinião de Pascal de que o argumento não tivesse peso conceitual importante. Há, de fato, diversas referências ao cogito no corpus agostiniano: *De Beata Vita* 2.7, *Soliloquia* II.1.1, *De Libero Arbitrio* I.7.16, II.3.7, *De Vera Religione* 39.73, *De Duabus Animabus* 10.13, *Confessiones* XIII.11.12, *De Civitate Dei* XI.26, and *De Trinitate* X.10.14 e XV.12.21. O estudioso demonstra a estratégia comum da imediação do puro pensamento que pensa a si em contraste com a necessária mediação discursiva do pensamento quanto aos corpos. Assim, não compartilha da opinião que Agostinho estivesse se ‘aventurando’ (referência a Pascal) quando fez uso do argumento do cogito: “E nós estamos igualmente longe de ter que tratar a questão de uma palavra dita por Agostinho como aventura, pois, assim como em Descartes, todo seu argumento se apoia na oposição entre a consciência imediata que o pensamento tem de ser pensamento e a ausência de toda consciência imediata que ela tem de ser um corpo ou nada disso que pertence aos corpos”<sup>20</sup>.

Para esse projeto, cabe analisar brevemente os *Solilóquios* II, 1, 1.

R: Tu queres conhecer a ti, sabes que tu és? A: Sei R: De onde sabes? A: Não sei R: Sentes a ti como um ser simples ou múltiplo? A: Não sei R: Sabes que tu moves? A: Não sei R: Sabes que pensas? (*cogitare te scis*) A: Sei. R: Portanto, é verdadeiro que tu pensas? A: É verdadeiro. R: Sabes que és imortal? A: Não sei R: Dentre todas as coisas que disseste ignorar, qual preferes saber primeiro? A: Se sou imortal<sup>21</sup>.

<sup>20</sup> Cf. E. Gilson, opera cit. “Et nous sommes également loin d’avoir affaire à un ‘mot dit par saint Augustin à l’aventure, puisque, comme celui de Descartes, tout son raisonnement s’appuie sur l’opposition entre la conscience immédiate que la pensée a d’être pensée et l’absence de toute conscience immédiate qu’elle ait d’être un corps ou rien de ce qui appartient au corps” p.198

<sup>21</sup> R. - Tu qui vis te nosse, scis esse te? A. - Scio. R. - Unde scis? A. - Nescio. R. - Simplicem te sentis, ane multiplicem? A. - Nescio.  
R. - Moveri te scis? A. - Nescio. R. - Cogitare te scis? A. - Scio. R. - Ergo verum est cogitare te. A. - Verum. R. - Immortalem te esse scis?  
A. - Nescio. R. - Horum omnium quae te nescire dixisti, quid scire prius mavis? A. - Utrum immortalis sim.

Desse trecho inicial, é importante ressaltar a relação entre conhecimento verdadeiro e ser. O ato de conhecimento de si é imediato e a priori, ou seja, o pensamento ao se pensar não faz referência aos corpos, nem recorre as etapas lógicas para alcançar a verdade indubitável de se saber ser e pensante. Resta, no entanto, compreender se tal pensamento é imortal. Evidentemente, a mutabilidade e natureza do pensamento estão no horizonte do argumento, pois, caso se demonstre que o *pensamento-que-se-pensa-e-sabe-que-é* é imortal, saberá também que sua própria natureza não é corporal, visto que todo corpo é evidentemente mutável e mortal. Ora, se há amor pela vida, há percepção que se vive, mas de nada vale a vida sem conhecimento, de modo que o amor pela vida é resultado do amor pelo conhecimento: “R: Mas se chegarmos à conclusão de que a própria vida é tal que nela não possas conhecer nada mais além do que já sabes, reterás as lágrimas? A: Ao contrário, sentirei tanto ao ponto de que a vida já nada valerá. R: Então não gostas de viver por viver, em si, mas para saber (*scire*). A: Concordo com tua conclusão”<sup>22</sup> *Soliloquios* II, 1, 1. Não se trata, contudo, de entronizar o saber, mas de encadear a conhecida tríade platônica, ser-viver-saber, em relação indissociável.

A tríade tem antecedentes bem documentados. Valerá a pena algum esclarecimento da questão. Ser-viver-inteligir/saber são elementos que constituem a base do conhecimento imediato de si e faz parte de uma tradição filosófica que teria chegado a Agostinho por

---

<sup>22</sup> sol. II, 1, 1. R. - Quid, si ipsa vita talis esse inveniatur, ut in ea tibi nihil amplius quam nosti, nosse liceat? temperabis a lacrymis? A. - Imo tantum flebo ut vita nulla sit. R. - Non igitur vivere propter ipsum vivere amas, sed propter scire. A. - Cedo conclusioni.

Nota de tradução. Em outras passagens, Agostinho utiliza os verbos *noscere*, *scire* e *intelligere* com significados distintos quanto a natureza ontológica do objeto do conhecimento. Por exemplo, em Trin. XII, 17 “Agora, sobre aquela parte da razão concernente à “ciência” (*scientia*), isto é, ao conhecimento das coisas temporais e mutáveis, necessárias para o desempenho das atividades dessa vida... Sem dúvida, o sentido do corpo sente as coisas corporais, enquanto que a razão concernente à sabedoria “intelige” (*intelligere*) verdadeiramente as coisas espirituais e imutáveis”. Assim, a primeira via de internalização refere-se à percepção dos sensíveis pelo termo “ter ciência” (*scire*), enquanto que a segunda via faz a compreensão do inteligível para “conhecer” (*nosse*) verdades imutáveis e espirituais. Na passagem dos sol. II, 1, 1, que analisamos, os verbos referidos não parecem fazer a distinção quanto à natureza dos objetos dados ao conhecer, saber ou ter ciência.

Plotino. Hadot indica que Plotino, por sua vez, teria recebido a tríade de duas tradições. A primeira remontaria ao *Sofista*, 248e, em que Platão faz uso da tríade para combater as teorias imobilistas do puro ser, “ser em si” (*einai*): “sendo conhecido pelo conhecimento, na medida em que for conhecido se movimentará em virtude de sua própria passividade, o que não poderia dar-se, conforme dissemos, com o que está em repouso”<sup>23</sup>. A fim de defender a tese da “vitalidade do ser contra o idealismo”<sup>24</sup>, Platão reconhece que, para ser conhecido, o ser deve partir do movimento, associando assim conhecimento e ser em movimento, vivo portanto. O embate de Plotino é de outra ordem. É contra o materialismo estoico que Plotino relaciona ser e vida, conforme a formulação na *Enéadas* V, 4[7],2: “a vida não é um cadáver, porque há vida e inteligência”. Em outra passagem, Plotino associa ser, vida e inteligência com o caráter substancial incorporeal do ente perfeito: “Uma vez que o ente é perfeitamente, não precisa de nada para conservar-se e para ser, mas ele é a causa de que as demais coisas, as que parecem ser, pareçam ser. Com efeito, se tais coisas são ditas corretamente, é necessário que o ente seja em vida e em vida perfeita”<sup>25</sup>. A perfectibilidade do ente incorporeal garante sua impassibilidade diante dos corpos. O corpo, então, não afeta o ente incorporeal, mas é ele mesmo efeito do ente de vida perfeita. Stephen Mackenna esclarece, ao comentar o tratado 26, *Sobre a impassibilidade dos incorporais*, que é importante para Plotino, no interior da discussão da *apatheia* estoica, “que a alma deva ser vista como totalmente livre de ser afetada ou modificada pelas influências corporais”<sup>26</sup>. Com efeito, a tríade do *Sofista* serve aqui para concluir que “o ser não é nem corpo, nem substrato de corpo”<sup>27</sup>.

Aristóteles é outra tradição que chegaria a Plotino. Na *Metafísica* 1072b 27, a interpretação do *Sofista* 248e é acrescida da vida que já não é identificada ao ser, mas à inteligência: “a vida seria como aquela

<sup>23</sup> Platão, *O Sofista* 248e. Tradução de Carlos Alberto Nunes, UFB 1980.

<sup>24</sup> Hadot, P. *Le Sources de Plotin*, 1957, p. 108.

<sup>25</sup> Plotino. *Enéadas* III,6[26],10-32.

<sup>26</sup> “that the soul should be seen as entirely free from being affected or modified by external (bodily) influences.”. Stephen Mackenna, *The Enneads*. 3d ed. London: Faber and Faber, 1962, localização virtual 5777

<sup>27</sup> Plotino. *Enéadas* III,6[26],32.

que dorme (se não pensasse)”<sup>28</sup>. Conclui Hadot acerca das duas tradições da tríade: “quando Plotino se inspirava no Sofista, a vida aparecia como o ato do ser. Agora, sob a influência de Aristóteles, ela identifica-se à intelecção, ela torna-se o ato da inteligência”<sup>29</sup>. Com efeito, a visada plotiniana da vida sofre dupla influência que comporá a tríade: “se o ser é uma vida, como quer Platão, o pensamento é também uma vida, como quer Aristóteles”<sup>30</sup>. Ao tentar identificar na primeira intelecção tanto o ser de substância incorporeal quanto o pensamento funde-se em unidade “ser-vida-intelecção” que, por sua vez, será tomada como elementos constituintes da questão do conhecimento de si, como veremos, tanto em *Enéadas* V,3[49] como em textos de Agostinho em que conhecer é conhecer a si como “primeira substância que está em ato”<sup>31</sup>; um “inteligível animado”, vivo (*zoe*<sup>32</sup>), que se conhece na imediata identidade entre o pensamento, o ato do pensamento e alma intelectiva que pensa a si mesma.

De volta aos *Soliloquios* II, 1, 1, a Razão mostrará nas próximas linhas o resultado da investigação interior no modo triádico de ser-vida-intelecção:

R: Já vejo o tudo o que desejas: uma vez que crês que ninguém se torna infeliz pelo conhecimento, é provável que o intelecto (*intelligentia*) torne alguém feliz. Mas ninguém é feliz a não ser que viva e ninguém vive se não é. Tu queres ser, viver e entender, mas ser para viver e viver para entender. Portanto, sabes que és, sabes que vives, sabes que entendes. (*esse uis, uiuere et intelligere; sed esse ut uiuas, uiuere ut intelligas. Ergo esse te scis, uiuere te scis, intelligere te scis*). No entanto, desejas saber se essas coisas subsistirão pra sempre ou se nada subsistirá ou se alguma dessas coisas permanecerá e alguma outra perecerá ou se todas essas coisas permanecerão, se elas possam ser diminuídas ou aumentadas ... Resta investigar sobre o intelecto (*Restabit quaerere de intelligendo*)<sup>33</sup>

<sup>28</sup> Aristóteles, *Metáfisica* 1072b 27; apud Hadot. idem. P. 112.

<sup>29</sup> Hadot, idem, p. 113.

<sup>30</sup> Hadot, idem, p. 113.

<sup>31</sup> Plotino, *Enéadas* V,3[49],5, 33-37.

<sup>32</sup> Há uma distinção entre *bio* e *zoe*. Puech, *Entretiens Hardt V*, 1960, p. 154.: “*bios* é uma vida da existência, histórica e contingente, ao passo que *zoe* exprime ‘a vida realizada e estabilizada em sua plenitude, o desabrochar da liberdade e totalidade do ente.’” apud Baracat, p. 151.

<sup>33</sup> sol. II, 1, 1 R. - Iam video totum quod cupis. Nam, quoniam neminem scientia miserum esse credis, ex quo probabile est ut intellegentia efficiat beatum; beatus autem nemo nisi

Ao recusar que a infelicidade esteja contida no conhecimento, segue a probabilidade de que conhecimento e felicidade sejam próprios da “intelligentia”. Assim, ser, vida e intelecto seguem uma graduação: “Tu queres ser, viver e entender, mas ser para viver e viver para entender”. Evidentemente, o intelecto é o ponto final da cadeia triádica. Em II, 3, 3, torna-se claro a estratégia de interiorização: “R: Agora, eu gostaria que respondesses para mim se parece para ti que a alma ou o corpo que sente? A: Parece que é alma. O quê? Parece que para ti o intelecto pertence a alma? A: Sim, absolutamente. R: Somente a alma ou a qualquer outra coisa? A: Não vejo que esteja em nenhuma outra coisa senão na alma; a não ser que em Deus, em quem, creio, o intelecto possa estar”<sup>34</sup>. Então, entre os sentidos, que fazem a ligação aos corpos, e Deus, a alma situa-se medianamente pois de um lado tem a percepção sensorial; de outro é o lugar próprio do intelecto, pelo que está mais próximo do ser sumamente inteligível, Deus. O argumento, no entanto, parece ser apenas uma hipótese de trabalho, pois o verbo “credo” indica o plano de trabalho do qual Agostinho parte para a investigação acerca do intelecto (*Restabit quaerere de intelligendo*). Lentamente, então, o diálogo vai intensificando o problema entre verdade como exterioridade, aumentando um fosso para logo a seguir ser preenchido – assim defendemos – com os modos das análises da relação entre falso e percepção sensível.

A alma que sabe que é e vive (tríade: ser-vida-intelecto) em nada dependeu dos sentidos para saber-se viva, pois o pensamento de si é uma atividade exclusiva do intelecto ou espírito (*mens*)<sup>35</sup>, que se conhece intuitivamente e imediatamente. Agora, é possível interpretar

---

vivens, et nemo vivit qui non est: esse vis, vivere et intellegere; sed esse ut vivas, vivere ut intellegas. Ergo esse te scis, vivere te scis, intellegere te scis. Sed utrum ista semper futura sint, an nihil horum futurum sit, an maneat aliquid semper, et aliquid intercidat, an minui et augeri haec possint, cum omnia mansura sint, nosse vis.A. - Ita est.R. - Si igitur probaverimus semper nos esse victuros, sequetur etiam semper futuros.A. - Sequetur.R. - Restabit quaerere de intellegendo.

<sup>34</sup> cf. sol. II, 3, 3 RATIO. Nunc respondeas mihi uelim, utrum tibi sentire anima uideatur, an corpus? AUGUSTINUS. Anima uidetur. RATIO. Quid? intellectus uidetur tibi ad animam pertinere? AUGUSTINUS. Prorsus uidetur. RATIO. Ad solam animam, an ad aliquid aliud? AUGUSTINUS. Nihil aliud uideo praeter animam, nisi Deum, ubi intellectum esse credam

<sup>35</sup> cf. anunciava-se em sol. I, 3, 8

o cogito como a recusa da representação sensível como verdade. Não por acaso, abundam no diálogo os argumentos céticos tomados do combate ciceroniano ao dogmatismo estoico. Exercem aqui o papel de recusar o “abraço” da verdade sensível, conduzindo a verdade para o campo da interioridade da alma intelectual. Em vista de construir o caminho de interiorização do verdadeiro e falso, Agostinho fará uso do embate bastante conhecido entre céticos neoacadêmicos e estoicos. Dentre tantas referências contidas no diálogo, referimos a esse, ainda no início do livro II:

R: E te parece que todas as coisas corpóreas, isto é os sensíveis, podem ser compreendidas (*compreendi*) pelo intelecto? A: Não me parece. R: E te parece que Deus se serve dos sentidos para conhecer as coisas? A: Não ousou temerariamente afirmar isso, mas o quanto me é dado supor, de modo algum Deus usa de sentidos. R: Portanto, concluímos que somente a alma pode sentir<sup>36</sup>.

O termo “*comprehensum*” é reconhecidamente proveniente da filosofia estoica, que chega a Agostinho, possivelmente, por meio de Cícero: “[Zenão] não atribuía credibilidade a todas as impressões, mas apenas àquelas que trouxessem consigo a manifestação própria dos objetos percebidos; essa impressão, que é percebida por si mesma, a chamaremos de *compreensível*”<sup>37</sup>. Cite-se outro testemunho de Cícero que expõe a definição do termo segundo a filosofia do Pórtico. Em *Sobre os fins dos bens e do mal III*, o romano afirma pela voz de Catão:

<sup>36</sup> sol. II, 4, 6 RATIO. Videnturne tibi quaeque corporea, id est sensibilia, intellectu posse *compreendi*? AUGUSTINUS. Non uidentur. RATIO. Quid illud? uidetur tibi sensibus uti Deus ad res cognoscendas? AUGUSTINUS. Nihil audeo de hac re temere affirmare; sed quantum conicere datur, nullo modo Deus utitur sensibus. RATIO. Ergo concludimus non sentire posse nisi animam. Grifo nosso.

<sup>37</sup> Visis non omnibus adiungebat fidem sed is solum quae propriam quandam haberent declarationem earum rerum quae viderentur; id autem visum cum ipsum per se cerneretur, comprehensibile. Cícero, *Academica* I,11, 41. Trad.. Lorenzo Mammì In: handout de aula, 2013, grifo nosso. Sobre a teoria o critério de verdade na “representação compreensiva”, consulte-se também Carlos Lévy. *Cicero academicus recherches sur les Académiques et sur la philosophie ciceronienne...*, 1992, pp. 223 et seq.



As cognições das coisas, por sua vez, que nos seja lícito chamar compreensões, ou percepções ou, se essas palavras não agradam ou são pouco inteligíveis, *catalépséis*; elas, portanto, julgamos que devem ser admitidas por si próprias, porque possuem algo em si que abraça, por assim dizer, e guarda consigo a verdade<sup>38</sup>.

Cícero escolhe “*comprehensiones aut perceptiones*” para traduzir o termo grego *catalépséis*. Aqui, tomaremos o termo “compreensão”, visto que é o termo utilizado por Agostinho no trecho que analisamos. Ademais, o termo compreensão em nosso vernáculo conota o assentimento intelectual, o que não estaria longe da doutrina do pörtico, visto que “quem percebe algo, assente imediatamente” (Cícero. *Academica* II, XII,38). Catalepsis é, pois, uma etapa do conhecimento que dá o testemunho fiel da verdade que se impõe à força da razão. Na cognição estoica, o “abraço cataléptico” segue a percepção do dado sensorial e é anterior ao teste feito pela razão. Liga-se ao assentimento, à *phantasia*, que é a representação.

A filosofia do Pörtico lança os fundamentos da epistemologia de uma doutrina que não permite a separação entre *percepção e verdade*, diante do que Brehier afirmará, acerca do estoicismo, que “*a verdade e certeza estão na percepção*”<sup>39</sup>. Em uma palavra, o conhecimento parte da *empeiria* das coisas para abraçar a verdade imediatamente assentida por dignidade própria e sem intermediação. Por tudo isso, para o estoicismo, a representação apreensiva é critério de verdade, a chave que permite abrir o verdadeiro e falso. As representações compreensivas trazem em si a marca

<sup>38</sup> Rerum autem cognitiones, quas vel comprehensiones vel perceptiones vel, si haec verba aut minus placent aut minus intelleguntur, καταλήψεις appellemus licet, eas igitur ipsas propter se adsciscendas arbitramur, quod habeant quiddam in se quasi complexum et continens veritatem). Cicero, De finibus malorum et bonorum, III; trad. LIMA, S.C., UNICAMP, 2009, p. 426.

<sup>39</sup> cf. Brehier, Emile. La théorie de la connaissance consiste précisément à faire rentrer dans le sensible le domaine de la certitude et de la science que Platon en avait soigneusement écarté. La vérité et la certitude sont dans les perceptions les plus communes, et elles n'exigent aucune qualité qui dépasse celles qui appartiennent à tout homme, même aux plus ignorants; la science, il est vrai, n'appartient qu'au sage; mais elle ne sort pas pour cela du sensible, et elle reste attachée à ces perceptions communes dont elle n'est que la systématisation. Histoire de la philosophie I. L'Antique et le Moyen âge. Librairie Félix Alcan, Paris: 1928, p. 300

distintiva de sua verdade (cf. *Academica* I,§41). Portanto, é ‘verdadeira e tal que não poderia tornar-se falsa’ (Sextus. *Adversus Mathematicos* VII, 152)<sup>40</sup>.

Evitando desenvolver a questão em detalhes, tracemos as linhas gerais do estudo de E. Bermon<sup>41</sup>, que tenta demonstrar como Agostinho teria se apropriado da “representação compreensiva” (*phantasia kataleptiké*) dando-lhe outro sentido. Para o estudioso, Agostinho apropria-se do termo, que no dogmatismo materialista estoico sustentava o testemunho da verdade indubitável do objeto, a fim de dar ao cogito estatuto de primeiro conhecimento seguro. Mas será necessário passar pelo argumento cético para deslocar o conceito estoico de *phantasia kataleptike* para a concepção de “suspensão” (*epoche*) da nova academia, aceitando estrategicamente a *acatalepsia* universal; ou seja, a impossibilidade de assentir aos dados dos sentidos como critério suficiente de verdade<sup>42</sup>. Agostinho aceita a crítica cética contra o critério de verdade da filosofia do Pórtico<sup>43</sup>, mas afasta-se em seguida do ceticismo neoacadêmico quando, para buscar a verdade, recupera a “representação compreensiva” em outra região, a saber, o intelectual ou interior.

Nesse sentido o desafio de elaborar uma “investigação sobre o intelecto” (*Restabit quaerere de intelligendo*)<sup>44</sup>, conforme projeto dos

<sup>40</sup> Ver Bolzani Filho, R. Acadêmicos versus pirrônicos. In: *sképsis*, ano iv, no.7, 2011, p.20.

<sup>41</sup> Bermon, Emmanuel. *Le Cogito Dans La Pensée De Saint Augustin*. cap. IV. Paris: Vrin, 2001.

<sup>42</sup> Cf. Cicero, *Luculus*, 13, 41 Consultar C. Lévy. *Cicero academicus*, 1992, p. 234.

<sup>43</sup> cf. div. qua. 9 Si igitur sunt imagines sensibilibum falsae, quae discerni ipsis sensibus nequeunt, et nihil percipi potest nisi quod a falso discernitur, non est constitutum iudicium veritatis in sensibus. Quamobrem saluberrime admonemur averti ab hoc mundo, qui profecto corporeus est et sensibilis, et ad Deum, id est, veritatem quae intellectu et interiore mente capitur, quae semper manet et eiusdem modi est, quae non habet imaginem falsi, a qua discerni non possit, tota alacritate converti. (Logo, se são imagens falsas de coisas sensíveis que não podem ser discernidas pelos próprios sentidos, e se não pode ser percebido nada senão o que é discernido do falso, não há critério de verdade que reside/se encontra/ (constitutum) nas coisas sensíveis. Por consequência, salutarmente, somos exortados a que nos afastemos deste mundo, que certamente é corpóreo e sensível, até Deus, isto é, somos exortados a convertermos com todo ardor para a verdade que é capitada pela mente interior e pelo intelecto, que sempre permanece e deste mesmo modo é que não possui imagem falsa que não possa ser discernida)

<sup>44</sup> sol. II, 1, 1.

*Solilóquios* é esclarecida na demonstração da impossibilidade de conceber a relação de verdade/verdadeiro a partir crítica acadêmica ao modelo perceptivo.

#### IV. INTERIORIZAÇÃO DA FALSO

A *investigação acerca do intelecto*, contudo, não prescinde da análise da representação corporal, ainda que se recuse o caráter cataléptico. Ora, investigar sobre o intelecto é trilhar o caminho da interioridade, para dentro de si mesmo, para própria alma: “Pensas que o intelecto pertence à alma? Evidente que sim”. (*RATIO. Quid? intellectus uidetur tibi ad animam pertinere? AUGUSTINUS. Prorsus uidetur*)<sup>45</sup>. Acontece que os sentidos são também próprios da alma: “Agora gostaria que me respondesses se para ti o corpo ou a alma que sente. A: Penso que seja a alma” (*RATIO. Nunc respondeas mihi uelim, utrum tibi sentire anima uideatur, an corpus? AUGUSTINUS. Anima uidetur*)<sup>46,47</sup>. A alma, portanto, encontra-se em região intermediária, entre sensíveis e inteligíveis, e a investigação sobre o intelecto torna-se investigação acerca do sentimento que o intelecto dá as coisas sensíveis como verdadeiras ou falsas. O problema a ser atacado deve ser o de identificar se o falso encontra-se nos corpos, nos sentidos ou no intelecto.

<sup>45</sup> sol. II, 3, 3.

<sup>46</sup> sol. II, 3, 3.

<sup>47</sup> . Sobre o tema da alma em Plotino, consultar Lavaud, Laurent, “La diánoia médiatrice entre le sensible et l’intelligible”. In: *Études platoniciennes III: L’âme amphibie - Études sur l’âme selon Plotin*. 2006, pp. 29-55; especialmente o cap. V. La question du jugement faux (cf. *Enn. I, 1 (53), 9*). Sobre a complexidade da antropologia agostiniana e neoplatônica, consultar J. Pepin (*Idées grecs...* pp. 95-101). O autor busca a fortuna da antropologia do *Primeiro Alcibiades* (130 a-c) de Platão. Em primeiro momento, a complexidade da antropologia plotiniana -composto de corpo e alma, partes da alma em superior e inferior, verdadeiro homem, homem eterno e engendrado, homem lá de cima e aqui de baixo- parece se distanciar da ideia central do *Primeiro Alcibiades*, visto que “o homem todo inteiro é definido pela sua alma” (p.79), ou nas próprias palavras de Platão: “Conhecer-se a si mesmo é o fim do homem, que consiste em conhecer-se a si mesmo enquanto alma” (...) “O homem é a alma” (*Alcib. 130c-132b*). Pepin conclui que a complexidade da antropologia de Plotino não faz senão enriquecer “infiniment l’anthropologie de *Ier Alcibiades*, ces différents traits montrent que c’est d’elle qui l part”. p.100. Agostinho é assim herdeiro da tradição platônica, mantendo as distinções internas da alma aceitos no interior da filosofia

A Razão, então, propõe o seguinte exercício: “se alguém te dissesse que esta parede não é parede mas árvore, o que acharias?” (Si tibi quispiam istum parietem non esse parietem, sed arborem diceret, quid putares)<sup>48</sup>. Agostinho responde que há duas possibilidades que causaria tal engano: ou os sentidos enganam ou chama-se de “árvore” o que é na realidade parede. O primeiro caso é mais interessante e a Razão indaga o que aconteceria no caso da mesma coisa aparecer de modo distinto à duas pessoas. Agostinho diz que nesse caso alguém foi enganado pelos sentidos e cometeu o erro por imaginação (*imaginationem*). Essa passada permite recusar que o julgamento do intelecto em relação ao falso/verdadeiro da coisa seja descolado da corpo sensível, fazendo-o depender necessariamente da coisa mesma – embora não sejamos autorizados a dizer que o falso esteja *in rebus* como declarou O’Daly<sup>49</sup>.

As linhas seguintes, contudo, parecem levar à conclusão contrária, pois aqueles que reconhecem (*agnoscere*) o falso – que “falso seja diferente daquilo que aparece” (*aliud uobis uideri quam est*) -, não podem ser enganados (*fallimini*). Ora, disso resulta que “o falso possa ser aquilo que se vê, e não estar em falsidade aquele que vê” (*Potest igitur et falsum esse quod uidetur, et non falli cui uidetur*). Logo, o falso não está nos sentidos, mas no ato do assentimento (do intelecto) de quem sente. (*Confitendum est igitur noli eum falli qui falsa uidet, sed eum qui assentitur falsis*). Ora, tal conclusão leva à duas camadas do falso: a primeira referente aos sentidos; a segundo ao intelecto que dá assentimento. Essa última, no entanto, conduz à interiorização radical do falso, de modo que todo o falso estaria confinado à alma intelectual que assente e, assim, “nada é falso, se não há [alma] a quem a coisa apareça” (*Si ergo non sint quibus uideatur, nihil est falsum*). Evidentemente, Agostinho deve recusar tal absurdo, pois se seguiria que ou tudo que aparece aos sentidos seja verdadeiro ou que tudo que aparece à alma seja uma criação intelectual.

De fato, a questão sobre o falso terá longo desenvolvimento – fato que anima nossa pesquisa. Mas o parágrafo II, 3, já nos permitiu abrir alguns elementos referenciais do diálogo. O trecho encerra-se conduzindo a um importante avanço: “uma coisa somos nós, outra coisa o

---

<sup>48</sup> sol. II, 3, 3.

<sup>49</sup> Ver nota 53

sentido, pois quando ele se engana, nós podemos não nos enganar” (*Conficitur ut aliud simus nos, aliud sensus; siquidem, cum ipse fallitur, possumus nos non falli*). Há, portanto, necessidade de explorar os alcances que a definição de falso/verdadeiro terá. Nesse itinerário investigativo já é possível tomar como ponto de partida que a alma está centralizada no debate: “R: Mas não há sentidos sem a alma, e nenhuma falsidade se os sentidos. Ou é a alma que age ou a alma coopera com a falsidade” (*RATIO. At nullus sensus sine anima, nulla falsitas sine sensu. Aut operatur igitur anima, aut cooperatur falsitati*). Assim, ainda que não se saiba ao certo o estatuto do falso como referente ao verdadeiro, sabe-se que a investigação deve se ater no núcleo do conhecimento reflexivo da alma e, portanto, no intermédio de dois polos, corpos e inteligíveis<sup>50</sup>.

## V. ALCANCES DA INTERIORIZAÇÃO DO FALSO

Grande parte do livro II dos *Solilóquios* é dedicado às análises do falso que impressionam pela fineza de suas formulações<sup>51</sup>, como manejo de argumentos céticos da nova academia acrescentados de elementos platônicos. Alguns exemplos: as análises do falso no contexto da formulação do paradoxo do comediante, a distinção do estatuto epistemológico dado às ficções, a relação com disciplinas liberais, especialmente a dialética, desafiam o estudioso à compreensão das análises agostinianas sobre o falso. É, pois, preciso buscar as razões pelas quais Agostinho faz o falso passar como etapa intermediária do conhecimento da verdade. Apesar do longo espaço que a análise do falso ocupa no texto, a resposta não se encontrará de maneira clara no diálogo. De fato, a questão do falso, tomada como problema isolado, se revelará aporética:

“Para Agostinho, *falsum* refere a uma real qualidade de certas ações e objetos. Falsidades (*falsa*) são encontradas em *anima* ou em *sensu*, bem como *in rebus*. *Falsa* ocorrerem de fato. Mas a definição do *falsum* é complicada e, em última instância, impossibilita-

<sup>50</sup> cf. Epistola III, supra cit.

<sup>51</sup> Ver BAILHACHE, Patrice. Note sur l’argumentation des Soliloques de Saint Augustin sur l’immortalité de l’âme. In: *Augustinus: Revista Trimestral Publicada Por Los Padres Agustinos Recoletos* 39:61-74 (1994)

da pelo estatuto metafísico de verdade e sua relação com a *anima*. Pois, se a verdade é *essentia* e *essentia* não tem contrário, *falsitas* não pode ser simplesmente definida como negação da verdade. No entanto, as outras definições, envolvendo *similitudo* e *dissimilitudo*, comprovadamente não podem abraçar a variedade de *falsa*<sup>52</sup>

A análise fina de O'Daly indica a “complicação da definição de *falsum*” e reforça a dificuldade de leitura que encontraremos ao passar pelos *Solilóquios*. No entanto, nos arriscamos a nos posicionar levemente diferente das análises de O'Daly, porque defendemos que, para além das aporias, o hiponense logra a abertura de uma investigação que se mostrará profícua no próprio diálogo, bem como em outros textos, mesmo aqueles de sua maturidade<sup>53</sup>.

Para fins desse projeto, não demonstraremos todos os movimentos argumentativos que levaram o estudioso a tal conclusão. É suficiente aqui indicar breve problematização do falso quanto à possibilidade de enleação ou descensão no uso de poesias de ficção. E como Agostinho vai retomar a questão no contexto das *Confissões*<sup>54</sup>, a fim de esclarecer que as aparentes aporias agostinianas não são simples projetos fracassados, mas acumulam instrumental filosófico para ricas elaborações, muitas vezes, recuperadas em problemas bastantes distintos.

A partir de *Solilóquios* II, 6, 9, a elaboração do falso passará pelo conceito de semelhança e dissemelhança. Importa, então, notar que a noção de “semelhança” (*similitudo*) é deslocada para o campo da falsidade, o que fornecerá ocasião para um tratamento ontológico da percepção do falso – o falso existe, tem natureza (*falsum est*). Em *Solilóquios*

<sup>52</sup> O'Daly. *Anima, Error, and Falsum in Augustine*. In: *Platonism Pagan and Christian: Studies in Plotinus and Augustine*. 2001.. “For Augustine, *falsum* connotes a real quality of certain actions and objects. *Falsa* are found in *anima* or in *sensu*, as well as in *rebus*. *Falsa* patently occur: but the definition of *falsum* is complicated, and ultimately made impossible by the metaphysical status of truth and its relation to the *anima*. For if truth is *essentia* and *essentia* has no contrary, *falsitas* cannot simply be defined as the negation of truth. Yet the other definitions, involving *similitudo* and *dissimilitudo*, demonstrably cannot embrace the variety” p. VII,7

<sup>53</sup> Por exemplo, *De mendacio*, iniciado em 395 e retomado em 420.

<sup>54</sup> Não temos espaço nesse projeto para desenvolver as relações com as *Confissões*. Essa análise encontra-se em nossa dissertação, ainda que de forma incipiente. Ver seção I,1,1 Sobre Paixões e Espetáculos, pp. 26-36. In: FUJISAKA, D. *Agostinho e os maniqueus: análise a partir das “duas almas”*. 2014. 228 f. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014.

II, 15, 29, Agostinho desenvolve as relações possíveis entre verdade e ficção. Após as aporias que mostravam os limites da relação entre verdade e semelhança (cf. *Solilóquios*. II, 6, 12), o diálogo retoma a relação entre verdade e as disciplinas nos parágrafos 21 e 29. Agostinho está surpreso pela Razão associar falsidade à ficção, especificamente o “voou de Medéia”. Afinal, em que sentido o que absolutamente não existe, o monstro alado por exemplo, pode imitar o verdadeiro, visto que é dito verdadeiro somente o que depende e se identifica com a verdade? Trata-se de examinar em que sentido o falso é reabilitado como passagem à verdade, a fim de elaborar o estatuto do falso como possibilidade de conhecimento verdadeiro.

Após as aporias que mostravam os limites da relação entre verdade e semelhança (cf. *Solilóquios*. II,12), o diálogo retoma a relação entre verdade e as disciplinas no parágrafo 21 e 29. Agostinho está surpreso pela Razão associar falsidade à ficção, especificamente o “voou de Medéia”. Afinal, em que sentido o que absolutamente não existe, o monstro alado por exemplo, pode imitar o verdadeiro, visto que é dito verdadeiro somente o que depende e se identifica com a verdade?

R: Por acaso há alguma coisa que se diga verdade senão aquilo que por ela é verdadeiro o que há de verdadeiro? A: De modo algum. R: Acaso não se chama, com razão, verdadeiro aquilo que não é falso?<sup>55</sup>

Se tudo que é verdadeiro é dito verdadeiro em razão da verdade, o falso, sendo oposto do verdadeiro, não deriva da verdade. Ora, tal resultado é apenas um assentimento provisório, pois é dito também que é próprio do falso manter certa semelhança com alguma coisa. Ademais, é também correto dizer que o falso afasta-se da verossimilhança, justamente porque a verossimilhança é próprio do verdadeiro<sup>56</sup>.

<sup>55</sup> sol. II,XV,29 R. - Numquidnam ergo dicitur veritas, nisi qua verum est quidquid verum est? A. - Nullo modo.R. - Numquidnam recte dicitur verum, nisi quod non est falsum?. – As traduções dos Solilóquios estão cotejadas pela tradução de P. Labriolle, In: *Ouvres de Saint Augustin. V. Dialogues philosophiques*. Bibliothèque Augustinienne, vol V, 1948.

<sup>56</sup> A essa aparência contradição O'Daly refere que “the definition of falsum is complicated, and ultimately made impossible by the metaphysical status of truth and its relation to the anima.”, opera supra cit. p . VII,7

Assim, o falso é mantido numa região intermediária entre semelhança e dissemelhança, pois, por um lado mantém relação com o verdadeiro por imitação; por outro, afasta-se do verdadeiro, justamente porque se afasta da verossimilhança:

R: Acaso não é falso aquilo que se assemelha a alguma coisa sem, contudo, ser aquilo a que se assemelha? A: Não vejo outra coisa a que chamar de falso. Mas costuma-se também chamar de falso aquilo que está longe da verossimilhança. R: Quem o nega? Entretanto, *terá alguma imitação em relação ao verdadeiro*. A: Como?<sup>57</sup>

A afirmação da Razão de que “o falso terá alguma imitação em relação ao verdadeiro” (*sed tamen quod habeat ad verum nonnullam imitationem*) é tão surpreendente que Agostinho propõe o caso da poesia de ficção: “Por quando se diz que Medéia voou em serpentes aladas atreladas, não há como isto imite o verdadeiro porque, por não existir, não pode imitar algo uma coisa totalmente inexistente”. Em que sentido a poesia imita o verdadeiro quando o conteúdo de suas palavras não remetem a algo existente, como por exemplo, o monstro alado de *Medéia*? De fato, não faz sentido dizer “monstro falso”, pois o monstro, que não existe, não pode imitar nada<sup>58</sup>. Logo, no caso da ficção poética, a “imitação em relação ao verdadeiro” deve estar em outro lugar:

R: Certamente. Há algo que tu podes dizer ser falso. A: O quê? R: A sentença enunciada no próprio verso. A: Afinal, qual é a imitação que ela apresenta em relação ao verdadeiro? R: Porque ela seria enunciada do mesmo modo, ainda que Medéia realmente

<sup>57</sup> sol. II, XV,29. R. - Num falsum non est quod ad similitudinem alicuius accommodatum est, neque id tamen est cuius simile apparet? A. - Nihil quidem aliud video quod libentius falsum vocem. Sed tamen solet falsum dici, etiam quod a veri similitudine longe abest. R. - Quis negat? sed tamen quod habeat ad verum nonnullam imitationem. A. - Quomodo?

<sup>58</sup> sol. II, XV,29 R. - Recte dicis; sed non attendis eam rem quae omnino nulla sit, ne falsum quidem posse dici. Si enim falsum est, est: si non est, non est falsum. A. - Non ergo dicemus illud de Medea, nescio quod monstrum, falsum esse? R. - Non utique; nam si falsum est, quomodo monstrum est? A. - Miram rem video: itane tandem cum audio: *Angues ingentes alites iunctos iugo* (Cicerone, De inv. 1, 19, 27) non dico falsum? R: (Tem razão. Mas não percebes que o que é totalmente inexistente tampouco se pode chamar falso? Pois se é falso existe. Se não existe, não é falso. A: Então, não sei se diremos que no relato de *Medéia* se trata de um monstro falso. R: Certamente não. Se é falso, como é monstro? A: É estranho. Acaso quando ouço: “Imensas serpentes aladas por um jugo atreladas”, não digo que isso é falso?)



o tivesse feito. Portanto, uma sentença falsa, pela simples enunciação, imita sentenças verdadeiras. Se ninguém acredita nisso, ela apenas imita verdadeiras sentenças ao se expressar assim; e apenas é falsa, mas não enganadora. Mas se leva consigo credibilidade, ela imita também sentenças verdadeiras<sup>59</sup>.

A ficção poética é composta de sentenças falsas que imitam sentenças verdadeiras e, por isso, entende-se as ficções poéticas sem engano, pois é justamente por ser composta de falsas sentenças que é verdadeira ficção. Com efeito, na ficção poética, assim como em toda obra de arte, o falso e o verdadeiro se coincidem, isto é, a poesia é verdadeira enquanto falsa sentença<sup>60</sup>. Ao contrário da ficção poética, a ficção enganadora não reconhece a falsidade das sentenças: “E se ninguém acredita nisso, ela apenas imita verdadeiras sentenças ao se expressar assim; apenas é falsa, mas não enganadora. Mas se ela requer a fé, então também imita sentenças verdadeiras que são cridas”<sup>61</sup>. Essa análise será de grande valor para o esclarecimento do uso que Agostinho fará das ficções, por exemplo, em *Confissões* III, 6, 11.

## VI. OBJETIVOS E CRONOGRAMA

Pensamos, assim, termos justificado satisfatoriamente a validade de uma pesquisa acerca da *Interiorização do falso/verdadeiro no procedimento de conhecimento de si em Solilóquios de Agostinho*. Como anunciado ao longo da problematização, nosso objetivo é defender a tese principal de que a interiorização do falso/verdadeiro nesse diálogo de juventude do filósofo hiponense se mostrará profícuo no movimento argumentativo do próprio diálogo, além de servir de importante recurso filosófico recuperado pelo filósofo de Hipona em formulações posteriores.

<sup>59</sup> sol. II, XV,29 R. - Dicis plane: est enim quod falsum esse dicas.A. - Quid, quaeso? R. - Illam scilicet sententiam quae ipso versu enuntiat: A. - Et quam tandem habet ista imitationem veri? R. - Quia similiter enuntiaretur, etiamsi vere illud Medea fecisset. Imitatur ergo ipsa enuntiatione veras sententias falsa sententia. Quae si non creditur, eo solo imitatur veras quod ita dicitur, estque tantum falsa, non etiam fallens. Si autem fidem impetrat, imitatur etiam creditas veras

<sup>60</sup> cf. sol. II,X,18

<sup>61</sup> sol. II, XV,29 Quae si non creditur, eo solo imitatur veras quod ita dicitur, estque tantum falsa, non etiam fallens. Si autem fidem impetrat, imitatur etiam creditas veras.

Destarte, podemos marcar alguns objetivos da pesquisa: a) demonstrar o modo em que a alma se investiga a si mesma ao se conhecer em exercício racional, de forma a proceder a “investigação sobre o intelecto”; c) e, assim, verificar como é manejado a compreensão imediata e a priori dos inteligíveis (cogito); d) ao mesmo tempo em que se tenta recuperar o estatuto do falso como passagem necessária pelos corpos (suas imagens- *phantasia*) a fim de alcançar à verdade/imortalidade da alma. e) Devemos indicar a presença de ontologia madura, retomando os ganhos de *Contra Acadêmicos*, mas acrescidos da interlocução com a metafísica neoplatônica; e) explorar nos *Solilóquios* alguns movimentos argumentativos que mostram a preocupação de Agostinho, pelo exercício da razão, em mostrar os limites dessa própria razão e, assim, nos afastar de leituras que dividem as obras agostinianas em duas fases: a primeira mais filosófica e otimista quanto à potência ascensional da razão, marcadamente os diálogos de Cassiciaco<sup>62</sup>; a segunda, aquela do Agostinho mais religioso e pessimista, exigindo a conversão da vontade pela graça e em reconhecimento de cisão interior. f) E, finalmente, verificar a hipótese do diálogo interior de “Agostinho com Agostinho” como discurso filosófico que visa ao conhecimento de si pela narrativa de sua errância intelectual<sup>63</sup> – sabidamente um recurso que ganha notoriedade em suas *Confissões*.

### REFERÊNCIAS básicas:

#### *Antigas:*

AUGUSTINUS (latim). *Oeuvres de Saint Augustin*. Texte de l'édition Bénédictine. In: Labriolle. Bibliothèque Augustinienne. Vol. IV (1948)

Traduções de *Soliloquia*: P. LABRIOLLE (1948), A. FIOROTTI (1998), K. PFENROTH (2000), S. DUPUY-TRUDELLE (1998)

CÍCERO, *Academica*. Tradução de SEABRA (2012)

<sup>62</sup> Sobre leitura continuísta dos diálogos ditos filosóficos com o pensamento geral de Agostinho, consultar Conybeare (2006)

<sup>63</sup> Como referido acima, tal parecer ser a tese forte de estudos recentes dos *Solilóquios*. cf. B. Stock. *Augustine the reader: meditation, self-knowledge, and the ethics of interpretation*. 1998. No entanto, não estamos totalmente convencidos, ainda que caminham na mesma direção trabalhos recentes de Lefort (2011), J. Wetzel (2011) e Conybeare (2006).

PLOTINO, *Enéadas* V,3[49]. BRÉHIER,É. 1991. Ennéades. Tomos V e VI.Paris: Les Belles Lettres.; IGAL,J. *Enéadas*.3 volumes. Madrid: Gredos 2001.

*Comentadores:*

BAILHACHE, Patrice. Note sur l'argumentation des Soliloques de Saint Augustin sur l'immortalité de l'âme. In: *Augustinus: Revista Trimestral Publicada Por Los Padres Agustinos Recoletos* 39:61-74 (1994)

BERMON E., *Un échange entre Augustin et Nebridius sur la phantasia. (Lettre 6-7)*, Archives de Philosophie2009/ 2, Tome 72, p. 199-223

BERMON, E. *Le Cogito Dans La Pensée De Saint Augustin*. Paris: Vrin, 2001.

BROCHARD, Victor. *Les Sceptiques Grecs*. Nouvelle édition conforme a la deuxième. Paris: J. Vrin, 1959

BUNDY,M.W.-*The theory of imagination in classical and mediaeval thought*. Illinois: U.I.Press,1927

CERESOLA, Giovanna. *Fantasia e illusione in S. Agostino : dai Soliloquia al De Mendacio* Genova: Il melangolo, 2001.

COCKING , J. *Imagination: Study in the History of Ideas*. Routledge, 1991

CONYBEARE, C. *The irrational Augustine*. NY: Oxfor Press, 2006

GRABAR, André. *Les origines de l'esthétique médiévale*. Éditions Macula. Paris: 1992.

DOUCET,D. Similitudo mater veritatis, dissimilitudo mater falsitatis. In: *Archives de philosophie*, 1998. 269-291

LEFORT, Catherinne. *Les Soliloques d'Augustin. Introduction, texte critique, traduction et notes complémentaires*. Université Paris 4. Paris: 2011

LÉVY, Carlos. *Cicero academicus recherches sur les Académiques et sur la philosophie cicéronienne*. Roma : École Française de RomeCollection de l'École Française de Rome, 1992.

MAMMI, L. . O espírito na carne: o Cristianismo e o corpo. In: Adauto Novaes. (Org.). *O Homem-Máquina*. 1 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, v. , p. 109-122

MARSOLA, M. Plotino e o Ceticismo. In: *Dois Pontos*, Curitiba: 2007 ,vol.4,n.2, p.247-273

O'DALY. Anima, Error, and Falsum in Augustine. In: *Platonism Pagan and Christian: Studies in Plotinus and Augustine*. 2001

PEPIN, J. Une curieuse déclaration idéaliste du "De Genesi ad Litteram" de

saint Augustin, et ses origines plotiniennes : remarques sur une citation paulinienne des "Confessions" de saint Augustin. Paris : In: *Revue de d'histoire et de philosophie religieuses*, vol. 34, 1954.

PEPIN, Jean. «Le problème de la communication des consciences chez Plotin et saint Augustin», In: *Revue de Métaphysique et de Morale* 55, 1950

PEPIN, Jean. *Idées Grecques Sur L'homme Et Sur Dieu*. Paris: les Belles lettres, 1971.

QUILES, I. La interioridade agustiniana em los *Soliloquios*. Ciencia y Fe. Año 10, num. 40 (1954)

STOCK, B. *Augustine the reader: meditation, self-knowledge, and the ethics of interpretation*. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1998

SARTRE, J.P.. *L'imaginaire : psychologie phénoménologique de l'imagination*. Paris : Gallimard, 2005, 1986.

WETZEL, J. The End of the Soliloquy: Towards a Later Augustine. In *Tolle, Lege: Essays on Augustine & on Medieval Philosophy in Honor of Roland Teske*, ed. Richard Taylor, David Twetten, & Michael Wreen (Milwaukee:Marquette University Press, (2011) 231-251

# Liberdade e graça em Santo Agostinho

**Flavia Formaggio de Lara Azevedo**  
*Universidade Federal de São Paulo*

## INTRODUÇÃO

Os conceitos de graça e liberdade designados por Agostinho em suas obras foram redirecionados à medida que o autor se aproximava do episcopato<sup>1</sup>. A abrangência da questão não se esgotará no presente trabalho, delimitando-se ao período entre o escrito das *Confissões* e *O Livre-Arbitrio*, enfatizando a experiência pessoal de Agostinho, até o seu envolvimento com a controvérsia pelagiana, em obras posteriores.

---

<sup>1</sup> Dois momentos distinguem a transformação do pensamento agostiniano com relação à graça: os momentos anteriores e posteriores à sua obra *Ad Simplicianum*, escrita em 396/397 d.C. Em suas obras anteriores, especialmente sua interpretação à Epístola aos Romanos, de 394 d.C., o mérito da fé não era visto, com clareza, como uma dádiva de Deus; ou seja, não havia uma investigação sobre a graça preveniente/operante e sua atuação no início da fé, no desejar o bem. De acordo com *O Livre-Arbitrio*, livro III, escrito um pouco antes de *Ad Simplicianum*, “o homem não está inelutavelmente entregue ao mal hereditário da ignorância e da incapacidade, mas continua possuindo a faculdade de se decidir livremente a favor ou contra a reivindicação do auxílio divino” (BRACHTENDORF, 2012, p.177). A partir do ano 396 d.C., Agostinho continua a admitir a graça cooperante/subsequente, ou seja, a graça seguinte à fé e cooperante na determinação na vontade; porém, compreende que o início da fé já é atuação da graça, sendo está preveniente/operante. Há posições contrárias quanto ao estágio da doutrina da graça nas *Confissões*, escritas em 398 d.C. Johannes Brachtendorf (2012) entende que as *Confissões* se encontram no mesmo estágio em que foi escrito o livro III de *O Livre-Arbitrio*; contudo, Etienne Gilson (2006) compreende o estágio da graça, nas *Confissões*, como atuante desde o início da fé, conforme registrado em *Ad Simplicianum*.

A experiência pessoal de Agostinho, sobretudo quanto à sua conversão, influenciou a formulação de seus conceitos acerca da vontade e da necessidade de um elemento superior a ela que lhe restaurasse a liberdade. Em sua obra *Confissões*, Agostinho narra seus anos de luta até chegar ao conhecimento da verdade, os quais foram marcados por uma cisão em sua vontade, em que o querer não era poder. A experiência agostiniana, de fato, já comprovava o que viria expôr posteriormente, em suas respostas à controvérsia pelagiana, que a vontade é impotente, em consequência do pecado original e que sua relação com a graça seria determinante no processo de restauração.

Sendo assim, este artigo tem por objetivo analisar como a experiência de Santo Agostinho influenciou suas noções de liberdade e graça, assim como a controvérsia pelagiana deu ocasião para a reafirmação dos conceitos pelo bispo de Hipona em obras posteriores, principalmente nos seus *Tratados sobre a Graça*<sup>2</sup>.

### A EXPERIÊNCIA AGOSTINIANA

No ano 386 d.C., em Milão, Agostinho, pela influência de cristãos que o mostraram que era possível e necessária uma mudança interior, encontrou nos textos paulinos a resposta para sua agonia, que o acometia por anos e que deu ocasião à sua conversão à fé católica. De fato, a experiência da conversão de Santo Agostinho não apenas revelou uma importância espiritual em sua vida, mas influenciou diretamente sua percepção acerca dos conceitos filosóficos quanto à vontade e sua liberdade.

Em sua trajetória, Agostinho experimentou a filosofia dos maniqueus, a qual dedicou diversas obras em sua refutação; foi instigado pelo neoplatonismo e envolvido em prazeres de sua vida temporal, que o prendia em um ciclo de vícios. Nos momentos que antecederam sua conversão, narrados nas *Confissões*, o bispo constatou que embora convencido que a vida cristã era melhor que a vida que levava, sua vontade se dividia entre um querer e um não querer; um querer impotente e um não querer escravizado. O autor tinha a consciência de que

---

<sup>2</sup> Serão trabalhados nessa pesquisa: *A natureza e a graça*, *O espírito e a letra* e *A graça de Cristo e o pecado original*; considerados também como obras antipelagianas.

Deus era a fonte da beatitude, mas sentia-se preso pelo hábito: “[...] mantinha-me preso em dura escravidão”. (AGOSTINHO, 2001, p.182).

Na polêmica contra os maniqueus, o autor já havia definido a origem do mal moral e a sua relação com a vontade livre. Em sua obra *O Livre – Arbítrio*, é enfatizado que o pecado não provém de Deus, sendo um mau uso do livre-arbítrio da vontade (AGOSTINHO, 1995). Em suas *Confissões*, Agostinho amplia o argumento, pois aponta uma relação de escravidão da vontade má com o hábito: “Porque da vontade pervertida nasce o desejo e, quando se obedece, nasce o hábito, e, quando se não resiste ao hábito, nasce a necessidade”. (AGOSTINHO, 2001, p.182).

A responsabilidade humana advém do livre-arbítrio da vontade, em escolher livremente se envolver no pecado, tornando-se dependente: “Pois é a lei do pecado a violência do hábito, que arrasta e prende o espírito mesmo contra a sua vontade, sendo isso merecido, porque é voluntariamente que nele cai” (p.184). A vontade é livre por possuir o livre-arbítrio, mas não possui a liberdade. Agostinho distingue os dois termos de modo que, no livro III de *O Livre-Arbítrio*, o autor deixa claro que o homem não possui o poder para se tornar bom, devido ou à sua ignorância por não reconhecer sua condição, ou à ausência de forças, devido à sua deficiência – consequência do pecado original.

Ainda nessa questão, nas *Confissões*, Agostinho faz uso do texto paulino, indenticando-o com a sua condição, na qual o bem que queria fazer não fazia, e o mal que não queria fazer, este realizava<sup>3</sup>. O autor queria se entregar ao amor divino, mas sentia o peso das paixões que o dominavam. Sua alma era capaz de ordenar ao corpo e esse o obedecia, no entanto era desobediente a si própria. “Agostinho enfatizou essa experiência da força do hábito por ter passado a achar que tal experiência provava, de maneira conclusiva, que a mudança só podia ocorrer mediante processos que escapavam totalmente a seu controle” (BROWN, 2006, p.201).

Agostinho, através de sua experiência, deduziu que há uma relação entre vontade e poder. A alma quer, mas não pode, por estar presa. Da mesma forma que um corpo preso não pode andar, uma alma presa, mesmo querendo, não pode executar sua vontade. M. Novaes (2002, p.73) entende que “um livre-arbítrio sem liberdade é uma vontade livre por natureza e atada por si mesma. Só está atada porque

<sup>3</sup> Cf. CARTA AOS ROMANOS 7.19,20

sua natureza é livre, mas carece de liberdade porque renunciou voluntariamente ao seu peso natural”.

A cisão entre a vontade é entendida como uma doença da alma. A experiência agostiniana mostrou que essa doença necessitava de uma cura. Agostinho sentia-se impotente e entendia que por si só era incapaz de obter uma vontade plena (AGOSTINHO, 2001). O homem “[...] mesmo que queira se voltar para o bem, permanece preso numa fusão fundamental, que ele sozinho não pode superar. Sem o auxílio divino, a vontade para o bem não consegue superar a vontade para o mal” (BRACHTENDORF, 2012, p.166).

Era certo, para o autor, a necessidade do auxílio divino. Esse auxílio viria no sentido de restaurar o poder da vontade, ou seja, restaurar-lhe a liberdade que outrora havia no homem antes do pecado original<sup>4</sup>. Agostinho entendeu que, após a queda, essa liberdade foi perdida (AGOSTINHO, 1995) e, pela sua experiência, comprovou que realmente não a possuía por não poder obter o que desejava.

O encontro com a graça divina, em sua conversão, foi o elemento que consolidou a plenitude de sua vontade. Agostinho, através da confissão de quem ele era e do reconhecimento de suas misérias teve acesso à graça divina que curou sua vontade, permitindo-lhe amar livremente a justiça (AGOSTINHO, 1998). Contudo, a atuação da graça antecipa-se ao querer humano ou é posterior a um desejo pelo bem, produzido pela própria vontade humana? Johannes Brachtendorf (2012) entende que, assim como é tratado no Livro III de *O Livre-Arbitrio*, está pressuposto que o homem, pelas suas forças, não pode chegar a fazer o bem, mas tem a capacidade de querer o bem. O ato de querer o bem é o que permite ao homem receber o auxílio divino. “Significativo nessa concepção é o fato da graça ser concedida por causa da resolução do homem para o bem” (p.177).<sup>5</sup>

<sup>4</sup> Neste sentido, DOLBY (2002) relaciona a restauração da liberdade à restituição da imagem de Deus no homem. Assim como os gregos, desde os pitagóricos, empenharam-se na temática da purificação através de uma restauração moral do homem, Agostinho situa a mesma perspectiva, porém acrescentando um elemento cristão: a imagem de Deus degenerada pelo pecado e que necessita de uma restauração.

<sup>5</sup> Neste mesmo pensamento, MARTÍNEZ (1946, p.63) considera que “a graça é apenas uma ajuda, e como tal temos de pensá-la. O ajudado é a vontade, é o livre-arbitrio, para que mereça a liberdade. Pois bem: se ela é ajuda, se ela é um dom que se recebe, na recepção mesma desse dom não se suprime a nossa autodeterminação: pelo contrário, o fato mesmo de ser a graça algo recebido supõe a vontade que recebe. Deus quer que recebamos seu convite livremente. A graça é, pois, convite, é apresentação a uma vontade livre. O homem pode livremente consentir ou rechaçar esta ajuda”.



Contudo, Agostinho, no Livro VIII das *Confissões*, chega à conclusão de que a alma não manda totalmente em si mesma porque não quer totalmente. A ausência de uma vontade plena era o que o impedia de realizar o bem, era uma doença da alma. Dessa forma, pode-se entender que o poder está intrinsecamente ligado ao querer: o poder implica em um querer total. Sendo assim, a graça, que cura a vontade da concupiscência, devolve-lhe o poder não somente de realizar o bem, mas também de o querer, ou seja, uma vontade total.<sup>6</sup>

A diferença entre o homem que tem a graça e aquele que não tem não está na posse ou não posse de seu livre-arbítrio, mas em sua eficiência. Aqueles que não têm a graça reconhecem-se pelo fato de seu livre-arbítrio não se aplicar em querer o bem ou, se eles querem, em serem incapazes de realizá-lo; ao contrário, aqueles que têm a graça querem fazer o bem e obtêm sucesso nisso. Assim, a graça pode ser definida: o que confere à vontade seja a força para querer o bem, seja para realizá-lo. Ora, esta força dupla é a definição de liberdade (GILSON, 2006, p.303)<sup>7</sup>.

Neste sentido, a posição de Étienne Gilson sobre a atuação da graça assemelha-se à concepção agostiniana posterior à obra *Ad Simplicianum*, em que o querer o bem, produzido por Deus, não deixa de ser um ato da vontade efetuado pelo homem, mas a causa do ato e o movimento da vontade ao bem são atuação de Deus (BRACHTENDORF, 2012). Anterior à questão do poder, a relação entre a liberdade da vontade e a graça está na fé. A fé precede o poder para fazer o bem, pois ela é elemento necessário para que haja reconhecimento da condição humana, que é anterior à liberdade. Neste sentido, pode-se con-

<sup>6</sup> Diferente deste conceito, anos após a controvérsia pelagiana, Agostinho enfrentou o denominado semipelagianismo, que colocou em questão um pensamento sobre a graça semelhante ao de suas primeiras obras. A compreensão de que o primeiro movimento em direção à graça vem do próprio homem foi modificada por Agostinho em suas obras posteriores e condenada pelo Concílio de Orange, em 529 d.C.

<sup>7</sup> Considerando o início da fé, isto é, o querer o bem, como uma ação da graça, Etienne Gilson (1995, p.155) completa este pensamento: “Sem dúvida, ela (a graça) nasce da fé, mas a própria fé é uma graça. É por isso que a fé precede as obras, não no sentido de que as dispensa de consumá-las, mas porque as boas obras e seu mérito nascem da graça, e não inversamente. Por outro lado, não se deve esquecer que a graça é um socorro outorgado por Deus ao livre-arbítrio do homem; ela não o elimina, portanto, mas coopera com ele, restituindo-lhe a eficácia para ao bem”.

siderar tanto uma graça preveniente, quanto uma graça cooperante. É preveniente pois a fé é uma graça, é um dom de Deus; assim como a graça coopera com a imposição da decisão na vontade. O livre-arbítrio da vontade e a fé vinculados à graça são as condições necessárias para o homem poder fazer o bem e alcançar o fim supremo: a beatitude.

A cisão entre as vontades se encerra na plenitude de uma única vontade, que se relaciona com a graça não somente no aspecto do desejar, mas do poder realizar. “A liberdade consiste em usar bem o livre-arbítrio” (SARANYANA, 2007, p.77). A alma que antes não se obedecia, por razão de seu aprisionamento, é liberta e tem poder de realização. A graça não anula a liberdade (AGOSTINHO, 1998), mas a consolida, a restaura. “Com a graça não temos o nosso livre-arbítrio mais o poder da graça, mas é o próprio livre-arbítrio que, pela graça, se torna potência e conquista sua liberdade.” (GILSON, 2006, p.386).

A conversão de Santo Agostinho foi uma exaltação à necessidade da graça divina. Tal experiência evidenciou a ausência da liberdade em virtude da deficiência humana. A graça sobrevém como um auxílio à vontade que é movida a querer fazer o bem, restaurando-lhe o poder para agir de tal forma. Até o momento das *Confissões*, os escritos agostinianos enfatizavam a atuação da graça na vontade, o problema do mal e as questões de liberdade e livre-arbítrio, em um contexto apologético contra os maniqueus. Com a controvérsia pelagiana, por volta de 412 d.c., os *Tratados sobre a Graça* reiteram a necessidade da graça, porém em uma perspectiva de reafirmação da condição decaída do homem, tendo em vista o pecado original e suas consequências.

### **A CONTROVÉRSIA PELAGIANA**

Pode-se epilogar a filosofia pelagiana através do pensamento de que é possível e exigido ao homem atingir a perfeição em vida por intermédio de seus próprios esforços. “Pelágio nunca duvidou, nem por um momento, de que a perfeição fosse obrigatória; seu Deus era, acima de tudo, um Deus que ordenava obediência sem questionamento.” (BROWN, p. 427). Para Pelágio, o homem criado por Deus tem sua natureza determinada para atingir a perfeição.

A implicação deste pensamento se dá sobretudo nas questões acerca do resultado do pecado original, da liberdade e da necessidade da graça. Se para o homem é possível atingir a perfeição, logo sua natureza não é deficiente. Se a vontade não sofreu defecção em razão do pecado original, a graça torna-se dispensável.

[...] a doutrina de Pelágio define o pecado como sendo apenas um mau uso do livre-arbítrio; não diminui nem sua liberdade nem sua bondade natural, nem, conseqüentemente, seu poder de fazer o bem. Se é assim, o socorro da graça não tem que se aplicar à vontade, que, não estando corrompida, não tem essa necessidade; ele se reduz, conseqüentemente, ao perdão da ofensa feita a Deus pela realização do ato mau (GILSON, 2006, p. 299).

Seguindo essa compreensão, não há defeito inerente à natureza humana. Os erros humanos são de responsabilidade pessoal e podem ser curados pelo esforço. “Como poderia a alma ‘nova em folha’ de um indivíduo ser considerada culpada do ato distante de uma outra pessoa?” (BROWN, 2006, p.429). Pelágio leu as *Confissões* de Agostinho, e o relato da experiência do bispo o desagradou no sentido de que a impotência da vontade significaria um impedimento de se chegar à perfeição que, no seu ponto de vista, era obrigatória.

Em sua obra *De Natura*, escrita em 414 d.C., Pelágio definiu um homem que goza de pleno equilíbrio moral. O homem pode pecar, ao usar mau seu livre-arbítrio, mas o pecado não atinge a natureza, de forma que pecando torna-se culpável de seu erro, mas recebendo o perdão, volta ao seu estado de perfeição. Parece que o intuito de Pelágio viria contra àqueles que não viviam uma vida correta, alegando a fraqueza da natureza humana e sua inclinação para o mal (AGOSTINHO, 1998). Neste pensamento, o livre-arbítrio requereria um esforço para buscar a Deus e adquirir seus méritos. Destarte, a graça coroaria o homem com o perdão, não sendo uma dávida, mas um mérito.

O pelagianismo negou radicalmente a experiência pessoal de Agostinho. Para Etienne Gilson (2006), a tese fundamental das *Confissões* consistia na afirmação de que não pode ao homem oferecer a Deus o que ele exige a não ser que ele o tenha previamente dado. A experiência agostiniana mostrou que os seus esforços não o levaram a

beatitude, mas sim a graça de Deus que o alcançou. Agostinho se viu por longos anos, embora lutando, sem poder cumprir com a Lei de Deus, pois estava preso no hábito e no vício do erro.

A controvérsia pelagiana levou Agostinho a rebater veementemente os argumentos que iriam contra a sua própria experiência. De início, Agostinho definiu sua posição com cautela, pois dizer que a natureza humana era má, seria cair no erro dos maniqueus. A natureza humana, de fato, é boa, uma vez que tudo o que Deus criou era bom, porém essa natureza agiu de maneira má (EVANS, 2006). Sendo assim, segundo Agostinho, se Deus não criou a natureza com o vício, deve-se concluir que algo a danificou:

A natureza do homem foi criada no princípio sem culpa e sem nenhum vício. Mas a atual natureza, com a qual todos vêm ao mundo como descendentes de Adão, tem agora a necessidade de médico devido a não gozar de saúde. O sumo Deus é o criador e autor de todos os bens que ela possui em sua constituição: vida, sentidos e inteligência. O vício, no entanto, que cobre de trevas e enfraquece os bens naturais, a ponto de necessitar de iluminação e de cura, não foi perpetrado pelo seu Criador, ao qual não cabe culpa alguma. Sua fonte é o pecado original que foi cometido por livre vontade do homem. Por isso, a natureza sujeita ao castigo atrai com justiça a condenação (AGOSTINHO, 1998, p. 114).

Em suas obras antipelagianas, Agostinho defende que a condição do pecado original é o que traz a necessidade da graça, como obra redentora. O homem, como descendente de Adão e pelo seu pecado, traz consigo uma natureza danificada. Pelágio admitia o pecado de Adão, porém não admitiu a hereditariedade da culpa. Entendendo o mal como o nada, Pelágio se questionava em “como poderia o que falta à substância (o mal, que é o nada), enfraquecer ou mudar a natureza humana?” (PELAGIO apud EVANS, 2006). A graça, para Pelágio, era perdoadora, era um mérito para quem a recebia. Agostinho enfatizou a gratuidade da graça, uma vez que ela “[...] não é dada em consideração aos merecimentos, mas gratuitamente, o que caracteriza a concessão da graça” (AGOSTINHO, 1998, p115). Segundo o referencial

paulino, o homem pecador está privado da glória de Deus<sup>8</sup>, por isso necessita desse dom.

A máxima de Agostinho em considerar o pelagianismo um charlatanismo era o fato deste pensamento anular a cruz de Cristo (AGOSTINHO, 1998). “[...] se as forças do livre-arbítrio fossem suficientes para se saber como se deve viver e para bem viver, *então Cristo morreu em vão* (Gl 2,21), *portanto, estaria eliminado o escândalo da cruz* (Gl 5,11)” (AGOSTINHO, 1998, p.157).

A graça divina, nos escritos antipelagianos, está estritamente ligada ao pecado original. Partindo do pressuposto de que a natureza humana é doente, há a necessidade de um médico. Agostinho não nega que o homem possa viver a beatitude, mas não admite uma perfeição sem a graça. Entende-se que cabe ao homem realizar o bem e é para isso que vive, mas o poder para tal ação é dado por algo externo à vontade, a saber a graça, que foi concretizada no sacrifício de Cristo. Logo, a fé, na relação entre liberdade e graça, é elemento primordial.

Mas o fato de o ser humano viver sem pecado pertence à esfera humana e é a ação mais excelente, visto que por ela se realiza a plena e perfeita santidade na sua máxima expressão. Portanto, é inacreditável que tenha existido ou possa existir alguém que tenha realizado esta ação, na hipótese de que o ser humano a possa realizar. Mas debes ter em conta que esta obra, embora pertença ao homem realizá-la, é também uma obra divina; assim, não tenhas dúvida de que é uma obra divina (AGOSTINHO, 1998, p.19).

Em linhas gerais, o pensamento de Pelágio abarcou a ideia da possibilidade da vida sem pecado e de que Deus quem outorgou ao homem este poder em sua natureza (AGOSTINHO, 1998). O esforço agostiniano em rebater o pensamento fez-se claro também em compreender tal raciocínio: “Por isso, devemos ter em conta que ele (Pelágio) não crê no auxílio divino para a vontade e a ação, mas somente para a possibilidade da vontade e da ação” (p.218). A distinção clara entre Pelágio e Agostinho em relação à liberdade e graça é uma questão de natureza. A natureza para Pelágio quer e pode, já para Agostinho ela só quer e pode mediante a graça de Deus. E é nesse sentido que a graça atua na liberdade, com intuito de restauração.

---

8 Cf. CARTA AOS ROMANOS 3,23.

A descrição ulterior das consequências do pecado sobre a natureza humana mostra de maneira clara que a mente de Agostinho voltou-se para a sua experiência pessoal nos anos anteriores e imediatamente posteriores à sua conversão. [...] Agostinho tentara expressar quando escreveu as Confissões sobre a maneira de Deus agir no homem para convertê-lo à dependência da ajuda divina, sem a qual sequer pode pensar com clareza e, nem se diga, viver retamente (EVANS, 2006, p.179-180).

Tanto nos escritos antipelagianos quanto nos anteriores, a graça, para Agostinho cooperava com o bem na natureza humana. A graça agia como cura para a vontade enferma. “O que Pelágio ensina, sem perceber o alcance de sua própria doutrina, é que o homem pode fazer o que um poder divino foi requisitado para criar” (GILSON, 2006, p.310). A insistência de Agostinho em reafirmar a graça, em diversas obras que enaltecera a dádiva divina, foi justamente pelo fato de que, para ele, não havia compreensão da liberdade sem que houvesse a graça.

### CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os eventos abordados nesta pesquisa contribuíram para a formação do pensamento inicial de Agostinho na relação entre liberdade e graça. De fato, a leitura bíblica da Epístola aos Romanos imbuíu a noção entre querer e poder. Agostinho identificou-se com o paulinismo, no qual foi introduzida a ideia “[...] de que seria possível fazer o mal a despeito do correto conhecimento de Deus” (BRACHTENDORF, 2012, p.167).

Através da experiência, Agostinho comprovou a impotência de sua vontade e de que através da graça, tendo sua vontade liberta, era possível amar a justiça em uma relação de dependência com a própria graça. Mais uma vez, os textos paulinos se associavam ao pensamento agostiniano, em que a vontade era livre da escravidão do pecado, mas serva da justiça.<sup>9</sup>

Em sua negação ao pelagianismo, Agostinho afirmou sua experiência, negou o poder da natureza humana e reafirmou o poder da graça. A preponderância da graça sobre a vontade exime o merecimento. Agostinho foi considerado *Doutor da Graça*, pois através de

---

<sup>9</sup> Cf. CARTA AOS ROMANOS 6,18

suas afirmações, colocou o homem em seu devido lugar. Enquanto o pelagianismo enaltecia o homem na realização de sua perfeição, insentando a culpa original e a possibilidade de uma restituição à perfeição merecidamente, mesmo quando pecar, através do perdão de Cristo; Agostinho demonstrou a fragilidade humana, tendo como modelo sua própria luta. A graça é libertadora, “longe de abolir a vontade, a graça refaz uma boa vontade, liberta-a; do livre-arbítrio sempre intacto em sua essência, ela refaz uma liberdade. (GILSON, 2006, p.311).

O objeto de deleitação do homem livre é a própria liberdade (p.308). Posto isto, a síntese dos conceitos abordados nesta pesquisa foi demonstrada por Agostinho na relação do livre-arbítrio com a fé, a fé com a graça, a graça com a liberdade e a liberdade com a beatitude:

Pois o cumprimento da lei depende da liberdade (livre-arbítrio), mas pela lei se verifica o conhecimento do pecado e, pela fé, a súplica da graça contra o pecado; pela graça, a cura da alma dos males da concupiscência; pela cura da alma, a liberdade; pela liberdade, o amor da justiça; pelo amor da justiça, o cumprimento da lei. (AGOSTINHO, 1998, p.78).

## REFERÊNCIAS

AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. Trad. Arnaldo do Espírito Santo, João Beato e Maria Cristina de Castro-Maia de Sousa Pimentel. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2001.

\_\_\_\_\_. A graça de Cristo e o pecado original. In: *A Graça (I)*. Trad. Frei Augustinho Belmonte. 2ed. São Paulo: Paulus, 1998.

\_\_\_\_\_. A natureza e a graça. In: *A Graça (I)*. Trad. Frei Augustinho Belmonte. 2ed. São Paulo: Paulus, 1998.

\_\_\_\_\_. O espírito e a letra. In: *A Graça (I)*. Trad. Frei Augustinho Belmonte. 2ed. São Paulo: Paulus, 1998.

\_\_\_\_\_. O livre-arbítrio. Trad. Nair de Assis Oliveir. São Paulo: Paulus, 1995.

BRACHTENDORF, J. *Confissões de Santo Agostinho*. 2 ed. São Paulo: Loyola, 2012.

BROWN, P. Santo Agostinho: uma biografia. Rio de Janeiro: Record, 2006.

CARTA AOS ROMANOS. In: *A Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 1995

DOLBY, M. del Carmen. *El hombre es imagen de Dios: visión antropológica de San Agustín*. Navarra: 2002. EUNSA.

EVANS, G.R. *Agostinho: sobre o mal*. São Paulo: Paulus, 2006.

GILSON, E. *Introdução ao pensamento de Santo Agostinho*. São Paulo: Paulus, 2006.

\_\_\_\_\_. *A Filosofia na Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 1995

NOVAES, M. *Vontade e Contravontade em O Averso da Liberdade*. São Paulo: Cia das Letras, 2002.

MARTÍNEZ, Agustín. *San Agustín: ideario: selección y estudio*. 2.ed. Buenos Aires: ESPASA/CALPE, 1946.

SARANYANA, JOSEP-IGNASI. *La Filosofía Medieval: desde sus orígenes patristicos hasta la escolástica barroca*. 2 ed. Navarra (Espanha): 2007, EUNSA (Ediciones Universidad de Navarra S.A.



# Vontade segundo a obra

## *O Livre-Arbítrio de Santo Agostinho*

**Dinno Camposilvan Zanella**  
*Universidade Federal de Pelotas*

### INTRODUÇÃO

No presente artigo, pretende-se apresentar como Santo Agostinho usa o termo “vontade” (*voluntas*) na obra “*De Libero-Arbítrio*”. Na busca de uma possível relação entre vontade, desejo de escolha como sendo o resultado desta ação humana o bem ou o pecado e a culpa que advém da ação realizada pela má escolha humana. Ressaltando que esta escolha feita pela pessoa é uma escolha deliberada por uma vontade livre tendo como resultado o bem universal desejado por todos os seres ou o pecado que acarretará na culpa do indivíduo. E o livre-arbítrio da vontade que consideraremos por hora como ato livre de agir conforme a verdade.

Agostinho trabalha neste livro em questão, dois aspectos. Um sobre o movimento da culpa que sentimos quando cometemos erros devido às escolhas que fazemos por meio da vontade, ou melhor, da manifestação dos nossos desejos concupiscíveis que naquele momento são mais atrativos, ou nos são mais agradáveis, do que a ação proveniente da reta ordem ou o dito bem maior, superior. Pretende-se analisar as questões acerca da culpa, na relação entre escolha, ou vontade livre e o pecado. Ou seja, quando o ser humano inverte a ordem natural das coisas, dando um valor maior ao que é particular e um valor menor ao que é universal.

O filósofo africano tenta sustentar o uso do livre-arbítrio da vontade pela presciência divina. Pois, por Deus ter o conhecimento do passado, presente e futuro, não interfere nas escolhas que o homem deve fazer. Essas escolhas que o ser humano faz dependem somente do seu desejo, da sua vontade manifestada pelas emoções ou pelo conhecimento da verdade. Assim, o homem age de forma livre, fazendo o uso correto ou incorreto desta vontade livre.

### 1. CULPA E O PECADO

As ações humanas partem da escolha de uma vontade livre, ou seja, uma escolha realizada entre dois bens. Um bem maior que é para Agostinho a escolha correta a ser realizada pelo indivíduo; e um segundo tipo de bem, conhecido como inferior que o leva a culpa e por consequência ao pecado, porque é um bem particular e subverte a ordem natural das coisas, por ser um bem corporal. Por pertencer ao sentido exterior que engana a vontade livre<sup>1</sup>, por sua vez, é fruto do “*Livre-arbítrio*”<sup>2</sup>, ou, na modernidade chamada de “*liberdade da vontade*”. À vontade quando é livre é segundo o filósofo africano um “*Dom de Deus*”<sup>3</sup>, é um bem universal e imutável. Pois, trata-se da vontade escolhida pela pessoa, não ocorrendo nenhum tipo de coação que interfira na sua vontade de fazer aquela decisão livremente. Decisão que é prevista por Deus que conhece a ação livre que assumimos antes dela ser realizada.

Para o filho de Mônica a manifestação da vontade ocorre pelas afeições da alma, pelas manifestações das paixões, pela vontade

<sup>1</sup> Vontade livre é segundo Agostinho de Hipona um “*Dom de Deus*”, um Bem universal e imutável se realizar a ação que leva a graça. Mas se a pessoa optar por agir conforme um bem particular a vontade livre que é um dom de Deus tornar-se-á um pecado culminando na culpa do homem, por ter agido errado.

<sup>2</sup> É para Agostinho o livre uso de seus desejos, mas de forma que a sua ação leve a felicidade. Nada pode forçar o homem a obedecer às paixões, de modo que a culpa do homem pecar não pode ser do livre-arbítrio, pois, este homem não é escravo das paixões. Ou seja, o livre-arbítrio não é um mal, é, pois um bem entregue por Deus aos homens. E por meio dele os indivíduos escolhem entre os diversos tipos de bens que podem surgir. Bens que são: “bens inferiores” que levam ao pecado e “bens superiores” que levam a felicidade. O livre-arbítrio é considerado pelo filho de Mônica como sendo um “bem médio”, uma terceira categoria de bem, pois com ele temos a liberdade de poder acertar ou errar em nossas ações mediante o uso da nossa vontade livre, por termos liberdade de escolha.

<sup>3</sup> Termo usado em: DLA III. 1, 1.

própria. “Os afetos básicos da alma humana, que nos impulsiona em nossas escolhas por meio da realização da nossa vontade sendo ela boa ou má, são os desejos, a alegria, o medo e a tristeza<sup>4</sup>”. Contudo, a nossa vontade é a realização, manifestação, inclinação para estes sentimentos da alma, que será escolhido pela vontade própria, por meio de nossos impulsos emocionais que pode ser uma ação boa ou má, dependendo da minha vontade naquela determinada situação.

Todas as pessoas a todo instante deparam-se com um problema e tem que fazer uma escolha. Deste problema a ser resolvido, surgem duas possibilidades, os dois tipos de bens descritos acima, o (bem universal) e o (bem particular). No momento em que o homem escolhe o “ato livre<sup>5</sup>”, ou seja, será sempre conforme a vontade, pois será feita conforme a crença, história de vida e outras tantas motivações e emoções que o indivíduo adquire conforme o tempo, conforme os acontecimentos da vida. Com efeito, devido o resultado da ação, pode ocorrer que o sujeito escolha por sua própria vontade a outra ação, baseado nos mesmos critérios para a realização da ação anterior.

*Ev.* Vejo já, claramente, que é preciso contar a vontade livre entre os bens, e não dos menores. Portanto, precisamos reconhecer a vontade como dom de Deus e quanto foi conveniente ela nos ter sido dada.

Nessas condições, desejo agora saber de ti, caso o julgues oportuno, de onde procede a inclinação pela qual a mesma vontade afasta-se daquele Bem universal e imutável, para se voltar em direção a bens particulares, alheios e inferiores, todos, aliás, sujeitos a mutações.

*Ag.* E o que te parece necessário saber?

*Ev.* O seguinte: uma vez que a vontade nos foi dada de tal forma que essa inclinação aos bens inferiores lhe seja natural, então ela tem necessariamente de se voltar para tais bens. Ora, não se pode descobrir culpa alguma onde a necessidade e a natureza dominam<sup>6</sup>.

<sup>4</sup> ZANELLA, Liberdade humana no pensamento Agostiniano, 2014, p: 192.

<sup>5</sup> É o bispo entende por ato livre como sendo a livre escolha, que é punida pela justiça quando realizada uma má ação que seja voluntária, por mais que nenhum ser humano queira realizar está má ação.

<sup>6</sup> AGOSTINHO. *O livre-arbítrio*. III, 1, 1.

Em Agostinho o homem se aproxima da felicidade cada vez que age corretamente. Porque está agindo conforme manda o conhecimento verdadeiro, pois ele foi capaz de agir como ordena a “*verdade interior*”, verdade por excelência que esta sempre iluminando o caminho deste para a boa ação. O seu contrário, é a ação realizada por uma vontade emocional que é agir pelo impulso do desejo sem controle, pela paixão desregrada. Isso ocorre quando escolhemos o bem inferior e por tanto acabamos pecando. Logo, o resultado da vontade, do desejo de escolher uma ação impulsionada por motivações que distanciem a pessoa da boa ação, ação virtuosa, faz com que acabe pecando. Tendo como “*telos*” fim a culpa. Pois é a culpa que resulta de uma má ação, ou seja, da escolha inferior, a escolha pelo pecado.

Consequentemente, quando a vontade — esse bem médio — adere ao Bem imutável, o qual pertence a todos em comum, e não é privativo de ninguém, do mesmo modo aquela Verdade da qual temos dito tantas coisas, sem nada termos podido falar dignamente — quando a vontade adere ao Sumo Bem, então o homem possui a vida feliz.

Ora, essa vida feliz mesma é o que o espírito sente quando adere ao Bem imutável. Este torna-se para o homem como um bem privativo, o principal de todos. Ele possui então, além do mais, todas as virtudes, das quais não é possível usar mal<sup>7</sup>.

Qual inclinação faz com que a mesma vontade afaste o *Bem superior*, inclinando-o para um *Bem inferior* de maneira natural? Esta inclinação ocorre quando abandonamos os bens imutáveis, tendo os bens mutáveis como desejo momentâneo sendo ressaltado que esta ação trata-se de uma ação não natural, mas voluntária, pois foi deliberada pela vontade livre do agente, ou seja, a pessoa agiu por vontade própria, agindo conforme sua liberdade ordenou. No caso, o desejo ordenante foi o bem inferior que resulta no pecado. Tendo o pecado como resultado, levará o homem à culpa que é o sofrimento da alma por ter realizado uma má escolha. A culpa é uma tristeza decorrente da má ação, advinda de uma má escolha, pois torna o homem infeliz distanciando-o da verdade e da felicidade que almejava alcançar com a realização desta ação.

---

<sup>7</sup> AGOSTINHO. *O livre-arbítrio*. II, 19, 52.

Assim, pois, a vontade obtém, no aderir ao Bem imutável e universal, os primeiros e maiores bens do homem, embora ela mesma não seja senão um bem médio. Em contraposição, ela peca, ao se afastar do Bem imutável e comum, para se voltar para o seu próprio bem particular, seja exterior, seja inferior. Ela volta-se para seu bem particular, quando quer ser senhora de si mesma; para um bem exterior, quando se aplica a apropriar-se de coisas alheias, ou de tudo o que não lhe diz respeito; e volta-se para um bem inferior, quando ama os prazeres do corpo. Desse modo, o homem torna-se orgulhoso, curioso e dissoluto; e fica sujeito a um tipo de vida a qual, em comparação à vida superior anteriormente descrita, é antes morte. Apesar de tudo, é claro que sua vida continua submissa ao governo da Providência divina, que põe todas as coisas em seu lugar e retribui a cada um conforme os seus méritos<sup>8</sup>.

Agostinho nos mostra que não há culpa onde a necessidade e a natureza dominam. Pois, a vontade livre tem por finalidade inclinar a pessoa ao bem imutável. Quando isso não ocorre, é porque a pessoa escolheu um bem mutável a distancia da necessidade e da natureza, criando em si um sentimento de culpa. Esta culpabilidade questionada pelo autor no dialogo “*De Libero Arbitrio*”, livro III, aparece o problema da “culpabilidade, como sendo um movimento da alma”<sup>9</sup>. Nada pode sujeitar-se o espírito à paixão, senão a própria vontade, porque um agente superior ou igual a colocaria em um vexame, seria injusto; e um agente inferior não possui poder para tal ação. A vontade é a única coisa pertencente ao homem, pois é por intermédio dela que queremos e conseguimos o que queremos e também o que não queremos. Com efeito, se eu comento uma má ação, não posso culpar outro ser senão eu mesmo. Não podemos culpar Deus porque ele é bom e dele provém só coisas boas. Como ter dado a vontade para

<sup>8</sup> AGOSTINHO. *O livre-arbitrio*. II, 19, 53.

<sup>9</sup> “... Ag. a vontade livre nos foi dada de tal forma que este movimento lhe é natural, então volta-se ele, necessariamente, para tais bens mutáveis, e não se pode reconhecer falta alguma onde a natureza e a necessidade dominam. Entretanto, a vontade não nos foi dada dessa forma 9e disso não deverias duvidar de modo algum, já que não duvidas que tal movimento é culpável. Ev. Eu disse considerar esse mesmo movimento culpável e ser por isso que ele me desagradava. Não posso duvidar que não seja repreensível. Mas nego que a alma, levada por qualquer movimento que a distancie do Bem imutável, em direção as coisas mutáveis, possa ser culpada, caso seja ela impulsionada, necessariamente, por sua própria natureza” (DLA III. 1, 1).

fazermos o bem por nossas próprias escolhas, mesmos critérios para a realização da ação anterior.

Certamente, quem me fez é um Deus bom e, como não posso praticar nenhuma boa ação a não ser por minha vontade, fica, pois, bastante claro que é acima de tudo para fazer o bem que a vontade me foi dada por esse Deus tão bom. Quanto ao movimento pelo qual a vontade se inclina de um lado e de outro, se não fosse voluntário e posto em nosso poder, o homem não seria digno de ser louvado quando sua vontade se orienta para os bens superiores, tampouco ser inculcado quando, girando, por assim dizer, sobre si mesmo, inclina-se para os bens inferiores. Nesse sentido, não se deveria exortar a desprezar os bens transitórios para adquirir os bens eternos? E a renunciar à má vida para viver honestamente? Ora, quem quer que estime não haver motivo para serem dadas aos homens essas espécies de advertência merece ser excluído do número dos viventes<sup>10</sup>.

A culpa se da no uso indevido da nossa faculdade da vontade. Com efeito, é a escolha por um bem que é deficiente, ou seja, uma deficiência no livre-arbítrio que resulta no pecado que culmina na culpa que o indivíduo sente por ter subvertido a ordem natural das coisas e o resultado deste sentimento que entristece a alma é o pecado. O pecado é o resultado da falha cometida, que é para o bispo o “mal<sup>11</sup>”, conhecido por mal moral. O pecado é, portanto, o cumprimento da justiça manifestada por Deus, na certeza que as pessoas que pecarem serão castigadas conforme o peso do pecado cometerem.

## 2. PRESCIÊNCIA DIVINA

Como possível resposta ao problema da culpabilidade porque as pessoas escolhem o mal, com a “Presciência Divina”. Agostinho observa que muitos não creem na divina Providência, qual dirigeria com sua

<sup>10</sup> AGOSTINHO. *O livre-arbítrio*. III, 1, 3.

<sup>11</sup> Mal no sentido de mal moral em Agostinho, pois o mal físico é o que pertence a uma ordem corporal e se traduz pelo sofrimento. O mal moral por sua vez é a violação voluntaria e livre da ordem desejada por Deus. Estamos portanto, trabalhando o mal moral, porque se trata das escolhas que fazemos nas inúmeras situações que nos são apresentadas todos os dias. o mal moral é por natureza o pecado, surgido do pecado original e das más escolhas que fazemos quando somos impulsionados pelos desejos das paixões exteriores.

bondade as ações das pessoas por toda a vida, também não aceitam que as suas ações são as realizadoras dos seus atos. Assim, julgam não serem os responsáveis pelos atos cometidos, mas que seria, portanto, o próprio Deus culpado. Então, se pecam, é porque foram forçados a tal ato. Descartando o destino e lançando-se a ação a toda a sorte de vícios, desprezando a justiça divina e fazendo pouco caso da humana.

Ocorre, porém, que Deus criou o homem sabendo que ele viria a pecar, mas por amar a sua criação o criou bom. O pecado surge não para macular, ou prejudicar a Deus. Surge para manifestar o desejo de Deus justiça. É o modo de Deus manifestar a sua grande misericórdia, salvando os que agem conforme a ação boa que leva ao bem superior e punindo os pecadores por terem subvertido a ordem.

*Ev.* Assim sendo, sinto-me sumamente preocupado com uma questão: como pode ser que, pelo fato de Deus conhecer antecipadamente todas as coisas futuras, não venhamos nós a pecar, sem que isso seja necessariamente? De fato, afirmar que qualquer acontecimento possa se realizar sem que Deus o tenha previsto seria tentar destruir a presciência divina com desvairada impiedade. É porque, se Deus sabia que o primeiro homem havia de pecar — o que deve concordar comigo todo aquele que admite a presciência divina em relação aos acontecimentos futuros —, se assim se deu, eu não digo que por isso ele não devesse ter criado o homem, pois o criou bom, e o pecado em nada pode prejudicar a Deus. Além do que, depois de Deus ter manifestado toda a sua bondade criando-o, manifestou sua justiça, punindo o pecado, e ainda sua grande misericórdia, salvando-o. Desse modo, não digo que ele não devia ter criado o homem, mas, já que previra seu pecado como futuro, afirmo que isso devia inevitavelmente realizar-se. Como, pois, pode existir uma vontade livre onde é evidente uma necessidade tão inevitável? <sup>12</sup>.

Deus conhece todas as coisas por ser a Verdade, o Sumo Bem de onde emanam somente coisas boas. A conciliação entre presciência divina e o pecado acontece no que diz respeito ao homem, Deus sabe que o indivíduo irá pecar, pois é capaz de prever este acontecimento futuro que será porventura um pecado necessário. Não ocorre então uma decisão voluntária. Pois, se está determinada a ação, a vontade

<sup>12</sup> AGOSTINHO. *O livre-arbítrio*. III, 2, 4.

livre não tem escolha, a não ser seguir o que esta determinada. Deste raciocínio surge a seguinte conclusão do filósofo africano: *“ou negar em Deus, impiamente, a presciência de todos os acontecimentos futuros, ou bem, caso não possamos negá-lo, de admitir que pecamos, não voluntária, mas necessariamente. Mas haverá outro motivo de tua perplexidade?”*<sup>13</sup> Mas a presciência divina determina que Deus sabe o que irá acontecer, mas ele não interfere no livre-arbítrio. Pois Ele entregou aos homens para que pudessem escolher por sua vontade livre o que desejam. Pois não é Deus que faz o futuro, mas sim nós.

Ag. Por que, pois, como justo juiz, não puniria ele os atos que sua presciência não forçou a cometer? Porque, assim como tu, ao lembrares os acontecimentos passados, não os força a se realizarem, assim Deus, ao prever os acontecimentos futuros, não os força. E assim, como tens lembrança de certas coisas que fizeste, todavia não fizeste todas as coisas de que te lembras, do mesmo modo Deus prevê tudo de que ele mesmo é o autor, sem contudo ser o autor de tudo o que prevê. Mas dos atos maus, de que não é o autor, ele é o justo punidor. Compreende, destarte, com que justiça Deus pune os pecados: pois ainda que os sabendo futuros, ele não é quem os faz. Porque se não tivesse de castigar os pecadores porque prevê os seus pecados, ele não teria tampouco de recompensar os que procedem bem. Visto que não deixa de prever tampouco as suas boas ações. Reconheçamos, pois, pertencer à sua presciência o fato de nada ignorar dos acontecimentos futuros. E também, visto o pecado ser cometido voluntariamente, ser próprio de sua justiça julgá-lo, e não deixar que seja cometido impunemente, já que a sua presciência não os forçou a serem cometidos<sup>14</sup>.

A presciência não força as ações, porque Deus ao prever os acontecimentos não os força a acontecer, mas tem por dever punir os atos maus. Embora pecadores por causa do mau uso da vontade livre, a vontade é um bem, o homem erra e é punido por Deus por meio do sentimento de culpa. Se Deus interferisse na escolha humana estaria impedindo o ser humano de realizar a sua vontade livre de escolher o que deseja. Pois, se Deus tivesse criado o homem para querer somente a verdade ele não teria liberdade de escolha, porque estaria condicionado a um determinismo. Embora o pecado seja uma privação do

<sup>13</sup> AGOSTINHO. *O livre-arbítrio*. III, 3, 6.

<sup>14</sup> AGOSTINHO. *O livre-arbítrio*. III, 4, 11.



livre-arbítrio ainda é um bem, *bem inferior*, porque é melhor pecar pela vontade livre, do que pecar pela falta dela.

### CONCLUSÃO

Neste breve artigo buscou-se compreender como Agostinho desenvolve o problema da vontade na obra "*De Libero Arbitrio*". Podemos perceber que o livre-arbítrio é um bem médio, segundo o exposto pelo autor no livro II da obra, pois possui as seguintes características: a possibilidade de escolhermos entre dois bens. São eles, o bem maior que leva a felicidade, é o bem imutável, universal. O outro é o bem menor que leva ao pecado e a culpa. O livre-arbítrio é, portanto, de um bem dado por Deus aos homens para que possamos escolher, por mais que a escolha possa ser a errada.

Outro ponto trabalhado neste texto foi o pecado e a culpa, ambas oriundas da má escolha, ou melhor, do uso indevido do livre-arbítrio, por escolher um bem particular, invertendo a ordem natural do que se deve desejar. Que consiste na liberdade da pessoa de poder seguir seus instintos, as manifestações dos seus desejos passionais desordenados. Mas tem um resultado que é o sofrimento da culpa e o remorso do pecado por ter cometido tal falha contra a ação boa.

Concluimos com a presciência divina, resposta de Agostinho para livrar Deus da responsabilidade dos atos humanos. Visto que Deus é Bom e conhece o passado, presente e o futuro de nossas ações. Mesmo tendo o conhecimento destas ações Ele não interfere nas escolhas para não interferir no livre arbitrio do homem. Qual é um bem médio que serve para mostrar ao homem as diversas possibilidades de escolhas que podemos fazer. Escolhemos por meio da vontade livre na intenção de sermos felizes. Mas nem sempre conseguimos porque acabamos subvertendo a ordem natural do universo ao escolhermos um bem particular e assim maculamos a alma com o pecado. Pecado que para o bispo africano tem origem no pecado original.

## REFERÊNCIAS

Obras de Santo Agostinho:

AGOSTINHO, Santo. *A Cidade de Deus*: (contra os pagãos). Parte I, 4 ed. Petrópolis: Editora Vozes. 1999.

\_\_\_\_\_. *Confissões*. São Paulo: Nova Cultural, 2004. (Os Pensadores).

\_\_\_\_\_. *Confissões*. Trad. Maria Luiza Jardim Amarante. São Paulo: Paulus, 1997. Col. Patrística 10.

\_\_\_\_\_. *O Livre Arbítrio*. Trad., org., introd. e notas: Nair de Assis Oliveira. 3. ed. São Paulo: Paulus, 1995. Col. Patrística 8.

\_\_\_\_\_. *A Trindade*. Trad.: Agostinho Belmonte; notas: Nair de Assis Oliveira. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1994. Col. Patrística.

\_\_\_\_\_. *Sobre a potencialidade da alma*. Petrópolis: Vozes, 1977.

\_\_\_\_\_. *Solilóquios; A Vida Feliz*. São Paulo: Paulus, 1998. Col. Patrística: 11.

\_\_\_\_\_. *Contra Acadêmicos, A ordem, A grandeza da Alma, O mestre*. Trad., Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2008. Col. Patrística 24.

### Obras Complementares:

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes. 1998.

BONI, Luis Alberto de. *Filosofia Medieval*. Textos. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

\_\_\_\_\_. *Idade Média: Ética e Política*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

COSTA, Marcos Roberto Nunes. Consequências da problemática relação entre o livre-arbítrio Humano e a Providência Divina na solução Agostiniana do Mal. In: *Studium*, Recife: v.6, Nº 12, p. 43-54, Dezembro/2003.

ZANELLA, Dinno C. Liberdade humana no pensamento Agostiniano. In: ANAIS DO III CONGRESSO INTERNACIONAL DE FILOSOFIA MORAL E POLÍTICA - SOBRE RESPONSABILIDADE - ANTIGUIDADE E MEDIEVO - VOLUME I. Orgs: LEITE JÚNIOR, Pedro e SILVA, Lucas Duarte. Pelotas: Nepfil online, 2014, p: 191 – 204. Disponível em: <http://nepfil.ufpel.edu.br/studia/acervo/studia-6.pdf>. Acesso em: 18 out. 2014.

HINRICHSEN, Luís E. *A Estética de Santo Agostinho: O Belo e a Formação do Humano*. Porto Alegre: ESTEF, 2009.

HORN, C. *Agostinho: conhecimento, linguagem e ética*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008.

- FERNANDEZ, Clemente. *Los filósofos medievales*. Vol. 2. Madri: BAC, 1979.
- GILSON, Etienne. *A Filosofia na Idade Média*. Trad.: Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- INACIO, Inês C. e outros. *O Pensamento Medieval*. São Paulo: Ática, 1988.
- LARA, Thiago Adão. *Caminhos da Razão no Ocidente: A Filosofia nas suas Origens Gregas*. Vol. I, Petrópolis: Vozes 1989.
- SANGALLI, Idalgo José. *O Filósofo e a Felicidade: O ideal ético do aristotelismo radical*. Caxias do Sul: EDUCS, 2013.
- MONDIN, Batista. *Introdução à Filosofia: Problema, Sistemas, Autores, Obras*. 4. ed. São Paulo: Edições Paulinas, 1983.
- MORA, José Ferrater. *Dicionário de Filosofia*. Tomo I e III. Trad.: Maria Stela Gonçalves *et alli*. São Paulo: Loyola, 2001.
- PEREZ, Rafael Gomes. *História Básica da Filosofia*. São Paulo: Nerman, 1981.
- REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da Filosofia: Antiguidade e Idade Média*. São Paulo: Paulinas, 1990, v.1. Col. Filosofia.
- \_\_\_\_\_. *História da Filosofia*. Vol III. São Paulo: Paulinas, 1992.
- RUSSEL, Bertrand. *História da Filosofia Ocidental*. 1977.
- VAHL, Matheus J. Aspectos Éticos do Pensamento Existencial de Santo Agostinho – uma análise a partir do “Cogito Agostiniano”. In: *Seara Filosófica*. N. 7, Verão, 2013, p. 31-38.

Obras da Internet:

- AGOSTINO, Sant'. *Tutte Le Opere*. Disponível em: <http://www.augustinus.it>. Acesso em: 28 nov. 2013

# Ordem e beleza do universo na estética filosófico-religiosa de Santo Agostinho

**Marcos Roberto Nunes Costa**

*Universidade Federal de Pernambuco*

## INTRODUÇÃO

Assim como em muitos outros pontos da filosofia, Agostinho herdou da Antiguidade Clássica o conceito de belo, o qual, em confronto com os princípios da Tradição bíblica judaico-cristã, ganhou um novo significado.

Segundo Umberto Eco, “ao falar de problemas estéticos e ao propor regras de produção artísticas, a Antiguidade Clássica tinha o olhar voltado para a natureza”<sup>1</sup>, a qual aparece aos olhos dos Antigos como bela. Cícero, por exemplo, no seu *De Natura Deorum*, diz que “nada é melhor e mais belo que o cosmo”. Dessa visão “naturalista” do belo, geram-se, basicamente, três concepções de estética: uma, sensualista, que faz da arte um instrumento de transformação da natureza para o deleite ou satisfação dos desejos sensitivos do homem. Outra, que adquire um caráter místico-religioso de admiração ou contemplação da natureza enquanto divina em si, ao que chamamos modernamente

---

<sup>1</sup> ECO, Umberto. **Arte e beleza na estética medieval**. Trad. de Mario Sabino Filho. Rio de Janeiro: Editora Globo, 1989. p. 15.

de imanitismo. E, finalmente, uma terceira concepção, filosófico-especulativo-racional do belo sensível, como participação do metafísico, o qual, por sua vez, assume pelo menos três faces:

1. idealista, protagonizada pelo platonismo, que concebe o belo sensível como reflexo, sombra ou participação no Belo inteligível ou ideal<sup>2</sup>. No *Banquete*, por exemplo, Platão, falando pela boca de Diotima, identifica o Belo em si com o Amor-Bem (195-212), o qual só pode ser contemplado pelo espírito ou razão. Posição igualmente assumida no *Fédon*, em que descarta a possibilidade de encontrarmos o Belo no mundo sensível, mas tão somente no mundo inteligível. Mas é no *Fedro* (249-251) e no *Hípias Maior* que Platão discorre acerca da relação entre o belo sensível e o Belo inteligível, sendo este fonte daquele, em que diz que a beleza sensível só é bela porque nos faz recordar a Beleza que a alma contemplou no “mundo das idéias”, sendo a beleza sensível reflexo, sombra ou participação do Belo inteligível. Por isso, mais tarde, na *República* e nas *Leis*, Platão faz severas críticas a arte sensível, que pode despertar prazeres perniciosos (sensualistas) na juventude. Na realidade, o que Platão condena não é arte, mas a arte por si só, ou a arte pela arte.
2. realista, propagada pelo aristotelismo, o qual, partindo do princípio de que a mudança na natureza não é senão o movimento dos seres em busca da perfeição, proporcionada pela passagem da potência ao ato, que tem seu ápice na Forma perfeita – Deus – o Motor Imóvel, que numa linguagem estética adquire o nome metafísico de Belo perfeito. Ou seja, o belo sensível não é senão “formação” ou determinação da matéria – a que Aristóteles chama de “monstro feio”, que vai adquirindo forma ou beleza, gerando os seres sensíveis;
3. emanentista, desenvolvida pelo neoplatonismo, que, fazendo uma junção do idealismo platônico com o realismo aristotélico, identifica o Belo com o *Uno*, supra-sensível e inteligível,

<sup>2</sup> Aqui PICCOLOMINI, Remo. Introduzione. In: AGOSTINO, Santo. **La bellezza** – sel. di testi. Introduzione e note di Remo Piccolomini. Roma: Città Nuova, 1995. p. 10, comenta: “A grande novidade introduzida por Platão, em relação ao naturalismo que o precedeu, é a existência de um mundo supra-sensível das ideais”.

que no seu desdobramento (emanação) divide (sem perder) a sua bondade ou beleza gerando hipóstases inferiores, através das quais, nomeadamente, da *Alma do Mundo*, atinge-se o mundo sensível, dando forma à matéria indeterminada e informe, ao que Plotino chama de “bolo feio”, gerando os seres (ou belos) sensíveis, de forma que os seres sensíveis têm sua beleza à medida que participam do Belo metafísico – o *Uno*. Plotino, nas *Enéadas*, afirma que a beleza sensível tem origem no Belo em si, que é de natureza espiritual. A matéria ou a arte dela decorrente é bela apenas se refletir ou participar do Belo em si. Ou seja, “é o incorpóreo que é Belo e confere beleza ao que é corpóreo” (*En.*, III), ou “é no céu que o Belo existe substancialmente, e tudo que há de belo na terra é de lá que procede (*En.*, VIII, 7)<sup>3</sup>. Para tal, diferentemente de Platão que faz uma relação direta entre o belo e o Amor-Bem, Plotino relaciona o belo com a disposição entre as partes e o todo, definindo o belo como a unidade ou a totalidade – o *Uno*.

Contra o “sensualismo” e/ou “imanitismo” dos Antigos e “corrigindo” a concepção filosófico-especulativo-racional dos platônicos e, principalmente, dos neoplatônicos, que tiveram grande influência no seu pensamento, Agostinho imprime uma concepção de estética de cunho cosmológico-filosófico-religiosa voltada para o inteligível enquanto ser transcendental – Deus, Beleza absoluta, razão de ser de todas as coisas belas, promovendo uma apropriação/superação da estética cosmológico-filosófico-racional dos gregos<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> Essa idéia teria grande influência no pensamento de Santo Agostinho, que em uma de suas *Epístolas* da maturidade, fazendo uma comparação entre o Belo em si (*Pulchro*) e o conveniente (*apto*), diz: “O belo é considerado e amado por si mesmo, ao qual se opõe o torpe e disforme, enquanto o apto, cujo contrário é o inapto, depende de outro, ao que se vincula - *quasi religatum* – e não é julgado por si mesmo, senão por aquele a que se acha unido” (*Ep.* 138, 1, 5).

<sup>4</sup> Comentado a influência de Platão e Plotino sobre Agostinho e, conseqüentemente, a superação deste em relação aqueles a partir de sua conversão ao Cristianismo, diz PICCOLO-MINI, 1995, p. 9: “Não se pode falar de beleza em Agostinho sem fazer referência a aquilo que em seu argumento tenha dito Platão e Plotino [...]. Com o primeiro, de fato, superou o ceticismo que negava a existência da verdade; com o segundo, o materialismo que lhe impedia de ‘ver’ o mundo espiritual [...]. A conversão muda sua vida de modo significativo: com essa, ‘a paixão filosófica se transforma em paixão pela fé’ [...]. A luz desta escolha radical a beleza se veste de espiritualidade e é interpretada para significar Deus – Pai de toda beleza”.

## 1 A CRIAÇÃO *EX NIHILO*, PRINCÍPIO ONTOLÓGICO DE UMA NOVA COSMOLÓGICA/ESTÉTICA EM SANTO AGOSTINHO

Agostinho, partindo do princípio judaico-cristão *ex nihilo*, segundo o qual todas as coisas do universo foram criadas e são governadas por Deus, defende que toda natureza criada por Deus não pode ser senão o bem/belo. No *Sobre a Natureza do Bem*, por exemplo, diz:

Todas as coisas boas, quer grandes ou pequenas, em qualquer dos seus graus, não podem existir senão por Deus e toda natureza, enquanto natureza, é um bem (*De nat. Boni*, 1).

Mais do que isso, só o bem/belo existe; ou, num sentido inverso, onde não existir o bem/belo não existe o ser, e vice-versa:

As coisas em que o modo, a espécie e a ordem são grandes, são grandes bens; as coisas em que são pequenas, são pequenos bens; onde não existem, nenhum bem existe. Finalmente, onde estas três coisas são grandes, são grandes as naturezas; onde são pequenas, são pequenas as naturezas; onde não existem, nenhuma natureza existe. Logo, toda a natureza é boa (*Ibid.*, 3).

Agostinho admite sim, a exemplo da teoria da participação de Plotino, que no universo existem graus diversos de perfeições. Primeiro, porque Deus não fez todas as coisas com o mesmo grau de perfeição que Ele. Sumamente perfeito só Deus. As coisas criadas têm seu grau de maior ou menor perfeição em sua participação Nele.

Assim, na hierarquia descendente de valores,

os seres que têm algo de ser e que não são o que Deus é, seu autor, são superiores aos viventes e não-viventes, como os que têm força generativa ou apetitiva, aos que carecem desta vitalidade. E, entre os viventes, os sencientes são superiores aos não-sencientes, como às árvores os animais. Entre os sencientes, os que têm inteligência são superiores aos que não a têm, como aos animais os homens. E, ainda, entre os que têm inteligência, os imortais são superiores aos mortais, como aos homens os anjos (*De civ. Dei*, XI, 16).

Em segundo lugar, como conseqüência da primeira, as coisas se corrompem ou mudam, conforme resume Agostinho em um pequeno tratado, *Sobre a Verdadeira Religião*:

- Ao me objetares: - Por que fenecem as criaturas? - Respondo:
- Pelo fato de serem mutáveis.
- Por que são mutáveis? - Porque não possuem a Suma perfeição.
- Por que não possuem a Suma perfeição? - Por serem inferiores a quem os criou.
- Quem as criou? - O Ser absolutamente soberano.
- Quem é ele? - Deus, a imutável Trindade, que com infinita sabedoria as fez, e com suma benignidade as conserva [...] (*De vera rel.*, 18, 35)<sup>5</sup>.

Assim, partindo da noção plotiniana de degradação ou despotencialização do bem nos seres, Agostinho admite uma hierarquia de valores entre os seres do universo, só que, conforme vimos, contrariamente aos Antigos que concebiam a matéria como o mal/feio (caos, monstro ou bolo feio) afirma que também esta é um bem/belo, e que por mais corrompida que esteja, ou enquanto houver natureza, haverá bem/belo:

Toda natureza que pode ser corrompida é também certo bem; na verdade, a corrupção não a poderia prejudicar, a não ser retirando ou diminuindo o que é bom (*De nat. boni*, 6).

Ou seja, por menor ou mais corrompida que seja a natureza de um ser, continua existindo nela certo grau de **número, peso e medida** (*numerus, pondus et mensura*), o que lhe concede o estatuto de ser e, conseqüentemente, certo grau de bondade/beleza. Princípio este que Agostinho vai buscar no *Livro do Gênesis*, o qual diz que depois de ter feito tudo, no sexto dia, “Deus viu que tudo que fizera era bom e belo” (1,31), que na interpretação de Agostinho significava que em tudo que Deus criou imprimiu certo **número, peso e medida** (*numerus, pondus et mensura*), categorias ontológico-cosmológicas estas que nortearão o fazer arte na Idade Média, na sua busca de manifestar o *Bonum* metafísico ou transcendental.

---

<sup>5</sup> Igualmente, no *Sobre a Natureza do Bem*: “Só Ele é imutável, todas as coisas que criou, pelo fato de as ter criado do nada, são mutáveis” (*De nat. boni*, 1).



Para Agostinho, **bem/belo, natureza e ser** são sinônimos. Onde não existir um, não existirá o outro. E onde existir um, necessariamente existirá o outro.

## 2 TOTALIDADE: PRINCÍPIO DA UNIDADE NA DIVERSIDADE DOS SERES NO UNIVERSO

Mais do que isso, Agostinho diz que a existência de graus diversos de perfeição entre os seres, seja por disposição natural (inferiores e superiores), ou por se corromperem, em nada atrapalha a harmonia ou ordem do universo. Pelo contrário, serve para confirmá-la, como diz Ripanti: “A desordem é concebível só no interior da ordem: a ordem não nasce da desordem, mas vice-versa ‘há desordem porque há ordem’<sup>6</sup>”.

A imperfeição, ou melhor, a diferença entre os seres só é percebida quando comparados uns com os outros, e estes com a perfeição suprema de Deus. Mas, tomados individualmente e no seu conjunto, todos são perfeitos:

Todas as coisas que são pequenas, quando comparadas com as maiores, recebem os nomes que a elas se opõem. Assim, comparada à forma do homem, que é maior e mais bela, a beleza do símio pode dizer-se disforme. Isto engana os imprudentes, que dizem que aquela é um bem e esta um mal, não atendendo, no corpo do símio, ao seu modo próprio, à simetria de um e de outro lado dos membros, à harmonia das partes, ao cuidado de sua conservação e outros detalhes que seria prolixo enumerar ou descrever (*De nat. boni*, 14).

Ou seja, o universo é perfeito em suas partes e no conjunto. Por isso, conclui:

---

<sup>6</sup> RIPANTI, Graziano. *Ermeneutica del male*. In: V SEMINARIO DEL CENTRO DI STUDI AGOSTINIANI DI PERUGIA - “*Il mistero del male e la libertà possibile: lettura dei dialoghi di Agostino*” (ROMA: 1994). ATTI. Sezione di Studio I. Roma: Institutum Patristicum “Agustinianum”, 1994. p 108. E o próprio Agostinho no *Sobre a Cidade de Deus*, fazendo uma analogia com um poema: “Assim como a oposição dos contrários contribuem para elegância da linguagem, de semelhante modo se adorna a formosura do universo com certa eloquência, não de palavras, senão de obras, opondo-se as coisas contrárias” (*De civ. Dei.*, 11, 18).

Nós dizemos que não existe nenhum mal natural, senão que todas as naturezas são boas e que o mesmo Deus é a suma natureza e as demais são naturezas por Ele. E enquanto são, todas são boas, porque Deus fez todas inteiramente boas, mas ordenadas em seus graus distintos, de tal modo que umas são melhores que outras, e assim se completa com toda esta classe de bens este universo, o qual, tendo alguns seres perfeitos e outros menos perfeitos, é todo ele perfeito (*De Gen. contra man.*, II, 29, 43)<sup>7</sup>.

Portanto, Agostinho não tem dúvida de que a ordem da natureza é perfeita, no todo e em suas partes. O problema é que, segundo ele, nós, homens, seres limitados, cuja visão está ofuscada pelo pecado, por não vermos o universo no seu conjunto ou na totalidade, mas tão somente em partes, somos tentados a ver certas partes como más/feias, ou a julgar, de acordo com nossos interesses particulares (soberba), determinada parte isolada como desordenada ou desproporcional, mas que, quando encaixadas na totalidade são perfeitamente ordenadas<sup>8</sup>.

E todos os seres do universo estão ordenados à beleza do universo (Cf. *De ord.*, I, 13) de tal maneira que, o que nos choca em um detalhe, não poderia senão nos agradar extremamente se considerássemos o todo. Na realidade, não existe mal/feiura no universo, nós é que julgamos, de acordo com nossos interesses, as coisas como más/feias. Mas em si mesmas elas são todas boas/belas.

Por isso, Agostinho diz que, por não sabermos por que Deus fez determinadas coisas, não devemos destruí-las, julgando-as como más ou feias, pois, certamente, quando colocadas no conjunto do universo, são perfeitamente boas e úteis.

<sup>7</sup> No livro anterior já havia dito: “Toda formosura completa resulta muito mais agradável no conjunto que em cada um de seus elementos por separado” (*De Gen. contra man.*, I, 21,32). E no *Sobre a Ordem*: “Neste mundo sensível se há de ver bem quer seja o tempo e o lugar, para que o que agrada na parte de lugar de tempo se entenda melhor no todo do que naquela parte” (*De ord.*, 2,19,51).

<sup>8</sup> Para BETTETINI, Maria. *La misura delle cose: struttura e modelli dell’universo secondo Agostino d’Ippona*. Milano: Rusconi, 1994. p. 73, “a idéia central em torno da qual gira toda a cosmologia de Agostinho é a noção de *ordine*, na qual a principal característica é a totalidade”. Cf. também, TSCHOLL, Josef. *Dio & il bello in sant’Agostino*. Milano: Edizione Ares, 1996. p. 38-45, que insiste na idéia de totalidade ou unidade como meio de se entender a idéia de ordem ou de belo em Agostinho. Já REY ALTUNA, Luis. *Qué es lo bello: introducción a La estética de San Agustín*. Madrid: Instituto “Luis Vives” de Filosofía, 1945. p. 33, diz: “Igual a Platão, Agostinho identifica o belo com princípio supremo do Bem, e ao mesmo tempo este Bem supremo se confunde nele, como em Plotino, com a mais pura unidade, que é o *totum* perfeito”.

Portanto, o que chamamos de feio ou desordem no universo, para Agostinho não passa de déficit, ignorância ou falta de conhecimento, por parte do homem, de suas verdadeiras causas. Ou melhor, falta-nos uma visão de conjunto, ou de totalidade do universo que é um dos importantes princípios da cosmologia/estética agostiniana, especialmente em sua obra *Sobre a Ordem*, I, I, 3<sup>9</sup>.

### 3 NÚMERO, PESO E MEDIDA: PRINCÍPIOS DA ORDEM NO UNIVERSO

Para Agostinho, Deus imprimiu em tudo que criou número, peso e medida (*numerus, pondus et mensura*), ou uma Ordem, havendo harmonia ou igualdade das partes entre si e destas em sua relação ao todo<sup>10</sup>, formando a harmonia ou a unidade na diversidade, ou unidade orgânica, a qual tem por finalidade teleológica levar o homem a entrar em harmonia consigo mesmo, com o universo, com os outros homens e com Deus, ou seja, ordem é a regra do mundo e essa regra vem de Deus e conduz a Deus. Por isso, no *Sobre a Cidade de Deus*, Agostinho coloca a ordem como princípio norteador do homem e da sociedade, ao dizer:

A paz do corpo é a ordenada concórdia disposição dos seus membros. A paz da alma irracional, a ordenada quietude de seus apetites. A paz da alma racional, a ordenada conformidade entre

<sup>9</sup> Segundo SVOBODA, Karel. **La estética de san Agustín y sus fuentes**. Trad. de Luis Rey Altuna. Madrid: Librería Editorial Augustinus, 1958. p. 47, o *De Ordine* é o segundo tratado estético de Santo Agostinho, visto que antes da conversão este escreveu um tratado específico sobre o tema, o *De Pulchro et Apto*, que se encontra perdido, mas que, no segundo - o *De Ordine* -, encontra-se basicamente as mesmas idéias do primeiro, nomeadamente o princípio da unidade ou totalidade, que é a pedra angular do estética agostiniana. Igualmente REY ALTUNA, Luiz. *La estética de San Agustín*. In: OROZ RETA, J. ; GALDINO RODRIGO, J. A. (orgs). **El pensamiento de san Agustín pra el mundo de hoy (I)**: la filosofía agustiniana. Valencia: EDICEP, 1998. p. 623, falando acerca do *De Ordine*, diz: "É o segundo sistema estético de Agostinho - o primeiro se encontrava num escrito perdido - mas é verossímil que ambos sistemas tenham pontos de contato - a relação, a unidade, o todo - e que Agostinho repetiu no *De Ordine* certas idéias do *De Pulchro et Apto* que lhe eram queridas"

<sup>10</sup> Em diversas outras obras agostinianas encontramos a ordem como sinônimo de harmonia ou igualdade entre as partes, como, por exemplo, no *Sobre a Música*: "Acaso não se dá uma igualdade harmônica quando os membros se correspondem simetricamente?" (*De mus.*, 6,13,38), no *Sobre o Gênesis ao Pé da Letra*: "Tanto é mais formoso um corpo quanto mais semelhantes sejam as partes de que consta" (*De Gen. ad litt.*, 16,59) e no *Sobre a Verdadeira Religião*: "Em todas as artes agrada a harmonia pela qual se conservam e são belas todas as coisas" (*De vera rel.*, 30,55).

o entendimento e a vontade. A paz do corpo e da alma, a vida harmônica e a saúde do vivente. A paz do homem mortal, a concorde obediência na fé, sob a Lei eterna. A paz dos homens, a ordenada concórdia [...]. A paz de todas as coisas, a tranqüilidade da ordem, e a ordem, a disposição das coisas iguais e desiguais que dá a cada um o seu lugar (*De civ. Dei*, 19, 5-7).

## REFERÊNCIAS

AGOSTINHO, Santo. *A cidade de Deus: contra os pagãos*. 3. ed. Trad. de Oscar Paes Leme. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Federação Agostiniana Brasileira, 1991. v. I e II.

\_\_\_\_\_. *A verdadeira religião*. 2. ed. Trad. e notas Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulinas, 1987.

\_\_\_\_\_. *A natureza do bem*. Trad. de Carlos Ancêde Nougé. Rio de Janeiro: Sétimo Selo, 2005.

\_\_\_\_\_. *Comentário literal ao Gênesis – Sobre o Gênesis, contra os maniqueus – Comentário literal ao Gênesis, inacabado*. Trad. de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2005.

\_\_\_\_\_. Cartas (2º): Ep. 124 - 187. In: *Obras completas de san Agustín*. Ed. bilingue. Trad., introd. y notas de Lope Cilleruelo. Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1987. Tomo XIa.

\_\_\_\_\_. Escritos varios (1º): La musica. In: *Obras completas de san Agustín*. Ed. bilingue. Trad. introd. de Lope Cilleruelo et al. Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1988. Tomo XXXIX.

\_\_\_\_\_. Escritos filosóficos (1º): Del orden. In: *Obras completas de san Agustín*. Ed. bilingue. Trad. y org. Victorino Capanaga. Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1994. Tomo I.

BETTETINI, Maria. La misura delle cose: struttura e modelli dell'universo secondo Agostino d'Ippona. Milano: Rusconi, 1994.

ECO, Umberto. Arte e beleza na estética medieval. Trad. de Mario Sabino Filho. Rio de Janeiro: Editora Globo, 1989.

PICCOLOMINI, Remo. Introduzione. In: AGGOSTINO, Santo. La bellezza – sel. di testi. Introduzione e note di Remo Piccolomini. Roma: Città Nuova, 1995.

REY ALTUNA, Luis. Qué es lo bello: introducción a La estética de San Agustín. Madrid: Instituto "Luis Vives" de Filosofía, 1945.

\_\_\_\_\_. La estética de San Agustín. *In*: OROZ RETA, J. ; GALDINO RODRIGO, J. A. (orgs). El pensamiento de san Agustín pra el mundo de hoy (I): la filosofía agustiniana. Valencia: EDICEP, 1998.

RIPANTI, Graziano. Ermeneutica del male. *In*: V SEMINARIO DEL CENTRO DI STUDI AGOSTINIANI DI PERUGIA - "*Il mistero del male e la libertà possibile: lettura dei dialoghi di Agostino*" (ROMA: 1994). ATTI. Sezione di Studio I. Roma: Institutum Patristicum "Agustinianum", 1994.

SVOBODA, Karel. La estética de san Agustín y sus fuentes. Trad. de Luis Rey Altuna. Madrid: Librería Editorial Augustinus, 1958.

TSCHOLL, Josef. Dio & il bello in sant'Agostino. Milano: Edizione Ares, 1996.

# A simetria na estética cosmológica de Santo Agostinho

**Ricardo Evangelista Brandão**

**Marcos Roberto Nunes Costa**

*Universidade Federal de Pernambuco*

## 1. A SIMETRIA

Sem dúvida alguma a *aequalitas* (simetria) entre as partes, é um qualificativo estético com bastante relevo na cosmologia de Santo Agostinho, se ela é o fundamento da beleza sensível a análise que faremos doravante nos dirá. São inúmeras as vezes, em diversas obras, que o Filósofo faz uso estético do termo objeto de nossa análise, porém no *Sobre a música* Livro VI, 13, 38 temos resumidas as mais relevantes ideias acerca do assunto. No contexto da mencionada passagem que ao nosso entender começa no VI, 12, 34 até VI, 12, 39, o Hiponense estudando a origem das harmonias, e dos ritmos da música e poesia, percebe que as harmonias presentes nas mentes dos homens que cantam e compõe músicas e versos, não provém da mente humana apenas, mas a memória guarda em seu tesouro essas harmonias, que por sua vez estão lá pelo contato com as harmonias eternas presentes em Deus, fonte de todas as harmonias. Como afirma o Filósofo: “Mestre: - De onde, pois, se deve crer que se comunica a alma algo eterno e imutável, se não vem de Deus, o único eterno e imutável?” (*De mus.*, VI, 12, 36). Ou seja, as harmonias rítmicas presentes na memória humana têm a sua universalidade explicada pelo contato com as harmonias eternas e imutáveis, e visto que unicamente Deus é eterno e imutável, Ele é a fonte primeira de todas as harmonias presentes na memória.

Rito contínuo, Agostinho tenta explicar o porquê de a alma tendo acesso à beleza eterna e imutável, e em tese por tanto, poder contemplá-la constantemente, se volta para as belezas inferiores presentes no cosmos. A hipótese que ele apresenta no diálogo é a de que o belo possui uma atração sobre o homem, de forma que este último não consegue amar outra coisa que não o belo: “Mestre: - Diga-me, te rogo, o que podemos amar se não as coisas belas? [...]” (*De mus.*, VI, 13, 38).

Destarte, Santo Agostinho uma vez concluindo que buscamos as belezas sensíveis ao invés de permanecermos na contemplação da beleza eterna por causa de nosso amor ao belo, passa responder por que essas belezas inferiores nos atraem<sup>1</sup>, e fazendo isso explicita o papel da *aequalitas* em sua estética do cosmos:

Mestre: - Em conseqüência, estas coisas belas agradam por sua ordenação, a qual já temos demonstrado que se está buscando ardentemente a igualdade. Porque esta não se encontra apenas na beleza concernente ao sentido do ouvido e no movimento dos corpos, se não também nas formas visíveis, a qual de modo corrente se chama de beleza. Crês tu que exista outra coisa se não a harmoniosa igualdade, quando os membros se correspondem iguais de dois em dois, e quando os que são sós, cada um ocupa um centro para que, em cada lado se guardem intervalos iguais? (*De mus.*, VI, 13, 38).

Assim sendo, a questão investigada na perícopé citada é a seguinte: é fato que os corpos belos nos atraem por termos uma inclinação para a beleza, mas que propriedade estética está presente nesses corpos para os considerarmos belos? Que se observarmos com um

pouco mais de atenção, essa questão trabalha em que consistem as belezas sensíveis, ou pelo menos em que elas consistem no ponto de vista do observador, pois a pergunta é porque nos agradam.

Agostinho afirma que entre as múltiplas formas de belezas sensíveis, que no caso do fragmento citado são as belezas relacionadas ao ouvir (*aures pertinet*), aos movimentos dos corpos (*motu corporum*)

<sup>1</sup> Temos a repetição do questionamento que fomentou o diálogo *De pulchro et apto* (Cf. *Conf.*, IV, 13, 20).

e as formas visíveis (*visibilibus formis*), em todas elas está presente um vínculo comum, que as tornam belas. Embora o Filósofo afirme que essa propriedade estética que analisaremos está presente nessas três formas de belezas do mundo, faz questão de advertir que tratará especificamente das *visibilibus formis*, por serem ao seu entender o que mais correntemente é investigado quando o objeto de investigação é a beleza sensível<sup>2</sup>. Logo, afirma que todos esses múltiplos tipos de beleza, mas, principalmente a presente nas *visibilibus formis*, nos agradam por seu *numero*, que entre os diversos significados desse substantivo latino, os que são mais apropriados segundo o contexto da passagem é de disposição, ordem, harmonia (Cf., SARAIVA, 2006, p. 792). Ou seja, o que é belo nos agrada por sua conveniente ou harmoniosa ordenação entre as suas várias partes. Quando somos atraídos por essa adequada ordenação (*numero*) presente nas coisas belas, segundo Agostinho estamos buscando a igualdade (*aequalitatem appeti*). Portanto, de acordo com o fragmento analisado, uma forma visível nos agrada por sua ordenação, e esta objetiva ou aponta para a igualdade, como se o objeto dessa ordem na estrutura das criaturas, esteticamente falando, fosse realizar a igualdade. Mas, a *aequalitas* não é um termo que transmita informação em si mesmo, pois, visto que se trata de um termo relacional, quando dizemos que o *numero* nas formas sensíveis conduz a *aequalitas*, prontamente surge a pergunta: igualdade com o quê?

O Filósofo africano não nos permite permanecer com esta dúvida, e logo trata de explicitar o que pretende dizer com *aequalitatem numerosam* (harmoniosa igualdade). Segundo ele essa igualdade se refere a igualdade entre os membros de um corpo, ou seja, quando os pares de membros se correspondem um com o outro em uma relação de igualdade, essa igualdade proporcional de um membro com o seu par, é o que torna um corpo belo. Assim, não há dúvida de o quê o Filósofo está querendo dizer com *aequalitas*, nada mais de é que a simetria entre as partes.

<sup>2</sup> Agostinho entende haver certa hierarquia entre os sentidos, sendo mais elevados os que estão mais próximos da inteligência. Assim, a visão por estar mais próxima a inteligência estaria em primeiro lugar seguida da audição: "Percebo duas coisas em que a potência e força da razão pode se oferecer aos mesmos sentidos: as obras humanas que são vistas e as palavras que se ouvem. Em ambas a mente se utiliza de um duplo mensageiro em prol das necessidades do corpo: o dos olhos e o outro dos ouvidos" (*De ord.*, II, 11, 32). Talvez tenhamos nessa hierarquia a explicação do porque as formas visíveis terem a proeminência diante das belezas captadas por outros sentidos.



Assim sendo, a simetria é uma categoria estética muito importante que revela a beleza na forma das criaturas, de maneira que tanto os corpos contidos de partes ou membros, a igualdade dessas partes agrega beleza a esse corpo, e mesmo um corpo uno no sentido de sem partes ou composição de membros, também tem beleza agregada pela simetria, na medida em que são constituídos por distâncias simétricas a partir do seu centro. Neste último caso, da beleza do corpo uno, a beleza sensível mais perfeita simetricamente é a da esfera, por em seu próprio conceito consistir em distâncias equidistantes a partir do centro para qualquer extremidade analisada. Logo, podemos dizer que na medida em que a semelhança e a igualdade são categorias de beleza, quanto mais simétrico o corpo sensível for, mas belo ele será.

A simetria enquanto categoria estética é considerada tão importante para Agostinho, a ponto de ele declarar emblematicamente no *De ordine* que quando nós contemplamos algo não simétrico, ofendemos nosso juízo estético, visto que o não simétrico causa estranheza a nossa visão. Como disserta o Hiponense:

Quando observamos bem cada parte deste edifício, não pode deixar de causar-nos estranheza o fato de vermos uma porta colocada no lado e outra perto do centro, mas não no centro. Nas coisas fabricadas, não havendo nenhuma necessidade, parece que a desigualdade na proporção das dimensões das partes de algum modo fere a própria visão (*De ord.*, II, 11, 34).

No contexto da citada perícopie, Santo Agostinho a partir do *De ord.*, II, 11, 30 objeta explicar a racionalidade presente no mundo, pois, de forma semelhante a Plotino que entendia o mundo como um trabalho racional da *Psychê* (Alma do mundo), que moldou o cosmos copiando os protótipos eternos presentes no *Nous* (Inteligência ou Espírito), que é a Hipóstase conceituada como inteligência perfeita, o mundo por participação é uma obra racional (Cf., *En.*, V, 9, 5, 15-25, 35-45; V, 1, 2, 1-10; 3, 5-10; 4, 1-10, 20-25). O Filósofo de Hipona semelhantemente, defendendo a *creatio ex nihilo* entende que o mundo não é um objeto do acaso, mas uma obra racional visto ter sido criado por um ser racional<sup>3</sup>.

<sup>3</sup> A despeito do fato de que possamos encontrar muitas similaridades entre as cosmologias de Plotino e Santo Agostinho como a racionalidade do cosmos, a origem do mundo os separam, pois, para Plotino a origem da matéria que foi formada em formato de cosmos provém da

Logo, se o mundo é uma concretização de um projeto racional, a racionalidade desse projeto é revelada nos mínimos detalhes do cosmos, neste sentido a simetria entra na discussão como uma das múltiplas formas de manifestação da razão ordenadora no cosmos, bem como da Natureza como matéria racionalmente ordenada.

Assim, no último texto citado Agostinho ao contemplar uma casa, possivelmente a que os participantes do diálogo estavam habitando em Cassiciaco, a maneira como as portas (*ostium*) estavam distribuídas causava estranheza a nossa visão. No caso em particular exemplificado pelo Hiponense, uma porta estava colocada em um lado, e outra próxima ao centro, quando no mínimo poderia estar no meio guardando uma distância proporcional da porta do lado, e a do lado guardando a mesma proporção entre o fim da parede e a porta do meio. Esta maneira de organizar os espaços entre as aberturas da casa nos *offendi*. O verbo latino *offendi*, passa a ideia de bater contra algo, de se chocar contra um objeto encontrando assim resistência, logo, quando nossa visão contempla algo não simétrico, ela se choca com algo que lhe causa estranheza. O olho humano, por sua própria inclinação de buscar o belo e conseqüentemente o racional, rejeita o não simétrico.

Agostinho também enfatiza que nas *in rebus fabricatis* (nas coisas fabricadas), como na casa de Cassiciaco do exemplo, mesmo quando não há necessidade de haver simetria entre as várias partes que compõe a casa para que seja casa, e, por conseguinte cumpra a função de que todas as casas têm que cumprir para que seja considerada casa, mesmo assim, quando a simetria não está presente nas suas diversas partes, esteticamente essa assimetria nos fere, causa incômodo a nossa visão. Neste caso, mesmo nas coisas fabricadas pelo homem, aonde a utilidade das coisas resumem as suas essências, visto que elas são aquilo para a finalidade que servem, o estético não está necessariamente ligado ao útil, visto que mesmo se um determinado objeto cumprir a exata função para o qual foi criado, pode esteticamente ter uma gradação muito inferior de beleza devido a diminuta simetria ou a outra categoria estética.

---

emanação das três Hipóstases iniciais, e no Filósofo Cristão o mundo foi criado *ex nihilo*, não existindo assim nenhuma continuidade substancial entre o cosmos e sua fonte (Cf., Cf. *En.*, IV, 3, 17; V, 2, 1; V, 1, 6; V, 3, 16; 4,1; VI, 9, 6, 5-14; *Conf.*, XIII, 33, 48; XI, 4, 6; 5, 7; *De Gen. contra man.*, I, 6, 10).

## 2 . A POSSIBILIDADE DE A SIMETRIA SER O FUNDAMENTO DA BELEZA NO COSMOS

Diante da importância da *aequalitas* na estética do sensível em Agostinho, surge uma natural questão: basta a simetria estar presente em um determinado objeto para esse ser belo? Na continuação do texto sob a nossa análise, Santo Agostinho nos dá a entender que nem toda a simetria é sumariamente considerada bela por nosso juízo estético, mas quando os elementos componentes desta simetria encontram-se fora de seu lugar próprio não agrada ao nosso olhar, da mesma forma como o que é assimétrico ofende a nossa visão, e, por conseguinte, ofende a nossa alma que é a real portadora de nossos sentidos:

Se se fizer uma estátua de Vênus com asas e de Cupido coberto com um manto, embora isto lhes confira graça pela admirável proporção e disposição dos membros, parece que isto repugna aos olhos e, através dos olhos, à mente à qual são mostrados aqueles sinais daquelas coisas; pois os olhos se ofenderiam se não houvesse movimento harmonioso (*De ord.*, II, 11, 34).

Segundo o texto supra, se um escultor fizer uma *pennatam Venerem* (Vênus alada) e um *Cupidinem palliatum* (Cupido coberto com um manto), visto que essas duas estátuas estariam disformes com as representações dessas divindades do panteão Romano, ofenderá nossa visão e mente. Vênus é uma deusa do panteão romano, equivalente no panteão grego a Afrodite deusa do amor e da beleza. A representação mais corrente de Vênus é a de uma mulher seminua ou nua, coberta em parte de seu corpo por um manto (Cf., BRANDÃO, 2009, p. 226-227). O Cupido é igualmente um deus do panteão Romano, que corresponde ao deus grego Eros, o deus do amor. A representação mais comum do Cupido é a de uma criança alada com um arco e flecha nas mãos (Cf., BRANDÃO, 2009, p. 198- 199; GRIMAL, 1982, p. 26). Entendemos que diante desses esclarecimentos a ideia do Pensador africano torna-se clara, pois, mesmo que seja simetricamente proporcional esculpir uma Vênus com as asas do Cupido, e um Cupido com o manto da deusa Vênus, os nossos olhos rejeitam tal simetria, e por meio de nossos olhos a nossa alma conseqüentemente não a aceitará, ou dizendo de outra

forma, na medida em que nossos sentidos são apenas veículos da nossa alma na apreensão do mundo, nossa alma não aceita a mencionada simetria. Esta simetria é rejeitada por nós, porque a despeito das asas estarem simetricamente dispostas nas costas de Vênus, as asas não estão em seu lugar próprio, que seria as costas do Cupido, e o mesmo fato se dá com o manto de Vênus no Cupido. Assim, essa simetria com elementos fora de seu lugar próprio nos repugna, ao invés de gerar admiração estética.

A simetria sem dúvida alguma, na medida em que é um qualificativo estético com certa importância na beleza das formas sensíveis do cosmos agostiniano, é bela e de maneira alguma pode ser considerada feia. Todavia, pelos motivos analisados supra, ela não é o fundamento da beleza sensível, visto que esse fundamento teria que dar conta de todas as formas possíveis de belezas do cosmos, sem em momento algum ser considerado com uma beleza de grau diminuto e ofensiva ao nosso julgamento estético, como no exemplo da Vênus e do Cupido que citamos. Logo, se a simetria fosse o fundamento da beleza sensível no Pensador de Hipona, tudo que é belo, para ser belo teria que possuir simetria, e existem muitas belezas sensíveis em Agostinho que não estão necessariamente ligadas à simetria, como a beleza na relação entre partes dessemelhantes ou a beleza dos contrastes, por exemplo.

Portanto, além desses impedimentos citados para que a simetria seja o fundamento da beleza, igualmente pesou a considerável influência Plotiniana acerca do assunto na cosmologia de Agostinho. Pois Plotino expõe a sua compreensão acerca da tese estoíca, de que a simetria ou proporção das partes é o fundamento da beleza<sup>4</sup>, em seu

<sup>4</sup> Grandes estudiosos da estética plotiniana concordam em que as *Enéadas* I, 6, trata-se de um tratado construído em oposição a tese estoíca de que a simetria é a beleza essencial (Cf. BAYER, 1995, p. 77,78; ALBENQUE In CHÂTELET, 1973, p. 204; DE BRUYNE, 1963, vol. I, p. 399-401; FERREIRA, 2010, p. 3). Um claro exemplo da simetria presente no estoicismo, podemos encontrar nas *Tusculanae disputationes* de Cícero. Mesmo sendo Cícero eclético, e portanto ter absolvido o neoplatonismo e o estoicismo, muito preservou do estoicismo em seu pensamento, de forma que é possível perceber a citada tese estoíca pelos seus textos. Na obra citada, o tribuno romano afirma que a beleza está presente no equilíbrio simétrico entre a saúde do corpo e a proporção de seus membros, portando, é a simetria enquanto equilíbrio proporcional que torna um corpo belo: “E como no corpo a conformação harmoniosa dos membros, acompanhada de certa suavidade de cor é nomeado de beleza, assim na alma chama-se beleza a uniformidade e o acordo da ideia com o juízo, em combinação com uma firmeza inatacável [...]” (*Tusc.*, IV, 31).

primeiro tratado estético segundo a ordem estabelecida por Porfírio, e levando em consideração a ordem cronológica o primeiro de todos os tratados das *Enéadas*, a *En.*, I, 6 (Cf. BAYER, 1995, p. 77). No presente tratado, Plotino semelhantemente ao diálogo *Hípias Maior* de Platão (Cf. *Hípias Maior*, 287d-e), principia a sua investigação se questionando qual o real fundamento da beleza sensível, para com a sua descoberta passar para belezas mais elevadas, como alguém que utiliza-se de uma escada para alcançar um lugar mais elevado. Assim sendo, Plotino ao expor o problema a ser investigado, igualmente expõe a tese que em sua época tornou-se corrente, de que a beleza consiste na simetria das partes. Vejamos o texto das *Enéadas*:

O que é que atrai o olhar do espectador para os objetos belos e faz com que se alegre com a sua contemplação? Se encontrarmos a causa disso, talvez possamos nos servir dela como uma escada para contemplar as outras belezas. Quase todo mundo afirma que a beleza visível resulta da simetria das partes, umas em relação às outras e em relação ao conjunto, e, além disso, de certa beleza de suas cores (*En.*, I, 6, 1, 18-24).

Colocado o problema, Plotino, em total coerência com a sua tese ontológica da processão de todas as coisas a partir do *Uno*, e que, portanto, tudo o que existir terá unidade em algum grau, e por consequência, terá a sua estatura ontológica medida pela maior ou menor participação ontológica na unidade primordial. Em hipótese alguma poderia aceitar que simetria que consiste em sua compreensão, na multiplicidade de partes que se equivalem em igualdade e em proporção, poderia ser o fundamento da beleza sensível. Assim sendo, doravante no transcórre do tratado analisado, o licopolitano elencará argumentos que provem que o fundamento da beleza sensível não é a simetria como afirmavam os estóicos, que a considerava como a beleza essencial (Cf. DE BRUYNE, 1963, vol. I, p. 399).

Desta forma, Plotino afirma que a tese de que a simetria entre as partes é o fundamento da beleza sensível, não é capaz de sustentar si mesma, visto que envolve uma auto-contradição. Pois, se a tese em análise fosse verdadeira, os seres simples, unos, ou dizendo de outro modo, não compostos por partes, não seriam belos por obviamente não possuírem simetria de partes. Contudo, para que a simetria seja

de fato bela é necessário que seres simples sejam belos, visto que é impossível que de uma simetria de partes feias, surja um ser composto belo (Cf. *En.*, I, 6, 1, 25-30). Logo, na medida em que para que a simetria seja bela, se faz necessário que as partes unas sejam igualmente belas, a simetria por si mesma não garante que algo seja belo, não sendo ela o fundamento da beleza. No presente caso analisado no argumento, em que se discute a relação entre as partes de algo simétrico, a beleza das partes simples são ontologicamente anteriores à beleza do composto simétrico, pois, como já discorremos, esse composto só será belo se suas partes forem belas. Assim, neste caso, a beleza do simples, tendo uma anterioridade ontológica em relação à beleza do composto, é o fundamento da beleza do simétrico.

Além da beleza do composto de partes simétricas, dependerem da beleza da unidade para serem belos, existem coisas no cosmos que são unos, ou melhor, simples no sentido de não compostos por partes, que são igualmente belos, como luz do sol, as cores, o relâmpago, etc., (Cf. *En.*, I, 6, 1, 30-35). Esses exemplos citados são belos, e visto que são simples, não são belos graças à simetria das partes. Além dos dois argumentos citados, ambos baseados na beleza de algo simples, o Licopolitano cita outro, que em certo aspecto lembra o escrito por Santo Agostinho no *De ord.*, II, 11, 34 acerca da Vênus alada e do Cupido com manto que já analisamos parágrafos atrás, de forma que vale a pena reproduzir o fragmento das *Enéadas*: “E se é notório que quando um rosto, cujas proporções permanecem idênticas, mostra-se às vezes belo, às vezes feio, podemos ter alguma dúvida de que a beleza seja algo mais que a simetria dessas proporções, de que a causa da beleza do rosto bem proporcionado seja outra?” (*En.*, I, 6, 1, 35-40).

Na perícopie citada, Plotino argumenta tomando como exemplo o rosto simétrico, que mesmo algo simetricamente proporcional, pode em algumas circunstâncias ser considerado feio. No caso do exemplo expresso, poderíamos especular que a despeito do rosto de uma determinada pessoa ser simétrico, com cada parte correspondendo proporcionalmente à outra, basta um estado de espírito diferente, uma tristeza qualquer, ou mesmo uma noite mal dormida por decorrência de algum problema, para que esse mesmo simétrico rosto que outrora considerávamos belo, se tornar feio. Possibilidade essa, que seria impossível se a simetria fosse o fundamento da beleza sensível.

Diante do até aqui exposto acerca da compreensão acerca da simetria nas *Enéadas* I, 6, sem dúvida alguma este tratado teve alguma influência na decisão de Agostinho em não acatar a simetria como fundamento da beleza. Todavia, devemos destacar o fato de que em momento algum no citado tratado é negado que a simetria seja de fato bela (Cf. DE BRUYNE, 1963, vol. I, p.399), mas que apenas ela não pode ser pelos motivos elencados a essência da beleza, existindo assim algo pelo qual a simetria seja bela. Entendimento esse compartilhado por Agostinho, pois, para ele a simetria é uma categoria estética de elevada importância, e, portanto ser de fato bela, em momento algum ela é declarada como o fundamento da beleza, de forma que cabe questionar: se não é a simetria o fundamento da beleza, o que faz a simetria e as demais belezas não simétricas serem belas? O fundamento da beleza tem que dar conta da semelhança e simetria das partes, bem como do não semelhante, do assimétrico, do desproporcional, em suma o fundamento da beleza sensível tem que contemplar as entidades cósmicas consideradas despidas de beleza segundo os maniqueus.

## REFERÊNCIAS

AGOSTINHO, Santo. Sobre o Gênesis, contra os maniqueus. In: *Comentário ao Gênesis*. Trad. de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2005. p. 499-591 (Coleção Patrística, n. 21).

\_\_\_\_\_. *Confissões*. 5. ed. Trad. de Maria Luiza Jardim Amarante. São Paulo: Paulinas, 1984. 418 p.

\_\_\_\_\_. *A ordem*. Trad. de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2008. (Coleção Patrística, n. 24).

AGUSTIN, San. La música. In: *Obras completas de San Agustín*. ed. bilingüe. Trad. introd. y notas de Alfonso Ortega. Madrid: La Editorial Católica / BAC, 1988. tomo XXXIX, p. 49-361.

\_\_\_\_\_. Del orden. In: *Obras completas de San Agustín*. 6. ed. bilingüe. Trad. introd. y notas de Victorino Capanaga. Madrid: La Editorial Católica / BAC, 1994. tomo I, p. 587-772.

AUBENQUE, Pierre. Plotino e o Neoplatonismo. In: CHÂTELET, François (org.). *História da filosofia: ideias, doutrinas*. Trad. de Maria José de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1973. v. 1. p. 199-214.

BAYER, Raymond. *História da estética*. Trad. de José Saramago. Lisboa: Editorial Estampa, 1995. 459p.

BRANDÃO, Junito de Souza. *Mitologia grega*. Petrópolis: Vozes, 2009. Vol. I, 435 p.

CÍCERONE. *Le Tusculane*. edição bilíngüe Latim Italiano. Traduzione Ch. Labre. Milano: Arnoldo Mondadori Editori, 1962.

DE BRUYNE; Edgar. *Historia de la estética: la antigüedad Griega y Romana*. Trad. de Armando Suarez. Madrid: La Editorial Católica / BAC, 1963. tomo I, 486 p.

FERREIRA, Ana Rita de Almeida Araújo Francisco. Do belo: a estética augustiniana vista à luz das *Enéadas*. *Revista Signum*. Lisboa, v. 11, n. 1, 2010, p. 3-25.

GRIMAL, Pierre. *A mitologia grega*. Trad. de Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Brasiliense, 1982. 122 p.

Platão. Hípias maior. In: *Platão: diálogos II*. Trad. de Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2007. p. 231-270.

PLOTINO. *Enéadas*. Introducciones, traducciones y notas de Jesús Igal. Madrid: Editorial Gredos, 1982. liv. I, IV, V, VI.

SARAIVA, F. R. dos Santos. *Dicionário Latino – Potugês*. Belo Horizonte: Livraria Garnier, 2006. 1.297p.



# Considerações sobre problemas éticos em Pedro Abelardo: *Comentários à Epístola de Paulo aos Romanos e a Ética*

**Pedro Rodolfo Fernandes da Silva**  
*Universidade Federal de São Carlos*

## INTRODUÇÃO

Frequentemente os trabalhos dos pensadores medievais eram retomados para revisões, correções, ampliações e, muitas vezes, reescritos em parte ou até integralmente, recebendo ou não novos títulos. Consequentemente, questões, problemas e conceitos eram também retomados, revisados, ampliados ou mesmo substituídos. Nesse sentido, ao escrever a obra *Comentários à Epístola de Paulo aos Romanos* (*Commentaria in Epistolam Pauli ad Romanos*)<sup>1</sup>, provavelmente entre 1133-1137, Abelardo reservara para uma obra futura algumas ideias e um conteúdo mínimo que seriam tratados na sua obra *Ética* (*Ethica*)<sup>2</sup>, escrita provavelmente entre 1138-1139.

Desse modo, o que se pretende verificar é como Abelardo retomou na *Ética* os problemas apresentados nas três passagens dos *Comentários*. A primeira passagem expõe o problema da relação da graça divina e dos méritos humanos<sup>3</sup>; a segunda passagem é sobre o dever de amar o próximo mesmo que ele esteja no inferno ou destinado à

---

<sup>1</sup> ABAELARDUS, Petrus. **Commentaria in Epistolam Pauli ad Romanos**. Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis, 1969. Para essa obra, as referências indicarão as páginas e as linhas.

<sup>2</sup> ABAELARDUS, Petrus. **Scito te ipsum**. Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis, 2001. Dessa obra, serão referenciados o livro, o parágrafo e as linhas.

<sup>3</sup> ABAELARDUS, 1969, p. 126, lin. 124-141.

condenação<sup>4</sup>. Na terceira passagem Abelardo discute a propósito da oração de Cristo ao Pai pelo perdão dos que o crucificaram, ou seja, o problema de como pode ser perdoado aquele a quem não pode ser imputada culpa por causa da reta consciência com a qual agiu<sup>5</sup>.

### APRESENTAÇÃO DAS OBRAS

Com relação à obra *Comentários*, há três manuscritos e três edições. Os três manuscritos são: (A) Angers, Public Library, do século XII; (O) Oxford, Balliol College, datado do século XIV; e o (R) Vaticanus Reginensis latinus, que consiste originalmente de quatro distintos manuscritos, todos do final do século XII ou início do XIII. Havia ainda o manuscrito do Monte São Michel, o qual se encontra perdido e no qual as edições foram baseadas. Há três edições completas, as duas últimas dependem unicamente da primeira. São eles: 1) A. Duchesne; 2) J.P. Migne e 3) V. Cosin<sup>6</sup>.

Quanto à organização da obra, esta se divide em prólogo e quatro livros. Tal divisão dos livros é bastante artificial se comparada à divisão moderna da Carta aos Romanos. Assim se estruturam os *Comentários*: Prólogo; Livro I no qual discute as passagens Romanos I, 1 a III, 18; Livro II, no qual discute Romanos III, 19 a VI, 18; Livro III, discute Romanos VI, 19 a IX, 5 e Livro IV, discute Romanos IX, 6 a XVI, 27.

Os *Comentários* de Abelardo são uma interpretação literal da Carta aos Romanos, como foi entendido na época, mas com certas questões teológicas ou teológico-exegéticas intercaladas, de modo que a originalidade dos *Comentários* reside mais nas questões inseridas do que na sua própria exegese.

A obra *Comentários* tem dois grandes temas: 1) a exaltação da graça divina, em detrimento do mérito humano, a qual é recorrentemente lembrada por Abelardo no prólogo<sup>7</sup>, mas também ao longo de todo texto, de modo a alertar para o perigo do homem se vangloriar de suas obras; 2) o serviço a Deus por amor e não por temor<sup>8</sup>.

<sup>4</sup> ABAELARDUS, 1969, p. 293, lin. 239-246.

<sup>5</sup> ABAELARDUS, 1969, p. 307, lin. 341-348.

<sup>6</sup> Cf. BUYTAERT, 1969, p. 03-16.

<sup>7</sup> ABAELARDUS, 1969, p. 43, lin. 79-95.

<sup>8</sup> "... Non dico simpliciter omnibus qui sunt Romae, tam fidelibus scilicet quam infidelibus, tam electis quam reprobis: sed his tantum qui per conversionem suam jam amicitiam cum Deo inierunt, subjecti jam ei more Christianorum, id est ex amore potius quam timore..." ABAELARDUS, 1969, p. 59, lin.422-26. O tema do serviço por amor é tratado, sobretudo, no livro III.

As autoridades que guiam Abelardo nesse trabalho exegético são, sobretudo, Agostinho, Orígenes, Jerônimo, Haymo de Auxerre e Santo Ambrósio. Porém, se forem relacionados os legítimos autores aos textos citados, a sequência é então: Agostinho, Orígenes, Haymo de Auxerre, Ambrosiastro e Jerônimo, com Ambrósio ficando atrás entre as menores autoridades que, de acordo com a frequência na qual ele aparece, são: João Diácono, Teodoro de Cantuária, Gregório Magno e Isidoro, Boécio, Ambrósio e Fulgêncio, seguido por uma dúzia de autores eclesiásticos os quais normalmente não são citados mais que uma vez. Alguns escritores pagãos também são citados, como Cícero, Horácio, Juvenal, Lucan, Ovídio, Platão, Quintiliano, Terêncio, Virgílio, implicitamente Aristóteles e Macróbio<sup>9</sup>.

No Prólogo dos *Comentários*, Abelardo explica que o Novo Testamento, depois da publicação dos Evangelhos, inclui necessariamente a Carta de São Paulo aos Romanos porque esta, como os Evangelhos, ensina o que é necessário para a salvação<sup>10</sup>. Discute também o motivo da conversão dos romanos. Apresenta ainda as razões pelas quais a Carta aos Romanos, embora cronologicamente não seja a mais antiga carta de Paulo, foi colocada em primeiro na escritura; e finalmente Abelardo indica que a Epístola foi escrita em Corinto e encaminhada a Roma por meio de Febe.

Os livros seguem rigorosamente o texto da Carta, mas são frequentemente interrompidos por questões cujas respostas normalmente são dadas imediatamente, à exceção daquelas questões cuja solução Abelardo remete a outros trabalhos, alguns dos quais ainda não tinham sido escritos. Essas questões revelam que problemas teológicos ocupavam a mente de Abelardo no momento da redação dos *Comentários*, ou seja, mostra que o autor estava ativamente preparando a Suma da Sagrada Doutrina, anunciado no prólogo da *Theologia Scholarium* (1133-1137). Adotando-se o próprio esquema de Abelardo de dividir a teologia em questões relativas à fé, à caridade e aos sacramentos, os *Comentários* podem ser organizados como segue: Livro I – Introdução

<sup>9</sup> Cf. BUYTAERT, 1969, p. 17.

<sup>10</sup> "Cum itaque, ut dictum est, evangeliorum intentio sit ea quae sunt saluti necessaria nos docere, hanc intentionem epistolae tenent ut ad obediendum evangelicae doctrinae nos moveant vel nonnulla etiam ad amplificandam uel tutius muniendam salutem tradant". ABELARD, 1969, p. 43, lin. 79-83.

geral; Livro II – Questões sobre a fé (Deus, Cristo, redenção); Livro III – Questões sobre a caridade e Livro IV – Questões sobre os sacramentos.

Como mencionado, em três passagens dos *Comentários* Abelardo se refere à *Ética* que provavelmente estaria em fase de planejamento. Os assuntos anunciados pelos *Comentários* nessas três passagens são efetivamente tratados na *Ética*, o que implica dizer que Abelardo tinha em mente problemas teológicos que abordou concomitantemente na *Theologia Scholarium*, nos *Comentários*, e na *Ética*. Disso tem-se que as obras de Abelardo podem ser divididas em duas grandes fases: a primeira de teor mais lógico-filosófico e a segunda de teor mais filosófico-teológico, no sentido de uma explanação da doutrina cristã. Nesse segundo período incluem-se os *Comentários*, a *Theologia Scholarium* e a *Ética*.

A conclusão aparentemente lógica dos estudiosos foi que Abelardo escreveu as obras em questão na seguinte ordem: *Theologia Scholarium I-II*, *Comentários*, *Theologia Scholarium III* e *Ética*. Mais tarde, quando se descobriu que a *Theologia Scholarium* tinha diferentes redações, e que as duas primeiras redações não tem uma divisão em livros, a conclusão dos autores foi modificada para afirmar que os *Comentários* foram escritos na época da terceira redação da *Theologia Scholarium*, após a composição dos livros I e II, mas antes que o livro III.

Quanto a *Ética*, esta possivelmente foi pensada para ser parte da Suma da Sagrada Doutrina, sobretudo da sua principal seção sobre a caridade. Possivelmente ela era somente preparatória para a elaboração de tal seção. De igual modo, a *Tropologia* e a *Antropologia*, das quais Abelardo fala nos *Comentários*, eram seções da Suma, por exemplo, da segunda ou terceira subdivisão da seção principal sobre a fé. Não são poucas as dificuldades encontradas pelos pesquisadores quanto ao estabelecimento das datações das obras de Abelardo, sobretudo porque, como já mencionado, elas recebiam mais de uma redação ou então não eram escritas de uma só vez. Sem pretender avançar nesse tema, o que parece bastante razoável é tomar como ponto de partida que os *Comentários* foram escritos antes da *Ética*, inclusive porque Abelardo faz remissão à segunda na primeira obra, e entender que a maior parte da *Theologia Scholarium* foi escrita concomitantemente à redação dos *Comentários* enquanto parte de um projeto maior, qual seja, a redação da *sacrae eruditionis summa, quae diuinae Scripturae introductio*, a pedido de seus alunos.

Por que Abelardo deixa para tratar na *Ética* as questões anteriormente mencionadas? Abelardo mesmo afirma que tais questões são pertinentes à *Ética* e isso já se constitui numa resposta. Mas, além disso, tais questões implicam em discutir aquilo que é o cerne da ética abelardiana: a intencionalidade. Dessa forma, somente na obra *Ética* Abelardo estabelece a intencionalidade como fundamento da moral de modo que, então, a partir disso, poderá responder aos problemas apresentados. A julgar correta tal compreensão, pode-se também inferir que, como Abelardo tinha o projeto de escrever uma suma da doutrina sagrada da qual fariam parte os *Comentários*, a *Theologia Scholarium* e também a *Ética*, então a intencionalidade é também um dos fundamentos de sua leitura teológica.

### A GRAÇA DIVINA E OS MÉRITOS HUMANOS

A primeira remissão que os *Comentários* fazem à *Ética* encontra-se no livro II, o qual trata da fé, na passagem em que apresenta a discussão sobre a graça de Deus e os méritos humanos<sup>11</sup>, questionando quais são nossos méritos junto a Deus quando todos os bens devem ser atribuídos à graça dele, que em nós opera o querer e o fazer conforme a boa vontade, como testemunha o próprio Apóstolo Paulo<sup>12</sup>. Assim, questiona em que consiste o mérito humano, a saber, se apenas na vontade ou também na ação. Segue perguntando a partir de três orações subordinadas interrogativas indiretas introduzidas por um “*utrum*”: 1) se acaso a virtude para a beatitude é suficiente mesmo que não se realize em ação; 2) se acaso a obra exterior, que segue a boa ou má vontade,

<sup>11</sup> ABAELARDUS, 1969, p. 126, lin. 124-141: “Quaestio de gratia Dei et meritis hominum hoc loco se ingerit, quae sint apud Deum uidelicet merita nostra, cum omnia bona eius tantum gratiae tribuenda sunt, qui in nobis operatur, eodem attestante Apostolo, et uelle et perficere pro bona uoluntate. Unde et alibi ait: *Quid autem habes quod non accepisti? Si autem accepisti, quid gloriaris quasi non acceperis?* Quaerendum etiam in quo merita nostra consistant, in uoluntate uidelicet tantum an etiam in operatione, id est quid ad gloriam siue poenam Deus in nobis remuneret; et utrum uirtus ad beatitudinem sufficiat etiamsi in operationem non prorumpat; et utrum opus exterius quod bonam uel malam uoluntatem sequitur, meritum augeat; et cum omnis uirtus sit animi et in ipso fundata consistat, utrum omne peccatum similiter animi sit; et quid inter uitium animi et peccatum differat et quot modis peccatum dicatur? - Sed quia hoc maxime ad ethicam pertinet considerationem, et diutius in his definiendis immorandum esset quam breuitas expositionis postulat, nostrae id *Ethicae* discussioni reseruemus”.

<sup>12</sup> 1 Fil. 2,13.

aumenta o mérito; 3) como toda virtude está na alma e nela consiste, se acaso de modo semelhante todo pecado é da alma, ao qual acrescenta 3.1) o que há de semelhante entre vício da alma e pecado; 3.2) o que difere vício da alma e pecado e 3.3) de quantos modos se diz pecado.

Apesar de ter sido acusado de pelagianismo por Bernardo, também para Abelardo a graça divina é a única garantia da salvação. Desse modo, como Deus distribui igualmente as graças<sup>13</sup>, da parte do homem o que conta não são as obras, mas a intenção que o guia na execução da obra. Entende o Palatino que ninguém age bem sem a graça<sup>14</sup> e é justamente a partir dessa convicção que ele interpreta o texto em que o apóstolo Paulo, citando Malaquias 1, 2-3 - passagem na qual Deus afirma ter amado Jacó e odiado Esaú – levanta uma dificuldade com base na ideia de que Deus porque não predestinou Esaú, julgou-o digno de ódio, antes mesmo de que fosse capaz de merecer alguma graça. Assim, Esaú não seria culpado de ser mau já que Deus não estava disposto a dar-lhe a graça pela qual ele teria sido capaz de agir corretamente<sup>15</sup>.

A dificuldade surge justamente porque Abelardo entende que graça é necessária para a ação correta. Assim, por sua própria vontade e não pelos méritos humanos, Deus escolhe os que se salvam. E esse poder de escolha não é arbitrário porque não causa injustiça, antes, Deus tira bom proveito até mesmo da ação má, como é o caso da traição de Judas.

Portanto, a graça é oferecida igualmente a bons e maus, porém, enquanto os primeiros a aceitam, os últimos a rejeitam. Mas, parece que para que estes últimos a aceitem, a graça já se faz necessária, como no caso de um médico que oferece o remédio ao doente que por suas próprias forças é incapaz de ingeri-lo, dependendo, portanto, do auxílio do médico para que tome do medicamento<sup>16</sup>. Assim, Abelardo afirma que não é necessário que Deus ofereça nova graça para cada boa ação, de modo que não há nenhuma maneira pela qual alguém possa fazer o bem ou desejá-lo sem o dom prévio da graça divina<sup>17</sup>. Ao que

<sup>13</sup> ABAELARDUS, 1969, p. 242, lin. 343-361.

<sup>14</sup> ABAELARDUS, 1969, p. 234, lin. 85-88.

<sup>15</sup> ABAELARDUS, 1969, p. 235, lin. 117-144.

<sup>16</sup> Cf. ABAELARDUS, 1969, p. 240, lin. 287-300.

<sup>17</sup> ABAELARDUS, 1969, p. 240-241, lin. 301-307: “Dicimus itaque non esse necessarium in singulis bonis operibus nouam nobis gratiam a Deo impertiri, ut nequaquam scilicet bona operari uel uelle possimus sine nouo diuinae gratiae praeunte dono; sed saepe, Deo aequale gratiae suae donum aliquibus distribente, non eos tamen aequaliter operari contingit, immo saepe eum minus operari qui plus gratiae ad operandum susceperit”.

parece, uma vez recebida a graça, esta não esgota a sua eficácia em uma única boa ação.

De fato, para Abelardo, a única graça que Deus tem de conceder previamente é a revelação da beatitude prometida e os meios para alcançá-la<sup>18</sup>. Por meio de tal graça, oferecida a bons e maus, estes são instruídos para a prática do bem, de modo que a partir da mesma graça recebida, um é incitado às boas obras e outro é tornado imperdoável por sua negligência. Assim, enquanto nos eleitos a graça da fé é tornada ativa pelo amor, nos réprobos ela se torna inerte e não dispõe o indivíduo a antepor a vontade de Deus a sua própria.

Quanto à analogia estabelecida anteriormente sobre a graça de Deus como um médico que embora disponha o medicamento ao paciente, este não tem forças suficientes para tomá-lo por si mesmo, Abelardo entende que a graça da fé, ponto de partida para todas as demais graças, é uma oferta divina de um bem que temos o poder de aceitar, ou seja, por mais debilitado que esteja o doente, a aceitação ou não do remédio que lhe é oferecido estará sempre sob seu arbítrio.

Na *Ética*, Abelardo apresenta e discute o problema do mérito humano em várias passagens<sup>19</sup>. Em todas elas, porém, o fundamento da tese de Abelardo é a de que o mérito humano consiste na intenção de antepor a vontade de Deus a nossa própria vontade<sup>20</sup>. Ainda, para Abelardo a realização das obras não tem nenhuma relação com o mérito, como a doação de uma esmola ao pobre se a caridade já dispôs a isso. De igual modo, uma vez que há a intenção de tal ato, mesmo que algo impeça de concretizá-lo, em nada diminui o mérito<sup>21</sup>, pois, com efeito, as obras que convém ou não fazer igualmente são realizadas

<sup>18</sup> ABAELARDUS, 1969, p. 242, lin. 343-350: "Ad desiderium itaque nostrum in Deo accendendum et ad regnum caeleste concupiscendum, quam praeire gratiam necesse est, nisi ut beatitudo illa ad quam nos inuitat et uia qua peruenire possimus exponatur atque credatur? Hanc autem gratiam tam reprobis ipse quam electis pariter impertit, utrosque scilicet ad hoc aequaliter instruendo, ut ex eadem fidei gratia quam perceperunt, alius ad bona opera incitetur, alius per torporis sui negligentiam inexcusabilis reddatur".

<sup>19</sup> ABAELARDUS, 2001, I, §8, lin. 192-198; I, §13, lin. 371-377; I, §16, lin. 457-460; I, §17, lin. 470-473.

<sup>20</sup> ABAELARDUS, 2001, I, §8, lin. 194-197: "Cum uero uoluntatem eius nostre preponimus, ut illius potius quam nostram sequamur, magnum apud eum meritum obtinemus, iuxta illam ueritatis perfectionem: *Non ueni facere uoluntatem meam, set uoluntatem eius, qui misit me*".

<sup>21</sup> ABAELARDUS, 2001, I, §16, lin. 457-460: "Nichil quippe ad meritum refert, utrum elemosinam indigenti tribuas. Et te paratum tribuere caritas faciat et presto sit uoluntas, cum desit facultas, nec in te remaneat facere quod potes, quocumque prepedaris casu".

por homens bons ou maus, separados apenas pela intenção, pois Deus pesa antes o espírito que a ação na remuneração, nem a ação acrescenta coisa alguma ao mérito, quer venha de uma vontade boa ou má. Dessa forma, quanto às questões 1 (se acaso a virtude para a beatitude é suficiente mesmo que não se realize em ação) e 2 (se acaso a obra exterior aumenta o mérito), para Abelardo a reta intenção é uma virtude suficiente para a beatitude mesmo que não se concretize em ação, pois as ações são moralmente indiferentes, nada acrescentando ou diminuindo ao mérito humano.

Com relação à questão 3 (se todo pecado é da alma), Abelardo define pecado como o consentimento no que não convém e pelo que a alma se faz merecedora de condenação ou ré perante Deus<sup>22</sup>. O consentimento no que não convém torna a alma culpada porque despreza e ofende a Deus, os quais são os únicos meios pelos quais se pode ofendê-lo, pois ele é o sumo poder que não pode ser diminuído por nenhum dano. Assim, o pecado é da alma que consente no que não convém de modo a ofender ou desprezar Deus.

Em se tratando de vício da alma e pecado da alma, questões 3.1 e 3.2, Abelardo afirma que além dos vícios da alma, há muitos outros que não se referem à moralidade, portanto, não tornam a vida humana nem mais, nem menos digna de louvor, ou seja, são moralmente indiferentes. E por isso tais vícios são comuns a bons e maus, como o embotamento do espírito ou a velocidade de engenho, ser desmemoriado ou ter boa memória, a ignorância ou a ciência. A isso acrescenta que os vícios da alma são aqueles que nos tornam propensos às más obras, ou seja, que inclinam a vontade para algo que não convém ser feito. Desse modo, Abelardo não considera a possibilidade de que em alguma medida certos vícios ou bens do corpo possam favorecer ou dificultar a vivência moral<sup>23</sup>, pois o critério do qual se utiliza aqui é de que se são comuns a bons e maus, não pertencem à composição dos costumes morais<sup>24</sup>. Assim, nesse ponto, Abelardo estabelece que os vícios da alma

<sup>22</sup> ABAELARDUS, 2001, I, §3, lin. 58-60: "Hunc uero consensum proprie peccatum nominamus, hoc est culpam anime, qua dampnationem meretur, uel apud deum rea statuitur".

<sup>23</sup> Essa cisão entre vícios e bens do corpo e vícios e virtudes da alma, parece remeter a concepção ética de Abelardo mais ao modelo ético estoico do que ao aristotélico, o que parece bastante plausível uma vez que Cícero e, sobretudo Sêneca, são modelos de heróis da virtude para Abelardo. Além disso, o Palatino não conheceu os tratados éticos de Aristóteles.

<sup>24</sup> ABAELARDUS, 2001, I, §1, lin. 14-16. "Quae quidem omnia, cum eque reprobis ut bonis conueniant, nichil ad morum compositionem pertinent nec turpem uel honestam efficiunt uitam".



pertencem à moral, distinguindo-os dos vícios do corpo cuja apreciação não interessa ao tratado ético. Por fim, os vícios da alma são definidos em função do fato de que nos tornam propensos às más obras, isto é, exercem sobre a vontade algum tipo de poder de modo a conduzi-la para algo que pouco convém ser feito. Por oposição, os vícios do corpo não agem sobre a vontade e pertencem igualmente a bons e maus, ou seja, são relativos à compleição física e moralmente indiferentes<sup>25</sup>.

Segundo Abelardo, vício da alma não é o mesmo que pecado e nem este o mesmo que ação má. O vício está na alma, como, por exemplo, a ira que inclina impetuosa e irracionalmente a mente a executar algo que pouco convém, mesmo quando não é movido à ira, tal como a claudicação do qual se diz a pessoa claudicante, mesmo que não anda claudicando, porque o vício está presente ainda que a ação esteja ausente<sup>26</sup>. Assim, o vício está presente não só quando em ato, mas uma vez adquirido, permanece em potência na alma inclinando-a ao que não convém. Portanto, muitos pela própria natureza ou compleição corporal tornam-se propensos à luxúria e à ira, mas nem por isso pecam porque são de tal modo, senão que nessa sua natureza encontram matéria de luta e uma vez vencendo a si mesmos, recebem o mérito pela vitória.

Quanto à questão 3.3, de quantos modos se diz pecado, Abelardo afirma que o pecado se diz de diversos modos<sup>27</sup>, porém, propriamente, entende-se por pecado a aversão a Deus ou o consentimento no mal. Diz-se também pecado: 1) a vítima pelo pecado, segundo o qual Jesus se fez pecado pela salvação dos homens; 2) o castigo do pecado se chama pecado ou maldição, segundo o que se perdoa o pecado, isto é, se perdoa a pena, como no sentido em que se diz que Jesus carregou os pecados da humanidade, isto é, a pena dos pecados, ou suportou as que deles provinham; 3) o pecado original, ou que todos pecaram em Adão, é como se dissesse que do pecado dele tenha sobrevivendo a

---

<sup>25</sup> ABAELARDUS, 2001, I, §3, lin. 51-7. "Non enim homini seruire set uicio turpe est, nec corporalis seruitus set uiciorum subiectio animam deturpat. Quicquid enim bonis pariter et malis commune est, nichil ad uirtutem uel uicium refert. Viciu itaque est, quo ad peccandum proni efficimur, hoc est inclinamur ad consenciendum ei, quod non conuenit, ut illud scilicet faciamus autdimittamus".

<sup>26</sup> ABAELARDUS, 2001, I, §2, lin. 26-30: "Hoc autem uicium in anima est, ut uidelicet facilis sit ad irascendum, eciam cum non commouetur ad iram, sicut claudicacio, unde claudus dicitur homo, in ipso est, eciam quando non ambulat claudicando, quia uicium adest, eciam cum actio deest".

<sup>27</sup> Sobre os modos de se dizer pecado, cf: ABAELARDUS, 2001, I, §38, lin. 966-1165.

origem de nossa pena ou a sentença de condenação. Igualmente, as 4) obras do pecado às vezes se dizem pecado, ou porque não se sabe retamente ou porque se quer; 5) diz-se ainda que se peca por ignorância, isto é, entende-se como pecar o que não convém fazer não na aversão, mas na obra.

Abelardo ainda afirma que se comete pecado de três modos<sup>28</sup>: pela sugestão, pela deleitação e pelo consentimento, como aconteceu aos primeiros viventes. De fato, primeiro foi a persuasão do demônio quando prometeu a imortalidade por meio do provar o fruto proibido; depois a deleitação, quando a mulher, vendo o fruto entendeu-o agradável para comer, inflamando-se de seu desejo, e por fim o consentimento interior pelo qual a mulher se dispôs interiormente a provar do fruto.

### A CARIDADE PARA COM O PRÓXIMO

A segunda passagem dos *Comentários*<sup>29</sup> remissiva à *Ética* insere-se no Livro IV, Questões sobre os Sacramentos, no contexto em que Abelardo discute sobre o dever de caridade para com o próximo ainda que ele esteja destinado à condenação. Citando Agostinho, afirma Abelardo: “Tenha caridade e faz o que quiseres<sup>30</sup>”, apontando o contexto no qual o problema da prescrição da lei e da intenção deve ser pensado. Portanto, a discussão é sobre saber se a caridade está na intenção ou na própria ação.

Assim, na *Ética*<sup>31</sup>, após afirmar que o pecado não consiste na ação, mas sim na intenção e no consentimento que o antecede – argumen-

<sup>28</sup> ABAELARDUS, 2001, I, 21, lin. 556-560: “Cum ergo dicimus peccatum uel temptationem tribus modis peragi: suggestionem scilicet delectatione consensu, ita est intelligendum, quod ad operationem peccati per hec tria frequenter deducimur, sicut in primis contigit parentibus”.

<sup>29</sup> ABAELARDUS, 1969, p. 293, lin 239-246: “Sed dicis illud Augustini: ‘Habe caritatem et fac quidquid uis’, et recordaris illud Hieronymi: ‘Caritas mensuram non habet’. Unde saepe caritas modum nos ita excedere compellit, ut fieri uelimus quod fieri nequaquam bonum est aut iustum, et e contrario nolle fieri quod fieri bonum est, sicut interfici sanctos uel affligi, quae etiam eis *cooperantur in bonum*.- Sed hanc *Ethicae* nostrae reseruamus discussionem”.

<sup>30</sup> *Habe caritatem et fac quidquid uis*. ABAELARDUS, 1969, p. 293, lin. 239.

<sup>31</sup> ABAELARDUS, 2001, I, §16, lin. 445-454: “... ita nec prohibicio de opere, set de consensu est accipienda, ut uidelicet, cum dicitur: ‘Nec facias hoc uel illud’, tale sit ‘ne consencias in hoc uel in illo faciendo’, ac si dicatur ‘ne scieris hoc presumas’. Quod et beatus diligenter considerans Augustinus omne preceptum uel prohibitionem ad caritatem uel cupiditatem potius quam ad opera reducens ait: ‘Nichil precipit lex nisi caritatem et nichil prohibet nisi cupiditatem’”.

tando que quando a lei mosaica determina uma série de proibições, proíbe não a obra, mas o consentir na obra - conclui citando Agostinho segundo o qual 'a lei nada preceitua a não ser a caridade e nada proíbe, a não ser o apetite'<sup>32</sup>. Portanto, para Abelardo, as obras que convém ou não fazer, igualmente são realizadas por bons ou maus, separados apenas pela intenção, como, por exemplo, na crucificação de Jesus. A entrega do Filho foi feita por Deus Pai, foi feita também pelo Filho, como foi feita pelo traidor, quando o Pai entregou o Filho e o Filho a si mesmo, e Judas ao Mestre. Fez, pois, o traidor o mesmo que Deus, mas por acaso fez bem? De fato, fez o bem, mas não de modo bom<sup>33</sup>. Portanto, Deus não pesa as coisas que se fazem, mas o espírito com que se fazem; nem o mérito do que age está na obra, mas na intenção, pois, frequentemente faz-se o mesmo por diversas pessoas, por justiça de um e perversidade de outro, como dois homens que condenam à força um réu: o primeiro pelo zelo de justiça e o outro por ódio de antiga inimizade. Embora pratiquem a mesma ação, entretanto, pela diversidade de intenções no mesmo ato, faz-se o mal e o bem.

A citação de Agostinho (Tenha caridade e faz o que quiseres) usada por Abelardo nos *Comentários* para dar a tônica pela qual enfatiza que a caridade está na intenção e não na ação, surge na *Ética*<sup>34</sup> no contexto em que Abelardo questiona por que se pune mais a ação do pecado do que a esse mesmo. Na passagem, afirma Abelardo que alguns se incomodam muito ao ouvir que não se pode chamar propriamente de pecado a operação de pecado, ou que esta não aumenta em nada o pecado.

Isso porque os homens não julgam as coisas ocultas, mas somente as manifestas e por isso não pesam tanto a intenção quanto o efeito da ação. Só Deus, que não pesa o que se faz, mas o espírito com que se faz, avalia com veracidade a intenção e por isso dele se diz 'perscrutador do coração e dos rins'<sup>35</sup> e aquele que 'vê o escondido'<sup>36</sup>. Vê claramente onde ninguém vê; ao punir o pecado, não pesa a operação, mas

<sup>32</sup> Cf. AUGUSTINE, *De doctrina christiana*, iii. 10, n. 15 (CCL 32, p. 87, ou PL 34.71).

<sup>33</sup> ABAELARDUS, 2001, I, §17, lin. 467-471: "Cum et pater filium tradidit et filius se ipsum, ut apostolus meminit, et Iudas magistrum, fecit ergo proditor, quod et deus fecit. Set numquid ideo bene fecit? Aut si bonum, non utique bene uel, quod ei prodesset deberit".

<sup>34</sup> ABAELARDUS, 2001, I, §24, lin. 649 – I, §26, lin. 698.

<sup>35</sup> Jer. XX, 12

<sup>36</sup> Mat. VI, 4

o espírito, ao passo que os homens, ao inverso, pesam não o espírito que não veem, mas a operação que conhecem. Por isso, frequentemente, por erro ou por coação da lei, punem-se os inocentes ou absolvem-se os culpados<sup>37</sup>.

### NÃO HÁ PECADO SENÃO CONTRA A CONSCIÊNCIA

Na terceira passagem<sup>38</sup>, o contexto em que Abelardo faz remissão à Ética é a propósito do perdão daqueles a quem não pode ser imputada culpa por causa da reta consciência com a qual agiram, ou em outras palavras, questiona-se se pode haver pecado senão contra a consciência. Pergunta Abelardo: onde a culpa não precedeu, o que é necessário ser perdoado? Com efeito, se a ignorância ou ainda a fé desculpa completamente de culpa aquele que erra, os judeus ou gentios ou quaisquer infiéis não serão condenados por sua infidelidade quando cada um julga ser fiel a sua fé, pois, quem espontaneamente persiste em sua fé a qual acredita errônea, ou escolhe para si a pior parte?

Assim, na Ética, Abelardo reserva uma passagem para discutir sobre o pecado contra a consciência<sup>39</sup> na qual pergunta se os perseguidores dos mártires e de Cristo pecaram ao fazer o que acreditavam ser agradável a Deus, ou se eles poderiam, sem pecado, abandonar o que eles pensavam que não poderia ser definitivamente abandonado. De acordo com a descrição de pecado como desprezo de Deus ou consentimento naquilo que não convém, responde Abelardo que não se pode dizer que eles pecaram nisto, nem que a ignorância fosse pecado ou mesmo a infidelidade, pela qual ninguém não pode ser salvo. Não pecaram porque não agiram contra a própria consciência a qual não entendia como desprezo de Deus ou consentimento no que não convém o ato de perseguir os mártires e o próprio Cristo.

---

<sup>37</sup> ABAELARDUS, 2001, p. § 25, lin. 689-694.

<sup>38</sup> ABAELARDUS, 1969, p. 307, lin. 341 – 347: “Ubi enim culpa non praecessit, quid est opus ignosci? Si enim ignorantia uel etiam fidei error excuset penitus a culpa, unde Iudaei uel gentiles aut quilibet infideles de infidelitate sua damnandi sunt, cum unusquisque fidem suam rectam esse putet? Quis enim sponte in ea persistat fide quam erroneam credat, aut sibi partem eligat deteriorem? De talibus tamen Veritas ait: *Qui non credit, iam iudicatus est.* - Sed huius rei discussionem *Ethicae* nostrae reseruamus”

<sup>39</sup> ABAELARDUS, 2001, I, 37, lin. 941-964.

Da mesma forma, aqueles que não conhecem Cristo e, portanto, rejeitam a fé cristã porque a creem contrária a Deus, e acreditam fazer isso por causa de Deus, portanto, julgam que fazem o bem. Nesse mesmo sentido, diz o Apóstolo: se nosso coração não nos repreende, temos confiança para nos dirigirmos a Deus<sup>40</sup>. Como se dissesse: onde nós não presumimos contra nossa consciência, nosso medo de ser julgado culpado diante de Deus é infundado. Igualmente, a ignorância não deve ser imputada pecado, como, por exemplo, no caso em que o Senhor orou pelos que o crucificavam dizendo: 'Pai, perdoai-lhes, pois eles não sabem o que fazem<sup>41</sup>', ou ainda Estevão, instruído por este exemplo, dizia ao orar por aqueles que o apedrejavam: 'Senhor, não lhes impute esse pecado<sup>42</sup>'. Assim, parece não haver necessidade de perdoar onde não houve culpa, e a culpa só pode advir do pecado praticado contra a consciência.

Abelardo considera que a reta consciência é razão suficiente para desculpar alguém de pecado, o que se mostra coerente com a tese de que o pecado é o consentimento no que não convém e o desprezo a Deus. Portanto, a única forma pela qual o pecado se realiza é pela disposição interior do indivíduo em pecar consciente de que assim age.

### CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em três passagens dos *Comentários* Abelardo apresenta temas que permearam boa parte da obra *Ética*, na qual tais questões foram discutidas, revisadas e ampliadas, o que revela, entre outras coisas, que o Palatino tinha em mente a elaboração de uma suma que servisse aos seus alunos como introdução ao estudo da sagrada escritura.

O que há de comum entre as passagens remissivas e o texto da *Ética* é que para Abelardo toda a discussão ética deve partir do pressuposto de que a intencionalidade do agente fundamenta o agir ético. Assim, o mérito humano só pode residir na intenção e jamais na obra, pois estas são moralmente indiferentes. O pecado, por sua vez, também se encontra na alma que consente no que não convém de modo a ofender ou desprezar Deus, diferentemente do vício que não é pecado,

<sup>40</sup> I Jo. III, 21.

<sup>41</sup> Luc. XXIII, 34

<sup>42</sup> At. VII, 59

pois está no homem enquanto o inclina a consentir no que não convém e se constitui em inclinação contra a qual se deve lutar.

A caridade, pela qual intencionamos antepor a vontade de Deus a nossa, por sua vez, deve ser o critério pelo qual devemos agir e julgar as ações, pois a caridade, como a intencionalidade, é da esfera interior, pessoal, subjetiva, de modo que somente Deus e o indivíduo podem conhecê-la. Consequentemente, não há pecado senão contra a consciência, pois é a partir dela que o indivíduo se dispõe, pela intencionalidade, a agir praticando a caridade ou contra a caridade.

### REFERÊNCIAS

ABAELARDUS, Petrus. *Commentaria in Epistolam Pauli ad Romanos. Petri Abaelardi Opera Theologica: Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis*. Tomo XI. Cura et studio E. M. Buytaert. Typographi Brepols Editores Pontificii: Turnholti, 1969.

BUYTAERT, E.M. Cura e Studio. IN: ABAELARDUS, Petrus. *Commentaria in Epistolam Pauli ad Romanos. Petri Abaelardi Opera Theologica: Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis*. Tomo XI. Cura et studio E. M. Buytaert. Typographi Brepols Editores Pontificii: Turnholti, 1969.

ABAELARDUS, Petrus. *Scito te ipsum. Petri Abaelardi Opera Theologica: Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis*. Tomo IV. Edidit Rainer M. Ilgner. Typographi Brepols Editores Pontificii: Turnholti, 2001.

WILLIAMS, Thomas. "Sin, Grace, and Redemption". In: *The Cambridge Companion of Peter Abelard*. Cambridge University Press, pp. 259-278.

# As Sumas de Tomás de Aquino no Período Medieval

**Camila de Souza Ezídio**

*Universidade Estadual de Maringá*

## A SUMA CONTRA OS GENTIOS

Não se sabe exatamente a data em que *Suma Contra os Gentios* foi escrita, Jean Pierre Torrel segue algumas indicações de Pe. Gauthier, segundo o qual os 53 pergaminhos da primeira parte da CG Tomás redigiu em Paris antes do verão de 1259, na Itália ele revisou essa primeira parte e escreveu todo o resto da obra; para Gauthier a redação do capítulo 84 do livro III não é anterior a 1261 e os livros II e III ainda eram um esboço, o livro IV não foi terminado certamente antes do final de 1263 ou início de 1264, mas antes de 1265 – 1267 estava terminado (TORREL, 2004, p. 120).

Tomás distingue na CG as verdades sobre Deus e as criaturas que podem ser estabelecidas pela razão independentes de qualquer revelação e também aquelas verdades que podem ser provadas pela autoridade bíblica ou por algum ensinamento da igreja, vejamos a divisão da obra,

O primeiro livro é sobre a natureza de Deus, o segundo é sobre o mundo criado e sua produção por Deus e o terceiro livro é sobre o caminho pelo qual as criaturas racionais encontram sua felicidade em Deus. (trad. nossa)<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> The first book is about the nature of God, the second is about the created world and its production by God and the third book is about the way in which rational creatures are to find their happiness in God KENNY, Anthony. **Aquinas on Being**, New York: Oxford University Press, 2002; p. 82.

Tomás sintetizou Aristóteles, as autoridades bíblicas e os pensadores judeus e árabes, unindo todos em uma obra filosófica com alicerce teológico.

Na tradução brasileira da *CG* temos uma introdução escrita por Dom Odilon Moura que nos ajuda a compreender um pouco mais sobre esta obra, que junto com a *Suma Teológica* podem ser consideradas as maiores construções da filosofia de Tomás de Aquino. Segundo D. Odilon a *CG* é,

[...] uma obra formalmente teológica, não obstante a ênfase dada aos temas filosóficos usados como instrumentos do saber teológico, os principais mistérios da fé com profundidade e critério científico são analisados e deles tirados as conclusões inferidas pela razão.<sup>2</sup>

Na obra *Toward understanding Saint Thomas*, M. Chenu discorre sobre vários aspectos referentes à construção da *CG* e a argumentação que a compõe. Segundo ele a *CG* se diferencia das outras obras de Tomás por não ser uma obra que depende do ensino, ou melhor, ela não é uma obra que é resultado daquilo que acontecia na universidade. Ela foi escrita a pedido do confrade de Tomás São Raimundo de Penaforte que estava assustado com a presença dos Mouros na Espanha e a possível conversão das pessoas ao Islamismo; dessa forma sua argumentação tem o mesmo caráter de tantas outras obras de Tomás, não fugindo daquilo que era próprio do período medieval, no entanto foi escrita com uma finalidade diferente, sendo assim uma iniciativa pessoal de Tomás (CHENU, 1964, pp.288 - 289). Segundo Chenu,

O problema é, portanto, descobrir os fins e métodos para entrar na perspectiva do autor no ponto de vista do autor. Quem são os gentios contra os quais escreve São Tomás? O que ele faz para dirigir os leitores contra eles? Por questão de que causa e de qual objeto? (trad.nossa)<sup>3</sup>

---

<sup>2</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Suma Contra os Gentios*, I. Trad. D. Odilon Moura e D. Ludgero Jasper, rev. Luis Alberto de Boni. Porto Alegre, Escola Superior de Teologia de Brindes: Sulina; Caxias do Sul, Universidade de Caxias do Sul, 1990; introd., p. 3.

<sup>3</sup> The problem is, therefore, to discover these ends and methods in order to enter into the perspective of the author. Who are the gentiles against whom Saint Thomas writes? To what readers does he address himself against them? For the sake of what cause and of what object? CHENU, Marie Dominique, OP. *Toward understanding Saint Thomas*. Translated by rev. Albert M. Landry, O.P. and Dominic Hughes, O.P. Henry Regnery Company, 1964; p. 288.



A CG foi escrita na metade do século XIII em um momento de confronto entre o Cristianismo e o Islamismo, assim a obra de Tomás é fonte de um momento histórico, a expressão em forma de escrita daquilo que estava acontecendo, trazendo uma doutrina que se fez histórica e que se fez da história daquele período.

Quem então podemos entender como Gentios? Segundo o padre Orlando Vilela “*gentiles* queria dizer errantes, ou seja, os pagãos, os judeus, os muçulmanos, os heréticos, todos presentes e ativos no clima intelectual da época.”<sup>4</sup> A CG é um livro para os missionários frente ao Islamismo, todavia, a obra não tem apenas o caráter de um manual de instruções, ela também carrega o intuito de dirigir-se à elite da época; devido ao método como Tomás a escreveu que dirige-se também à universidade, às pessoas instruídas que tinham condições de estarem inseridas no ensino da época. (CHENU, 1964, p. 291). Para Chenu,

Ela (CG) se oferece como uma defesa do corpo inteiro do pensamento cristão, confrontado com a concepção científica Greco Árabe do universo, portanto revelada pelo ocidente. A Suma é uma teologia apologética. (trad.nossa)<sup>5</sup>

A CG é uma obra teológica baseada em argumentos racionais que podem ser reconhecidos exclusivamente pela razão na discussão com os não - cristãos. E isso é possível mediante o fato de que a teologia é uma ciência que permite o acolhimento de outras ciências, como por exemplo, a filosofia (*ST* q.1, a.4 resp). Tomás assume a tarefa de partir daquilo que a fé católica professa para discutir o que se opõe a ela. Sabendo que o debate acerca das questões de fé não é algo simples, Jean Pierre Torrel diz que,

---

<sup>4</sup> VILELA, Orlando. **Tomás de Aquino, Opera Omnia**. Belo Horizonte: FUMARC\PUCMG, 1984; p. 101.

<sup>5</sup> It offers itself as a defense of the entire body of Christian thought, confronted with the scientific Greco Arabic conception of the universe hence forth revealed to the west. The Summa is an apologetic theology CHENU, Marie Dominique, OP. **Toward understanding Saint Thomas**, p.292.

(...) com o objetivo de esclarecer essa verdade, podemos, todavia propor certos argumentos por verossimilhança, nos quais a fé dos fiéis pode se exercitar e se apoiar, sem que sejam de natureza convencer os adversários.<sup>6</sup>

A CG é obra que retrata a filosofia de Tomás que se ergue no alicerce da teologia trazendo consigo o grande objetivo de ensinar o que era necessário para aqueles que iriam debater com os não – cristãos, no entanto, “[...] se o adversário não acredita em nada das verdades reveladas, não resta nenhum modo de provar com argumentos os artigos da fé: pode – se apenas refutar os argumentos que oporia à fé.”<sup>7</sup>

Segundo Torrel, se fizermos uma leitura primeiro da ST, veremos que Tomás na CG ampliará a discussão e os argumentos, mas a estrutura de ambas as obras é a mesma. A CG é organizada da seguinte maneira: no Livro I, Tomás aborda a questão da existência de Deus, no Livro II, a saída das criaturas a partir de Deus e o terceiro e mais volumoso livro trata da providência Divina (TORRELL, 2014, pp.131-133).

É reconhecido que Tomás escreve em diversos gêneros literários como comentários às obras de Aristóteles e Boécio e questões disputadas. Podemos interrogar a qual gênero pertence a CG? Além disso, ela pode ser considerada uma obra filosófica ou teológica? Por discutir nos primeiros capítulos questões filosóficas a CG parece ser uma obra de filosofia, no entanto, se a olharmos como um todo, vemos o caráter apologético de uma obra de teologia. São Tomás trouxe para a CG textos da sagrada escritura a fim de compor sua argumentação sobre temas ligados à fé cristã como pecado, graça divina e milagres (MOURA, 1990, p.14 in: CG, introd.). Além disso, o texto da CG não é um comentário, nem uma disputa de questões como a ST, a sua escrita reflete a estrutura linear da obra, na qual a conclusão de um capítulo leva à construção do próximo; Tomás não expõe primeiro a sua tese ou seus argumentos, mas pelo contrário, ele expõe a opinião de seus adversários para então refutá-las, a fim de fazer com que seu adversário compreenda porque sua opinião não é correta.

---

<sup>6</sup> TORRELL, Jean Pierre. **Iniciação a Santo Tomás de Aquino, sua pessoa e obra**. Trad. Luiz Paulo Rouanet. São Paulo, Edições Loyola, 1999; p. 127.

<sup>7</sup> Si vero adversarius nihil credat eorum quae divinitus revelantur, non remanet amplius via ad probandum, artículos fidei per rationes, sed ad solvendum rationes, si quas inducit contra fidem. TOMÁS DE AQUINO, **Suma Teológica I**, q.1, a.8, resp.

Para Chenu, Tomás escreve a CG com o pensamento de que se ensina de forma diferente de acordo com as verdades, ou seja, devemos adequar o modo de ensino de acordo com o assunto, pois quando falamos de verdades no âmbito da filosofia consideramos as criaturas em si mesmas para levá-las a conhecer Deus; já no âmbito da fé não consideramos as criaturas a não ser em sua relação com Deus. Não se deve pensar de maneira alguma que as verdades de fé são adequações à razão, o método que Tomás utiliza a fim de escrever a CG é de uma fé amiga da razão, lembrando que o conhecimento mais obscuro de Deus é melhor que o conhecimento mais perfeito das coisas do mundo. Assim a CG se resume em algumas palavras em uma obra de contemplação da verdade com o duplo caráter missionário e doutrinal refletindo em cada página um pouco da história do mundo medieval (CHENU, 1964, pp. 293-294).

Com uma visão da obra a partir da primeira via podemos ter as seguintes conclusões: Tomás de Aquino escreveu a CG em um período do século XIII de profunda agitação não só dentro da universidade, mas também fora dela. A obra reflete um pouco da história do século XIII, escrita com o objetivo de debater por meio de idéias e não de armas as objeções dos gentios e de todos aqueles que levantam questionamentos em relação à fé cristã. Uma obra que mantém a estrutura filosófica de Tomás, mas que se diferencia de outras do autor porque não é comentário, ou uma disputa, mas é um debate que traz primeiro o argumento do adversário e só depois a refutação do mesmo, construída por Tomás a partir da síntese das autoridades filosóficas e bíblicas.

### A SUMA TEOLÓGICA

A obra mais conhecida de Tomás de Aquino, a saber, a *Suma Teológica* foi escrita durante a última parte do período em que o filósofo foi mestre no convento de Santa Sabina em Roma. Nas páginas iniciais da tradução feita para o português publicada pela editora Loyola, a obra tem a introdução escrita por Marie Joseph Nicolas, que nos traz algumas datas acerca da composição da ST; foi por volta de 1265 que Tomás assume um convento de estudos dominicanos e a *Suma Teológica* começa a tomar forma de acordo com aquilo que ela representava

para Tomás: um livro para instruir os iniciantes. O filósofo desejava uma nova maneira de ensinar, as longas disputas, os manuais de difícil interpretação e os comentários não satisfaziam à necessidade dos estudantes da época. Tomás então se preocupou ao escrever a ST com a ordem e a síntese dos argumentos para transformá-la em um texto didático e acessível (NICOLAS, 2001, p. 28 in *ST*, introd.).

As datas da redação da ST são um problema entre os estudiosos, isso porque não se tem dados exatos. Segundo Torrel durante a permanência de Tomás em Roma até setembro de 1268, Tomás redigiu a *Prima pars*; o problema é a *Prima secundae* que admite-se não ter sido iniciada antes do retorno de Tomás a Paris. Segundo a interpretação de Gauthier a *Prima secundae* foi escrita em 1271, isso porque Tomás usou a *Retórica* de Aristóteles, a qual teve contato no fim de 1270. O que para Torrel é um problema na afirmação dessas datas é o fato de sobrecarregar Tomás nos últimos momentos em Paris, isso porque o filósofo teria redigido dessa forma em 18 meses a *Prima secundae*, a *Secundae secundae* e iniciado a *Tertia pars*, segundo Torrel são pouco confiáveis essas datas, mas não há como negar os fatos que as evidenciam. No final de 1271 – 1272 em Paris e depois em Nápoles deu-se a redação da *Tertia pars*, até dezembro de 1273 quando Tomás deixou de escrever. A parte conhecida como *Suplemento* foi escrito por seus discípulos a partir de seu comentário sobre as Sentenças (TORREL, 2004, pp. 171-172).

Uma interpretação mais concisa dessas datas aparece na introdução da ST; a primeira parte da obra estava concluída por volta de 1269, quando Tomás é chamado a Paris. Ao voltar à universidade as coisas estavam agitadas, devido ao acolhimento pela faculdade de artes das obras Aristotélicas interpretadas pelos averroístas, o que deixa Tomás temeroso, pois a interpretação feita era de um Aristóteles totalmente naturalista e racionalista, o que acarretaria a exclusão dessas obras da universidade. E foi durante este tumulto que Tomás escreve a segunda parte da ST. Ao ser enviado a Nápoles a fim de fundar um centro teológico dominicano Tomás em seus últimos anos de vida escreve a terceira parte da ST, mas a deixa incompleta. (NICOLAS, 2001, pp. 28-29 in *ST*, introd.).

Os teólogos em seu ensino na universidade buscavam tornar a teologia algo sistemático, bem como, conceitualizar seu objeto de es-

tudo. O processo pelo qual a teologia passou para tornar-se ciência organizou seus objetos de estudos de maneira ampla emprestando princípios da razão, que por sua vez trabalhava sob a luz da fé (CHENU, 1964, p.299). A Suma é um dos resultados deste processo, ela é resultado de uma síntese de assuntos que permeavam o século XIII, sendo uma evolução do seu gênero literário,

A palavra Suma designa uma obra literária com um propósito triplo: primeiro expor, de maneira concisa e resumida o todo de um dado campo científico de conhecimento (este é o significado original da suma); segundo, organizar, além da análise pouco a pouco, os objetos deste campo de conhecimento de modo sintético; finalmente realizar este objetivo de modo que o resultado seja adaptado para o ensino dos estudantes. (trad.nossa)<sup>8</sup>

Segundo frei Carlos Josaphat, a *Suma Teológica* foi construída diante de um processo de pesquisa e interpretação dos textos bíblicos e Aristotélicos dentre outros. Ela foi a tentativa de compreender as coisas por meio de analogia da fé. A obra foi responsável por harmonizar e sintetizar saberes, integrando-os à sagrada doutrina (JOSAPHAT, 2012, pp. 25-26).

As Sumas foram construídas por meio de um processo de evolução; a história da palavra Suma nos ajuda a compreender seu nascimento no século XII; ela era um completo e sintético estudo que apresentava em forma de sentenças a doutrina Cristã. Uma das primeiras obras neste modelo foi a *Summa Sententiarum* de Hugo de São Victor. (CHENU, 1964, p. 298). Em 1120/1121 Pedro Abelardo introduziu o método dialético do sim e do não; no século XIII Guilherme de Auxerre criou o artigo de fé na *Suma Áurea* e assim as Sumas passaram de sentenças às questões disputadas que é a forma como Tomás a escreve. A originalidade de Tomás surge nas questões disputadas (*quaestios disputatas*) todavia, nem por isso a *ST* fez sucesso logo que escrita, pois os

---

<sup>8</sup> The word Summa designates a literary work undertaken with a threefold purpose: first, to expound, in concise and abridged manner the whole of a given scientific field of knowledge (this is a original meaning of summa); second, to organize, beyond piecemeal analysis, the objects of this field of knowledge in a synthetic way; finally to realize this aim so that the product be adapted for teaching students. CHENU, Marie Dominique, OP. **Toward understanding Saint Thomas**, p.299.

alunos estavam acostumados aos velhos manuais e comentários bíblicos, a obra somente foi inserida no ensino universitário no século XIV (JOSAPHAT, 2012, p.29).

Segundo Chenu há relatos do discípulo de Tomás, Ptolomeu de Luca de que as diversas questões que eram disputadas, suas repetições e o seu tamanho causavam a aversão dos alunos ao estudo; além disso, o sistema de ensino não era satisfatório, na medida em que, a leitura e os comentários à sagrada escritura impediam que a mente construísse livremente algum conhecimento. Era necessário que houvesse um sistema de ensino na teologia, no qual a fraqueza do intelecto humano fosse levada em consideração, todavia indicando como ele pode construir um conhecimento sob a luz da fé. Tomás então propôs a *ordo disciplinae* que traduzido seria algo como *ordem da disciplina*; ele precisava estabelecer uma ordem de ensino e para tanto era necessário um objeto de estudo. Foi a partir disso que teologia tendo como objeto de estudo Deus e tudo aquilo que se relaciona com Ele passou a ter um caráter de ciência. Assim, Tomás escreveu a ST, com suas divisões, partes, questões e argumentos que formam um grande projeto, que traz em si uma unidade que permeia toda a obra; além disso, como bem observa Chenu a ST não tem só um plano, mas também um movimento que dá vida à sua estrutura (CHENU, 1964, pp. 300 – 301).

Como Tomás integrou a história sagrada que faz parte do ensino no período medieval à ordem de uma disciplina, que é característica da ciência? Segundo Chenu, a palavra de Deus revelada nos textos das sagradas escrituras é perfeita somente no pensamento de Deus de forma que é necessário uma ordem para que o intelecto humano conheça essas verdades, levando em consideração a fraqueza do mesmo, bem como apresentando as maneiras que ele deve prosseguir sob a luz da fé para alcançar algum conhecimento. O grande problema é organizar a sagrada doutrina em um sistema, ou seja, transformá-la em uma ciência. Para tanto, Tomás utilizou dois conceitos platônicos o de *emanação* e o de *retorno*, vejamos

Além do mundo científico aristotélico, São Tomás apela para o tema platônico da *emanação* e *retorno*. Visto que a teologia é ciência de Deus, todas as coisas serão estudadas em sua relação

com Deus, seja em suas produções ou em seus fins, em sua *exitus e reditus* (saida de e volta para). (trad.nossa)<sup>9</sup>

A história sagrada é a própria descrição do conceito de emanação, Deus criador governa suas criaturas nas quais está o homem que por meio de seus atos busca retornar a Deus. O próprio movimento de escrita da ST reflete essa questão: a I<sup>a</sup> parte trata de Deus e seus princípios, a emanação; a II<sup>a</sup> parte do retorno para Deus e a III<sup>a</sup> parte trata das condições para este retorno. O plano da ST é um plano teológico, no qual a ciência de Deus é formalmente o princípio da ciência do homem, fornecendo a ela seu objeto e seu caráter de necessidade (CHENU, 1964 pp. 304-305). Assim como diz o próprio Tomás, “na doutrina sagrada, tudo é tratado sob a razão de Deus, ou porque se trata do próprio Deus ou de algo que Ele se refere como a seu próprio fim (trad. obra)”<sup>10</sup>, as coisas que são tratadas na sagrada doutrina ou são acerca de Deus em si mesmo ou dependem dele de algum modo.

Assim Tomás faz da ST,

[...] uma rede harmoniosa e bem estruturada de questões, cuja unidade é o artigo e cujo conjunto se organiza em tratados e em seções, integrando-se o todo nas três partes que compõe a totalidade cuidadosamente ordenada, da Sagrada Doutrina.<sup>11</sup>

Com a construção das Sumas surge um novo paradigma, ou seja, um novo modelo de teologia que se faz original pela questão e que integra os saberes disponíveis no mundo acadêmico da época; que tem a pretensão de trazer para o corpo da questão o passado e o presente manifestos por meio dos filósofos e autoridades da igreja e que visa

<sup>9</sup> Beyond the scientific world Aristotle, Saint Thomas appeals to the Platonic theme of emanation and return. Since theology is the science and God, all things will be studied in their relation to God, whether in their production or in their final end, in their *exitus et reditus* (going out from and coming back to) CHENU, Marie Dominique, OP. **Toward understanding Saint Thomas**, p. 304.

<sup>10</sup> Ominia autem pertractantur in sacra doctrina sub ratione Dei vel quia sunt ipse Deus; vel quia habent ordinem ad Deum ut ad principium et finem. TOMÁS DE AQUINO, ST I, q.1, a.7, res. São Paulo: Edições Loyola, 2001, p. 148.

<sup>11</sup> JOSAPHAT, Carlos, OP. **Paradigma teológico de Tomás de Aquino: sabedoria e arte de questionar, verificar, debater e dialogar: chaves de leitura da Suma de Teologia**. São Paulo: Paulus, 2012, p. 30.

verificar aquilo que é favorável e desfavorável em relação ao tema de cada questão (JOSAPHAT, 2012, pp. 21 – 31).

Na ST Tomás reflete na escrita sua posição frente à teologia e à filosofia de criar uma via intermediária entre elas, dando à teologia um estatuto de ciência; por meio da interpretação de diversos textos, Tomás, não de maneira passiva, mas crítica, retrata os problemas filosóficos – teológicos nas questões disputadas; seu papel foi o de ler, interpretar e reelaborar a herança filosófica do passado, integrando – a com o ensino da universidade.

### REFERÊNCIAS

TOMÁS DE AQUINO, *Suma Contra os Gentios I*. Trad. D. Odilon Moura e D. Ludgero Jaspers, rev. Luis Alberto de Boni. Porto Alegre, Escola Superior de Teologia de Brindes: Sulina; Caxias do Sul: Universidade de Caxias do Sul, 1990.

\_\_\_\_\_, *Suma Teológica I*. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

CHENU, Marie Dominique, OP. *Toward understanding Saint Thomas*. Translated by rev. Albert M. Landry, O.P. and Dominic Hughes, O.P. Chicago: Henry Regnery Company, 1964.

TORRELL, Jean Pierre. *Iniciação a Santo Tomás de Aquino, sua pessoa e obra*. Trad. Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

VILELA, Orlando. *Tomás de Aquino, Opera Omnia*. Belo Horizonte: FUMARC \ PUCMG, 1984.



# Houve uma evolução do conceito de virtude em Tomás de Aquino? A proposta de Giuseppe Abbà

**Renato José de Moraes**

*Universidade Federal do Rio de Janeiro*

## INTRODUÇÃO

Em seus trabalhos, Giuseppe Abbà<sup>1</sup> tem defendido que Tomás de Aquino evoluiu significativamente em sua concepção sobre a virtude. Assim, a *Secunda Pars* da *Summa Theologiae* traria uma apresentação da ética centrada na virtude, que adquire então uma posição bastante mais destacada do que a que gozava em escritos anteriores. Essa elaboração da ética, realizada por Tomás em seus escritos últimos, seria diferente daquela realizada por ele em outras obras, bem como da posição de outros autores que o antecederam ou sucederam. Enfim, estaríamos diante de uma visão original da ética, que teria sintetizado aspectos presentes no pensamento de Agostinho com um arcabouço primordialmente aristotélico, concedendo à virtude um papel preponderante.

Neste artigo, examinaremos alguns dos argumentos brandidos por Giuseppe Abbà, e procuraremos confirmá-los, matizá-los ou, se for o caso, desmenti-los. Isso é relevante, porque esse filósofo traz ponderações que modificariam a maneira de compreender o pensamento moral de Tomás, levando a um exame diferenciado das várias obras

---

<sup>1</sup> Cf. ABBÀ, Giuseppe. *Lex et virtus. Studi sull'evoluzione della dottrina morale di San Tommaso d'Aquino*. 2. ed. Roma: Fontana di Trevi Edizioni, 2010; *Felicità, vita buona e virtù*. 2. ed. Roma: LAS, 1995.

do frei dominicano, de acordo com a época em que foram produzidas, o que as levaria a representar um estágio determinado na trajetória do autor, cujas posições se aperfeiçoariam em aspectos importantes.

Portanto, analisaremos algumas das afirmações de Abbà e veremos se a sua consideração da originalidade da *Secunda Pars* e da evolução no pensamento de Tomás é convincente e fundamentada.

## 1. A PRIMEIRA EXPOSIÇÃO SOBRE A VIRTUDE DE TOMÁS: *SUPER SENTENTIIS*

Os comentários de Tomás ao *Livro das Sentenças*<sup>2</sup>, de Pedro Lombardo, foram concluídos quando o autor tinha por volta de 32 anos. Neles, o dominicano trata extensamente da virtude, de sua conceituação e do funcionamento do organismo moral, o que não se repetirá em outros textos, até a época em que ele escreveu a *Summa Theologiae*<sup>3</sup>.

Ao versar sobre a necessidade dos hábitos nas operações humanas<sup>4</sup>, Tomás escreve que a bondade dos entes e das ações decorre de se conformar a uma regra, aquela estabelecida por Deus em Sua sabedoria para aquela realidade concreta. Em relação às potências racionais – a inteligência e a vontade – e aos apetites sensíveis, eles não se limitam a um único objeto ou modo de operar, que representaria a sua retidão e conformidade com a regra divina; antes, podem apresentar diversas retidões e modos de alcançá-las. Tais potências não podem determinar a si mesmas para o reto e para o bom, mas precisam ser retificadas por uma qualidade que inere nelas (*modum qualitatis inhaerentis*). Havendo essa retificação, elas poderão operar o conveniente e bom de maneira fácil e deleitável.

Essa qualidade ou forma que retifica a potência da alma, inclinando-a a determinados objetos ou modos de operação, chama-se dis-

---

<sup>2</sup> Sancti THOMAE DE AQUINO. *Scriptum super Sententiis*. Texto da edição de Parma, 1896, disponível no sítio [www.corpusthomicum.com](http://www.corpusthomicum.com), editado por ALARCÓN, Enrique. A partir de agora, citado como *Super Sent.*.

<sup>3</sup> Tomás escreve as *Questiones disputatae de virtutibus* por volta de 1271 e 1272, mesma época do Comentário à Ética a Nicômaco e da *Secunda Pars* da *Summa Theologiae*. Para a datação das obras de Tomás, seguimos TORRELL, Jean-Pierre. *Iniciação a Santo Tomás de Aquino: sua pessoa e obra*. trad. de Luiz Paulo Rouanet. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2004, p. 386-418.

<sup>4</sup> Cf. *Super Sent.*, lib. 3 d. 23 q. 1 a. 1. O título do artigo é: *Utrum indigeamus habitibus in operationibus humanis*.

posição, quando imperfeita; caso seja consumada e tenha se tornado quase uma natureza, denomina-se hábito. O hábito dificilmente é alterado; o sinal de que ele foi adquirido é o deleite na obra realizada, pois o que é conveniente para a natureza é aprazível e fácil.

O hábito facilita e torna agradável a prática do ato, mas não é imprescindível para que este seja bom, pois sua bondade vem da conformidade com a ordem da sabedoria divina. A potência da alma carece do hábito para se inclinar ao bem de forma estável e duradoura, mas não o exige para a realização de cada ato perfeito e honesto<sup>5</sup>. Com a virtude, a potência tende ao ato bom por modo da sua natureza; consequentemente, o ato será aprazível, de acordo com a natureza aperfeiçoada pelo hábito<sup>6</sup>.

As virtudes no *Super Sent.* são consideradas a partir do “esquema direção-execução”<sup>7</sup>, segundo o qual a prudência e os demais hábitos operativos bons participam da determinação do meio da virtude (*medium virtutis*) de modos diversos: a prudência determina-o através do dirigir e do indicar (*dirigentis et ostendentis*), enquanto as virtudes morais fazem-no pelo executar e inclinar para o tal meio<sup>8</sup>.

Quando a potência inferior não está determinada para o ato perfeito, por não haver nela o hábito virtuoso, é então determinada ao meio excelente através da potência superior, a razão<sup>9</sup>. Ocorre então uma espécie de obediência das potências inferiores em relação à razão, potência superior. A primazia da razão prática, aperfeiçoada pelo hábito da prudência, é marcante. É lapidar a definição: “Importa ter as virtudes morais para executar aquilo que a prudência determinou”<sup>10</sup>. As virtudes da vontade, dos apetites concupiscível e irascível reprimem as paixões, para que não perturbem a razão<sup>11</sup>, mas essas virtudes não têm uma função propriamente ativa ou positiva.

---

<sup>5</sup> Cf. ABBÀ, Giuseppe, *Lex et virtus. Studi sull'evoluzione della dottrina morale di San Tommaso d'Aquino*, p. 24.

<sup>6</sup> Cf. *Super Sent.*, lib. 2 d. 27 q. 1 a. 1 co.

<sup>7</sup> Essa terminologia é proposta por ABBÀ, Giuseppe, *Lex et virtus. Studi sull'evoluzione della dottrina morale di San Tommaso d'Aquino*, p. 28.

<sup>8</sup> Cf. *Super Sent.*, lib. 3 d. 23 q. 1 a. 4 qc. 2 ad 4.

<sup>9</sup> Cf. *Super Sent.*, lib. 3 d. 23 q. 3 a. 2 co. Importante a análise de ABBÀ, Giuseppe, *Lex et virtus. Studi sull'evoluzione della dottrina morale di San Tommaso d'Aquino*, p. 29.

<sup>10</sup> *Super Sent.*, lib. 3 d. 33 q. 2 a. 2 qc. 2 co.: “*Quia ergo oportet virtutes morales haberi ad exequendum illud quod prudentia decrevit*”

<sup>11</sup> *Super Sent.*, lib. 3 d. 33 q. 2 a. 4 qc. 2 co.

No *Super Sent.*, há passagens em que Tomás parece atribuir maior importância às virtudes morais, como quando afirma que por elas a obra do homem recebe o bem, e que toda potência que é princípio da obra humana deve conter um hábito de virtude. Em outra questão, a respeito da caridade, sustenta que é impossível conceber que o ato perfeito em bondade venha de uma potência não aperfeiçoada pelo hábito<sup>12</sup>. Porém, mesmo esses trechos e outros semelhantes estão inseridos no “esquema direção-execução”, que diluem a relevância das virtudes nas potências em favor do fortalecimento da razão prática. Os hábitos são necessários para a perfeição, no sentido da facilidade e prazer ao agir, mas não para a própria substância do ato humano. O bem das ações está na adequação delas à lei divina, reflexo da sabedoria incriada; a virtude está em função da lei, e não o contrário<sup>13</sup>.

## 2. A AUSÊNCIA DAS VIRTUDES NO *DE VERITATE* E NA *SUMMA CONTRA GENTILES*

As questões disputadas *De veritate* foram escritas entre 1256 e 1259<sup>14</sup>. Elas nos interessam porque Tomás vai tratar da participação das criaturas racionais na bondade divina, o que tem estreita relação com a vida moral. Suas vinte e nove questões buscam demonstrar que a verdade e o bem encontram em Deus a sua fonte principal e radical, a partir da qual podem ser conhecidos e amados pelas criaturas espirituais: os anjos e os seres humanos<sup>15</sup>.

Os primeiros princípios do conhecimento são uma participação na verdade eterna, que se realiza através da exemplaridade. O ser humano alcança esses primeiros princípios do conhecimento não através de inquirições, pois eles se inserem naturalmente nele (“*homini naturaliter inesse*”), sendo mais certos e estáveis que outros conhecimentos. Paralelamente ao hábito da inteligência dos princípios, no qual se apoia o conhecimento teórico, há o relativo aos primeiros princípios

<sup>12</sup> *Super Sent.*, lib. 1 d. 17 q. 1 a. 1 co.

<sup>13</sup> Cf. ABBÁ, Giuseppe, *Lex et virtus. Studi sull'evoluzione della dottrina morale di San Tommaso d'Aquino*, p. 42-4, em uma análise bastante aguda e esclarecedora, ainda que se pudessem matizar algumas de suas posições.

<sup>14</sup> TORRELL, Jean-Pierre. *Iniciação a Santo Tomás de Aquino: sua pessoa e obra*, p. 390.

<sup>15</sup> Cf. ABBÁ, Giuseppe, *Lex et virtus. Studi sull'evoluzione della dottrina morale di San Tommaso d'Aquino*, p. 70.

naturais da ação, que são os princípios universais do direito natural, e este hábito é a sindérese. Tanto a inteligência dos princípios quanto a sindérese inserem-se na razão humana<sup>16</sup>.

Se a sindérese permite alcançar e reter os primeiros princípios que guiam a ação humana, a aplicação de tais princípios gerais ao particular dá-se por meio do juízo de consciência. Consciência significa a aplicação da ciência a algo, e é o próprio ato pelo qual se aplica qualquer hábito ou qualquer conhecimento a determinado ato particular<sup>17</sup>.

A retidão de uma ação depende da sua conformidade à regra, através da qual a igualdade e a retidão da justiça são constituídas nas coisas. A vontade do homem não é a primeira regra, mas é regulada pela regra divina e primeira.

O *De veritate* analisa o conhecimento moral a partir de Deus, e não do homem; trata-se de um conhecimento comunicado por Deus e que tem nEle o seu princípio<sup>18</sup>. O *De veritate* nada diz de relevante a respeito da virtude, sendo ela reduzida a um tema lateral, secundário, cabendo à inteligência, na qual inere a sindérese e ocorre a iluminação pela participação na bondade divina, o papel de protagonista.

O conceito de virtude segue em segundo plano na *Summa contra gentiles*, que foi elaborada entre 1259 e 1265<sup>19</sup>. Nesta obra, a ênfase está no governo do mundo por Deus, em especial a maneira como ele é exercido sobre os seres racionais. A finalidade não é explicar como o ser inteligente produz seus atos e reconhece o bem. Há a valorização da lei que governa o universo, e não tanto da autonomia do ser humano, que encontra no seguir a Deus a sua plenitude e bondade.

### 3. A SECUNDA PARS DA SUMMA THEOLOGIAE E OS HÁBITOS

O próêmio da Segunda Parte da *Summa Theologiae* explica que, depois de haver tratado, na Primeira Parte, de Deus e do que dEle procede, o autor volta-se agora para analisar a imagem de Deus, isto é, o homem, enquanto este é o próprio princípio das suas operações, por

<sup>16</sup> *De veritate*, q. 16 a. 1 co.

<sup>17</sup> *De veritate*, q. 17 a. 1 co.

<sup>18</sup> Cf. ABBÀ, Giuseppe, *Lex et virtus. Studi sull'evoluzione della dottrina morale di San Tommaso d'Aquino*, p. 57.

<sup>19</sup> TORRELL, Jean-Pierre. *Iniciação a Santo Tomás de Aquino: sua pessoa e obra*, p. 388.

ter livre arbítrio e poder sobre as suas ações<sup>20</sup>. Temos aqui uma alteração de foco relevante: a *Secunda Pars* chega ao Criador e governante do universo através do homem, imagem da divindade por ser espiritual, invertendo a direção adotada em escritos anteriores, em que se alcançava a criatura racional a partir de Deus e Suas perfeições.

Na análise dos atos humanos, a razão deixa de exercer um papel tão dominante no ato livre, sendo apontados outros fatores concorrentes a ela, como as paixões sensíveis, a própria vontade do sujeito e Deus<sup>21</sup>. Daí que Tomás realize um amplo tratado da ação humana, tentando demonstrar como funciona o mecanismo de nossas decisões voluntárias. De modo especial, impressiona o estudo das paixões, no qual se intenta distinguir o papel delas no comportamento do homem e sua relação com a moralidade dos atos.

A respeito dos hábitos, o Aquinate sustenta que são princípios intrínsecos dos atos humanos, ao lado das potências da alma<sup>22</sup>. Deixam de ser um mero aperfeiçoamento que facilita a prática dos atos volitivos e ganham o papel de princípio, de causa dos atos humanos. Estão relacionados à natureza do sujeito, isto é, são determinações deste em relação à sua natureza, e não algo meramente acidental ou relacionado à quantidade<sup>23</sup>.

Os hábitos se distinguem enquanto são ou não ordenados à natureza do sujeito. Se dispõem e inclinam para atos convenientes à natureza do agente, são bons; já os hábitos maus inclinam para o que seja inconveniente à natureza. Os atos de virtudes convêm à natureza humana por serem conformes à reta razão<sup>24</sup>. Para Tomás, o que está de acordo com a razão é conforme com a natureza humana, pois o homem é um ser racional. Como podemos observar, a potência racional da alma continua a ter uma posição de destaque, que agora será harmonizada com as demais potências, que serão valorizadas.

Por meio da razão, podemos alcançar parte da lei eterna, a qual deriva diretamente da sabedoria divina. Contudo, o ser humano não

<sup>20</sup> Sancti THOMAE DE AQUINO. *Summa Theologiae*. Texto da Edição Leonina, Roma, 1891, disponível no sítio [www.corpusthomicum.com](http://www.corpusthomicum.com), editado por ALARCÓN, Enrique. I<sup>o</sup>-IIae pr. A partir de agora, citado como *ST*.

<sup>21</sup> TORRELL, Jean-Pierre, *Iniciação a Santo Tomás de Aquino: sua pessoa e obra*, p. 285.

<sup>22</sup> *ST* I<sup>o</sup>-IIae q. 49 pr.

<sup>23</sup> Cf. *ST* I<sup>o</sup>-IIae q. 49 a. 2 co.

<sup>24</sup> Cf. *ST* I<sup>o</sup>-IIae q. 54 a. 3 co.

se restringe a participar da verdade eterna, como se sua inteligência fosse totalmente dependente na tarefa de conhecer as disposições da inteligência divina. Afinal, a própria sabedoria de Deus quis que o ser humano tivesse uma inteligência que lhe possibilitasse compreender e se adequar à ordem encontrada em toda a realidade<sup>25</sup>. A razão humana é regra do bem humano, porque por ela o ser racional compreende o que deve fazer e o que lhe convém.

Na *ST*, os hábitos não são apenas para determinar *ad unum*, e sim para estabelecer uma boa disposição nas potências em que se inserem<sup>26</sup>. Parece uma diferença pequena, mas é prenhe de significado. A boa disposição é fruto direto do próprio hábito, porque este aperfeiçoa a natureza. Os hábitos virtuosos têm em si a força para inclinar as potências a uma boa disposição, e não se encontram tão subordinados à ação da razão, como se esta fosse a sua única guia e luz. Não é mais a razão que traz em si tudo o que importa para tornar um ato bom, impondo-se sobre as potências inferiores, mas estas têm certa autonomia devido à sua própria natureza.

Essa mudança na posição de Tomás se deve a uma concepção diferente acerca da vontade livre, que pode ser datada de aproximadamente 1270. O filósofo passa a considerar que a potência apetitiva espiritual dispõe de uma tendência constitutiva própria natural e necessária ao bem universal, não dependendo mais do conhecimento<sup>27</sup>. A potência da vontade não precisa ser determinada *ad unum*, como seria o caso se ela fosse totalmente indeterminada, porque ela já possui em si mesma uma inclinação ao bem universal (*bonum in communi*) e genérico, que posteriormente será particularizada e especificada também pelo hábito<sup>28</sup>.

A natureza e a capacidade natural de ação são insuficientes para garantir a perfeição do ato humano. Ao serem individualizadas em um homem determinado, as capacidades operativas perdem uma parcela do que integra as capacidades operativas da espécie. Em outras palavras, nem tudo o que representa uma perfeição da espécie é encontra-

<sup>25</sup> Cf. *ST I<sup>a</sup>-IIae* q. 19 a. 10 co.

<sup>26</sup> Cf. ABBÀ, Giuseppe, *Lex et virtus. Studi sull'evoluzione della dottrina morale di San Tommaso d'Aquino*, p. 188.

<sup>27</sup> Cf. *ST I<sup>a</sup>-IIae* q. 10 a. 1 co.: "*Hoc autem est bonum in communi, in quod voluntas naturaliter tendit, sicut etiam quaelibet potentia in suum obiectum, et etiam ipse finis ultimus*".

<sup>28</sup> Cf. ABBÀ, Giuseppe, *Lex et virtus. Studi sull'evoluzione della dottrina morale di San Tommaso d'Aquino*, p. 189. Um texto importante é *ST I<sup>a</sup>-IIae* q. 10 a. 1 ad 3.

do na mesma medida em todos os indivíduos; cada um deles apresentará aspectos dessa perfeição, enquanto lhe faltarão outros.

Por trás dessa concepção, está a individuação dos seres materiais através da união da forma substancial à matéria prima. Inúmeros indivíduos de uma mesma espécie compartilham de uma forma substancial, que se repete em todos eles, mas é individuada, particularizada em uma matéria específica. Tal individuação acarreta a atualização de parte das potencialidades da espécie, que se achavam na forma, em graus diversos, sendo que algumas dessas potencialidades podem se apresentar bastante limitadas no indivíduo concreto.

As potências operativas nos indivíduos, idênticas na sua essência, são diferentes, em termos de plenitude, em cada ente que possui a mesma forma substancial. Haverá seres humanos com o apetite irascível inflamado, enquanto outros tenderão a uma maior calma; o prazer representará um apelo mais poderoso a certos homens, enquanto que para outros ele será menos chamativo; as inteligências são bastante diversas, apesar de todas serem humanas, assim como ocorre com a vontade dos seres humanos singulares<sup>29</sup>.

Nos entes particulares, há disposições que vêm da natureza da espécie, provenientes da forma, e disposições próprias da natureza daquele indivíduo, relacionadas diretamente à matéria prima. Essas disposições terão influências nos hábitos, que então se diferenciarão, de modo significativo, nos vários indivíduos<sup>30</sup>.

As virtudes são hábitos operativos bons, conforme uma definição que se tornou clássica e omnipresente na obra que estamos estudando<sup>31</sup>.

#### 4. O TRATAMENTO DA VIRTUDE NA *SUMMA THEOLOGIAE*

Os seres humanos apresentam aptidões naturais, que se encontram na alma como um princípio, uma tendência, e representam certa presença da virtude por força da natureza. Para se atingir a virtude

<sup>29</sup> Sobre a individuação dos entes na filosofia de Tomás, há uma exposição detalhada em WIPPEL, John F.. *The metaphysical thought of Thomas Aquinas: from finite being to uncreated being*. Washington: The Catholic University of America Press, 2000. p. 351-75.

<sup>30</sup> Cf. *ST I<sup>a</sup>-II<sup>a</sup>e* q. 51 a. 1 co.

<sup>31</sup> Cf., dentre vários outros textos, *ST I<sup>a</sup>-II<sup>a</sup>e* q. 55 a. 3 co. Uma explicação esclarecedora sobre a virtude em Tomás está em TORRELL, Jean-Pierre. *Santo Tomás de Aquino: mestre espiritual*, p. 318-22.



consumada, tais tendências são insuficientes, pois a natureza é determinada a algo único, enquanto a consumação das virtudes não se dá segundo apenas um modo de ação, mas de diversos modos, de acordo com as diferentes matérias nas quais as virtudes operam e com as distintas circunstâncias que envolvem os atos humanos<sup>32</sup>.

A virtude pressupõe que haja a participação da razão. O mero acontecimento devido à natureza, sem qualquer interferência da inteligência humana, da qual depende a própria liberdade e autonomia, não é um ato virtuoso<sup>33</sup>. As virtudes não têm como principal característica levar a que o agente cumpra atos com deleite e facilidade; o bom cumprimento de um ato significa fazê-lo segundo a eleição reta, o que acontece por meio do exercício da prudência. Daí que, sem a prudência, nem a justiça nem a fortaleza podem ser virtudes perfeitas<sup>34</sup>. Não basta executar uma ação boa, é preciso fazê-la bem, pelos motivos certos e dentro de uma ordem correta; ou seja, segundo a eleição reta, e não somente por ímpeto ou paixão<sup>35</sup>. A prudência é exigida em cada ato virtuoso, não basta a força da razão prática.

Não seria o bastante que a virtude tornasse o agente alguém que tivesse a vontade pronta para realizar coisas justas; antes, o ato justo deve ser cumprido *justamente*, no âmbito da maneira de agir. Dizemos que o homem age bem, em sentido estrito, quando tem uma vontade boa, que de algum modo comanda toda a sua vida moral. A vontade é iluminada pela inteligência, mas é ela, a vontade, quem determina e comanda; as potências da sensibilidade e a própria inteligência são movidas pela vontade<sup>36</sup>.

Como assinala Abbà, cabe à virtude moral o papel de fazer utilizar corretamente as faculdades, especialmente no que concerne à escolha reta, isto é, o ato interior do sujeito que comanda a realização externa da ação virtuosa<sup>37</sup>. Sem a virtude, o agente será incapaz de

---

<sup>32</sup> Cf. *ST I<sup>a</sup>-IIae* q. 63 a. 1 co.

<sup>33</sup> Cf. *ST I<sup>a</sup>-IIae* q. 58 a. 4 ad 3.

<sup>34</sup> Cf. *ST I<sup>a</sup>-IIae* q. 65 a. 4 co.

<sup>35</sup> Cf. *ST I<sup>a</sup>-IIae* q. 57 a. 5 co.

<sup>36</sup> Cf. *ST I<sup>a</sup>-IIae* q. 56 a. 3 co.

<sup>37</sup> Cf. ABBÀ, Giuseppe, *Lex et virtus. Studi sull'evoluzione della dottrina morale di San Tommaso d'Aquino*, p. 201.

determinar com exatidão e pelos motivos corretos qual é a maneira mais perfeita de se comportar em determinada situação<sup>38</sup>.

Ao se reconhecer na vontade uma inclinação natural ao seu fim, que não precisaria ser antecedida pela intermediação da razão, a vontade se torna a fonte primeira da ação<sup>39</sup>. Para agir e chegar à escolha concreta, ela necessitará da participação das outras faculdades, de modo principal da razão, mas também das outras potências apetitivas da alma.

Essa explicação do ato humano tem em conta a complexidade que o envolve, e atribuirá às virtudes uma função primordial. Elas são demandadas para que o sujeito tenha uma reta inclinação nas suas faculdades, de modo que estas transmitam à inteligência elementos importantes para que ela discirna o bem.

A prudência não pode existir sem as virtudes morais, porque é a razão reta no agir, não apenas no universal, mas também no particular, onde se encontram as ações. A razão reta pressupõe princípios a partir dos quais ela discorre, tanto universais como particulares. Os princípios universais da ação são alcançados pela inteligência dos princípios, o hábito pelo qual o homem conhece que deve evitar o mal e fazer o bem. Para raciocinar sobre o particular, esse hábito intelectual não é suficiente; o homem necessita ser aperfeiçoado por hábitos, pelos quais se torne como que conatural julgar retamente sobre o fim. E isto ocorre pela virtude moral, e o virtuoso julga retamente sobre o fim da virtude<sup>40</sup>.

A *ST* avança ao indicar para as virtudes uma função positiva, de descobrimento e desvelamento do bem nas ações concretas. Elas garantem ao agente uma inclinação, um discernimento por conaturalidade do que seja o ótimo em uma situação específica.

Não é possível possuir plenamente uma virtude, nem produzir atos bons no sentido estrito da palavra, sem que haja a presença de todas as outras virtudes. Para produzir uma ação plenamente adequada, tanto em seu objeto quanto no modo com que foi feita, é preciso existir no agente toda uma estrutura de virtudes que aperfeiçoe suas potências. Sem essa estrutura, o agente poderá realizar um ato externamente correto, mas que não será virtuoso em sentido estrito, ou por faltar nele

<sup>38</sup> Cf. ELDERS, Leo. *La vie morale selon Saint Thomas d'Aquin: une éthique des vertus*. Paris: Éditions Parole et Silence, 2011. p. 131.

<sup>39</sup> Cf. *ST I<sup>a</sup>-IIae* q. 9 a. 3 co.

<sup>40</sup> Cf. *ST I<sup>a</sup>-IIae* q. 58 a. 5 co.

algo de racionalidade, ou não ter sido identificado perfeitamente pelo sujeito como o ótimo na situação concreta, ou por haver sido motivado de maneira imprópria. O sujeito acertará por acidente, ou por razões equivocadas, o que mancha e entorpece a perfeição do ato.

## CONCLUSÃO

Pela simples exposição feita acima sobre a *Secunda Pars* da *Summa Theologiae*, acredito que fique clara as diferenças em relação aos escritos anteriores do Aquinate que tratavam do bem, em concreto o *Super Sententiis*, o *De veritate* e a *Summa contra gentiles*. Houve uma evolução significativa no conceito de virtude, no sentido de ser cada vez maior a relevância dela na vida moral. Os diferentes hábitos operativos bons nas potências racionais e sensitivas passam a ser requeridos para o agente adquirir a conaturalidade com o bem e, assim, poder enxergá-lo e ser guiado por ele, também com a intervenção da razão.

É chamativo que poucos estudiosos tenham se apercebido dessa evolução, tão bem demonstrada por Giuseppe Abbà. O reconhecimento do amadurecimento do pensamento de Tomás de Aquino acerca da virtude é um aspecto importante para compreender a riqueza desse autor, bem como para dar-se conta do quanto sua obra tem de original e desafiador. Ele parte de noções prevalentes em seu tempo, para chegar posteriormente a posições nas quais se encontrará sozinho, sendo pouco compreendido inclusive pelos seus discípulos imediatos.

A elaboração da filosofia moral em torno das virtudes desaparecerá, sendo praticamente extinta poucas décadas após a morte de Tomás e apenas sendo recuperada no último terço do século XX. Nesse período de eclipse das virtudes, a ênfase será colocada na lei moral ou nas regras de conduta universais, e não mais nos hábitos do indivíduo que o permitem distinguir e agir de acordo com o bem concreto que descobre diante de si. Mesmos os autores que insurgirão contra a moral universalista, como Nietzsche e Kierkegaard, por exemplo, não retornarão às virtudes, mas farão antes um trabalho de demolição das leis racionais e de valorização da vontade.

Há indícios seguros de que um resgate da ética tomista, tal como apresentada na Segunda Parte da *Summa Theologiae*, esteja acontecen-

do de maneira consistente nos dias de hoje<sup>41</sup>, o que abre um campo de estudo rico e instigante para os que pretendem se aprofundar na filosofia medieval e na moral.

## REFERÊNCIAS

ABBÀ, Giuseppe. *Lex et virtus. Studi sull'evoluzione della dottrina morale di Santo Tommaso d'Aquino*. 2. ed. Roma: Fontana di Trevi Edizioni, 2010. 296 p.

\_\_\_\_\_. *Felicità, vita buona e virtù*. 2. ed. Roma: LAS, 1995. 358 p.

\_\_\_\_\_. *Quale impostazione per la filosofia morale?* Roma: LAS, 1996. 328 p.

PINCKAERS OP, Servais. *Las fuentes de la moral cristiana: su método, su contenido, su historia*. trad. de Juan José García Norro. 3. ed. Pamplona: EUNSA, 2007. 544 p.

Sancti THOMAE DE AQUINO. *Questiones disputatae de veritate. Opera omnia iussu Leonis XII p. m. edita*. Roma: Editori di San Tommaso, 1970-1976. t. 22. Disponível no sítio [www.corpusthomisticum.com](http://www.corpusthomisticum.com), editado por ALARCÓN, Enrique. Último acesso em 22 de maio de 2014.

\_\_\_\_\_. *Suma contra los gentiles*. Edición bilingüe en dos volúmenes. 2. ed. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1968.

\_\_\_\_\_. *Summa Theologiae*. Texto da Edição Leonina, Roma, 1891. Disponível no sítio [www.corpusthomisticum.com](http://www.corpusthomisticum.com), editado por ALARCÓN, Enrique. Último acesso em 22 de maio de 2014.

\_\_\_\_\_. *Scriptum super Sententiis*. Texto da edição de Parma, 1896. Disponível no sítio [www.corpusthomisticum.com](http://www.corpusthomisticum.com), editado por ALARCÓN, Enrique. Último acesso em 22 de maio de 2014.

TORRELL, Jean-Pierre. *Iniciação a Santo Tomás de Aquino: sua pessoa e obra*. trad. de Luiz Paulo Rouanet. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2004. 462 p.

\_\_\_\_\_. *Santo Tomás de Aquino: mestre espiritual*. trad. de J. Pereira. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2008. 504 p.

WIPPEL, John F.. *The metaphysical thought of Thomas Aquinas: from finite being to uncreated being*. Washington: The Catholic University of America Press, 2000. 630 p.

---

<sup>41</sup> Teve papel destacado na renovação dos estudos sobre a ética tomista, que serve de base para este trabalho, o livro de PINCKAERS OP, Servais. *Las fuentes de la moral cristiana: su método, su contenido, su historia*. trad. de Juan José García Norro. 3. ed. Pamplona: EUNSA, 2007.

# O mistério do mal na *Suma de Teologia* de Tomás de Aquino (*Prima pars*, questões 48 e 49)

**Rodrigo Aparecido de Godoi**  
*Universidade Federal de São Paulo*

## CONSIDERAÇÕES INICIAIS

O problema do mal consiste em como conceber a existência de substâncias imperfeitas, deficientes, “más” que são oriundas de um Criador sumamente perfeito e bom. Deste modo, ciente do desafio e da complexidade de uma conciliação entre a ação criadora de Deus com a presença do mal em suas obras, Tomás de Aquino (1224/25–1274), grande expoente da tradição cristã, ocupou-se com a temática do mal em vários de seus escritos<sup>1</sup>.

Entre os textos tomasianos que tratam desse assunto, pode-se mencionar, sobretudo, as questões 48 e 49 da *Prima pars* da *Summa Theologiae*, nas quais o Aquinate realiza uma profunda e diligente análise do problema do mal, enfrentando-o em toda sua amplitude: sua natureza; seu sujeito; sua divisão; sua causa.

---

<sup>1</sup> “...citados por orden cronológico, son los siguientes: *Comentario al II libro de las Sentencias*, distinción 34. En esta distinción expone el problema del mal en toda su extensión. Siguen otras distinciones en las que estudia el mal moral o el pecado. Fué escrito en los años 1254-1256. Sigue luego el *Comentario al “De Divinis nominibus”* de Dionisio, que fué escrito em 1261, y cujo capítulo IV está dedicado también en gran parte al estudio del mal, pues ocupa las lecciones 13-22. En el libro III de la *Suma Contra Gentes*, escrito em los años 1261-1264, dedicó los capítulos 4-15 asimismo a estudiar el problema en cuestión. En la Primera Parte de la *Suma Teológica*, escrita los años 1266-1268, le dedica dos cuestiones: la 48 y la 49. Y por último la cuestión primera de las *Disputadas “De Malo”*, escritas en 1269” (SAURAS, 1953, p. 596).

Sendo assim, considerando que a situação dos textos é importante para a compreensão do tratamento dado por Tomás de Aquino ao mistério do mal, o presente trabalho se propõe apresentar, em um primeiro momento, o lugar ocupado pelas questões 48 e 49 na arquitetura da *Suma de Teologia*. Num segundo momento, visa-se, ainda, elucidar que, ao se ocupar com o problema do mal, o Angélico norteou-se pela precedência ontológica do bem, ao conceber que somente esse possui substância, enquanto o mal se caracteriza pela ausência da mesma, uma privação de um bem (*privatio boni*), ou seja, uma espécie de não-ser no ser.

### 1. AS QUESTÕES 48 E 49 DA *PRIMA PARS* DENTRO DO ESQUEMA GERAL DA *SUMMA THEOLOGIAE*

No prólogo da questão 2 da *Prima pars*, Tomás de Aquino assinala que o objetivo principal da Teologia consiste em “transmitir o conhecimento de Deus não apenas ao que ele é em si mesmo, mas também enquanto é princípio e o fim das coisas, especialmente da criatura racional” (2001, p.161). Para realizar esse propósito, o Angélico estabeleceu o plano geral de sua obra, organizando sua exposição em três partes: a primeira trata de Deus; a segunda, do movimento da criatura racional para Deus; a terceira, do Cristo, que, enquanto homem, é para o ser humano o caminho para dirigir-se a Deus.

Depois de explicitar as três partes de sua *Suma*, em seguida, ele apresenta a estrutura da primeira parte, que trata de Deus, a qual também se divide em três seções:

O que é pertinente à essência divina (*ea quae pertinent ad essentiam divinam*: qq. 2–26);

O que é pertinente à distinção das pessoas (*ea quae pertinent ad distinctionem personarum*: qq. 27–43);

O que é pertinente ao proceder das criaturas a partir dele [de Deus] (*ea quae pertinente ad processum creaturarum ab ipso*: qq. 44–119).

Constata-se assim que o conjunto de questões que se ocupam com a maneira pela qual as criaturas procedem de Deus (qq. 44–119) aparece, dentro do esquema da *Suma de Teologia*, depois do bloco de questões que trata de Deus segundo o que ele é em si mesmo (*secundum*

*quod in se est*), ou seja, no fim da *Prima pars*. Desta forma, para se compreender o sentido dessa estrutura estabelecida por Tomás de Aquino:

Es preciso tener muy presente que el punto de vista, que determina no sólo el orden expositivo, sino también el contenido y sus puntos de referencia, es, en la *Summa Theologiae*, estrictamente teológico. Esto quiere decir que Sto. Tomás, antes de emprender el estudio de la realidad dada a la experiencia humana en su finitud, ha asentado la existencia de Dios y el conocimiento de los atributos divinos, y, muy en especial, la vida intratrinitaria. No pretende, por tanto, Sto. Tomás demostrar a necesidad de admitir la creación a la vista del mundo en el hombre se encuentra, sino de exponer la necesidad de que el mundo proceda de Dios y de qué manera (BARRENECHEA, 1994, p. 425).

Por conseguinte, a consideração da processão das criaturas a partir de Deus também será tripartida, uma vez que o Aquinate trata: em primeiro lugar, da produção das criaturas; em segundo lugar, da distinção entre elas; em terceiro lugar, da sua conservação e do governo das mesmas. Tais seções, por sua vez, também se subdividem, sendo possível estabelecer, a partir das próprias considerações de Tomás de Aquino, o presente esquema para essa seção formada pelas questões 44–119:

- 1) PRODUÇÃO DAS CRIATURAS (qq. 44–46)
  - A) a causa primeira dos entes (q. 44)
  - B) o modo de emanção das coisas do primeiro princípio (q. 45)
  - C) o princípio de duração das criaturas (q. 46)
- 2) DISTINÇÃO DAS CRIATURAS (qq. 47–49)
  - A) a distinção das coisas em geral (q. 47);
  - B) a distinção do bem e do mal (qq. 48–49)**
  - C) a distinção entre a criatura espiritual e corporal (qq. 50–102)
    - criaturas espirituais: os anjos (qq. 50–64)
    - criaturas corporais: o universo (qq. 65–74)
    - criaturas compostas de corpo e espírito: o homem (qq. 75–102)

### 3) CONSERVAÇÃO E GOVERNO DAS CRIATURAS

(qq. 103–119):

A) O governo das coisas em geral (q. 103);

B) Os efeitos do governo divino em particular (qq. 104–105)

- a conservação da existência das coisas por Deus (q. 104)

- a mutação das criaturas por Deus (q. 105)

C) a moção dos seres pela mediação de outras criaturas

(qq. 106–119)

- a ação das criaturas espirituais (qq. 106–114)

- a ação dos puros corpos (qq. 115–116)

- a ação dos homens, compostos de natureza espiritual e corporal (qq. 117–119)

Com base nesse esquema, torna-se explícito que nessa seção, o Aquinate se ocupa, em primeiro lugar, com a ação divina primordial, que fez surgir todas as coisas a partir do nada, *ex nihilo*. Dessa maneira, na questão 44, cujo título é “*utrum Deus sit causa efficiens omnium entium*”, o Angélico demonstra a necessidade de que tudo aquilo que de qualquer modo exista é feito por Deus. Isso se justifica pelo fato de que, segundo a compreensão tomásica, Deus é o próprio ser subsistente por si (*esse ipsum subsistens*), cuja essência é o seu próprio ser<sup>2</sup>. Já os entes finitos, os quais se caracterizam por uma não identidade entre essência e ser<sup>3</sup>, não são o ser, mas têm o ser por intermédio do ato

<sup>2</sup> A noção de que em Deus essência e ser se identificam é de capital importância para o pensamento de Tomás de Aquino, visto que a mesma é uma constante em toda sua obra, podendo ser encontrada nos seus diversos escritos como, por exemplo: *O ente e a essência* – “Algo há, como Deus, cuja essência é o seu próprio ser. Por isso, filósofos há que afirmam Deus não ter quiddidade ou essência, porque a sua essência outra coisa não é que o seu ser” (§ 61; 1981, p. 83); *Suma contra os Gentios* – “toda coisa que recebe o ser de uma causa distinta é causado, e não é, consequentemente causa primeira. Ora, Deus é a primeira causa incausada (...). Donde a quiddidade que recebesse a causa de outro não ser a quiddidade de Deus. Logo, o ser de Deus identifica-se necessariamente com a sua quiddidade (Livro I, XXII; 1990, p. 60); *Compêndio de Teologia* – “em Deus, porém, não é uma coisa a *que é* [ou seja, o *quod est* ou essência], e, outra coisa, o *pelo que é algo* [isto é, o *quo est* ou existência], pois, como n’Ele não há composição, como foi demonstrado, também não há d’Ele outra essência que o seu próprio ser” (1996, p. 40); na *Suma de Teologia* ver, sobretudo, artigo 4 da terceira questão da *Prima pars*.

<sup>3</sup> A bibliografia que se refere à distinção real entre essência e ser é vastíssima, devido as grandes controvérsias geradas por tal concepção, as quais se formaram logo após a morte do Aquinate e prosseguiram ao longo dos séculos da escolástica. Acredita-se, no entanto, que a teoria da distinção real entre essência e ser tenha sido afirmada, pela primeira vez, pelo filósofo árabe Alfarabi. No entanto, este concebe a existência como sendo um acidente da essência (GILSON, 1998, p. 429). Em consonância, Avicena também afirma que a existência



causal oriundo de Deus, ou seja, as criaturas não detêm o ser de forma absoluta, mas *participam* do ser, pois, do contrário, algo seria a sua própria causa eficiente, produzindo-se a si mesmo no ser, o que para o Aquinate é impossível.

Resulta, portanto, que tudo o que é distinto de Deus não é seu ser, mas participa do ser. É necessário, por isso, que todas as coisas que se diversificam conforme participam diversamente do ser, sendo mais ou menos perfeitas, sejam causadas por um ente primeiro, absolutamente perfeito (S. Th. I, q. 44, a. 1).

Na questão 45, por sua vez, o Angélico passa a “exponer el peculiar sentido en que la causalidade divina se ejerce en la producción de toda la realidad” (BARRENECHEA, 1994, p. 424). Nesse momento, ele defende que a emanação de todos os entes a partir da causa universal, que é Deus, a qual se designa com o nome de *criação*, implica a produção total da realidade do nada, *ex nihilo*, sem nenhum pressuposto, pois “*nada* significa nenhum ente” (2002, p. 46). Sendo assim, a ação de Deus não pressupõe sujeito algum, pois a noção de criação implica a inexistência de uma causa material na produção do mundo: “a criação que é a emanação de todo ser, é a partir do não-ente que é o nada” (2002, p. 47)<sup>4</sup>.

Por conseguinte, ao tratar do tema da criação, Tomás de Aquino se defronta com outra problemática: a relação da criação com a temporalidade. As controvérsias em torno do começo no tempo do mundo criado ou da eternidade do mundo produziram calorosas discussões durante a Idade Média. Desse modo, na questão 46, ao se ocu-

---

é um acidente predicamental da essência. Por conseguinte, Tomás de Aquino, desde o início de magistério, o que pode ser comprovado pelas teses do seu escrito de juventude, *O ente e a essência*, sempre afirmou a distinção real entre essência e ser. Todavia, longe de reduzir o ser a um mero acidente da essência, para o Aquinate é do próprio ato do *esse* que a essência recebe a perfeição última, ou seja, “o *esse* tomista é o próprio ato em virtude do qual a essência é. A existência atual não pode ser simultaneamente a perfeição constitutiva ou ato da essência e seu acidente” (GILSON, 1962, p. 63).

4 É importante ressaltar que embora Tomás de Aquino utilize o termo *emanação* para designar a criação, a ação divina de “produzir as coisas em seu ser a partir do nada” (cf. S. Th. I, q. 45, a. 2, *respondeo*), ele entende não um processo que ocorre necessariamente, sem liberdade. Pelo contrário, trata-se de um ato eminentemente livre, consciente e amoroso por parte de Deus. Nesse prisma, não se trata aqui da compreensão defendida pelo emanatismo neoplatônico, o qual “permanece sob o signo da *necessidade* na Processão da Primeira Inteligência, não obstante a liberdade reconhecida ao Uno” (VAZ, 2002, p. 137-138).

par com esse assunto, Tomás de Aquino defende a origem temporal do mundo criado, embora admita que, do ponto de vista racional, ambas as teses – a de uma criação no tempo e a de uma criação sem início temporal – possam ser aceitas, ou seja, não há nenhum inconveniente racional que impossibilite a afirmação da criação do mundo *ab aeterno*.

Depreende-se do exposto que a afirmação da origem temporal do mundo não é resultado de argumentos racionais, só com a razão não se é possível prová-la, trata-se assim, para o Aquinate, de um artigo de fé, como ele mesmo afirma no segundo artigo da questão 46:

Só pela fé se sustenta que o mundo não existiu sempre (...). De fato, a razão não pode conhecer da vontade de Deus senão o que é absolutamente necessário que Deus queira (...). A vontade divina, entretanto, pode manifestar ao homem pela revelação, na qual se funda a fé. Portanto, que o mundo tenha começado é objeto de fé e não de demonstração ou de ciência (2002, p. 71).

Outrossim, encerrada a abordagem em torno da produção das criaturas (qq. 44–46), passa-se à segunda parte dessa seção, a qual se ocupa com a distinção das criaturas (qq. 47–49).

Na questão 47, Tomás de Aquino trata da distinção das coisas em geral, determinando “la causa de tal distinción (a. 1), la causa de su desigualdade (a. 2) y el orden que reina, a pesar de tales diferencias, en el mundo” (BARRENECHEA, 1994, p. 426). Na verdade, nessa questão, Tomás de Aquino apresenta uma concepção de universo profundamente harmoniosa. De acordo com sua exposição, o mundo criado é um todo ordenado e unificado e, embora exista uma pluralidade de criaturas, não há uma *dispersão cacofônica*, mas sim uma unidade de ordem, uma verdadeira harmonia (MALDAMÉ, 2002, p. 77, nota a).

Além disso, ele também insiste na bondade radical da obra de Deus, uma vez que ele afirma que “Deus produziu as coisas no ser para comunicar sua bondade às criaturas, bondade que elas devem representar”<sup>5</sup>. Tal finalidade explica a própria diversidade entre as coisas criadas, assim também como a multiplicidade das mesmas. Isso ocorre porque uma única criatura não seria capaz de representar a bondade de Deus suficientemente, sendo necessárias criaturas múltiplas.

5 Cf. S. Th. I, q. 4, a. 3 e S. Th. I, q. 20, a. 2.

tiplas e diversas para se atingir tal fim, segundo argumenta o próprio Aquinate:

Donde se pode afirmar que a distinção entre as coisas, assim como sua multiplicidade, provém da intenção do agente primeiro que é Deus. Com efeito, Deus produziu as coisas no ser para comunicar sua bondade às criaturas, bondade que elas devem representar. Como uma única criatura não seria capaz de representá-la suficientemente, Ele produziu criaturas múltiplas e diversas, a fim de que o que falta a uma para representar a bondade divina seja suprido por outra. Assim, a bondade que está em Deus de modo absoluto e uniforme está nas criaturas de forma múltipla e distinta. Consequentemente, o universo inteiro participa da bondade divina e a representa mais perfeitamente que uma criatura, qualquer que seja ela (S. Th. I, q. 47, a. 1).

Já as questões 48 e 49 versam sobre uma das formas de distinção das coisas em particular: **a distinção entre o bem e o mal**. Com base no que se expôs até o momento, torna-se explícito que essas questões encontram-se situadas em um lugar bastante preciso e importante na arquitetura da *Suma de Teologia*: A) pertencem ao conjunto de questões que tratam da processão das criaturas a partir de Deus (qq. 44–119); B) encontram-se situadas, mais especificamente, após a consideração da distinção genérica dos entes (q. 47), como um aspecto específico de tal distinção; C) são anteriores à própria distinção que se dá entre a criatura espiritual e a criatura corporal (qq. 50–102).

Constata-se, então, que é justamente nesse momento bastante significativo da exposição tomásica, depois da consideração do universo como obra da ação criadora de Deus e do estabelecimento do princípio de que a finalidade da criação é manifestar e comunicar a bondade divina às criaturas, que emerge a temática do problema do mal de um modo desafiador, pois: “Se a palavra “Deus” tem um só sentido, só pode significar um ser perfeito, autor responsável de todas as coisas. (...) Como conciliar a imperfeição da obra com a perfeição do obreiro e como remediar isso?” (GILSON, 2006, p. 271). Ainda mais, como sustentar a tese de que o universo existe para que Deus comunique sua bondade às criaturas diante da presença do mal em suas obras.

Diante da complexidade da questão, a distinção entre o bem e o mal figura como a primeira que se estuda na *Suma de Teologia*, antes da própria distinção entre a criatura espiritual e corporal, conforme já se aludiu acima. De acordo com Barrenechea (1994, p. 426) “la prioridad que se da a esta distinción obedece a que la oposición entre bien y mal es la oposición más radical, no sólo frente a Dios, considerado como el ser perfectísimo, sino también frente a la unidad ordenada del mundo”.

Desta maneira, para enfrentar esse grande desafio, na questão 48, Tomás de Aquino busca definir o que é o mal. Tal questão é composta por seis artigos, a saber:

1. O mal é uma natureza?
2. O mal se encontra nas coisas?
3. O mal está no bem como em seu sujeito?
4. O mal destrói totalmente o bem?
5. Divide-se o mal suficientemente em pena e culpa?
6. Tem mais razão de mal a pena ou a culpa?

Na questão 49, por sua vez, ele se propõe a investigar a causa do mal, a partir de três artigos:

1. O bem pode ser a causa do mal?;
2. O supremo bem, que é Deus, é causa do mal?;
3. Há um supremo mal que seja a causa primeira de todos os males?.

A análise realizada nas questões 48 e 49 da *Prima pars* da *Suma de Teologia* oferece uma verdadeira síntese dos elementos fundamentais da doutrina tomásica sobre o mistério do mal, constituindo, juntamente com as *Questões disputadas sobre o mal (De Malo)*, o pensamento definitivo de Tomás de Aquino a respeito dessa problemática.

Por fim, depois de ter realizado esses apontamentos acerca do lugar ocupado pelas questões 48 e 49 da *Prima pars* na arquitetura da *Suma de Teologia*, no tópico subsequente, buscar-se-á ressaltar, especialmente, que ao inserir essas questões no âmbito das considerações genéricas das criaturas, concebendo a distinção entre o bem o mal como sendo a primeira divisão específica, Tomás de Aquino defende a impossibilidade de o mal ser uma substância ou certa natureza.

## 2 O MAL COMO PRIVAÇÃO DO BEM DEVIDO

Ao investigar acerca da natureza do mal, o Aquinate parte da afirmação da identidade entre ser e ente, a qual já havia sido realizada na questão 5 da *Prima pars*. Em virtude disso, na S. Th. I, q. 5, a. 1, ao responder à pergunta “o bem se diferencia do ente na realidade?”, ele deixa claro ente e bem se convertem<sup>6</sup>, ou seja, que entre bem e ente não há uma distinção real, mas somente uma distinção de razão, ou seja, trata-se de uma distinção “entre duas noções de uma mesma coisa, (...) um não difere realmente do outro, mas apenas diferem quanto às suas noções (*rationes*)” (AZEVEDO JÚNIOR, 2007, p. 44). Isso ocorre, porque o termo bem acrescenta algo que não é explicitado no conceito de ente, isto é, o bem acrescenta a noção de que todo ente é apetecível, desejável, como explicita o próprio texto de Tomás de Aquino:

O bem e o ente são idênticos na realidade; eles só se diferem quanto à razão. Eis a prova: a razão do bem consiste em que alguma coisa seja atrativa. Por isso mesmo, o Filósofo, no livro I da *Ética*, assim define o bem: “Aquilo para o qual todas as coisas tendem”. Ora, uma coisa atrai na medida em que se é perfeita, pois todos os seres tendem para a própria perfeição. Além do mais, todo ser é perfeito na medida em que se encontra em ato. É certo, portanto, que algo é bom na medida em que é ente, pois o ser é a atualidade de todas as coisas, como já se viu. É então evidente que o bem e o ente são idênticos na realidade; mas o termo

---

<sup>6</sup> Neste ponto, está se fazendo referência ao bem ontológico. Sendo assim, é importante assinalar que, no pensamento tomásico, há uma diferença entre bem ontológico e bem moral. Este “é o bem que o homem é chamado a cumprir com as próprias ações. Enquanto o bem ontológico é o bem que se encontra objetivamente nas coisas e é colocado em ato por Deus seja diretamente seja através de algumas criaturas, o bem moral é o bem atuado pelo homem mesmo mediante o próprio agir, e graças ao qual o homem mesmo torna-se moralmente bom. Nas criaturas privadas de razão a bondade ontológica é tudo; no homem, ao invés, a bondade ontológica é apenas o início, o pressuposto do bem moral. Os entes privados de razão já são bons; o homem, pelo contrário, tem o privilégio de tornar-se bom (ou mau) mediante o exercício da liberdade” (MONDIN, 2000, p. 100). É a partir desse viés, que o Aquinate afirma: “Realmente, como de um lado o bem consiste propriamente no ato e não na potência e, de outra parte, o ato último consiste na operação ou no uso das coisas que se possui, o bem do homem consiste propriamente na ação boa ou no bom uso das coisas que possui. Ora, usamos todas as coisas por nossa vontade. É em razão da boa vontade, graças à qual usa bem as coisas que possui, que um homem é declarado bom, enquanto sua vontade má o torna mau. Pois aquele que tem vontade má pode usar mal mesmo o bem que tem” (S. Th. I, q. 48, a. 6).

*bom* exprime a razão de “atrativo” que o termo *ente* não exprime (S. Th. I, q. 5, a. 1).

Ademais, tomando como princípio que tudo o que é desejável é um bem, deve-se considerar que toda natureza deseja sua própria existência e sua própria perfeição<sup>7</sup>, ou seja, “la perfección y el ser de toda naturaleza son, pues, verdaderamente bienes” (GILSON, 1951, p. 222). Ainda mais, algo é perfeito somente se e na medida em se encontra em ato. E algo é em ato, na medida em que é ente. Logo, “aquilo que todas as coisas apetecem (que é o bem), ou seja, aquilo que é apetecível, somente o é na medida em que for ente”<sup>8</sup> (AZEVEDO JÚNIOR, 2007, p. 44).

Dada a convertibilidade entre ente e bem<sup>9</sup>, a qual permite afirmar que todos os entes são bons, resulta que o oposto ao bem, ou seja,

<sup>7</sup> “Todo ser [ente], como tal, é bom, isto é, suscetível de satisfazer o desejo de um outro ser [ente] e de lhe comunicar a perfeição que lhe falta. É este aspecto de bondade que chamamos *bondade ativa* (*bonitas activa*). – Mas todo ser [ente] tem, também em si, uma bondade intrínseca, que chamaremos de *bondade formal* (*bonitas formalis*), e que consiste em sua própria perfeição, isto é, no próprio ser que é [possui] (e, segundo o grau deste). Esta perfeição (ou este ser), todos os seres [entes] a amam e querem conservá-la. Daí o axioma todo ser [ente] é bom para si (*omne ens bonum sibi*)” (JOLIVET, 1965, p. 252).

<sup>8</sup> “Todo ente, enquanto tal é bom, pois todo ente, enquanto tal se encontra em ato, e de algum modo é perfeito, porque todo ato é certa perfeição. Ora, o perfeito tem razão de ser atrativo e de bem, como consta do acima exposto. Por conseguinte, todo ente, enquanto tal, é bom” (S. Th. I, q. 5, a. 3).

<sup>9</sup> Aliás, neste ponto, é preciso ressaltar que o *Bonum* (Bom) juntamente ao *Unum* (Um), ao *Verum* (Verdadeiro), à *Res* (Coisa) e ao *Aliquid* (Algo) constituem o grupo dos *transcendentais* do ente. Na verdade, os transcendentais são propriedades que convém a todas as coisas de qualquer gênero. Dessa forma, eles formam um todo com o ente, sendo equivalentes a ele, são conversíveis com o mesmo, a ponto de se distinguirem apenas conceitualmente dele, exprimindo modos que não são expressos pelo único conceito de ente (JOLIVET, 1965, p. 246). Para Forment (2003, p. 69), “los trascendentales cumplen tres condiciones. En primer lugar, por identificarse totalmente con el ente, todos los trascendentales son idénticos absolutamente entre sí. De ahí que sean equivalentes o convertibles en las proposiciones. Pueden permutar-se entre ellos, como sujeto y predicado. En segundo lugar, se da un desarrollo conceptual de lo implícito a lo explícito. Aunque los trascendentales se identifican realmente entre sí, sin embargo, cada uno de sus conceptos correspondientes son distintos, ya que todo concepto trascendental explicita un matiz diferente del concepto de ente. Las nociones trascendentales se refieren a la misma realidad, pero la manifiestan cada uno de ellos en un aspecto distinto. Por último, la tercera condición es la derivación gradual de las propiedades. Los conceptos trascendentales resultan de un proceso sucesivo ordenado”. Sobre a temática dos transcendentais cf. ainda *Questões Disputadas sobre a Verdade* q. 1, a. 1 – In: TOMÁS DE AQUINO, santo. *Verdade e Conhecimento: Questões disputadas “Sobre a verdade” e “Sobre o verbo” e “Sobre a diferença entre a palavra divina e a humana”*. São Paulo: Martins Fontes, 1999. p. 138-157.

o mal<sup>10</sup> não pode possuir nem forma nem ser. Logo, ao invés de um ente ou uma natureza, o termo “mal” designa uma determinada ausência de bem e de ser, uma espécie de não-ser. É nesse sentido que o Aquinate, ao verificar se o mal possui uma natureza, assevera que:

Um dos opostos é conhecido pelo outro, como a treva pela luz. Por isso, para conhecer o que é mal, é preciso saber a razão do bem. Ora, dissemos acima que o bem é tudo o que é desejável. Assim, como toda a natureza deseja seu ser e sua perfeição, é preciso dizer que o ser e a perfeição de toda a natureza têm razão de bondade. É portanto impossível que o mal signifique certo ser ou certa natureza ou forma. Resta, portanto, que o termo mal designe certa ausência de bem. Eis porque se diz do mal que “nem existe, nem é um bem”; porque sendo o ente como tal um bem, não se nega um sem o outro (S. Th. I, q. 48, a. 1).

Consequentemente, só o bem possui substância, enquanto que o mal se caracteriza pela ausência da mesma, não tendo e nem sendo uma natureza, “pois esta se diz apenas do *que é ser*, mas o mal não é ser, senão privação de ser”<sup>11</sup> (FAITANIN, 2005, p. 5-6), possuindo assim uma existência apenas no sentido de diminuição do bem. O mal, portanto, não sendo uma substância, não é uma realidade positiva, estando nas coisas não como algo real, visto que o “*nomine mali significet quaedam absentia boni*” (S. Th. I, q. 48, a. 1).

Contudo, ao se dizer que o mal é um *não-ser*, Tomás de Aquino não está negando a “existência” dos males no mundo. Isso se justifica, pelo fato de que o “*não-ser*” pode ser tomado em duplo sentido: como *negação* ou como *privação*. No primeiro sentido, o *não-ser* é compreendido como absoluta ausência de ser, acepção esta que não pode ser aplicada ao mal, pois:

<sup>10</sup> “O mal é definido como o que se opõe ao bem (...). Lembremos que em lógica, existem quatro modos de oposição: 1. a oposição de contradição, na qual um dos termos abole o outro; 2. a oposição de privação, que abole uma qualidade genérica possuída por um dos termos e deixa subsistir o sujeito comum; 3. a oposição de contrariedade entre duas qualidades do mesmo gênero; 4. a oposição de relação, que não supõe nenhuma falta, mas certa relação. (...) Sto. Tomás mostra que o mal é a privação do bem” (Maldamé, 2002, p. 84, nota d).

<sup>11</sup> “El mal no es, pues, una positividad natural; no es un ser. Si lo fuese, no podría ni desear, ni ser deseado, y por consecuencia, no podría ni obrar ni moverse; porque toda acción ejecutada o recebida se ejerce en vista de un fin, lo que equivale a decir: en vista de un bien” (SERTILLANGES, 1946, p. 72).

Como foi dito, o mal implica a ausência do bem. Mas não é qualquer ausência do bem que se diz mal. A ausência do bem pode ser tomada ou como privação ou como negação. A ausência de bem tomada como negação não tem razão de mal, pois, caso contrário seriam más as coisas que não existem de nenhuma maneira, e toda coisa será má pelo fato de não ter o bem de uma outra. Por exemplo, o homem seria mau por não ter a agilidade da cabra ou a força do leão (S. Th. I, q. 48, a. 3).

Segue-se, então, que o sentido de *não-ser* aplicado ao mal deve ser o segundo, ou seja, o de *privação*. Esta não consiste numa negação absoluta, não denota que o mal não-é simplesmente, mas aponta para o fato de que o mal é a falta de algo, uma carência em um sujeito: “A ausência do bem tomada como privação é chamada de mal. Por exemplo, a privação da vista é chamada cegueira” (S. Th. I, q. 48, a. 3). Um pouco mais adiante, em outra passagem, Tomás de Aquino assevera que:

...deve-se dizer que porque o mal é a privação do bem e não uma simples negação como acima foi dito, nem toda deficiência do bem é mal, mas a deficiência do bem que se deve ter por natureza. A deficiência da visão não é mal para a pedra, mas o é para o animal, pois é contra a razão da pedra possuir a vista (S. Th. I, q. 48, a. 5, ad. 1).

Este é o sentido próprio de privação quando se afirma que o mal é a privação de um bem, isto é, a “carência daquilo que deve ser possuído em algum tempo e de algum modo, evidentemente chama-se de má a coisa que carece da perfeição devida” (*Compêndio de Teologia I, CXIV*). Para o Aquinate, então, o mal é a *privatio boni*, a ausência de um bem devido<sup>12</sup>: “La carencia de alguna perfección o grado de ser es debido al

<sup>12</sup> Em sua abordagem sobre o mal, Tomás de Aquino deixa-se nortear pelos ensinamentos da Tradição cristã, seguindo os passos dos ilustres pensadores que o antecederam, fazendo ressoar, sobretudo, as teses de Agostinho de Hipona (354–430), que concebe o mal não como uma substância, mas como deficiência numa substância, como *privatio boni*: “o mal é apenas privação do bem, privação cujo último termo é o nada” (*Confissões III,7*; 2010, p. 50). Destarte, a concepção do mal como privação já havia sido esposada por pensadores cristãos como Clemente de Alexandria (150-220 d.C.), Orígenes (185-253 d.C.), Atanásio (295-373 d.C.), Basílio de Cesaréia (319-379 d.C.), Ambrósio (339-397 d.C.). De acordo com Sanford (1988, p. 169-170), “Orígenes, por exemplo, denominou o mal de ‘falta accidental’ de perfeição. Em outras palavras, o mal passou a existir quando a criação se desviou da perfeição que Deus almejava (...). O influente teólogo do Oriente, Basílio de Cesaréia, afirma: ‘O mal é uma privação do bem... O mal, portanto não se fundamenta em sua existência própria, mas decorre da mu-



sujeto de tal carencia por formar parte de su concepto perfecto. Esto es lo que entendemos por privación, incluso en el lenguaje vulgar” (VALBUENA, 1948, p. 819).

Dessa maneira, o fato do mal não ser uma substância, não implica que ele seja uma ilusão, porque ao se afirmar, por exemplo, que um homem é cego, essa cegueira, enquanto privação de um bem devido ao sujeito, ou seja, a visão, mesmo não sendo um ente por si mesma, impõe-se como uma falta efetiva desta faculdade na sua forma. A partir deste foco, pode-se afirmar que o mal é real, “uma vez que é a privação de um bem requerido para que o sujeito tenha sua plenitude. Realmente tal bem é privado de uma das suas partes constitutivas” (MALDAMÉ, 2002, p. 88, nota j).

No entanto, deixando-se guiar pelas afirmações acima, é nítido que quando se afirma “o mal existe”, não se está dizendo que o mal existe de modo efetivo na realidade, que constitui o ente por si<sup>13</sup>, pois como sendo uma privação de um bem devido, o mal “existe” como ca-

---

tilação da alma’. As palavras gregas traduzidas como ‘privação’ e ‘mutilação’ são *stéresis* e *promasin*. A primeira também significa ‘perda’, e a segunda é originária do verbo grego *peráo*, que significa aleijar ou incapacitar”. Em consonância, Atanásio também afirma que “o mal é a privação (*steresis*) do bem (...). Ambrósio responde que ele é a carência de um bem (*De Isaac et Anima* 7,60 e 61); o mal não é uma ‘substância viva, mas uma perversão do espírito e da alma’ (*Hexameron*, 8, 30 e 31)” (FLÓREZ, 2002, p. 872). Para um maior aprofundamento da concepção agostiniana sobre o mistério do mal ver também: GRACIOSO, Joel. *A relação entre Deus e o mal segundo santo Agostinho*. São Paulo: Palavra e Prece, 2006; ALMADA, Leonardo Ferreira. *Sentido ontológico do mal em santo Agostinho*. 2005. 157f. Dissertação de Mestrado – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2005; COSTA, Marcos Roberto Nunes. *O problema do mal na polémica antimaniquêia de santo Agostinho*. Porto Alegre: EDIPUCRS/UNICAP, 2002; EVANS, R. G.. *Agostinho sobre o mal*. São Paulo: Paulus, 1995.

- 13 Neste ponto, deve-se considerar que o ente se diz de diversas maneiras, “e – dado que o ente se diz de tantos modos – é manifesto que, entre eles, o ente primeiro é o ‘o que é’, o qual precisamente, designa a essência (...), ao passo que os demais itens se dizem entes por serem, do ente que é deste modo, quantidades, qualidades, afecções ou algo diverso” (ARISTÓTELES, *Met.*, VII 1028a10, 2005, p. 17). Com isso, sob certo aspecto pode-se afirmar que o mal “é”, o é não como um ente real que existe de modo efetivo na realidade, pois por ser uma privação, ele pode ser tomado como um *ente de razão*, ou seja, ele não constitui um ente por si, de modo efetivo, mas é um ente enquanto possui realidade objetiva no entendimento, é neste sentido que Tomás de Aquino coloca que “deve-se dizer que o que é se diz de dois modos. De um modo, enquanto significa uma natureza de dez gêneros; assim, o ente não é mal, nem privação, nem algo. De outro modo, enquanto responde à questão de *se é*; assim, o mal é, como igualmente a cegueira é. Não obstante, o mal não é algo, uma vez que ser algo não significa só o que se responde à questão de *se é*, mas também o que se responde à questão de *que é* (...), deve-se dizer que certamente o mal está nas coisas, mas como privação, não como algo real; não obstante, está na razão como algo inteligido; e por isto pode dizer-se que o mal é um ente de razão e não da coisa, dado que no intelecto é algo, mas não na coisa” (*De Malo* q. 1, a. 1).

rência, ferida ou mutilação do ser. Como resultado, para existir, o mal depende da existência de um ente real, precisa de uma substância para ocorrer, isto é, só pode haver privação se um ente é privado de algo, ou seja, a privação sempre será em um ente: “QUANTO AO 2º, deve-se dizer que o não-ente, tomado como negação, não requer um sujeito. Ora, a privação é uma negação num sujeito, como se diz no livro IV da *Metafísica*. O mal é este não-ente” (S. Th. I, q. 48, a. 3, ad. 2).

Em virtude disso, para o Aquinate, o mal se fundamenta no bem como em seu sujeito. Contudo, o sujeito do mal que se diz ser um bem, não é, naturalmente, o bem ao qual o mal se opõe e do qual justamente é privação. Em outros termos, “o mal não está no bem que lhe é oposto, como em seu sujeito, mas em algum outro bem. Assim o sujeito da cegueira não é a vista, mas o ser vivo” (S. Th. I, q. 48, a. 3, ad 3).

Outrossim, a relação que se estabelece entre o mal e o bem ocorre de tal modo que por mais que se multiplique o mal, este jamais poderá destruir por completo o bem: “o mal não pode consumir completamente o bem” (S. Th. I, q. 48, a. 4). De fato, com base na compreensão tomásica, se o mal suprimisse totalmente o bem, acabaria por suprimir a si mesmo ao eliminar seu suporte: “Si queriendo cegar a un hombre se le mata, ya no hay ciego; y si al matarle se pudiera suprimir su materia, no habría allí más que la nada, y en ésta no hay ni bien ni mal” (SERTILLANGES, 1951, p. 262).

Desta maneira, se o mal tem sempre como fundamento um bem e jamais o corrompe totalmente, logo, não pode haver uma coisa que seja essencialmente má, isto é, não existe o sumo mal. Assim, na perspectiva tomásica, toda substantivação ou personificação do mal carece de sentido. Com tais argumentos, o Angélico rejeita as doutrinas de cunho dualista, as quais postulam a presença de dois princípios primordiais – o Bem e o Mal – que regem a criação e a história, defendendo a existência de um supremo mal que seria a causa primeira de todos os males. Portanto, segundo o Aquinate:

O princípio primeiro dos bens é o bem supremo e perfeito, em que preexiste toda bondade, como já foi demonstrado. Ora, não pode haver um mal supremo, porque, como foi demonstrado: mesmo que o mal sempre diminua o bem, jamais o poderia destruir totalmente. Como sempre permanece o bem, não pode ha-

ver algo integral e perfeitamente mau. Por isso, o filósofo diz no livro IV da *Ética*: “Se o mal fosse completo, ele se destruiria a si mesmo”, pois suprimindo todo o bem (o que se requer para que o mal seja completo) suprimir-se-ia também o próprio mal, que tem o bem por seu sujeito (S. Th. I, q. 49, a. 3).

### CONSIDERAÇÕES FINAIS

Depreende-se do exposto que, o tratamento dado por Tomás de Aquino ao problema do mal, nas questões 48 e 49 da *Prima pars* da *Suma de Teologia*, o qual se pauta pela afirmação de que o mal não é uma realidade em si, mas uma privação de bem, em um sujeito que tem alguma bondade, não significa que Tomás de Aquino defenda que o mal consiste em algo ilusório, mas “permite que se faça jus ao caráter real do mal, sem diminuir sua importância” (MALDAMÉ, 2002, p. 92, nota m).

Por fim, pode-se assegurar ainda que, ao se ocupar com a temática do mal, em nenhum momento, o Angélico abandonou a convicção de que *no princípio está o bem*, ou seja, ele sempre se deixou nortear pela precedência ontológica do bem, o qual é tomado como a chave de compreensão para o mistério do mal, visto que “enquanto o mal existe, ele somente pode existir vivendo do bem, e não por si próprio” (SANFORD, 1988, p. 179).

### REFERÊNCIAS

#### 1) OBRAS DE TOMÁS DE AQUINO

TOMÁS DE AQUINO, santo. *Compêndio de Teologia*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

\_\_\_\_\_. *O ente e a essência: texto latino e português*. Rio de Janeiro: Presença, 1981.

\_\_\_\_\_. *Sobre o Mal (De Malo)*. Rio de Janeiro: Sétimo Selo, 2005.

\_\_\_\_\_. *Suma Contra os Gentios: LIVROS IIIº e IVº*. Porto Alegre: EDIPUCRS/Edições EST, 1996, v. 2.

\_\_\_\_\_. *Suma Teológica*. São Paulo: Loyola, 2001/2001. v. 1 e v. 2.

## 2) Obras gerais

AGOSTINHO, santo. Confissões. São Paulo: Folha de S.Paulo, 2010.

ARISTÓTELES. *Metafísica*: Livros VII e VIII. Campinas: UNICAMP/IFCH, 2005.

AZEVEDO JÚNIOR, Napoleão Schoeller de. *O mal no universo segundo santo Tomás de Aquino*. 2007.107f. Dissertação de mestrado – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2007.

BARRENECHEA, José Maria Artola. Tratado de la creacion o produccion de todos los seres por Dios – Introducción a las cuestiones 44 a 49. In.: TOMÁS DE AQUINO, santo. *Suma de Teología*. 2. ed. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), 1994. p. 425–440.

FLÓREZ, S. Folgado. Mal. In: BERARDINO, Angelo Di (Org.). *Dicionário Patrístico e de Antiguidades Cristãs*. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 871-872.

FORMENT, Eudaldo. Introducción. In: TOMÁS DE AQUINO, Santo. *El orden del ser*. Madrid: Editorial TECNOS, 2003. p. 19-191.

GILSON, Étienne. *A existência na Filosofia de S. Tomás*. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1962.

\_\_\_\_\_. *A Filosofia na Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

\_\_\_\_\_. *El Tomismo*: Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino. 5. ed. Buenos Aires: Ediciones Desclée, De Brouwer, 1951.

\_\_\_\_\_. *Introdução ao Estudo de Santo Agostinho*. São Paulo: Discurso Editorial/Paulus, 2006. p. 271-314.

JOLIVET, Régis. *Tratado de Filosofia: Metafísica*. Rio de Janeiro: Livraria Agir, 1965.

MALDAMÉ, Jean-Michel. O Deus Criador: introdução e notas. In: TOMÁS DE AQUINO, Santo. *Suma Teológica*. São Paulo: Loyola, 2002. v. 2. p. 33-105.

MONDIN, Battista. Bene (morale). In: \_\_\_\_\_. *Dizionario Enciclopedico del pensiero di San Tommaso D'Aquino*. 2. ed. Bologna, Italia: ESD (Edizioni Studio Domenicano), 2000. p. 100-102.

\_\_\_\_\_. Male. In: \_\_\_\_\_. *Dizionario Enciclopedico del pensiero di San Tommaso D'Aquino*. 2. ed. Bologna, Italia: ESD (Edizioni Studio Domenicano), 2000. p. 408-411.

SANFORD, John A. *Mal, o lado sombrio da realidade*. São Paulo: Paulinas, 1988.

SAURAS, Emilio. El mal según Santo Tomás. *La Ciencia Tomista*. Salamanca, Año XLV, n. 249, p. 591-623, out./dez. 1953.

SERTILLANGES, A. D. *El problema del mal: História*. Madrid: EPESA, 1951.

\_\_\_\_\_. *Santo Tomas de Aquino*. Buenos Aires: Ediciones DESCLÉE, 1946. Tomo I.

VALBUENA, Jesus. Introduccion a las cuestiones XLVIII–XLIX. In: TOMÁS DE AQUINO, Santo. *Suma Teologica: Tratado de la Santisima Trinidad/ Tratado de la creacion en general*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), 1948. Tomo II. p. 818–824.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de Filosofia VII: Raízes da modernidade*. São Paulo, Loyola, 2002.

# O ser incausado e a regressão ao infinito: *um estudo baseado nas cinco vias* *de Tomás de Aquino*

**Fábio Gai Pereira**

*Universidade Federal do Rio Grande do Sul*

## 1. ESCLARECIMENTOS

Para uma melhor compreensão, é importante ler o resumo<sup>1</sup> da minha apresentação no XVI Encontro Nacional da ANPOF (Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia) antes de prosseguir a leitura deste artigo. O resumo expressa um dos pontos centrais da minha tese de doutorado que, na versão em que se encontra, leva o mesmo título deste artigo. Tanto o resumo como o texto que segue, são partes do texto integral da tese que pretendo, atualmente, defender. Provavelmente, o texto final da tese será uma versão expandida e revisada tanto do resumo como deste artigo. Os meus estudos no doutorado iniciaram no primeiro semestre de 2014; são, portanto, ainda muito incipientes. Contudo, gostaria de compartilhar com os leitores um elemento que proponho para viabilizar uma leitura plausível do argumento cosmológico, que embora não conclua nada sobre a existência de um ser incausado, pode ao menos fornecer uma chave de leitura a favor de uma reabilitação da crença racional a respeito da possibilidade da existência de um ser incausado. Essa leitura se mostra como uma alternativa impossível de ser verificada, mas plausível, em contraste com a

<sup>1</sup> Segue o link de acesso ao resumo: <http://www.anpof.org/portal/index.php/pt-BR/agenda-encontro-2/user-item/475-sergiomariz/139-agenda-xvi-encontro/9994-o-ser-incausado-e-a-regressao-ao-infinito-um-estudo-baseado-nas-cinco-vias-de-tomas-de-aquino>

outra alternativa, que implica contradição. Além disso, investigo como ela pode afetar a argumentação de Tomás de Aquino sobre o problema da eternidade do mundo.

Há poucas décadas, alguns autores contribuíram para o início de um reavivamento dos estudos da filosofia da religião. Notadamente William Rowe, Richard Swinburne e Alvin Plantinga. Esses autores tentam, com o aparato atual da filosofia analítica, analisar argumentos que frequentemente estiveram no centro das discussões da filosofia da religião em diferentes épocas - e muitas vezes da teologia medieval<sup>2</sup> - e têm como objetivo analisar como ainda podem ser lidos esses argumentos nos dias de hoje, se ainda têm algo a nos dizer, se novas perspectivas podem criar chaves de leitura que lhes permitam ser relevantes no mundo contemporâneo. A seguir, transcrevo um trecho do livro *Introdução à Filosofia da Religião* (2011), de William Rowe.

Uma ideia popular mas incorreta de como o defensor tenta mostrar que algo está errado nesta perspectiva, a perspectiva de que todo o ser pode depender de outro, é a de que a rejeita com o seguinte argumento:

Tem de haver um *primeiro* ser para iniciar qualquer série.

Se todo o ser fosse dependente não haveria um *primeiro* ser para iniciar a série causal.

Logo,

Nem todo o ser pode ser dependente.

---

<sup>2</sup> A propósito de uma distinção entre filosofia da religião e teologia, transcrevo uma explicação significativa a esse respeito: "A teologia é uma disciplina em grande medida *interior* à religião. Como tal, desenvolve as doutrinas de uma fé religiosa particular e procura fundamentá-las quer na razão comum à humanidade (teologia natural) quer internamente, na palavra revelada de Deus (teologia revelada). Embora a filosofia da religião se interesse fundamentalmente por estudar a maneira como as pessoas que têm crenças religiosas as justificam, o seu interesse primário não é justificar ou refutar um conjunto particular de crenças religiosas mas avaliar os gêneros de razões que as pessoas dadas à reflexão têm apresentado a favor e contra as crenças religiosas. A filosofia da religião, ao contrário da teologia, não é fundamentalmente uma disciplina *interior* à religião, mas uma disciplina que estuda a religião de um ponto de vista abrangente." (ROWE, 2011, p. 15-16). Portanto, a teologia constrói e analisa argumentos dentro do interesse de alguma religião. Já a filosofia da religião constrói e analisa argumentos sobre temas caros à teologia, mas sem um comprometimento com a defesa de qualquer corpo específico de crenças religiosas, pautando-se apenas em uma análise racional livre e independente de compromissos com quaisquer pressupostos de quaisquer sistemas religiosos. Como ainda afirma Rowe, a filosofia da religião é "o exame crítico das crenças e dos conceitos religiosos fundamentais" (ROWE, 2011, p. 16).

Embora este argumento seja dedutivamente válido e a segunda premissa seja verdadeira, a sua primeira premissa ignora a possibilidade distinta de uma série causal *infinita*, sem qualquer primeiro membro. Assim, se regressarmos à nossa série de seres A, onde cada A depende de outro A, tendo sido produzido pelo A precedente na série causal, é óbvio que se a série existisse não teria um primeiro membro; para cada A na série haveria um A precedente que o produziu, *ad infinitum*. A primeira premissa do argumento apresentado pressupõe que uma série causal tem de parar num primeiro membro, algures no passado distante. Mas parece não haver uma boa razão para pressupor isto. (ROWE, 2011, p. 47)

No resumo que apresentei, há uma chave de leitura que procura indicar que talvez *haja uma boa razão para pressupor isto*. É justamente a impossibilidade de que se percorra uma série infinita até um existente atual qualquer. *Seja um ser existente chamado A, como aceitar que possa ser o resultado de um percurso causal infinito? O que é percorrer o infinito até o ponto no tempo que registra a existência atual de um ser? Se fosse assim, um ser atualmente existente indicaria o fim de um percurso infinito. Mesmo que esse ponto no tempo seja mais adiante seguido por outro ponto, a existência atual vem após uma série infinita. Isso não é possível*. Portanto, ou bem há um ser incausado que causou o início da série causal de cada ser ou temos a contradição do fim do infinito, que pode ser expressa como a existência atual de um elemento que é o resultado de uma cadeia causal infinita. Sem um elemento primeiro na série, como a série teria chegado no agora? A nossa mente trabalha com a noção de causalidade para entender o surgimento de um ente qualquer. Se algo existe, outro algo o causou. Nessa sequência causal que viabilizou a existência do ente atual e do elemento anterior que o causou, somos levados a conceber uma regressão ao infinito. Mas ao mesmo tempo que a nossa capacidade de pensar nos conduz a isso ela não consegue dar conta da dificuldade em explicar como um existente atual pode ser o resultado do percurso de uma série causal infinita. Na filosofia moderna, por uma outra razão, baseada em limitações do aparato cognitivo humano, a impossibilidade de saber sobre a existência de Deus será uma das antinomias kantianas. Fazendo um paralelo com o problema apontado aqui, dado que seja plausível a existência de um ser incausado



como solução do problema da série causal, isso nada conclui sobre a sua existência. Não há um procedimento que permita determinar uma resposta conclusiva sobre a sua existência. Embora a nossa razão possa selecionar ideias que sugerem essa possibilidade. E o impasse, assim, permanece. Há razões para crer, mas parece não haver procedimento confiável para verificar a hipótese. Mas a crença racional na possibilidade da existência desse ser fica reabilitada. Ademais, além de passarmos pela filosofia da religião, vamos nos centrar também no terreno da filosofia medieval e analisar como essa chave de leitura poderá trazer para Tomás de Aquino algumas implicações bastante importantes.

Embora Rowe afirme que “(...) parece não haver uma boa razão para pressupor isto”, nas páginas seguintes ele aborda uma versão árabe do argumento cosmológico, chamada de *argumento kalam*. Vejamos.

Uma versão do argumento cosmológico que tem a sua origem na filosofia árabe tem sido também alvo de atenção na filosofia contemporânea da religião. Ao contrário da versão de Samuel Clarke, que admite a *possibilidade* de uma série interminável de acontecimentos que se prolongue infinitamente no passado, segundo o argumento *kalam* é *impossível* que exista um *infinito efetivo*. (...) Isto não significa que não possa haver uma série *potencialmente infinita*, uma série que em qualquer momento em que a consideramos é finita mas à qual se pode adicionar sucessivamente elementos *ad infinitum*. (ROWE, 2011, p. 58)

Ou seja, uma série infinita do passado em direção ao presente é impossível, mas pensar uma série infinita do presente em direção ao futuro é possível. Em seguida, Rowe aprofunda o argumento *kalam*. Os passos serão apresentados agora de forma mais detalhada.

Mas por que razão se afirma que é impossível uma série *infinita efetiva* de acontecimentos que levam do passado ao presente? Considere-se tal série interminável de acontecimentos do passado. Suponha-se que cada um destes acontecimentos demora uma certa quantidade de tempo, por muito pequena que seja, a ocorrer. Por pouquíssimo tempo que cada acontecimento leve a ocorrer, afirma-se que, dado não haver qualquer *primeiro acontecimento* na série de acontecimentos do passado, nunca se poderia chegar ao ponto onde estamos, o presente.

Se concedermos a impossibilidade de um infinito efetivo, podemos ter a certeza de que o nosso universo *teve um começo*. Pois se o nosso universo nunca teve um começo, então a série de acontecimentos em que consiste a sua existência temporal do passado constituiria um infinito efetivo.

(...)

Podemos agora enunciar o primeiro passo do argumento cosmológico *kalam* do seguinte modo:

Se o nosso universo nunca teve um começo, ocorreu uma série infinita efetiva de acontecimentos.

Uma série infinita efetiva de acontecimentos no tempo é impossível.

Logo,

O nosso universo teve um começo. (ROWE, 2011, p. 58-59)

E então percebo que não há originalidade no meu ponto sobre o argumento cosmológico. Infelizmente. William Rowe, entretanto, não explora o fato de que a alternativa ao argumento *kalam* é uma contradição, como expus. E esse é um ponto extremamente forte. Além disso, essa poderia ser uma forma diferente de mostrar a antinomia que é gerada a partir de uma reflexão sobre a existência de Deus. Ademais, a partir disso, as implicações para Tomás são muito importantes.

## 2. O ARGUMENTO COSMOLÓGICO

Tradicionalmente, chama-se *argumento cosmológico*, aquele argumento que tem por objetivo provar que Deus existe, sugerindo que a existência desse ser é necessária, pois seria a condição para solucionar o problema da série causal, que consiste no fato de que uma explicação causal da existência de cada ser conduz a uma regressão ao infinito. Sobre o argumento cosmológico, vejamos.

Historicamente, remonta aos escritos dos filósofos gregos, Platão e Aristóteles, mas o fundamental no progresso do argumento deu-se nos séculos XIII e XVIII. No século XIII, São Tomás de Aquino apresentou cinco argumentos distintos a favor da existência de Deus, dos quais os primeiros três são versões do argumento cosmológico. No primeiro, Tomás começa pelo fato de haver coisas no mundo que sofrem mudanças e conclui que tem de

haver uma causa última da mudança, que seja ela própria imutável. No segundo, começa pelo fato de haver coisas no mundo cuja existência é claramente causada por outras coisas e conclui que tem de haver uma causa última de existência, cuja existência seja incausada. No terceiro argumento, Tomás começa pelo fato de haver coisas no mundo que não tem sequer de existir, coisas que existem mas que facilmente imaginamos que poderiam não existir, concluindo que há um ser que tem de existir, que existe e que não poderia não existir. (ROWE, 2011, p.40.)

Entretanto, caso esse ser incausado exista, daí não se segue analiticamente que ele tenha os atributos que caracterizam o Deus teísta, como por exemplo, a onipotência, a bondade suprema e a onisciência. Uma estratégia adotada por defensores foi dividir o argumento cosmológico em duas partes. Na primeira parte, o objetivo é provar que existe um ser necessário, imutável e incausado, o qual soluciona o problema da série causal. A segunda parte do argumento será provar que esse ser é o Deus teísta. As três primeiras vias são versões da primeira parte do argumento cosmológico (Rowe, 2011, p. 41). A segunda parte do argumento já seria de interesse mais próprio da teologia revelada. Contudo, sob o ponto de vista filosófico, elucidaciones para o problema da série causal, mesmo que restritas ao âmbito da primeira parte do argumento cosmológico, já trariam um avanço extremamente significativo. Para Tomás, cabe ressaltar, o argumento cosmológico provaria a um só tempo a existência do ser incausado e do Deus teísta, o que lhe valeu sucessivas críticas bastante contundentes.

### **3. UM PROBLEMA ESPECÍFICO RELACIONADO À SEGUNDA VIA DAS PROVAS TOMISTAS DA EXISTÊNCIA DE DEUS**

Podemos perceber várias dificuldades com o vocabulário e o modo como Tomás procede nas provas. A seguir, a título de exemplo, vamos analisar alguns aspectos da segunda via.

A segunda via parte da razão de causa eficiente. Encontramos nas realidades sensíveis a existência de uma ordem entre as causas eficientes; mas não se encontra, nem é possível, algo que seja a causa eficiente de si próprio, porque desse modo seria ante-

rior a si próprio: o que é impossível. Ora, tampouco é possível, entre as causas eficientes, continuar até o infinito, porque entre todas as causas eficientes ordenadas, a primeira é a causa das intermediárias e as intermediárias são a causa da última, sejam elas numerosas ou apenas uma. Por outro lado, supressa a causa, suprime-se também o efeito. Portanto, se não existisse a primeira entre as causas eficientes, não haveria a última nem a intermediária. Mas se tivéssemos de continuar até o infinito na série das causas eficientes, não haveria causa primeira; assim sendo, não haveria efeito último, nem causa eficiente intermediária, o que é evidentemente falso. Logo, é necessário afirmar uma causa eficiente primeira, a que todos chamam Deus. (*Summa*, 1ª parte, questão 2, artigo 3)<sup>3</sup>

A causa eficiente, sob o ponto de vista imediato, trata-se do agente *particular* responsável pelo surgimento da existência de cada ente. Na perspectiva aristotélica, o agente causal *deste ente* é sempre particular, não está em seu quadro de análise uma causa da totalidade dos seres<sup>4</sup>.

Cumprido notar, além disso, que algumas causas podem ser expressas em termos universais e outras não. Os princípios imediatos de todas as coisas são o ser determinado, que é imediato em ato, e um outro que é imediato em potência. Não existem, portanto, as causas universais de que falávamos. O princípio originador dos indivíduos é o indivíduo. “Homem” seria o princípio originador do homem universal, mas o homem universal não existe. Peleu é o princípio originador de Aquiles, teu pai de ti, e este B em particular deste BA particular, embora o B universal seja o princípio originador do BA em geral (*Metafísica*, 1071a15-25).

No início da segunda via, Tomás chama a atenção para a impossibilidade de um ser causar a si mesmo, o que conduz à necessidade de haver sempre um agente anterior que atue como causa da sua existência. Sob o ponto de vista lógico, é um argumento cogente. Dado que

<sup>3</sup> De acordo com a tradução das Edições Loyola, p. 167.

<sup>4</sup> Na *Summa*, 1ª parte, questão 45, artigo 1, Tomás define a criação como “*emanationem totius entis a causa universalí, quae est Deus*”, ou seja, “a emanção de todos os entes a partir da causa universal, que é Deus” (De acordo com a tradução das Edições Loyola, p. 46). Deus, portanto, é a causa da totalidade dos seres, segundo Tomás. Para Aristóteles, entretanto, não há criação, ato em que a totalidade do ser vem à existência. Há *geração*, processo natural em que, por intermédio de causa e efeito, torna-se possível um ente particular gerar outro.

todo o ente (o qual estamos tomando aqui por um *ser em particular*) é causado por outro (premissa plausível), então não seria possível a um ente causar a si mesmo, pois ele teria que existir antes de causar a sua existência. É, portanto, uma refutação da possibilidade da *causa sui*.

No passo seguinte da segunda via, Tomás argumenta a favor da ideia de que não é possível que uma série de causas eficientes ordenadas regressem ao infinito. Ele argumenta a favor da necessidade um agente causal primeiro, pois o agente causal primeiro é causa dos agentes intermediários que, por sua vez, são causa dos agentes últimos. Portanto, caso não tivesse existido um agente causal primeiro não existiriam os agentes causais mais recentes da série. Isso por que se um efeito A é causado por B, que é causado C, em uma série infinita, então o agente causal necessário para o vir-a-ser de C teria que percorrer uma distância infinita até chegar a C. É nesse sentido que Tomás argumenta que o efeito último A sequer chegaria à existência, pois dependeria da causa eficiente intermediária B, a qual também teria dependido da causa eficiente intermediária C, que para vir à existência dependeria da existência da causa última, a qual seria a última de uma série infinita. Ora, como seria possível uma causa última de uma série infinita? Em outras palavras, como seria possível do ponto de vista de um ente atual, supor um ente primeiro de uma série causal infinita? Seria necessário que o ente primeiro da série causal tivesse desencadeado uma sucessão que teria percorrido o infinito até o ente atual. O que é absurdo. Esse é o ponto básico da segunda via.

Entretanto, há uma sutileza que passa despercebida em uma análise que se concentre tão-somente no texto da segunda via. Tomás refere-se a *causas eficientes ordenadas*. Em outra passagem da *Summa*, podemos ver que Tomás aceita a possibilidade lógica de um outro tipo de série de série causal infinita. Vejamos.

Deve-se dizer que *por si* é impossível chegar ao infinito, se se trata de causas eficientes: como se as causas que *por si* são necessárias para certo efeito fossem multiplicadas ao infinito. Por exemplo, se a pedra fosse movida pela alavanca, esta pela mão, e assim ao infinito. Mas, *por acidente*, não se julga impossível chegar ao infinito, se se trata de agentes acidentais: como se todas as causas que se multiplicam ao infinito ocupassem o lugar de uma causa única e sua multiplicação fosse acidental. Por exemplo, um

artesão se serve acidentalmente de vários martelos porque eles se quebram um após outro. É portanto acidental para tal martelo entrar em ação após outro martelo. Do mesmo modo, é acidental a este homem, enquanto gera, ter sido gerado por outro. De fato ele gera enquanto homem e não enquanto é filho de outro homem. Todos os homens que geram têm a mesma posição nas causas eficientes, a saber, a de gerador particular. Daí não ser impossível que um homem seja gerado por outro, ao infinito. Isso porém seria impossível se a geração deste homem dependesse de outro homem e também de um corpo elementar, e do sol, e assim ao infinito. (*Summa*, 1ª parte, questão 46, artigo 2)<sup>5</sup>

Portanto, Tomás distingue dois tipos de séries. Uma série infinita *essencialmente* ordenada, que ele argumenta ser logicamente *impossível*. É uma série infinita *acidentalmente* ordenada, que ele argumenta ser logicamente *possível*.

Uma *série causal infinita essencialmente ordenada* é aquela que requer a existência atual de cada um dos elementos que a compõe, de modo que para que o efeito A exista, deve existir simultaneamente a causa da sua existência, B. E para que B exista deve coexistir a causa C da sua existência, e assim por diante. Isso conduz à impossibilidade lógica de conceber uma causa última dessa série, pois é contraditório supor que uma causa que *inicie* a série e que ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto seja *precedida* por outra causa que a causou. Essa é uma série, portanto, que descreve um *infinito atual*.

Já uma *série causal infinita acidentalmente ordenada* é aquela que não requer a existência atual de cada um dos elementos que a compõe. No exemplo dado por Tomás a geração do filho acusa a necessidade do pai como agente causal que, por sua vez, acusa a necessidade um pai para a sua geração e assim por diante. Entretanto, não é necessário que o avô tenha uma existência atual para que o neto seja gerado. Essa é uma série, portanto, que descreve um *infinito potencial*. Pois o ato da geração do neto supõe necessariamente a causa atual (o pai), que potencialmente poderia causar o filho. O avô estava na série, causando o pai. Mas é na condição de realizador de uma potência que o avô estava na série e não sob uma condição necessária de existência atual simultânea à geração do neto.

<sup>5</sup> De acordo com a tradução das Edições Loyola, p. 73.

Entretanto, será mesmo que uma série causal infinita acidentalmente ordenada é logicamente possível? Entra aqui o ponto do argumento *kalam*. Uma série atualmente infinita corresponde a uma série infinita essencialmente ordenada. Tomás argumenta com exatidão ao indicar que uma série em que o efeito sempre exista simultaneamente à existência de cada uma das causas que lhe antecederam na série seria um absurdo. Se fosse sempre necessária a coexistência entre o agente causal particular e cada um dos efeitos que lhe sucedem, então seria necessário supor a existência atual de uma série infinita. Isso implicaria em aceitar que uma série infinita em direção ao anterior, onde todos os elementos da série são *atualmente* existentes. Ora, não é o caso que as coisas não sejam destruídas. Os sentidos nos fazem perceber a destruição dos seres materiais. Logo, é absurdo supor que seres materiais fadados à destruição como são, sejam elementos de uma série causal formada por elementos atualmente existentes em uma cadeia que se estende ao infinito. Todavia, no caso de uma série potencialmente infinita, como no caso da geração dos filhos, a possibilidade lógica também pode ser questionada, pelos motivos expostos no início deste texto. Em síntese, o problema é: se supomos que até a geração do filho, que existe atualmente, percorreu-se um caminho infinito, então admite-se que o *agora* marca um *fim do infinito*. O que é absurdo. Ou então, mesmo que levemos em conta que o agora é sempre seguido de outro agora, reafirmamos aqui o ponto do argumento *kalam*: como é possível um agora? Tomemos em perspectiva que se trata de um momento atual que surge após uma sucessão de causas, em um percurso infinito. Se ocorreu um percurso infinito do anterior até o agora, então não há como considerar um início desse percurso, pois se é infinito sempre é possível supor *mais um anterior* na série causal que viabilizou o agora. Portanto, como o agora é possível se ele veio após um percurso sem início? Como foi possível alcançar o agora nesses termos?

### CONCLUSÃO PRELIMINAR

Uma investigação acerca da impossibilidade lógica do infinito potencial seria de extrema relevância para os estudos do sistema tomista, pois esse ponto guarda relação com a defesa tomista da possi-

bilidade lógica da criação do mundo *ex nihilo* (do nada). Na *Summa*, 1ª parte, questão 46, artigo 2, o ponto é justamente este: *videtur quod mundum incoepisse non sit articulus fidei, sed conclusio demonstrabilis*. Ou seja, “parece que o fato de que o mundo tenha começado não é um artigo de fé, mas uma conclusão passível de demonstração”.<sup>6</sup> Tomás argumenta, portanto, que tendo em vista a possibilidade lógica de uma série causal infinita acidentalmente ordenada, Aristóteles concluiu de maneira absolutamente lógica no Livro VIII da *Física* que o mundo é eterno, pois dado um ente, sempre é possível supor a sua causa, causa essa que é causada por outra causa e assim em uma série infinita em direção ao anterior, concluindo que o mundo não tem começo. Tomás admite essa possibilidade lógica e conclui que é por fé a aceitação de que o mundo tenha tido um início, sendo logicamente possível que Deus tenha criado o mundo *ex nihilo*, pois é uma potência ativa absoluta. E é nesse sentido que provar a existência de Deus é uma necessidade não somente religiosa, mas necessária no sistema tomista, a fim de que Tomás possa preservar a economia conceitual de Aristóteles, conciliando-a com a fé católica, que afirma a criação *ex nihilo*. Contudo, se a série infinita acidentalmente ordenada for logicamente impossível, não é o caso que a criação do mundo seja aceita por fé, como alternativa à opção em que se poderia conceber logicamente a eternidade do mundo. Sequer a suposição da eternidade do mundo seria logicamente possível. Portanto, a impossibilidade absoluta do regresso ao infinito (como expressa o argumento *kalam*) acabaria, inclusive, fortalecendo a posição tomista, que, desse modo, romperia definitivamente com a tese aristotélica da eternidade do mundo.

### BIBLIOGRAFIA BÁSICA

AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*. 2ª edição. Tradução de Alexandre Corrêa. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, Livraria Sulina Editora; Caxias do Sul: Universidade de Caxias do Sul, 1980.

AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*. Tradução de Aldo Vannucchi, Bernardino Schreiber, Bruno Palma, Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira, Carlos Palacio, Celso Pedro da Silva, Domingos Zamagna, Eduardo Quirino, Francisco Taborda, Gilberto Gorgulho, Henrique C. de Lima Vaz, Irineu Guimarães, João

6 Tradução minha a partir da edição leonina (*Editio Leonina*).



B. Libanio, José de Ávila, José de Souza Mendes, Luiz Paulo Rouanet, Marcio Couto, Marcos Marcionilo, Maurílio J. Camello, Maurilo Donato Sampaio, Odilon Moura, Orlando Soares Moreira, Oscar Lustosa, Romeu Dale, Yvone Maria de Campos Teixeira da Silva e Waldemar Valle Martins. 2ª edição. São Paulo: Edições Loyola, 2003.

PEREIRA, Fábio Gai. *Sobre a criação do mundo: um estudo baseado em Tomás de Aquino e alguns dos seus pressupostos gregos*. Dissertação de mestrado (UFRGS, 2012). Orientação do Professor Dr. Alfredo Carlos Storck.

<http://www.lume.ufrgs.br/bitstream/handle/10183/61712/000865098.pdf?sequence=1>

Acesso em 28/10/2014.

RACHELS, James. *Problemas da Filosofia*. Tradução de Pedro Galvão. 2ª edição. Lisboa: Editora Gradiva, 2010.

ROWE, William L. *Introdução à Filosofia da Religião*. Tradução de Vítor Guerreiro. Lisboa: Edição Babel, 2011.

SIQUEIRA, Cassiano Medeiros. *Deus e o primeiro movente: uma análise lógica da primeira via de Tomás de Aquino*. Dissertação de mestrado (UFRGS, 2012). Orientação do Professor Dr. Fernando Pio de Almeida Fleck.

<http://www.lume.ufrgs.br/bitstream/handle/10183/71940/000880257.pdf?sequence=1> Acesso em 02/10/2013.

# Razão e paixão em Tomás de Aquino.

## A afetividade na Iª parte da *Suma de Teologia*

**Paulo Ricardo Martines**

*Universidade Estadual de Maringá*

A reflexão de Tomás de Aquino sobre a afetividade é de grande importância para a compreensão da natureza humana. O estudo dos chamados apetites sensíveis (concupiscível e irascível) e os seus atos, explicitam o contato direto do homem com o mundo, na medida em que este entende o que o cerca, quer aquilo que julga um bem, tem emoções que são determinadas por algo que está sensivelmente presente e é apreendido como bom ou mau, e reage diante de um bem difícil de alcançar. Na consideração dos apetites sensíveis e daquilo que hierarquicamente lhes é imediatamente superior, os apetites espirituais (a vontade e a razão) vamos reencontrar a análise de Tomás acerca da relação entre paixão e razão, indicada de modo sumário na Iª parte da *Suma de Teologia*, no chamado tratado sobre o homem. Veremos que Tomás de Aquino é devedor de Aristóteles, especialmente de uma ideia que recolhe da *Política* e que é ampliada para os domínios da psicologia do ser humano: o do exercício ‘político’ da razão sobre os apetites sensíveis. O que está em jogo aqui é a ideia de *dominium*, da relação de subordinação, entre uma parte que obedece e outra que manda, como aquela presente no contexto do senhor e do escravo. Tal relação de subordinação na esfera política expressa, da parte daquele que dirige homens livres, a preocupação com o bem próprio daquele que é dirigido. Na esfera psicológica, dominar as paixões revela-se de fundamental importância para manter a integridade do ser humano

e a bondade de seu ato. Se a paixão é um componente da natureza humana é porque, em princípio, ela é dominável. Até que ponto as paixões podem ser controladas pela razão, e como é a natureza desse controle? Ou ainda, é possível a influência da afetividade inferior sobre a razão e vontade?

Numa filosofia reconhecidamente intelectualista, como é a de Tomás de Aquino, não devemos nos surpreender pela importância que assume as funções psíquicas inferiores, como é o caso da imagem na abstração, ao se falar de conhecimento humano, ou dos apetites no estado afetivo sensível. No vocabulário de Tomás aparece o termo *appetitus* (seja ele sensível e espiritual), que descreve uma inclinação ou tendência do ser, sendo assim, de certo modo, aquilo que os gregos entendiam por *oréxis*. Para tratar da relação entre paixão e razão, esta comunicação tratará das questões 80-81, da primeira parte da *Suma de Teologia*, de Tomás de Aquino. Estas duas questões fazem parte de uma reflexão sobre as potências apetitivas (q. 80-83), pertencentes, por sua vez, ao estudo da natureza humana (q.75-89). O homem é entendido como um composto de substância espiritual e corporal, não no sentido de duas coisas separadas, mas daquilo que dá a unidade ao ser humano. O homem é aqui visado enquanto uma criatura que veio de Deus, e os atos pelos quais perfazem a sua liberdade – o seu retorno a Deus – será o tema da Segunda parte da *Suma de Teologia*. Tomás de Aquino afirma que o estudo da natureza humana, para o teólogo<sup>1</sup>, diz respeito à alma humana, sendo o corporal considerado apenas na medida em que se refere à alma, de modo que não compete a ele o estudo das questões propriamente corporais, atinentes à fisiologia. Acrescente-se a isso, que o estudo da alma humana será realizado a partir da tripartição dionisiana (*Hierarquias celestes*, XI,20), isto é, cabe estudar a alma quanto à sua essência, potência e operações. O tratado sobre a natureza humana é um preâmbulo à análise da práxis humana.

---

<sup>1</sup> Tomás de Aquino, *Suma de Teologia*, I, q.75, prólogo. As citações em português do texto de Tomás de Aquino referem-se à edição brasileira: *Suma teológica*. São Paulo: edições Loyola, 2002. Utilizo a edição latina *Sancti Thomae Aquinatis Opera omnia*. Roma: Leonina editio. Abreviaturas: ST: *Summa Theologiae* (v.4-12); SCG: *Summa Contra Gentiles* (v.43); In Eth: *Sententia libri ethicorum* (v.47); In Polit: *Sententia libri politicorum* (v.48); In Sent: *Scriptum super libros sententiarum* (edição P. Mandonnet. Paris, 1929).

A questão 80 discute a afetividade a partir da noção geral de potência apetitiva, ao investigar (1) se ela é uma potência especial da alma (art.1), isto é, se o apetite é fundamentalmente distinto das capacidades cognitivas, discutidas anteriormente (q.78-79); e, (2) como se dá a divisão do apetite (art.2).

O reconhecimento da afetividade como uma potência especial da alma tem uma formulação aparentemente axiomática: “toda forma segue uma inclinação”<sup>2</sup>. Dado que a forma encontra-se de modo superior nos seres que participam de conhecimento que nos que carecem dele, temos: um apetite natural que inclina algo a seu fim, sem que se tenha consciência desse fim, e um apetite elícito, cujo bem ou fim são apreendidos.

Reconhece-se assim que há uma potência sensível do apetecer que é distinta da potência espiritual. Das duas potências do conhecimento, decorrem dois gêneros de potências apetitivas: as sensíveis, que seguem o conhecimento sensível, e a vontade, que segue o conhecimento intelectual. São assim os apetites classificados em naturais, sensitivos e intelectuais. Tomás tem em conta um princípio de ordem metafísico, no qual a noção de inclinação ao bem não é um simples dado de fato, mas exprime uma intenção divina, uma lei natural do ser, expressa na orientação à sua realização. A expressão aristotélica na sua versão latina (*quod omnia appetunt*), diz-nos Tomás de Aquino, refere-se não apenas às realidades que têm cognição, e que por isso são capazes de apreender o bem, mas também das coisas que carecem de conhecimento, pois tendem pelo apetite natural ao bem, pela ordenação do intelecto divino<sup>3</sup>. A inclinação de toda e qualquer coisa existe nela segundo o modo de ser desta coisa. Assim, a inclinação natural está de um modo natural nas coisas naturais; a inclinação que é o apetite sensível está de um modo sensível nos seres dotados de sentidos; e igualmente, a inclinação intelectual que é o ato da vontade, está de um modo inteligível no ser inteligente, como em seu princípio e sujeito próprio. Mais do que isso, o apetite animal que segue o conhecimento, deseja algo não porque convém a um determinado ato específico (como a visão para a vista), mas “porque isso convém absolutamente ao animal”<sup>4</sup>.

<sup>2</sup> Tomás de Aquino, *ST*, I,q.80,a.1.

<sup>3</sup> Tomás de Aquino, *In Ethica* I,1,1-18.

<sup>4</sup> Tomás de Aquino, *ST*, I,80,1,ad.3.

A questão acerca da vontade é introduzida no artigo 2º da questão 80, mesmo que não apareça o termo *voluntas* de modo explícito. Neste artigo Tomás distingue o apetite sensitivo do apetite intelectual. O que deve ser destacado como essencial na formulação tomásica diz respeito ao modo pelo qual os objetos são concebidos por cada uma dessas potências: “é preciso dizer que o apetite intelectual é uma potência distinta do sensitivo. Uma potência apetitiva é uma potência passiva, cuja natureza é ser movida pelo objeto apreendido. Em consequência, o objeto desejável apreendido é princípio de movimento sem ser movido, enquanto que o apetite move sendo movido” (ST, I,80,2).

Tomás de Aquino descreve o apetite como passivo, e o faz a partir do modo de apreensão do seu objeto, como algo apreendido, capaz por si de mover o apetite. Este objeto pode ser descrito como exercendo uma ‘causalidade’ sobre a vontade, tal como uma meta a qual a vontade está direcionada. Na passagem citada mais acima, Tomás está a ressaltar uma ambiguidade própria do objeto apetecível decorrente da sua apreensão por cada uma das potências, seja ela sensível ou racional: “deve-se dizer que não é acidental ao objeto desejável ser apreendido pelos sentidos ou pelo intelecto, mas isso lhe convém por si mesmo, pois o objeto desejável não move o apetite a não ser enquanto é apreendido. Em consequência as diferenças do objeto apreendido são por si mesmas as diferenças do objeto desejável”.

Quanto à determinação daquilo que é alcançado pela potência espiritual, uma distinção importante deve ser feita<sup>5</sup>. No que se refere ao conhecimento, a especificação de seu ato ocorre graças a uma semelhança (*similitudo*) que torna presente o objeto na faculdade de conhecer. O mesmo não ocorre com a vontade, uma vez que o seu ato se realiza por certa adaptação de ordem afetiva (*coaptatio*) ao objeto que está fora a para o qual me inclino.

O termo de Tomás para explicitar o apetite sensitivo é *sensualitas*. Este termo é difícil de ser traduzido, porque ele não recobre inteiramente aquilo que podemos atribuir à sensibilidade e sensação, uma vez que nesta última se pode não apenas reconhecer o traço cognitivo da sensação (externa e interna), como também a origem do movimento apetitivo sensível. Além disso, o termo carrega uma conotação moral pejorativa,

---

5 A especificidade das potências superiores é expressa na SCG,IV,19.

na medida em que a ele está associado uma inclinação desordenada da sensibilidade, tradicionalmente simbolizada pela figura da serpente.

Tomás considera a *sensualitas* exclusivamente como apetite sensitivo. O apetite sensitivo se completa quando o desejo tende para aquilo que é desejado, assemelhando-se a um movimento, diferente da apreensão intelectual que se completa quando o que é apreendido está no que apreende, assemelhando desse modo ao repouso. O movimento da sensibilidade é uma espécie de inclinação, melhor dizendo, quando desejamos os objetos que os sentidos nos fazem conhecer. Assim, pode-se dizer que os sentidos são como o preâmbulo da sensibilidade.

A descrição dos apetites a partir de seus objetos reconhecerá uma distinção fundamental na potência sensitiva: a presença do apetite concupiscível e do apetite irascível. A potência intelectual tem somente a capacidade racional. A concupiscível e a irascível são definidas na medida em que os seus objetos nos inclinam para algo: pela primeira a alma é inclinada a perseguir o que é agradável e rejeitar o que é prejudicial; já a segunda, impele o animal a resistir àquilo que se lhe opõe. Tomás vale-se do seguinte argumento: “é preciso considerar o seguinte: as coisas corruptíveis da natureza devem ter não só uma inclinação para conseguir o que lhes convém e fugir do que lhes é nocivo, mas ainda uma inclinação para resistir às causas da corrupção e aos agentes contrários que põem obstáculo à aquisição do que convém, e produzem o que é danoso”<sup>6</sup>.

Isso posto, há algo a ser explicado: por que as distinções entre as inclinações de prazer e resistência a algo fornece a divisão do apetite sensitivo, enquanto que a vontade permanece unificada pela razão? Tal resposta aparece mais adiante ao Tomás investigar se a vontade pode ser distinguida em concupiscível e irascível. A resposta é negativa, porque a vontade unifica tudo aquilo que ela deseja “sob a concepção geral de bem”, e o apetite sensitivo é incapaz de fazer isso, pois é incapaz de alcançar os universais: “o apetite sensitivo se diversifica segundo as diferentes razões de bens particulares. Assim, a concupiscível se refere à própria razão de bem, enquanto é agradável aos sentidos, e concerne à natureza. A irascível, por sua vez, se refere à razão de bem, enquanto repele e combate o que é prejudicial. Mas a vontade

<sup>6</sup> Tomás de Aquino, *ST*, I, 81, 2.

se refere ao bem sob a razão universal de bem”<sup>7</sup>. A diferença de gênero assim estabelecida entre as potências apetitivas, mostra a diferença fundamental de como cada apetite opera: julgamento baseado sob uma concepção comum de bem produz desejos diferentes daqueles provenientes de estímulos sensitivos.

Se o apetite sensitivo pode ser entendido como uma resposta a certo estímulo, o apetite racional avalia e julga se determinada alternativa (a ser escolhida) satisfaz a concepção daquilo que é entendido como um bem. A vontade é um apetite racional e as ações voluntárias devem ser escolhidas pela vontade. Tomás relaciona o desejo da vontade com o agir segundo razões, o que parece tornar plausível o fato de que ações voluntárias são escolhidas pela vontade. Mais: a escolha voluntária implica razão, de modo que é impossível uma escolha sem conhecimento, mas não deixa de ser sum apetite, um dinamismo interno de sua natureza, alterado pela razão.

Dito de outro modo: a vontade é uma capacidade que permite ao seu possuidor inclinar-se a objetos intelectualmente apreendidos como bons e afastar-se de objetos reconhecidamente maus. As ações de tal vontade são precedidas de certa cognição intelectual, não no sentido de que entender produza volições, mas de que a razão possa fornecer a causalidade final/formal que especifique os movimentos nos quais o próprio apetite faz em resposta a fins ou formas conhecidas.

### **OBEDIÊNCIA À RAZÃO, ATÉ CERTO PONTO.**

Como as paixões concupiscível e irascível se comportam em face de uma potência espiritual que lhes é superior? Há submissão das paixões à razão? Não é difícil constatar, pela autoridade bíblica, a não obediência dos apetites à razão, seja pela simbolização da serpente (Gn 3,1-7), evocada muitas vezes por Agostinho, seja no combate do corpo contra o espírito, como em S. Paulo (Rm 7,23). Se considerarmos a própria constituição da natureza humana, onde a faculdade sensível é inferior à razão, mesmo assim não será difícil os sentidos não obedecerem à razão, uma vez “que não vemos nem ouvimos segundo nossa vontade”<sup>8</sup>.

---

<sup>7</sup> Tomás de Aquino, *ST*, I,82,5.

<sup>8</sup> Tomás de Aquino, *ST*, I,81,3,obj.3.

Tomás de Aquino não aceitará a ideia de cáriz estóico da paixão como doença ou perturbação da alma, mas, antes, ao reconsiderar criticamente esta posição, mostrará que somente podemos assim concebê-la quando as paixões carecem da moderação da razão (*cum carente moderatione rationis*)<sup>9</sup>. Essa função, no âmbito da razão, será outorgada à cogitativa/estimativa. O apetite sensitivo nos animais move-se naturalmente pela estimativa (como no clássico exemplo da ovelha que foge ao ver o lobo). No homem, a cogitativa ocupa o lugar da estimativa, sendo uma espécie de ‘razão particular’, cujo traço distintivo é comparar as representações individuais. O apetite sensitivo é movido por essa ‘razão particular’.

A cogitativa tem como fonte de seu exercício seja o dado sensível exterior, sejam as imagens utilizadas e evocadas pela inteligência, sendo o seu ato primordial aquele de fazer a síntese das representações concretas: ela compara os dados adquiridos com os dados do mundo sensível. É importante o aspecto ontológico<sup>10</sup> que dá à cogitativa, à imaginação, à afetividade sensível, a condição de ser mais perfeita no homem que nos animais: é esta *influentia* das faculdades espirituais – inteligência e vontade – que dará a essas capacidades concretas uma maior suscetibilidade. Esta afinidade as tornará aptas a colaborar com as faculdades espirituais a fim de receber delas sua influência. Podemos reconhecer em nós a experiência da moderação de nossas emoções, quando aplacamos a cólera que nos abate, ou o medo que nos aflige; ou, de modo contrário, quando ampliamos essas emoções.

A afetividade sensível é submetida à vontade naquilo que diz respeito à execução propriamente dita: de modo imediato nos animais, uma vez que o movimento segue imediatamente o apetite, por exemplo a ovelha que foge imediatamente ao avistar seu suposto predador; e de modo não imediato, como ocorre no homem, ao esperar a ordem do apetite superior, aquele da vontade. A ideia que está em jogo aqui vem de Aristóteles (*De anima*, iii,11,3), segundo a qual nas potências ordenadas, a segunda (inferior) não se move senão em virtude da primeira (superior).

<sup>9</sup> Informação importante para o nosso propósito que aparece em *ST I,II,24.a.3*.

<sup>10</sup> Wéber, J. *L'âme humaine. Somme Théologique* (I, q.75-83). Traduction, introduction et appendices, p.376. Paris: Desclée de brouwer – Revue des jeunes, 1928 (?)



É com o auxílio de vocabulário político que Tomás de Aquino pensará não apenas a submissão das paixões à razão, mas também o seu limite. O político serve para pensar o psicológico: “é preciso considerar no animal, um poder despótico e um poder político: a alma domina o corpo por um poder despótico, o intelecto domina o apetite por um poder político e régio”<sup>11</sup>. O poder despótico é próprio daquele que comanda escravos, os quais não têm capacidade de resistir à ordem superior, porque nada têm de próprio (*quia nihil sui habent*). Por sua vez, o poder político e régio é aquele que comanda homens livres, que mesmo submetidos a um chefe, têm algo próprio que lhes permitem resistir ao superior (*tamen habent aliquid proprium, ex quo possunt reniti praecipientis imperio*). Vejamos para o caso da sensibilidade. A alma domina o corpo de um modo despótico, os seus membros não resistem, movendo-se tão somente segundo os desejos da alma, como as mãos e pés que recebem um impulso da vontade. Agora, a razão comanda sob a forma de um poder político o apetite sensível que tem algo de próprio e que por isso é capaz de resistir à razão (*quia appetitus sensibilis habet aliquid proprium, unde potest reniti imperio rationis*). Ora a afetividade pode entrar em ação não apenas sob o impulso da cogitativa no homem (estimativa no animal), mas também pela imaginação e pelos sentidos (*ab imaginativa et sensu*). Pela nossa experiência sabemos, diz Tomás, que os apetites concupiscível e irascível se opõem à razão quando sentimos ou imaginamos algo como agradável que a razão proíbe, ou algo desagradável que a razão prescreve.

### A RAZÃO É MOVIDA PELO APETITE SENSITIVO

O apetite sensitivo através das paixões não pode agir diretamente sobre uma potência espiritual, sendo esta imaterial e superior, mas

---

<sup>11</sup> Tomás de Aquino, *ST*, I, 81, 3, ad 2. O exemplo aparece na *Política* (I, 1254 b 5-7) a partir da ideia de comando e obediência, da alma sobre o corpo e também entre as partes da alma. O apetite (*orexis*) é correlato prático da afirmação e negação, isto é, indica aquilo que deve ser buscado e evitado. A presença de um elemento intelectual sobre o apetite garante a sua correção, uma vez que por si mesmo o apetite dirige-se a um bem que é *aparente*. Cf. Aristóteles, *Política*. Trad. António Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes. Lisboa: Veja, 1998. No comentário à *Política* (*In politicorum*, cap. 3) Tomás atem-se à definição de poder despótico e político nos mesmos termos de Aristóteles.

pode fazê-lo de um modo indireto, pelos sentidos e imaginação, subvertendo a representação do bem, exprimindo como bom e desejável o objeto que o atrai. Isso é atestado de modo crucial por S. Paulo (Rm, 7,15), e lida e interpretada por Agostinho nas *Confissões* (VII,5) como certa monstruosidade. Já vimos que aquilo que é apreendido sob a razão de bem e conveniente, move a vontade, a título de duas causas, pela condição do que se propõe e daquele a quem se propõe (*eius quod proponitur et eius cui proponitur*). O que é conveniente se diz dos dois extremos. Agora, sob uma paixão, o homem volta-se para algo particular: vê como conveniente para si o que não veria sem paixão, como o que parece bom a um homem enraivecido e não o é para aquele que está tranquilo (I,II,9,2,c). É de dois modos que acontece tal mudança num homem dominado pela paixão: 1) a razão está a tal ponto ligada (*ratio ligatur*), a ponto de não poder usá-la, com acontece com aqueles tomados por uma fortíssima ira ou concupiscência (*propter vehementem iram vel concupiscentiam*) tornam-se furiosos. Tal paixão não ocorre sem transmutação corporal (*non sine corporali transmutatione*); 2) noutras vezes a razão não é totalmente dominada pela paixão, de modo a permanecer algum juízo livre da razão (*iudicium rationis liberum*), permanecendo assim, algum movimento da vontade (nesses dois casos a paixão não move necessariamente a vontade).

Uma tese sobre a condição da natureza humana, de como o homem está disposto segundo as suas diversas partes da alma, explicita a relação entre paixão e razão. O ato do apetite sensitivo não está totalmente em poder do agente, no sentido de que não se submete totalmente ao império da razão, pois numa potência de órgão corporal o seu ato depende não apenas da potência da alma, mas da disposição do órgão corporal, como é o caso da visão que depende da potência para ver e da qualidade dos olhos, que podem criar algum obstáculo à consecução do ato de ver. (Cf. I,II, questão 17, art. 7). Por constar de duas naturezas (*duae naturae*), a intelectual e a sensitiva, pode ocorrer encontrarmos (1) uma alma na qual a parte sensitiva esteja totalmente subordinada à racional, como nos virtuosos (*virtuosis*), ou (2) quando a razão está completamente dominada pela paixão, como nos dementes (*in amentibus*), ou (3) apenas parcialmente, quando a razão ainda

que obnubilada pela paixão, permanece livre de algum modo, e assim pode repelir totalmente a paixão ou se abster de segui-la.<sup>12</sup>

Tomás não aceita preliminarmente o papel dominante que as emoções ou paixões exercem sobre a condição do homem. Ele parece indicar (postular) que o domínio das potências espirituais sobre a sensibilidade por intermédio das virtudes, seja a coragem ou a temperança, são indicadores de uma educação interior, não coercitiva, mas formativa. O mesmo é possível pensar acerca da virtude da prudência, a quem cabe o império da razão, que tem um papel importante a desempenhar no domínio da ação.

A sensibilidade não seria extirpada ou negada, mas apurada e fortalecida na ação moral. As paixões são um dado incontornável da natureza humana, pois por elas amamos, nos deleitamos com certos objetos que desejamos, mas também nos encolerizamos quando sentimos o desejo de vingarmos uma manifestação de desprezo, de humilhação ou insulto grave, ou ainda odiamos, quando a qualquer preço desejamos a destruição de alguém. No domínio propriamente moral, alguém não é julgado bom ou mau pela paixão que tem, mas pelas escolhas que fazem. Não escolhemos as paixões. Somos responsáveis apenas pelo modo pelo qual elas se submetem à nossa ação. É aqui que penso que devemos encontrar a forma do pensamento ético de Tomás de Aquino: a virtude do homem, a sua excelência moral, é em grande parte determinada pela sua capacidade de reagir à paixões, mais diretamente, de como ele pode temperá-las. Daí o papel central da racionalidade e de seu domínio político sobre as emoções.

## REFERÊNCIAS

- Aristóteles (1998), *Política*, trad. António Campelo. Lisboa: Vega Amaral e Carlos de Carvalho  
Gomes. Lisboa: Vega.  
Gardeil, H.-D. (2013), *Iniciação à Filosofia de São Tomás de Aquino*. São Paulo: Paulus.  
Tomás de Aquino (2002), *Suma Teológica*. São Paulo: Loyola.  
Wéber, J. (1978), «*L'âme humaine. Somme Théologique (I, q.75-83)*» trad., introd. et appendices. Paris: Desclée de Brouwer – Revue des Jeun

---

<sup>12</sup> Tomás de Aquino, *ST*, I,II,10,3,ad.2.

# Tomás de equino e o problema do Mênon leitura comparada a partir do comentário aos Segundos Analíticos, de Aristóteles (*Expositio Libri Posteriorum*)

**Anselmo Tadeu Ferreira**

*Universidade Federal de Uberlândia*

## INTRODUÇÃO

Este texto é resultado de minha atual pesquisa, um projeto de tradução do *Comentário de Tomás de Aquino aos Segundos Analíticos*, de Aristóteles.

Tomás de Aquino comentou uma série de textos aristotélicos. A maior parte destes parece ter tido relação com seu trabalho principal como teólogo, a redação da *Suma de Teologia* e as controvérsias doutrinárias nas quais se envolveu; de fato, ele comentou o *De Anima* simultaneamente à redação da primeira parte da *Suma* e a *Ética* à Nicômaco simultaneamente à redação da terceira parte. Quanto a outros textos, como a *Física* e a *Metafísica*, foram comentados no calor da chamada “controvérsia averroísta”<sup>1</sup>. Quanto aos *Segundos Analíticos*, parece que o comentário que Tomás escreveu (*Expositio Libri Posteriorum Aristotelis*) atende a uma solicitação dos mestres de artes de Paris.

A *Expositio* de Tomás de Aquino é do tipo literal, isto é, um comentário linha por linha, feito a partir da tradução latina de Tiago de Veneza até o capítulo 15 (79b23) do texto aristotélico, ponto em que Tomás, por alguma razão desconhecida parece adotar a revisão deste texto por Guilherme de Moerbeke. Antes de proceder ao comentário

<sup>1</sup> Com relação a essa datação, ver; Torrell, J-P.(2004), p.261-289

de cada passagem, Tomás apresenta sempre uma visão sintética do conjunto do capítulo ou capítulos. Trata-se de uma espécie de análise estrutural do texto<sup>2</sup>.

As versões latinas do texto aristotélico de que Tomás dispõe, já que ele não lê grego, são sintéticas ao extremo e muito elípticas, quase criptográficas em muitas passagens e é difícil acreditar que Tomás tenha conseguido extrair desses escritos um sentido senão exatamente igual, pelo menos muito parecido com interpretações contemporâneas a nós, feitas por estudiosos com acesso ao texto grego, como por exemplo, as edições de Ross<sup>3</sup> e o comentário de Porchat<sup>4</sup> sobre os *Segundos Analíticos*.

No decorrer de nosso trabalho de tradução, duas questões nos tem intrigado. A primeira delas é o motivo pelo qual Tomás se deu a esse trabalho, já que não fazia parte de suas funções como mestre de teologia. A segunda é: como Tomás conseguiu extrair uma explicação inteligível com base em um texto tão enigmático?

Quanto à primeira curiosidade, já dissemos acima que o comentário atende a uma “encomenda” dos mestres de artes de Paris, que inclusive solicitam, em carta aos superiores dos dominicanos após a morte de Tomás<sup>5</sup>, que lhes enviem o texto no qual Tomás estava trabalhando em Paris e que, provavelmente terminara na Itália; isso de fato ocorreu, pois temos uma edição parisiense do texto, que serviu de base à edição crítica da Comissão Leonina<sup>6</sup>. Outra explicação seria assumir que o trabalho tem a ver com a tentativa de Tomás em justificar a teologia como ciência. A respeito disso, já tratamos em nossa tese de doutorado<sup>7</sup> e não estamos em condições para oferecer uma resposta melhor.

---

<sup>2</sup> Weijers, Olga. (2002) chama esse tipo de comentário de “comentário parisiense” e Tomás de Aquino é seu melhor exemplo.

<sup>3</sup> Ross (2000)

<sup>4</sup> Pereira, Oswaldo Porchat. (2001)

<sup>5</sup> O texto latino desta carta foi publicado por Birkenmajer, A. “Der brief der Pariser Artistenfakultat ber den Tod des hl.Thomas von Aquini em *Beitrage zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Munique, v.20, fasc. 5, p. 1-35. O texto encontra-se nas páginas 2-5 e a tradução por nós utilizada é de Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento (inédita).

<sup>6</sup> Tomás de Aquino. *Opera Omnia iussu Leonis XIII P.M. edita*, Roma/Paris, Commissio leonina/ Librairie Philosophique J.Vrin, 1989, editio altera retractata, cura et studio Fratrum Praedicatorum, volume I-2.

<sup>7</sup> Ferreira, Anselmo Tadeu. *O conceito de ciência em Tomas de Aquino : uma apresentação da Expositio libri Posteriorum (Comentário aos Segundos Analíticos)*, tese de doutorado, disponível em: <http://www.bibliotecadigital.unicamp.br/document/?code=vtls000444674>

Quanto à segunda questão, alguma luz pode ser conseguida se compararmos o comentário de Tomás com outros comentários a ele disponíveis, especialmente os de Alberto Magno e Roberto Grosseteste, mas também o de Avicena, que provavelmente foi base para os dois citados anteriormente e até mesmo a paráfrase de Temístio, comentarista do século IV, cuja versão latina já estava em circulação no século XII e pode ter sido consultada por Tomás e certamente o foi pelos outros dois. Comparando estes comentários, parece ficar claro que Tomás se utiliza largamente dos trabalhos precursores para produzir o seu.

Se isso é verdade, podemos formular a questão seguinte: se já havia dois bons comentários e não era sua atribuição professoral comentar esse texto, por que ainda se dar ao trabalho de produzir um terceiro comentário? Qual a intenção de Tomás de Aquino ao realizar esse trabalho e qual a sua avaliação dos comentários precedentes? Tais são as questões de que nos ocupamos paralelamente ao trabalho de tradução do comentário tomista.

Na leitura paralela dos comentários, mais exatamente dos comentários de Roberto Grosseteste e de Alberto Magno, podemos buscar as diferenças que explicariam a motivação de Tomás em escrever o seu próprio comentário. Na realização dessa tarefa fomos auxiliados grandemente pelo trabalho de René Antoine Gauthier, editor da edição crítica, que realizou uma leitura comparada dos vários comentários.

O objetivo deste texto é apresentar uma parte de nossa pesquisa. Faremos uma apresentação dos resultados de uma leitura comparada dos comentários de Roberto Grosseteste, de Alberto Magno e de Tomás de Aquino ao texto do capítulo 1 do livro I dos *Segundos Analíticos*.

## O COMENTÁRIO DE ROBERTO GROSSETESTE

Nascido por volta de 1175 (a data de nascimento é quase sempre incerta nesses casos), Roberto Grosseteste morreu como bispo de Lincoln em 1252 depois de, dentre outras coisas, escrever várias obras científicas e ter produzido, em alguma época entre 1210 e 1230, o primeiro comentário latino dos *Segundos Analíticos*<sup>8</sup>. Como tinha familiari-

<sup>8</sup> Robertus Grosseteste. *Commentarius in Posteriorum Analyticorum Libros*, Firenze : L.S. Olschki, 1981. Edição crítica e introdução de Pietro Rossi. A datação da obra é detalhadamente considerada pelo editor, mas a conclusão só é certa para a data limite de 1230

dade com a língua grega, parece ter se servido de textos originais, além dos comentadores árabes.

O comentário de Roberto Grosseteste, embora não seja tão detalhadamente dividido como o de Tomás, também divide o texto e o comenta segundo a ordem do próprio texto sem interferir muito. A clareza do texto é responsável pelo seu sucesso (restaram 32 manuscritos e 10 edições a partir das quais se realizou a edição crítica). O texto do *Comentário* é dividido em 19 capítulos para o livro I e 6 capítulos para o livro II dos *Segundos Analíticos*.

No primeiro capítulo de seu comentário, no qual ele não deixa explícita nenhuma divisão exaustiva do texto, Roberto trata exatamente do capítulo primeiro dos *Segundos Analíticos*. O tema do livro, diz ele, é a demonstração. Como a demonstração é o silogismo que produz ciência, é necessário supor que a demonstração é possível. Nenhum artifice deve estabelecer o sujeito de sua arte nem se trata de transgressão supor algo sem uma justificativa completa, mas como neste caso há contradição entre os filósofos, foi necessário que Aristóteles, antes de entrar no seu assunto tratasse de mostrar de que modo é possível saber algo, ensinar e aprender esse algo. A contradição a que ele se refere é a seguinte: os acadêmicos dizem que nada podemos conhecer e os platônicos dizem que, ou nada aprendemos ou só aprendemos o que já sabíamos, mas tínhamos nos esquecido. Tal é a apresentação do conteúdo do primeiro capítulo feita por Grosseteste.

“Tudo o que sabemos por aprendizado sabemos antes no seu universal, mas o ignoramos em si mesmo” Essa proposição resume, segundo Grosseteste, o que Aristóteles procura fazer no referido capítulo, o qual versa sobre a explicação da dita proposição e nesta explicação mostra em sua maior parte como chegamos ao conhecimento científico por demonstração, que se dá a partir de conhecimento prévio e mostra também de que tipo de conhecimento prévio se trata bem como divide os modos de conhecer previamente algo.

“Toda ciência adquirida por aprendizado e ensinamento (não a sensitiva, mas apenas a intelectual) é gerada a partir de conhecimento previamente existente”. Ao comentar esta frase, que é a frase de abertura dos *Segundos Analíticos*, Grosseteste faz a seguinte observação em primeira pessoa:

“digo que a ciência dos princípios não é adquirida por ensinamento, pois não ensinamos nem aprendemos senão aquilo que, quando o concebemos primeiramente, para nós parece duvidoso ou mesmo falso e depois da dúvida e da opinião contrária se manifesta a nós a sua verdade” (Grosseteste, R., (1981), p. 94)

Há aqui um alusão certamente à noção de que os princípios são auto evidentes, noção muito importante no esquema aristotélico. Em seguida, complementa:

“não chamo ensinamento somente aquilo que ouvimos da boca dos mestres, mas também considero a escritura no lugar do mestre; e para dizer com mais verdade, nem aquele que faz um som exteriormente ensina nem a escritura vista exteriormente ensina, mas estes dois apenas movem e excitam; mas o verdadeiro mestre é aquele que, no interior da mente ilumina e mostra a verdade”. (Grosseteste, R., (1981), p. 94)

Trata-se de uma curiosa interpretação agostiniana de uma noção aristotélica. Assim, o conhecimento dos princípios que é auto evidente para Aristóteles é, para Grosseteste perfeitamente compatível com a iluminação divina da qual fala Agostinho.

O texto prossegue com os detalhes da argumentação em favor desta ideia, culminando com o “problema” do *Mênnon*, assim por ele apresentado:

“o que alguém aprende ou sabia anteriormente ou não; se sabia anteriormente, então não aprende, logo o que alguém aprende, não aprende. Mas se não sabia anteriormente, quando isso ocorrer a ele, não sabe se é o que buscava ou não. E Platão acrescenta o exemplo do senhor (*paterfamilias*) que, procurando um escravo fugitivo, o qual se não fosse conhecido daquele que o procura, mesmo que o encontrasse na rua, não o reconheceria mais do que a qualquer outro”. (Grosseteste, R. (1981), p. 97)

Na resposta a essa objeção, segundo Grosseteste, Aristóteles conclui que



“aquele que aprende algo nem previamente sabe aquilo pura e simplesmente nem ignora completamente, mas conhece sob um certo aspecto e, sob este aspecto não aprende, mas na medida em que conhece sob esse aspecto é que conhece sobre o que era em si simplesmente ignorado que é aquilo que procurava saber.”(Grosseteste, R. (1981), p. 97)

## O COMENTÁRIO DE ALBERTO MAGNO

Compartilhando com Grosseteste o interesse pelas disciplinas científicas e o conhecimento da língua grega, o mestre de Tomás, Alberto Magno, escreveu também um comentário sobre os *Segundos Analíticos*<sup>9</sup>, o qual não teve a mesma influência e difusão do de Roberto, mas que certamente influenciou Tomás; Alberto, aliás é considerado o seu mentor quanto ao interesse pelas obras de Aristóteles.

No comentário de Alberto, o texto aristotélico é dividido em Tratados, cada um deles subdividido em capítulos. O objeto do comentário é o texto aristotélico, mas Alberto faz amplas digressões e o resultado é um texto não tão claro quanto o de Alberto ou o de Tomás. O tratado primeiro, por exemplo, tem, em tradução livre, o título: “sobre que é preciso ter antes de ter a ciência e do modo universal de saber”. Neste tratado, trata-se, principalmente do texto do capítulo 1 dos *Segundos Analíticos*, e é bem mais extenso do que o comentário de Grosseteste: ao invés de um único capítulo, ele precisa de cinco até chegar na dúvida do Mênon e sua solução, tendo antes passado pelos preâmbulos da ciência (capítulo 1), pela prova de Avicena e Al Gazali de que este livro segue-se imediatamente o livro dos *Primeiros Analíticos* (capítulo 2), que a ciência intelectual se dá a partir de conhecimento preexistente (capítulo 3), que há dois tipos de conhecimento prévio, precipuamente na ciência demonstrativa (capítulo 4) e, finalmente, sobre o conhecimento das conclusões (capítulo 5). Em suma, as meras 43 linhas do texto aristotélico renderam dezenove páginas da edição Borgnet.

Esbanjando erudição, Alberto nos ensina que

“a dúvida do Mênon, que pertence mais à metafísica, se funda na antiquíssima opinião de Anaxágoras sobre a latência das formas, segundo a qual todas as formas que devem ser concebidas

---

<sup>9</sup> D. Alberti Magni, *Opera Omnia*, Paris, Vives, 1890., volume 2., *Liber I e Liber II Posteriorum Analyticorum*, Edição de Augusto Borgnet

já estão interiormente naquela que há de concebê-las, e pelo movimento a matéria deve depurá-las e fazê-las aparecer, tal como a pedra preciosa, que precisa ser polida, etc.”

Alberto Magno (1890), p. 18

Como o assunto já foi muito esmiuçado nos capítulos anteriores, Alberto apenas acrescenta que Aristóteles impugna a objeção apresentada no *Mênon* por argumentos de redução ao absurdo, segundo os quais se a objeção for aceita o conhecimento científico seria impossível; como ele é possível de fato, a objeção não vale. E dá o assunto por encerrado, não sem antes apresentar cinco argumentos a favor da posição platônica exposta no *Mênon* e apresentar a solução de Boécio para as mesmas.

### O COMENTÁRIO DE TOMÁS DE AQUINO

O comentário de Tomás de Aquino, escrito por volta de 1272, como dissemos acima, parece atender a um pedido dos mestres da faculdade de artes e é, de fato, tipicamente “parisiense”. Nele, apresenta-se uma visão de conjunto do texto a ser comentado, explicita-se as suas divisões internas e, em seguida, procede-se a um comentário linha por linha, com poucas e bem marcadas intervenções do comentador.

O mesmo capítulo 1 do livro de Aristóteles, de 71a 1 até 71b 8, segundo a numeração Bekker, é tratado nos três primeiros capítulos do comentário tomista.

O primeiro capítulo é, na verdade, um proêmio, no qual ele faz uma apresentação da estrutura da lógica, relacionando as suas partes com as operações do espírito ou atos da razão e, no final deste capítulo trata da noção de que todo conhecimento intelectual provém de algum conhecimento previamente existente em nós.

No segundo capítulo trata do modo e da ordem necessária para que o conhecimento prévio nos leve à aquisição de ciência.

No terceiro capítulo Tomás aborda o tema do conhecimento prévio da conclusão de um silogismo. Aí ele apresenta a ideia aristotélica segundo a qual a conclusão de um silogismo ou de uma indução já é, de certo modo conhecida por nós antes que a saibamos de fato, mas de certo modo é desconhecida, isto é, ela não é conhecida pura e sim-

plesmente mas apenas sob certo aspecto. E para corroborar essa ideia, apresenta-se o “falso” dilema do Mênon.

Em uma intervenção nesse capítulo, Tomás diz:

“como já foi mostrado, é preciso conhecer previamente os princípios da conclusão; ora, os princípios se relacionam à conclusão assim como, na natureza, as causas ativas relacionam-se aos seus efeitos (assim, no livro II da Física, as proposições do silogismo são postas no gênero das causas eficientes)ç ora, o efeito, antes que se produza em ato, certamente preexiste virtualmente nas causas ativas, mas não em ato, o que é ser pura e simplesmente; do mesmo modo antes que se deduza a conclusão a partir dos princípios da demonstração, a conclusão é previamente conhecida nos próprios princípios virtualmente, mas não em ato, assim preexiste, com efeito, neles. E assim, fica patente que não é conhecida previamente pura e simplesmente, mas sob certo aspecto.”Tomás de Aquino (1989), p. 14-15

Sem aludir ainda ao intelecto (o que ele fará mais tarde) nem à iluminação divina (o que ele nunca fará neste livro), Tomás dá uma explicação que resolve o dilema do Mênon em termos puramente aristotélicos: em certo sentido já conhecemos previamente o que procuramos, mas não em sentido estrito. Essa é a base de todo o projeto científico aristotélico, a partir de certos princípios conhecidos de modo não científico, é possível derivar, silogisticamente, todo o edifício de conhecimentos científicos que podemos almejar atingir.

## CONCLUSÃO

Sem pretender esgotar o assunto, pois é necessário proceder a essa leitura comparada por todo o percurso do livro, o que é um trabalho bem extenso, parece que temos indicação de possíveis respostas às nossas questões iniciais.

Em primeiro lugar, dadas as diferenças significativas que podemos observar entre as três perspectivas, parece que Tomás não estava satisfeito com nenhum dos dois comentários existentes e, por isso, resolveu ele mesmo levar a cabo a tarefa de expor o difícil texto dos *Se-*

*gundos Analíticos*. Ele parece seguir rigorosamente o modelo parisiense afastando-se das paráfrases de Roberto e Alberto nas quais, descontada a erudição, parece nítida uma mistura de platonismo ou neoplatonismo à exposição de Aristóteles.

Em segundo lugar, os comentários anteriores são valiosa fonte de informação que permitem a Tomás de Aquino entender o assunto em questão, mesmo de posse de um texto que, se não é lacunar, é bastante enigmático e mesmo se ele discorda da interpretação dada (de fato, segundo Gauthier, ele é bem liberal em seguir ou deixar de seguir qualquer dos dois, às vezes ele segue um dos dois apenas, às vezes discorda de ambos). De resto, trata-se de um texto até hoje impenetrável se não dispusermos das chaves de leitura que seus comentadores antigos e medievais nos legaram.

O objetivo de minha pesquisa daqui por diante será perseverar nesta leitura comparada a fim de fazer um catálogo do que Tomás deve aos seus predecessores e em que ele discorda significativamente deles.

### BIBLIOGRAFIA CONSULTADA

ALBERTO MAGNO. *D. Alberti Magni Opera Omnia*, Paris, Vives, 1890, volume 2, *Liber I e Liber II Posteriorum Analyticorum*, Edição de Augusto Borgnet  
GROSSETESTE, ROBERTO. *Robertus Grosseteste Commentarius in Posteriorum Analyticorum Libros*, Firenze : L.S. Olschki, 1981. Edição crítica e introdução de Pietro Rossi.

PEREIRA, OSWALDO PORCHAT. *Ciência e Dialética em Aristóteles*. São Paulo, Editora da UNESP, 2001, página 35.

ROSS, W. D. (ed.) *Aristotle's Prior and Posterior Analytics*, Oxford University Press, 2000

TOMÁS DE AQUINO. *Opera Omnia iussu Leonis XIII P.M. edita*, Roma/Paris, Commissio leonina/ Librairie Philosophique J.Vrin, 1989, editio altera retractata, cura et studio Fratrum Praedicatorum, volume I-2.

TORREL, JEAN-PIERRE, *Iniciação a Santo Tomás de Aquino*, São Paulo, Loyola, 2004.

WEIJERS, OLGA. "La Structure des commentaires philosophiques et la faculté des arts: quelques observations". In: *Il commento filosofico nell'occidente latino*, Turnhout, Brepols, 2002.

# A noção de intelecto na doutrina dos transcendentais de Tomás de Aquino

**Matheus B. Pazos de Oliveira**

*Universidade de Campinas*

No conjunto da obra de Tomás de Aquino não é possível identificar o que se denominaria como uma espécie de tratado dos transcendentais. No entanto, a ausência de um tratado sistemático, no qual se pode identificar imediatamente a opinião tomásica sobre os transcendentais, não impede que a importância desse tema em sua obra seja identificada. É possível reconstruir, mediante alguns textos<sup>1</sup>, a concepção tomásica dos transcendentais e, a partir disso, justificar o modo pelo qual Tomás compreende as noções gerais do ente ou primeiras concepções do intelecto, as quais são de grande valia para responder uma série de problemas filosóficos que lhe preocupavam.<sup>2</sup>

O intuito do presente trabalho, contudo, é mais modesto. Pretendo analisar, sucintamente, o emprego da noção de intelecto em *De veritate*, q. 1, a. 1. Com isso, tenho por intento examinar o modo pelo qual o intelecto humano apreende aquilo que Tomás designa por “concepções primeiras”, bem como a necessidade de se afirmar que, em se tratando de duas noções gerais, a saber, ‘bem’ e ‘verdade’, o intelecto as concebe a partir da relação estabelecida com duas faculdades da alma,

---

<sup>1</sup> Basicamente, a literatura secundária privilegia os seguintes textos: *In I Sent.*, d. 8, q. 1 a. 3, *De veritate*, q. 1, a. 1 e *De veritate*, q. 21, a. 1.

<sup>2</sup> O trabalho pioneiro de Aertsen [1996] tem por objetivo específico comprovar a importância da doutrina dos transcendentais para responder uma série de problemas filosóficos em Tomás de Aquino.

a saber, apetitiva e cognoscitiva. Para tanto, minha análise encontra-se dividida em três partes. A primeira trata do método da resolução [*resolutio*], empregado por Tomás no início do argumento sobre os transcendentais em *De veritate*, q. 1, a. 1. A segunda parte, por sua vez, apresenta o modo pelo qual Tomás justifica a apreensão intelectual de noções primeiras ao comparar duas maneiras a partir das quais o conhecimento intelectual se efetiva, isto é, no domínio da demonstração, bem como no âmbito da constituição de definições. A terceira parte, enfim, tem por objetivo esclarecer a fundamentação das noções gerais ‘bem’ e ‘verdade’, utilizando-se, para isso, de uma expressão retirada do *De anima* aristotélico que se encontra citada em *De veritate*, q. 1, a. 1.

O objetivo central do texto tomásico que passo a considerar consiste na definição da noção de verdade. Com efeito, a primeira questão do *De veritate* tem por título “o que é a verdade?” [*“Et primo quaeritur quid est veritas?”*]<sup>3</sup>. Com isso, espera-se uma reflexão que explicita o que é (*quid est*) a verdade, ao invés de estabelecer, como sói ocorrer em questões disputadas<sup>4</sup>, se algo pode ser afirmado ou negado. Trata-se, a partir do título dessa questão, de uma investigação concernente à quiddidade de algo, resultando em sua definição.<sup>5</sup> No entanto, a resposta dessa questão parece ampliar o escopo investigativo e, a partir disso, Tomás insere a reflexão sobre a definição da verdade numa consideração sobre as noções gerais do ente ou sobre os transcendentais.

No início da resposta da referida questão de *De veritate*, Tomás escreve:

Respondo dizendo que assim como nas demonstrações é preciso reduzir a algum princípio evidente por si mesmo para o intelecto, da mesma maneira deve ser investigando o que é cada

<sup>3</sup> Utilizo-me do texto latino preparado pela Comissão Leonina [1972]. Todas as traduções no presente texto, salvo alusão contrária, são de minha responsabilidade.

<sup>4</sup> À guisa de exemplo do estilo de investigação das *Questões disputadas*, menciono os títulos dos artigos seguintes que compõem o conjunto da primeira questão de *De veritate*: a. 1: o que é a verdade; a. 2: se a verdade está principalmente no intelecto do que nas coisas; a. 3: se a verdade existe apenas no intelecto compondo e dividindo; a. 4: se só há uma verdade a partir da qual todas as coisas são verdadeiras; a. 5: se há outra verdade que seja eterna além da verdade primeira; a. 6: se a verdade criada é imutável; a. 7: se a verdade nas pessoas divinas se diz essencialmente ou pessoalmente; a. 8: se toda verdade é da primeira verdade; a. 9: se há verdade nos sentidos; a. 10: se alguma coisa é falsa; a. 11: se há falsidade nos sentidos; a. 12: se há falsidade no intelecto.

<sup>5</sup> *In II Post. Anal.* lect. 2, n. 419: “definição é a proposição que significa aquilo que é [*quid est*]”.

uma. Caso contrário, procederíamos ao infinito em ambos e, desse modo, pereceria toda a ciência e o conhecimento das coisas. Aquilo que o intelecto por primeiro concebe como a mais evidente de todas, e na qual todas as concepções se reduzem, é o ente, como diz Avicena, no início de sua *Metaphysica* [I, 5]. Donde é preciso que todas as outras concepções do intelecto sejam adquiridas por acréscimo ao ente.<sup>6</sup>

A partir da passagem supracitada, Tomás explicita que o processo intelectual obedece a uma ordem, sem a qual não é possível obter conhecimento e, com isso, constituir um discurso científico sobre aquilo que se procura investigar. Trata-se, neste caso, de uma investigação sobre o fundamento de todo conhecimento adquirido pelo intelecto humano, quando este se dispõe a examinar em que consiste a primeira concepção ou o princípio cognitivo imprescindível ao discurso científico e, em se tratando do texto citado, à constituição do princípio mais geral que fundamenta todo e qualquer discurso. A necessidade da exposição deste princípio, que é denominado de primeira concepção do intelecto, encontra sua justificativa no fato de que não é possível proceder ao infinito na investigação em busca de um fundamento para o conhecimento. Como primeiro passo nessa investigação, Tomás afirma que se deve “reduzir a algum princípio evidente por si mesmo para o intelecto”.

## I. O MÉTODO RESOLUTIVO

Tomás menciona a utilização do método de redução ou resolução [*via resolutionis*] no próêmio de seu comentário à *Metafísica* de Aristóteles. Nesse texto, afirma ser próprio da investigação metafísica proceder daquilo que é menos comum para aquilo que é mais comum.<sup>7</sup>

<sup>6</sup> *De veritate*, q. 1, a. 1, resp: “Respondeo. Dicendum, quod sicut in demonstrabilibus oportet fieri reductionem in aliqua principia per se intellectui nota, ita investigando quid est unumquodque; alias utrobique in infinitum iretur, et sic periret omnino scientia et cognitio rerum. Illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quod conceptiones omnes resolvit, est ens, ut Avicenna dicit in principio suae metaphysicae. Unde oportet quod omnes aliae conceptiones intellectus accipiantur ex additione ad ens.”

<sup>7</sup> *In Met. proem*: “A metafísica, pois, considera o ente e aquilo que lhe segue. Porque aquilo que transcende ao físico se encontra na via de resolução [*via resolutionis*], como o que é mais comum após o menos comum. É denominada filosofia primeira, pois considera as causas primeiras das coisas”.

Esse modo de procedimento explicita, por um lado, a especificidade do discurso metafísico, em se tratando de uma investigação que tem por escopo tratar do ente e daquilo que lhe segue e, por outro lado, favorece a classificação da filosofia primeira como a ciência mais nobre, uma vez que ocupa, no rol das ciências especulativas, o lugar mais proeminente por ser aquela que investiga as causas primeiras, bem como o ente considerado em geral.

Para além do emprego do método resolutivo numa investigação sobre o lugar do discurso metafísico na ordem das ciências, Tomás apresenta, no *Comentário ao Tratado da Trindade de Boécio*, uma distinção entre o método de conhecimento próprio aos seres humanos e a maneira pela qual as substâncias separadas inteligem:

[...] é patente que a consideração racional termina na intelectual de acordo com a via de resolução, na medida em que a razão recolhe a verdade una e simples a partir de muitos; reciprocamente, a consideração intelectual é o princípio da racional de acordo com a via de composição ou de invenção, na medida em que o intelecto abarca a multidão em um. Portanto, a consideração que é o término de todo o raciocínio humano é por excelência consideração intelectual.<sup>8</sup>

De acordo com Tomás, os seres humanos operam, no conhecimento de certas noções, a partir da via de resolução. Isso se justifica devido à limitação inerente ao aparato cognitivo humano<sup>9</sup>, uma vez que esta necessita, sempre, partir da multiplicidade para deduzir a unidade. Contrariamente, as substâncias separadas, a saber, os anjos e a divindade, inteligem de modo simples<sup>10</sup>, prescindindo de qualquer

<sup>8</sup> *In Boeth. Trin.* q. 6, a. 1, resp. [Utilizo-me, para este texto, da tradução de Carlos Arthur R. do Nascimento].

<sup>9</sup> *ST*, I, q. 84, a. 7, resp.: “Cumpre dizer que é impossível ao nosso intelecto, conforme o atual estado de vida, no qual encontra-se unido ao corpo passível, inteligir algo em ato, a não ser voltando-se para as imagens sensíveis”.

<sup>10</sup> *ST*, I, q. 58, a. 4, resp.: “Assim como no intelecto que raciocina a conclusão se liga ao princípio; assim, no que compõe e divide, o predicado se liga ao sujeito. Caso nosso intelecto visse, imediatamente, no próprio princípio, a verdade da conclusão, nunca inteligiria discorrendo ou raciocinando. De modo similar, se o nosso intelecto tivesse conhecimento imediato, pela apreensão da quiddidade do sujeito, de tudo o que lhe pode ser atribuído ou deste removido, nunca inteligiria compondo e dividindo, mas somente inteligindo a quiddidade. Disso é claro que da mesma causa provém o inteligir do intelecto que discorre e do que compõe e divide;



espécie de multiplicidade ou composição. Apesar da distinção entre a razão humana e o intelecto das substâncias separadas, Tomás não nega a possibilidade de se adquirir, mediante a resolução, o conhecimento de princípios ou noções universais, semelhante ao modo de conhecimento simples, sem as quais não se poderia garantir ao discurso nenhuma fundamentação.

A redução assinalada como ponto de partida para a investigação das primeiras concepções do intelecto humano, tal qual aludida em *De veritate*, q. 1, a. 1, encontra-se também explicitada no referido comentário ao tratado boeciano. Na resposta ao artigo quarto da sexta questão, Tomás afirma:

É preciso dizer que nas ciências especulativas procede-se sempre a partir de algo previamente conhecido, tanto nas demonstrações das proposições quanto também nas descobertas das definições; de fato, assim como alguém chega ao conhecimento da conclusão a partir das proposições já conhecidas, assim também alguém chega ao conhecimento da espécie a partir da concepção do gênero e da diferença e das causas da coisa. Ora, aqui não é possível proceder ao infinito, quer no que concerne às demonstrações, quer no que concerne às definições, pois, assim toda ciência pereceria, visto que não acontece atravessar os que são infinitos; donde, toda consideração das ciências especulativas reduzir-se a algo primeiro que, de fato, o ente humano não tem necessariamente de aprender ou descobrir, de modo que não seja preciso proceder ao infinito, mas tem naturalmente o conhecimento disto. Tais são os princípios indemonstráveis das demonstrações, como “todo todo é maior que sua parte” e similares aos quais todas as demonstrações das ciências se reduzem, e também as primeiras concepções do intelecto como a de ente, de uno e similares, às quais é preciso reduzir todas as definições das supracitadas ciências.<sup>11</sup>

---

e essa causa está em que o intelecto não pode ver imediatamente, na primeira apreensão de qualquer coisa, primariamente apreendida, tudo o que nesta, pela sua virtude, está contido; o que se dá pela debilidade da nossa luz intelectual, como já foi dito. Possuindo o anjo luz intelectual perfeita, por ser espelho puro e claríssimo, como diz Dionísio, resulta que ele, que não entende raciocinando, também não entende compondo e dividindo. Porém, entende a composição e a divisão dos enunciados, como também o raciocínio dos silogismos; uma vez que entende as coisas compostas simplesmente, as móveis, de modo imóvel, e as materiais, imaterialmente”

<sup>11</sup> *In Boet. Trin.*, q. 6, a. 4, resp.

O texto citado guarda certa similaridade com o início da resposta do *De veritate*, q. 1, a. 1. A preocupação de Tomás diz respeito ao modo como o intelecto humano constitui princípios sem os quais não é possível obter conhecimento científico. Nesse sentido, a explicação do modo como é possível extrair novos conhecimentos mediante a conclusão de silogismos, bem como a maneira pela qual se reconhece a definição de algo pela explicitação da diferença específica e a classificação em gêneros e espécies ainda necessita da apresentação de princípios que pressupõem este duplo modo de aquisição do conhecimento. Para além, portanto, da conclusão silogística e da definição de noções, faz-se necessário explicitar “princípios indemonstráveis” e, de acordo com Tomás, a redução a estes princípios ocorre tanto no domínio das demonstrações, quanto no domínio da constituição de definições. No que concerne à redução empregada em *De veritate*, q. 1, a. 1, Tomás procura expor as primeiras concepções do intelecto humano, sem as quais o desenvolvimento de definições das ciências, consideradas de modo geral, tornar-se-ia impossível.

Como o conhecimento dessas primeiras concepções não segue o mesmo esquema da construção de silogismos e, conseqüentemente, da aquisição de novos conhecimentos mediante aquilo que se apresenta na conclusão dos mesmos e, também, como o quadro de definições não pode seguir um processo *ad infinitum*, Tomás afirma que tais concepções são obtidas de modo natural. Em *De veritate*, q. 1, a. 1, ainda se utiliza de uma referência aviceniana para fundamentar que o ente é a primeira concepção do intelecto humano. Entretanto, qual o papel desta citação e mesmo do peso que Tomás confere à noção de ‘primeira concepção’? Seria mesmo o ente algo naturalmente apreendido pelo intelecto humano? A noção de primeira concepção não pressupõe alguma atividade intelectual que toma como pressuposto outras noções e, por isso, colocaria em xeque a tentativa de fundamentação de Tomás, em *De veritate*, q. 1, a. 1, da noção de verdade?

## II. CONCEBER O ENTE: TOMÁS, LEITOR DE AVICENA

Em *De veritate*, q. 1, a. 1, Tomás menciona Avicena no início da resposta, tendo em vista confirmar a necessidade da explicitação do

princípio de todo conhecimento humano: “Aquilo que o intelecto por primeiro concebe como a mais evidente de todas, e na qual todas as concepções se reduzem, é o ente, como diz Avicena, no início de sua *Metaphysica* [I, 5]”<sup>12</sup>. Com efeito, é possível identificar no texto aviceniano citado por Tomás a defesa da tese de que três noções são impressas primeiro na alma, a saber, coisa [*res*], ente [*ens*] e necessário [*necesse*].<sup>13</sup> Entretanto, no texto tomásico, as outras duas noções não são mencionadas como primeiras concepções. Ademais, tais noções se encontram subordinadas à noção de ente, na medida em que são reduzidas ao princípio que, para Tomás, constitui o fundamento das demais. Somado a isso, o texto latino de Avicena apresenta mais uma diferença com relação ao *De veritate*, q. 1, a. 1: as noções primeiras não são caracterizadas como “primeiras concepções”, mas sim como “primeiras impressões” [*prima impressione*].

De acordo com o texto latino de Avicena, há um duplo modo de conhecimento de noções que necessita de fundamentação para escapar do retorno *ad infinitum* em busca de princípios. Os termos utilizados por Avicena para este duplo modo de conhecimento são “imaginação” [*imaginatio*], no sentido de uma ideia vaga sobre algo, e “crença” [*credulitas*], no sentido de assentir sobre algo.<sup>14</sup> Trata-se, e o próprio Tomás reconhece alhures, das operações (i) de apreensão simples ao afirmar ou negar um conceito em isolado e (ii) da apreensão de conceitos complexos ou mesmo de axiomas, a partir dos quais o intelecto humano compreende sobre “aquilo que é”, bem como sobre “algo que é dito sobre outro algo”<sup>15</sup>. Nesse contexto, o texto aviceniano sustenta haver uma impressão na alma das noções mais fundamentais que são imaginadas e que constituem o fundamento do conhecimento. Entretanto, Tomás não admite um ponto importante da tese aviceniana. Para Avicena, a impressão de tais noções se dá a partir de algo extrínseco ao intelecto humano, pois tem origem na operação do intelecto agente separado. Contudo, para Tomás, a produção do conhecimento humano tem como referência primeira as afecções sensíveis, negando, as-

<sup>12</sup> *De veritate*, q. 1, a. 1, resp.

<sup>13</sup> Cf. AVICENNA LATINUS. *Liber de philosophia prima sive scientia divina* I, c. 5.

<sup>14</sup> Estes termos latinos são, respectivamente, a tradução de *tasdiq* e *tasawwur*. Sobre a utilização desses termos na filosofia árabe medieval, ver WOLFSON [1973], pp. 478-492. Sobre essas noções em Avicena, ver KOUTZAROVA [2009], pp. 59-63.

<sup>15</sup> Cf. *De spirit. creat.*, a. 9, ad 6.

sim, a existência de um intelecto agente separado que imprima algo, de modo natural, no intelecto humano.<sup>16</sup> Nesse sentido, os autores do século XIII optam por denominar a expressão “primeiras impressões” do texto aviceniano como “*primae intentiones*”, “*primae conceptiones*” ou “*prima intelligibilia*”<sup>17</sup>. Trata-se, neste caso, de uma adaptação terminológica que se adequa ao propósito de concentrar a dedução dos princípios mediante a produção imanente do intelecto humano. Ao adotar a expressão “concepção”, Tomás visa justamente se contrapor, neste contexto, ao emanacionismo de Avicena, apesar de admitir que o ente, uma das noções apresentadas no texto aviceniano, pode ser considerado como o primeiro princípio assumido pelo intelecto humano para dar início a qualquer investigação com pretensões científicas.

Com efeito, Tomás desenvolve, no decorrer da resposta do *De veritate*, q. 1, a. 1, em que consiste a redução das demais concepções ou noções gerais ao ente, na medida em que nada precede ao ente e uma atribuição anterior corresponderia a reduzir a investigação sobre o constituinte mais geral de todas as coisas a algo que, realmente, inexistente, isto é, o nada. Nesse sentido, Tomás sustenta que as demais noções gerais são modos de se dizer do ente em geral. Para tanto, justifica que o acréscimo ao ente seria a maneira pela qual o intelecto humano compreende noções gerais que não se encontram subsumidas à classificação categorial do ente. A partir dessa exposição dos modos do ente em geral, Tomás especifica dois grupos, quais sejam, (i) modo geral aplicado a todo o ente [*modus generalis consequens omne ens*] e (ii) modo especial do ente [*specialis modus entis*]. Neste último grupo encontra-se a classificação do ente a partir das categorias de substância e seus acidentes. Interessa, no entanto, a Tomás assinalar o lugar de noções gerais que se encontram no grupo (i), na medida em que estas transcendem, no sentido de perpassar ou ultrapassar, a classificação categorial e possuem, com o ente, uma identidade na realidade, a despeito de serem distintas do ponto de vista da significação. Estas noções expressam algo que não se encontra explícito no termo “ente”, mas que lhe é própria a partir da análise do significado destas outras noções. A rigor, a classificação de noções gerais serve para expressar modos do ente e,

<sup>16</sup> Cf. *De veritate*, q. 10, a. 6, resp.

<sup>17</sup> Cf. AERTSEN [2012], p. 84. Para as referências pontuais das ocorrências dessas expressões nas obras de autores do séc. XIII, ver nota 126 na referida página.

nesse sentido, *De veritate*, q. 1, a. 1, procura desenvolver uma ordem de noções que são subsumidas à primeira concepção apreendida pelo intelecto humano.

A lista de noções gerais em *De veritate*, q. 1, a. 1 é a seguinte: ‘ente’, ‘coisa’, ‘uno’, ‘algo’, ‘verdade’ e ‘bem’. Não cabe aqui analisar cada uma dessas noções em separado e o modo pelo qual Tomás desenvolve a dedução destas com o ente. Interessa-me examinar brevemente um subgrupo de noções que são, no esquema desse texto tomásico, considerados como transcendentais relacionais, isto é, noções gerais que denotam o modo do ente quando este se refere a outro.

### III. O INTELLECTO COMO FUNDAMENTO DOS TRANSCENDENTAIS RELACIONAIS

Na apresentação do grupo de transcendentais relacionais, Tomás escreve:

O outro modo é segundo a conveniência de um ente a outro: e isto é o caso, a não ser que seja indicado algo que por sua natureza seja apta a convir com todo ente: isto, no entanto, é a alma, que, de certo modo, é todas as coisas, como é dito em *De anima*, III. Na alma há as potências cognoscitiva e apetitiva. Nessa medida, a conveniência do ente ao apetite expressa este nome ‘bem’, como se diz no princípio da *Ética*: bem é o que todos apetecem. A conveniência do ente ao intelecto é expressa pelo nome ‘verdadeiro’.<sup>18</sup>

Para justificar o estatuto das noções de ‘bem’ e ‘verdade’, Tomás mobiliza uma citação extraída do livro III do *De anima*, de Aristóteles. De acordo com a interpretação tomásica dessa citação, a alma pode ser dita, de certo modo, todas as coisas devido a seus modos de operação e aos objetos que lhe são correspondentes.<sup>19</sup> Nessa medida, à potência ou facul-

<sup>18</sup> *De veritate*, q. 1, a. 1, resp.: “Alio modo secundum convenientiam unius entis ad aliud; et hoc quidem non potest esse nisi accipiatur aliquid quod natum sit convenire cum omni ente: hoc autem est anima, quae quodammodo est omnia, ut dicitur in III de anima. In anima autem est vis cognitiva et appetitiva. Convenientiam ergo entis ad appetitum exprimit hoc nomen bonum, ut in principio Ethic. dicitur quod bonum est quod omnia appetunt. Convenientiam vero entis ad intellectum exprimit hoc nomen verum”.

<sup>19</sup> Sobre isso, ver também *In De Anima*, III, lect. 13, 787-788. As demais ocorrências dessa citação na obra de Tomás são: *ST*, Ia, q. 14, a. 1; *ST*, Ia, q. 16, a. 3; *ST*, Ia, q. 84, a. 2; *De veritate*, q. 4, a. 8; *De veritate*, q. 24, a. 10; *In De Caelo*, II, lect. 14.

dade cognoscitiva da alma, isto é, o intelecto encontra-se em relação com seu objeto próprio mediante apreensão intelectual das coisas. O mesmo ocorre com a potência ou faculdade apetitiva da alma ao encontrar-se em relação com seu objeto próprio e, por isso, direcionada a um fim, qual seja, a perfeição. A identificação da alma com a própria constituição das coisas, seja no que diz respeito ao seu aperfeiçoamento, seja no que concerne à sua inteligibilidade em ato, formam para Tomás a justificativa de que as noções gerais ‘bem’ e ‘verdade’ expressam algo que não se encontra explicitado no termo ‘ente’. A noção de ‘bem’ expressa o aspecto de finalidade do ente e a noção de verdade expressa a conveniência, ou seja, a inteligibilidade ou o reconhecimento intelectual do ente.

Segundo a interpretação de Aertsen, é importante ressaltar a novidade dos autores latinos do séc. XIII quando estes introduziram as noções de ‘bem’ e ‘verdade’ no conjunto da análise dos modos gerais do ente.<sup>20</sup> Ademais, o subgrupo de transcendentais relacionais em *De veritate*, q. 1, a.1, por ser constituído a partir da noção de alma, denota o “motivo antropológico”<sup>21</sup> da doutrina dos transcendentais em Tomás. Além disso, a introdução da alma no conjunto da justificativa sobre os transcendentais leva Aertsen a defender que, para Tomás, o motivo antropológico consiste na explicitação do aspecto ilimitado do homem ou uma espécie de “abertura transcendental” pela qual o intelecto humano encontra-se apto a compreender todas as coisas e, em se tratando do aspecto volitivo, o homem busca, plenamente, seu fim último.

Contudo, uma ressalva é necessária sobre a dita motivação antropológica de Tomás nessa passagem do *De veritate*, q. 1, a. 1. Aertsen interpreta esse trecho influenciado por certa leitura heideggeriana do texto tomásico e isso, segundo penso, acaba por obliterar o sentido da derivação das noções gerais do ente em torno de uma classificação no mínimo anacrônica.<sup>22</sup> A citação que fundamenta esta passagem não ex-

<sup>20</sup> AERTSEN [1996], p. 243.

<sup>21</sup> AERTSEN [1998], p. 371: “O aspecto original da derivação dos transcendentais em *De veritate* consiste na introdução dos transcendentais relacionais. Tomás compreende a transcendentalidade de *verum* e de *bonum* em relação com as faculdades da alma humana. O ser humano é marcado por uma abertura ‘transcendental’; o motivo antropológico é uma inovação na doutrina”.

<sup>22</sup> À guisa de confronto com a interpretação heideggeriana e sua proximidade com a interpretação de Aertsen, ver HEIDEGGER [2006], pp. 48-64, 100-103; [1967], pp. 14-15 e AERTSEN [1996], p. 105-108.

pressa certa ‘abertura’ ontológica ou mesmo antropológica. O intuito de Tomás ao recorrer à noção de alma consiste em deduzir a partir de faculdades próprias do homem o modo pelo qual as primeiras concepções do intelecto humano podem ser derivadas, de modo ordenado, e sob diversos aspectos. Nesse sentido, a conveniência do intelecto e do ente, muito mais que expressar, tão somente, uma definição de verdade, acaba por denotar as condições formais<sup>23</sup> sem as quais nenhum discurso torna-se verdadeiro.<sup>24</sup> Além disso, acaba por mostrar ao leitor que todas essas noções gerais encontram-se subsumidas à noção de ente. Isso, no entanto, não significa que devamos atribuir a Tomás uma abertura transcendental para o ser. Significa, em suma, que a derivação das primeiras concepções do intelecto em *De veritate*, q. 1, a. 1, estabelece os limites do conhecimento humano sobre os princípios, bem como fornece a fundamentação metafísica<sup>25</sup> que Tomás pretende adquirir para um discurso filosófico sobre o mundo.<sup>26</sup>

<sup>23</sup> *De veritate*, q. 1, a. 1, resp: “A primeira comparação do ente ao intelecto é enquanto o ente concorde com o intelecto: e esta concordância se diz a adequação do intelecto e da coisa; e nela se efetiva formalmente a noção de verdadeiro”.

<sup>24</sup> *Mutatis mutandis*, pois ele se refere à noção de verdade em Aristóteles, penso que é correto afirmar o mesmo no caso de Tomás: “[...] Em termos estritos, não se trata de uma definição nem de uma teoria, mas, antes, de um critério de adequação material que qualquer definição ou teoria deve satisfazer como condição inicial de plausibilidade” (BARBOSA FILHO, 2013, p. 51).

<sup>25</sup> Sobre essa dupla tarefa, é interessante notar a relação estabelecida por Tomás entre lógica e metafísica: “Em relação à primeira pergunta, que algum procedimento, pelo qual se procede nas ciências, é dito raciocinativo de três modos. De um primeiro modo, por parte dos princípios, a partir dos quais se procede, como quando alguém procede à prova de algo a partir das obras da razão, tais como o gênero, a espécie, o oposto e intenções semelhantes que os lógicos consideram; assim, algum procedimento será chamado de raciocinativo, quando alguém se serve em alguma ciência das proposições ensinadas na lógica, isto é, na medida que nos servimos da lógica nas outras ciências, na medida em que esta é uma doutrina. Ora, este modo de proceder não pode caber como próprio a alguma ciência particular, nas quais ocorre erro, a não ser que se argumente a partir do que lhes é próprio. Acontece, porém, que isto se faça de modo próprio e adequado na lógica e na metafísica, pelo fato de que ambas são ciências gerais e se ocupam, de um certo modo, do mesmo sujeito”. (*In Boet. Trin.*, q. 6, a. 1, resp.). A relação e o limite tênue entre lógica e metafísica seria, segundo penso, o ponto da discórdia entre as leituras de Dewan e Aertsen no que diz respeito à noção de verdade em Tomás. Sobre o debate entre ambos, ver DEWAN [2004] e AERTSEN [2007].

<sup>26</sup> Analisando um aspecto posterior a este aqui investigado, ou seja, examinando a consequência da verdade que, para Tomás, consiste no conhecimento obtido pelo ato de julgar, Landim Filho é preciso ao afirmar: “O ato de julgar tem o intelecto como seu princípio. Em razão disso, a consciência do ato de julgar envolve a consciência desse princípio, isto é, a consciência da presença do intelecto no ato de julgar. Mas, a consciência da presença desse princípio é a

## REFERÊNCIAS

### *Fonte primária*

#### Tomás de Aquino:

*Quaestiones disputatae De veritate*, [ed. A. Dondaine]. Ed. Leon., t. XXII.1-3. Roma: Editori di san Tommaso, 1972-1976.

*Summa Theologiae: Pars Prima et Prima Secundae*. Turim-Roma: Marietti, 1952.

*Comentário a las Sentencias de Pedro Lombardo . Vol. II/1: El misterio de la Trinidad*. Intr. y tr. de J. Cruz Cruz. Pensamiento medieval y renacentista, 35. Pamplona: Universidad de Navarra, 2002.

*Quaestio disputata De spiritualibus creaturis*. ed. J. COS. Ed. Leon., t.XXIV-2. Roma - Paris: Commissio Leonina - Les Éditions du Cerf, 2000.

*Comentário ao Tratado da Trindade de Boécio: Questões 5 e 6*. Tradução de Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. São Paulo: Editora da Unesp, 1998.

*Sentencia libri De anima*. ed. R.-A. Gauthier. Ed. Leon., t.XLV-1. Roma - Paris: Commissio Leonina - Librairie Philosophique J. Vrin, 1984.

*Expositio libri Posteriorum*. ed. R.-A. Gauthier. Ed. Leon., t.I\*-2. Roma - Paris: Commissio Leonina - Librairie Philosophique J. Vrin, 1989.

*In libros Aristotelis De caelo et mundo expositio*. Ed. Leon., t.III. Roma, 1886.

*In XII libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*. Ed. M. R. Cathala; R.M. Spiazzi, Turin, 1971.

#### Avicena latino:

*Liber De Philosophia prima sive Scientia divina, V-X*. Édition critique de la traduction latine médiévale, par S. Van Riet. Louvain, E. Peeters – Leiden, E. J. Brill, 1980.

---

consciência da função do intelecto. Tomás exprime a consciência dessa ‘função’ como sendo a consciência da ‘natureza’ do intelecto. Não se trata, no entanto, da consciência quiddidativa da essência do intelecto na medida em que o intelecto é uma faculdade imaterial, independente do corpo, que tem a alma humana como seu sujeito, pois, caso contrário, só os filósofos metafísicos poderiam julgar. Trata-se, nesse caso, da consciência de que a natureza do intelecto é a de visar às coisas ou ‘a de se conformar às coisas’. O intelecto seria, então, uma faculdade que se caracterizaria por um dinamismo imanente: o de visar às coisas.” (LANDIM FILHO, 2009, pp. 390-391). Nessa medida, Tomás analisa, em *De veritate*, q. 1, a. 1, o que antecede esse processo imanente do intelecto ou, dito de outra maneira, os pressupostos que fundamentam do ponto de vista metafísico a tese do dinamismo intelectual.



*Fonte secundária*

AERTSEN, Jan. *Medieval Philosophy and the Transcendentals: The case of Thomas Aquinas*. Leiden; New York: Brill, 1996.

\_\_\_\_\_. Conférence de M. Jan Aertsen: Directeur d'études invité. *École pratique des hautes études. Section des sciences religieuses. Annuaire*. Tome 107, 1998-1999. 1998, pp. 369-372.

\_\_\_\_\_. Is Truth *Not* a Transcendental for Aquinas?. In: KWASNIEWSKI, Peter A. [ed.]. *Wisdom's Apprentice: Thomistic Essays in Honor of Lawrence Dewan, O.P.* Washington: The Catholic University of American Press, 2007. pp. 3-12.

\_\_\_\_\_. *Medieval Philosophy as Transcendental Thought: From Philip the Chancellor (ca. 1225) to Francisco Suárez*. Leiden; New York: Brill, 2012.

BARBOSA FILHO, Balthazar. Nota sobre o conceito aristotélico de verdade. In: *Ibidem. Tempo, verdade e ação: Estudos de Lógica e Ontologia*. São Paulo: Paulus; Discurso Editorial, 2013. pp. 49-64.

DEWAN, L. Is Truth a Transcendental for St. Thomas Aquinas? *Nova et Vetera*, English Edition, Vol. 2, n. 1, 2004, pp. 1-20.

HEIDEGGER, Martin. *Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2006 [band 23, *Gesamtausgabe*].

\_\_\_\_\_. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1967.

KOUTZAROVA, Tiana. *Das Transzendente bei Ibn Sīnā: Zur Metaphysik als Wissenschaft erster Begriffs und Urteilsprinzipien*. Leiden; New York: Brill, 2009.

LANDIM FILHO, Raul. Predicação e juízo em Tomás de Aquino. In: *Ibidem. Questões disputadas de metafísica e de crítica do conhecimento*. São Paulo: Discurso Editorial, 2009, pp. 373-406.

WOLFSON, H. A. The Terms *Tasawwur* and *Tasdiq* in Arabic Philosophy and their Greek, Latin and Hebrew Equivalents. In: *Ibidem. Studies in the History of Philosophy and Religion*. Cambridge: Cambridge Press, 1973. pp. 478-492. vol. 1.

# Natureza comum, abstração e precisão em Tomás De Aquino

**Antonio Janunzi Neto**

*Universidade Federal do Rio de Janeiro*

## 1. STATUS QUAESTIONIS

Pode-se encontrar no *Corpus Thomisticum* varias passagem que fazem menção à noção de *natura communis*<sup>1</sup>. Esta noção possui uma amplitude de aplicações, pois se encontra afirmada em questões diversas como o conhecimento de Deus sobre as coisas criadas, a relação lógica entre gênero e espécie na ordem dos conceitos, a individualização da natureza nas coisas materiais, entre outras. Em sentido delimitativo, considerar-se-á somente dois aspectos sobre a questão de se *natura communis* possui alguma existência logicamente independente do intelecto humano ou não. O primeiro parte da premissa de que em Tomás de Aquino não seria possível afirmar algum princípio comum ou de comunidade como constitutivo das coisas materiais:

“De fato, se a comunidade pertencesse à intelecção do homem, então, em qualquer um que se encontrasse a humanidade, encontrar-se-ia a comunidade, sendo isto falso, pois não se encontra nenhuma comunidade em Sócrates, mas tudo o que há nele é individualizado”<sup>2</sup>.

Admitindo-se que a intelecção de algo envolve todos os elementos expressos em sua definição, segue-se que não importando a instân-

---

<sup>1</sup> Cf.: SCG II, q.52 e 95. IV, q.40; ST II, a.2, ad.3 e ad.4, q.19, a.1; De S. Creatibus, q.1, a.1, ad.9; De Verit. q.2,a.4, entre outras.;

<sup>2</sup> De Ente, cap. III, p.23

cia na qual esse algo ocorra, isto é, no próprio intelecto ou na natureza material, ele deve possuir as mesmas propriedades expressas em sua intelecção e definição. Com isso, se alguma propriedade for dita da intelecção de algo, mas não for encontrada nesse algo enquanto existente fora da mente, haverá falsidade em sua definição – qualquer definição deve expressar os elementos compositivos da essência de algo. Portanto, se este algo for composto essencialmente de forma e matéria, a sua definição deve conter tanto referência à forma quanto à matéria. Esse é o caso da substância material tal como afirma o Aquinate<sup>3</sup>. Na referência acima, Tomás parece negar que a propriedade de “comunidade” pertença à intelecção de uma substância material, pois se assim fosse, deveria se encontrar metafisicamente a “comunidade” como princípio constitutivo dessa mesma substância material. Ora, não seria o caso, pois o próprio autor afirma que tudo na substância material é individualizado em razão dela possuir a matéria como um dos princípios de sua composição essencial e, com isso, ela não poderia ser dita como comum.

Se é patente a afirmação tomista da total individualidade das substâncias materiais, principalmente no *De Ente et Essentia* no qual o autor trata propriamente desta questão, parece não ser tão claro assim se se leva em conta outras passagens nas quais há a aparição da noção de *natura communis*. Algumas destas parecem evidenciar a possibilidade de se dizer dos indivíduos matérias algum tipo de “comunidade”, mesmo admitindo a tese da *matéria assinalada*<sup>4</sup> como princípio de individualização. Neste caso, cita-se os seguintes trechos:

“[...] toda forma recebida em um supósito singular pelo qual é individualizada é comum a muitos, seja realmente seja pelo menos quanto à razão. Por exemplo, a natureza humana é comum a muitos, realmente e quanto à razão”<sup>5</sup>.

<sup>3</sup> “De fato, que a matéria sozinha não seja a essência da coisa é patente, pois a coisa tanto é cognoscível como é classificada numa *species* ou num gênero pela sua essência; [...] Também a forma sozinha não pode ser denominada essência da substância composta [...]. Com efeito, pelo que foi dito, evidencia-se que a essência é aquilo que é significado pela definição da coisa. Ora, a definição das substâncias naturais contém, não apenas a forma, mas também a matéria.” (De Ente, cap. II, p.17)

<sup>4</sup> “[...] cumpre saber que a matéria é princípio de individualização, não tomada de qualquer maneira, mas apenas a matéria assinalada.” (De ente. cap.II)

<sup>5</sup> ST. q. 19, a.1c

Ou:

“[...] a natureza comum, se inteligida em separado, não pode ser senão uma: embora se possa encontrar muitos que tenham esta natureza”<sup>6</sup>.

Tomás de Aquino parece propor nas sentenças acima que a forma<sup>7</sup> ou natureza comuns podem ser ditas como compositivas dos indivíduos materiais, dado que a mesma forma ou natureza comuns podem ser encontradas em múltiplos indivíduos de uma mesma *species*. A referida tese de que há algum tipo de comunidade nos indivíduos parece ser contrária a outras duas teses, a saber: 1) na natureza só há indivíduos e tudo no indivíduo é totalmente individualizado e 2) os universais só existem no intelecto. Pois, se se afirma algum tipo de comunidade no indivíduo o universal existe em duas instâncias, tanto no intelecto quanto na coisa e, portanto, a coisa seria dita um universal mesmo tendo a *matéria assinalada* como princípio de individuação da forma na sua essência singular. Assim sendo, invalida-se tanto a tese 1) quanto a 2).

Por consequência, admitir a noção de *natura communis* seria considerar que o próprio Tomás elencou sentenças contraditórias em seu desenvolvimento argumentativo? Seria a proposta tomista incoerente a ponto de admitir em sua lógica interna de argumentação premissas contraditórias? Ao que parece, esse nunca foi o ponto de vista dos comentaristas. Muito pelo contrário, suas considerações sempre levaram em conta a coerência textual do Aquinate, aparando se fosse necessário aparentes contradições em função do todo exposto. Neste sentido, encontram-se algumas interpretações que tentam resolver o problema da noção de *natura communis*, a favor da unidade teórica suposta no texto tomasiano.

A seguir, apresentar-se-á criticamente uma possível interpretação que postula um estatuto ontológico para na *natureza comum* como sendo um elemento instanciado na realidade extra-mental, juntamente com ou nos indivíduos, como tentativa de solucionar as aparentes

---

<sup>6</sup> Cont. Gent. lib.2 cap.52 n.2.

<sup>7</sup> O termo “forma” aqui tem um sentido de “forma do todo”, isto é, tudo aquilo que é explicitado por uma definição da essência. (Cf. De Ente, cap.III).

contradições do texto tomásico. E, posteriormente, negando a referida interpretação, será elaborada a compreensão da *natura communis* como um mero fruto da operação intelectual. Isto é, mesmo que se possa dizer da natureza ou forma como existindo nas coisas matérias, ela nunca será comum nos indivíduos, pois a natureza só é comum na instância intelectual e nunca fora dela. Especificamente, o que será proposto, na segunda etapa, é que a *natura communis* só existe no intelecto a partir de um modo de abstração ou precisão operada pelo próprio intelecto que a considera.

## 2. SOBRE ESTATUTO ONTOLÓGICO DA *NATURA COMMUNIS*

Uma das argumentações defensoras de um estatuto ontológico para a *natura communis* é encontrada em Sandra Edward em seu artigo<sup>8</sup> sobre o modo de realismo defendido por Tomás de Aquino. Segundo a autora, o Aquinate pareceria defender um tipo de *natura communis* aos moldes de uma estrutura inteligível como base da realidade, garantindo assim o fundamento realista para a relação entre o universal mental e a coisa real<sup>9</sup>.

Sinteticamente, Edwards propõe uma interpretação com vistas a atribuir um modo de existência para a *natura communis*, não sendo nem individual como as coisas singulares e nem universal como os conceitos do intelecto humano. Ela identifica a noção de *natureza absolutamente considerada* descrita por Tomás de Aquino no *De Ente et Essentia* com a sua noção de *natureza como tal*, isto é, um modo de se considerar a natureza por si, na sua estrutura própria e essencial e sem referências aos seus possíveis modos de existências: universal no intelecto e matéria na coisa. O que parece peculiar nesta consideração

<sup>8</sup> EDWARDS, S. *The Realism of Aquinas* in Brian Davies (ed.) *Thomas Aquinas. Contemporary philosophical perspectives* Oxford: Oxford University Press. p. 97-115.

<sup>9</sup> Segundo Edward, a *natura communis* de Tomás de Aquino deve ser compreendida nos seguintes termos: "A natureza como tal não tem existência própria, é uma estrutura inteligível, mas não por esse fato, simplesmente uma construção mental. A natureza como tal é objetiva, eterna, imutável, uma criação de Deus e um reflexo da essência divina. É também, o sujeito da ciência e da demonstração e da fundação de nosso conhecimento dos universais, embora a natureza como tal não seja em si um universal. Uma e a mesma natureza como tal pode existir em muitos indivíduos numericamente distintos e em cada caso, a sua existência real está amarrada às condições de individuação dessa existência." (*Id. Ibid.*, p. 110)

é o fato de que a *natureza como tal* deve, em algum sentido, existir logicamente independente do intelecto que a considerar, isto é, ter um modo de existência para além da mente que a compreende. Entretanto, postular isso é admitir um terceiro tipo de existência que não pode ser reduzido nem à existência material e individual das coisas e nem à existência imaterial e universal no intelecto humano.

Essa suposição de existência encontra sua necessidade teórica ao se considerar que Tomás de Aquino sofreu críticas<sup>10</sup> na sua teoria dos universais ao admitir problemáticamente a relação entre a individualidade das coisas materiais e a comunidade dos universais no intelecto, pois parece ser forçoso admitir alguma relação entre duas instâncias radicalmente distintas e que não compartilham nenhuma propriedade comum. Ou seja, seria problemático estabelecer algum fundamento real para os conceitos universais se nas próprias coisas matérias não há, aparentemente, nenhum princípio de universalidade ou comunidade, admitindo-se que tudo no indivíduo seria totalmente individual e que o conceito é uma semelhança inteligível das coisas.

Para superar esta crítica, Edwards pressupõe<sup>11</sup> um tipo de unidade que não é nem a unidade numérica das coisas matérias e nem a unidade encontrada no universal inteligido do intelecto. Isso garantiria a legitimidade da relação de similitude entre o conceito e a coisa material da qual ele é uma semelhança. Pois, o conteúdo expresso no conceito significa precisamente a unidade da *natureza como tal* que ocorre também individualizada na coisa material, mas é um tipo de unidade distinto da unidade numérica do referido singular.

Essa unidade da *natureza como tal* é justificada através de uma teoria da identidade e distinção na qual “duas coisas realmente distintas do mesmo tipo têm a mesma estrutura inteligível e são ditas racionalmente idênticas.<sup>12</sup>” Há, portanto, dois tipos de identidade: 1) uma em

<sup>10</sup> Cf. EDWARDS, S. *The Realism of Aquinas* in Brian Davies (ed.) Thomas Aquinas. Contemporary philosophical perspectives Oxford: Oxford University Press. p.97.

<sup>11</sup> “Dado o isomorfismo entre pensamento e a realidade aceito por Tomás, se existem conceitos universais que são semelhanças das coisas reais devemos encontra-lo afirmando que existe alguma unidade nas coisas que fornecem a base para tais conceitos. É minha opinião que isto é apenas o que nós encontramos – a unidade ao nível da estrutura inteligível ou natureza como tal” (EDWARDS, S. *The Realism of Aquinas* in Brian Davies (ed.) Thomas Aquinas. Contemporary philosophical perspectives Oxford: Oxford University Press. p.97.)

<sup>12</sup> *Id. Ibid.* p106.

sentido *simpliciter*, a identidade numérica encontrada na coisas materiais e singulares e 2) uma em sentido *secundum quid*, uma identidade na *ratio*, pois duas coisas podem ter a mesma estrutura inteligível quanto à sua essência, isto é, possuírem a *mesma* natureza, mesmo que sejam distintas numericamente.

Em suma, a mencionada interpretação admite um terceiro tipo de unidade a partir da afirmação de uma relação de identidade real entre coisas numericamente distinta, mas classificadas por sua essência em uma mesma espécie de indivíduos. No caso, Sócrates e Platão são numericamente distintos pelo princípio de individuação, mas são idênticos a partir da *natureza como tal* de “homem”, pois entre eles há um tipo de unidade, a da estrutura inteligível.

Todavia, admitir esse modo de unidade da *natureza como tal* e, com isso, conferir-lhe um modo de existência que não é nem a individual das coisas e nem a dos conceitos inteligidos, parece supor uma terceira modalidade existencial. No entanto, Tomás de Aquino não aparenta admitir essa possibilidade, pois isso seria contrário ou incompatível com outras teses já citada, a saber: 1) a realidade extra mental é composta somente de indivíduos e 2) comunidade e universalidade são categorias estritamente mentais. Sumariamente, a proposta tomaziana parece não aceitar como possível a afirmação de algum modo de universalidade ou comunidade fora do âmbito da inteligência humana – a ao que se manifesta, essa seria a consideração interpretativa de Edwards no intuito de se legitimar a relação de similitude entre os conceitos universais e as coisas particulares.

### 3. A *NATURA COMMUNIS* E O ÂMBITO DA INTELECÇÃO

A estratégia de se conceber a *natura communis* como uma estrutura inteligível, existindo em unidade própria e distinta da unidade ou da coisa ou do conceito, poderia gerar uma incompatibilidade teórica se se considerar outras sentenças da argumentação tomista. Com isso, a presente parte do texto versará sobre a admissão da *natura communis* como um mero efeito de operação intelectual e, portanto, não tendo nenhum estatuto ontológico logicamente independente do âmbito da inteligência. Postular esse segundo modelo de interpretação poderia

evitar contradições ou incompatibilidade ulteriores no tratamento tomásiano sobre a relação entre conceito e coisa.

Sabe-se que Tomás de Aquino reserva parte de seu *De Ente et Essentia* no tratamento dos modos de compreensão da essência em sua relação com a existência<sup>13</sup>. Herdado reconhecidamente de Avicena, Aquino propõe a natureza sendo considerada de dois modos. O primeiro diz sobre a sua consideração absoluta, isto é, tudo que se pode dizer essencialmente dela enquanto tal, com a desconsideração do que pode ser acrescentado a ela acidentalmente, a saber, a existência material (nas coisas) ou imaterial (no intelecto). O segundo diz respeito sobre a essência ou natureza enquanto está vinculada ao um modo de existência, ou seja, a natureza enquanto existe em um indivíduo ou enquanto é pensando como conteúdo em um conceito do intelecto. No caso, a natureza humana de Sócrates considerada enquanto está em Sócrates é uma consideração do segundo modo (consideração relativa) e, portanto, tudo que é dito dela deve ser dito também de Sócrates como indivíduo, seus aspectos individuais e acidentais. Em contrapartida, se a natureza humana de Sócrates for considerada do primeiro modo (consideração absoluta) somente o que é próprio da natureza enquanto tal e não o que está no indivíduo é considerado, ou seja, todas as propriedades que são ditas dos indivíduos não são ditas propriamente da natureza – somente as propriedades da essência enquanto tal são consideradas. Em suma, na consideração absoluta, a essência ou natureza é tratada a partir das propriedades que são predicadas essencialmente dela e, assim, os modos de existência (material na coisa ou imaterial não intelecto) são vistos como propriedades acidentais e somente tratadas em uma consideração relativa<sup>14</sup>.

<sup>13</sup> Cf. *De Ente*. Cap. III.

<sup>14</sup> Neste sentido, Tomás de Aquino propõe o seguinte: “Mas a natureza ou a essência assim compreendida pode ser considerada de dois modos. Do primeiro modo, segundo a sua noção própria, que é a absoluta consideração da essência. Neste modo nada é verdadeiro sobre ela a não ser o que lhe cabe enquanto tal; e assim, qualquer outra coisa que se lhe atribua será uma falsa atribuição. Por exemplo, ao Homem, enquanto Homem, cabe-lhe racional e animal e outros predicados que entram na sua definição; mas branco ou negro, ou qualquer outra coisa semelhante que não pertença à noção de humanidade não cabe ao Homem enquanto Homem. Consequentemente, se se perguntar se esta natureza, assim considerada, pode ser dita uma ou várias, não se deve conceder nem uma coisa nem outra, visto ambas estarem fora do conceito de humanidade e ambas lhe poderem acontecer. Com efeito, se a pluralidade pertencesse ao seu conceito, ela nunca poderia ser uma só, quando, no entanto,



Assim sendo, pode-se dizer que uma questão emerge nesse contexto: a *natura communis* ou *essência absolutamente considerada* é somente resultado de uma operação intelectual quando considera as essências singulares ou possui algum modo de existência?

Como se viu anteriormente, seria problemático e forçoso admitir uma espécie própria de existência para a *natura communis*. Por isso, tentar-se-á evidenciar que a referida noção é somente um efeito resultante de alguma operação intelectual. Para tal, a estratégia argumentativa será construída em duas partes: 1) a significação da noção de *communis* aplicada à natureza ou essência e 2) que tipo de operação intelectual poderia produzir a *essência absolutamente considerada*.

### 3.1 A noção de *communis*

Quanto ao primeiro, parece que a problemática de se pensar um modo de existência para a natureza que não seja nem singular nas coisas e nenhum universal no intelecto se dê pelo fato de que, primariamente, deve-se legitimar a possibilidade de se predicar uma *mesma* propriedade a indivíduos numericamente múltiplos, tal como nos casos de “Sócrates é Homem” e “Platão é homem”. O que está sendo dito é que tanto o indivíduo Sócrates quanto Platão (numericamente distintos), partilham de um propriedade essencial comum, “a natureza humana”. Sumariamente, dado a possibilidade de predicação na relação entre conceitos do intelecto e indivíduos matérias, parece ser necessário admitir um reino existente de propriedades comuns que legitimem a própria predicação. Entretanto, a referida admissão não é necessária, pois dizer que algo é “comum” não significa dizer que *uma* e a *mesma* propriedade existe em instâncias (indivíduos) numericamente distintos. Para Tomás de Aquino, *comum* pode possuir os seguintes significados: 1) a relação entre indivíduo e *species* e 2) a relação entre *species* e gênero na ordem dos conceitos.

---

é uma só enquanto se encontra em Sócrates. Paralelamente, se a unidade pertencesse à sua noção, então a natureza de Sócrates e de Platão seria uma e a mesma e não se poderia multiplicar em vários indivíduos. Do segundo modo, considera-se a essência segundo o ser que possui neste ou naquele indivíduo. Neste caso, pode-se-lhe predicar algo por acidente em razão daquilo em que ela é. Por exemplo, diz-se que o Homem é branco porque Sócrates é branco, embora isto não convenha ao Homem enquanto Homem.”

“[...] há dois modos de algo ser comum: um modo, como o indivíduo está sob a espécie; outro modo, como a espécie está sob o gênero. Portanto, quando há muitos indivíduos sob uma espécie comum, a distinção dos muitos indivíduos é pela matéria individual, que existe à parte da natureza da espécie<sup>15</sup>.”

O primeiro modo de ser dizer algo como comum se encontra na relação entre os indivíduos que estão sob uma mesma *species*, isto é, todos os indivíduos classificados logicamente em uma *species* compreendida pelo intelecto. Cumpre saber que *species* pode ser considerada de dois modos: 1) sob o aspecto da operação cognitiva: ela nada mais é do que o resultado de um processo de abstração operado pelo intelecto agente – e retido no intelecto passivo – a partir da imagem particular da coisa material produzida pela faculdade sensorial da imaginação, a *species inteligível*; 2) sob o aspecto lógico da relação entre gênero e *species*: ela é um princípio inteligível de determinação formal do gênero, ou seja, este significa uma essência de modo mais indeterminado do que a *species*, pois esta pode significar a mesma essência de maneira mais determinada. No caso, a *species* “homem” significa de modo mais determinado o que está significado de modo menos indeterminado no gênero “animal”. Sinteticamente, a relação de determinação entre *species* e gênero na ordem conceitual se dá pelo fato de que nem o gênero e nem a *species* podem ser considerados como partes extrínsecas na predicação, pois se fosse o caso, poderia se predicar impropriamente a parte do todo.<sup>16</sup>

Portanto, em relação aos indivíduos, algo só pode ser dito como “comum” somente na consideração da *species* na qual aqueles são classificados, ou seja, propriamente não é necessário admitir nenhuma propriedade ou natureza comum *nos* indivíduos, deve-se somente afirmar que eles são considerados comuns não em razão de sua individualidade natural e sim sob a dimensão conceitual da *species* – que nada mais é do que uma classificação inteligível das essências singulares individuais. Assim sendo, conceber a noção de *natura communis* não parece postular a admissão de uma propriedade ou essência una para além da unidade numérica das coisas singulares. O que se poderia conceber é

<sup>15</sup> *De Spirt. Creatures*, q.1, a.1, ad.9

<sup>16</sup> Cf. *De Ente*, cap. III.

que a aplicação do termo “comum” dito da natureza ou essência das coisas significa a relação entre a natureza concebida no intelecto (*species*) e sua relação com os indivíduos, tornando-os inteligíveis para o intelecto – pois a *species* inteligível é a similitude das coisas matérias no intelecto que as concebe<sup>17</sup>.

Assim sendo, a noção de “comum” se diz muito mais da relação cognitiva entre *species* e indivíduos do que na afirmação ontológica da existência de essências comuns. É pelo fato da relação de similitude entre *species* mental e indivíduos que a noção de “comum” se aplica. E ao que parece, Tomás de Aquino evidencia essa compreensão ao criticar a tese averroísta da unidade do intelecto no *De Ente et Essentia*:

“Assim se patenteia a falha do Comentador, no livro III do *De Anima*, que da universalidade da forma pensada pretendeu concluir a unidade do intelecto em todos os homens. Mas não se trata da universalidade daquela forma, enquanto está no intelecto, mas enquanto se refere às coisas como semelhança delas. Assim, por exemplo, se houvesse uma estátua material representando muitos homens, essa imagem ou representação da estátua teria um ser singular e próprio, enquanto está numa matéria particular. Mas já teria um carácter de comunidade por ser uma representação comum de várias coisas<sup>18</sup>.”

Consequentemente, é pelo aspecto representativo que algo pode ser dito como comum a outros e, para Aquino, a *species* é uma similitude por representação das coisas materiais<sup>19</sup>. Logo, não seria necessário admitir um modo de ser para propriedades ou essências comuns como logicamente independentes do intelecto com vistas a garantir ou a relação isomórfica ente conceitos e coisas ou a predicação de propriedades comuns a indivíduos numericamente distintos, pois “comum” é um

<sup>17</sup> “A similitude da coisa inteligida, que é a *species* inteligível, é a forma segundo a qual o intelecto entende”. (ST q.85, a.2).

<sup>18</sup> *De Ente*, cap. III.

<sup>19</sup> Para Tomás de Aquino, a relação de similitude entre *species* inteligível e a coisa material da qual ela é uma semelhança é feita por representação: [...] “Uma semelhança entre duas coisas pode ser entendida em dois sentidos. Em certo sentido, segundo um acordo em sua própria natureza e tal similitude não é necessária entre conhecedor e coisa conhecida [...] O outro sentido que se tem é a semelhança por representação e esta é necessária entre conhecedor e coisa conhecida.” (*De Verit.* q.2, a.3.)

aspecto derivado da relação de similitude por representação entre a *species* e os indivíduos singulares materiais.

### 3.2 A essência absolutamente considerada e a abstração ou precisão

Se a *natura communis* ou *essência absolutamente considerada* não é uma entidade distinta do âmbito da intelecção e da coisa singular, resta considerá-la como resultante de uma operação intelecto. Não obstante, falta saber qual tipo de operação intelectual seria responsável pela produção deste modo de consideração da natureza.

Sabe-se que Tomás de Aquino considerar ao menos dois modos distintos de operação intelectual: a primeira operação denominada *intelecção dos indivisíveis* e uma segunda denominada de *composição e divisão*<sup>20</sup>. A primeira seria responsável pela intelecção da quiddidade das coisas materiais por meio de abstração, na qual os princípios materiais considerados na imagem fornecida pela faculdade da imaginação são desconsiderados pelo intelecto agente, o qual retém em si somente as propriedades inteligíveis daquela imagem, produzindo por este próprio fato um inteligível em ato, a *species* inteligível. E por esta não ser mais composta ou relativa aos princípios materiais e individuantes da coisa ou de sua imagem, ela é um universal propriamente dito – em razão tanto da natureza imaterial do intelecto quanto do modo de sua operação, a abstração<sup>21</sup>. O segundo modo considera a relação entre conceitos, entendida no âmbito da predicação<sup>22</sup>, isto é, se uma propriedade

<sup>20</sup> Sobre as operações intelectuais em Tomás de Aquino, conferir os seu comentários ao *Peryermenis* (I, 1, p. 5), à *Metafísica* (in *Libros metaphysicorum*, 1, VI, cap. 4), e ao *De trinitate* (q. 5, a. 3).

<sup>21</sup> Neste caso, esse tipo de abstração é considerado por Tomás de Aquino com *abstração do todo* ou *abstração do universal a partir do particular*. (Cf. *De Trinitate*. q. 5, a.3 e *ST*. q. 85, a.1, ad.1).

<sup>22</sup> Landim Filho explica as noções tomasianas de segunda operação do intelecto e predicação do seguinte modo: “A composição de que trata a 2ª operação do intelecto não é, no entanto, uma mera união de conceitos, como seria a que uniria dois conceitos distintos; por exemplo, a que seria expressa pelo conceito complexo *homem justo*. Compor e dividir significam sintetizar conceitos por modo de predicação. Tomás explica de maneira precisa o significado de uma composição conceitual por predicação: “Em toda proposição, uma forma significanda pelo predicado ou se aplica a alguma coisa significanda pelo sujeito ou então é da coisa removida”. Numa oração predicativa afirmativa, mediante o conceito-sujeito, é expressa uma propriedade sob a qual podem cair diversas coisas (objetos) que têm em comum essa propriedade. Mediante o conceito-predicado é expressa uma propriedade que se aplica às coisas mencionadas pelo conceito-sujeito. Graças ao conceito-sujeito, o conceito-predicado (que significa uma forma) é relacionado com as coisas mencionadas pelo sujeito da oração

expressa em um predicado pode ser dita daquilo que é significado pelo sujeito ou não. Essencialmente, a predicação realizada pela segunda operação é entendida analogamente à relação entre forma e matéria, ou seja, que é expresso pelo predica determina, à maneira de uma forma, aquilo que é significado pelo sujeito, que se comporta como um elemento material a ser determinado.

Aparentemente, o conceito de *essência absolutamente considerada* não parece ser derivado de uma operação intelectual de composição e divisão, pois como dito, esse ato versa sobre a relação entre conceitos em âmbito de predicação e, portanto, não parece ser o caso quando de considera a natureza como tal. Resta assim, considerar se a referida natureza é obtida por algum processo de primeira operação, ou seja, a abstração. E parece ser o caso, pois Tomás de Aquino No primeiro artigo da primeira questão de *Quolibet VIII*, parece afirmar que a *natura communis* seria resultado de um processo de abstração operado pelo intelecto:

Deve dizer-se que segundo Avicena, na Metafísica, a consideração de uma dada natureza é tríplice. Por um lado, podemos considerá-la no ser que ela tem nos singulares, tal como a natureza da pedra nesta pedra e naquela outra. Por outro lado, no ser inteligível, por exemplo, a natureza da pedra no ser que ela tem no intelecto. Finalmente, podemos considerar a natureza absolutamente tomada, abstraindo de cada um dos dois seres, de maneira que a natureza da pedra, ou seja do que for, seja considerada apenas no que ela é em si.<sup>23</sup>

Literalmente o Aquinate parece propor que a natureza absolutamente considerada é, de fato, efeito de um processo abstrativo realizado pelo intelecto. E essa abstração se dá com relação aos dois modos de existência possíveis daquela natureza: a existência singular na coisa e a inteligível no intelecto. A questão a ser colocar, portanto, é se Tomás

---

predicativa. Assim, vê-se que a oração predicativa não pode ser analisada como se fosse uma relação entre duas coisas significadas pelo conceito-sujeito e pelo conceito-predicado. Ela é analisada por Tomás de maneira análoga à relação da forma com a matéria: o predicado significa uma forma que determina inteligivelmente a coisa significada pelo sujeito que, dessa maneira, exerce a função de matéria na composição hilemórfica. “Os predicados são assumidos formalmente e o sujeito materialmente.” (LANDIM FILHO, R. *Predicação e Juízo em Tomás de Aquino*. Belo Horizonte: Kriterion, vol.47, n. 113, 2006, p.8)

<sup>23</sup> TOMÁS DE, Aquino. *Quodlibet VIII*, q.1, a.1c.

de Aquino está usando a noção de abstração de maneira analógica, isto é, em sentido amplo, ou se o seu uso é específico, e assim haveria realmente um tipo de operação abstrativa que é própria à consideração absoluta da natureza ou essência.

Para tanto, estabelecer-se-á os modos possíveis de abstração admitidos pelo autor. No terceiro artigo da quinta questão de seu comentário ao *De Trinitate* de Boécio, Aquino considerar dois modos, a saber, a *abstração da forma da matéria sensível* e a *abstração do universal do particular*. Segundo o autor, esses modos de operação correspondem diretamente aos modos de composição encontrados na coisa material: 1) a união da forma com a matéria sensível e 2) a união do todo com a parte. A primeira abstração considera a forma accidental da quantidade que é abstraída da matéria sensível que, por sua vez, é o sujeito dessa forma accidental, pois a quantidade pode ser abstraída da matéria sensível<sup>24</sup>. O segundo tipo de abstração, denominada também de *abstração do todo*, o intelecto agente considera somente as propriedades potencialmente inteligíveis da representação imaginária – tais representações são similitudes sensíveis das coisas materiais. O Aquinate utiliza as noções de *todo* e *parte* na explicação deste modo de abstração. A primeira se refere às *partes das espécies* e da *forma* e, por sua vez, a segunda se diz das *partes accidentais* ou *partes da matéria*. Com isso, o referido ato abstrativo considera somente as *partes da espécie*, ou seja, aqueles elementos inteligíveis que são necessários à definição da essência de uma coisa material, sem considerar suas *partes accidentais*, os elementos que não fazem parte de sua definição<sup>25</sup>.

<sup>24</sup> “Os acidentes sobrevêm à substância numa certa ordem: pois, primeiro, lhe advém a quantidade, depois a qualidade, depois as afecções e o movimento. Donde, a quantidade poder ser inteligida na matéria-sujeito antes que se intelijam nela as qualidades sensíveis; deste modo, no que diz respeito à noção de substância, a quantidade não depende da matéria sensível, mas apenas da matéria inteligível.” (*In Boeth. De Trin.* q.5, a.3.)

<sup>25</sup> Também o todo não pode ser abstraído de quaisquer partes. Há algumas partes das quais a noção de todo depende, quando o ser para tal todo equivale a ser composto por tais partes [...]. Tais partes, sem as quais o todo não pode ser inteligido, pois entram na sua definição, são chamadas de partes da espécie e da forma. Há, porém, certas partes que são accidentais ao todo enquanto tal [...]. Estas partes que não entram na definição do todo, mas antes ao contrário, são denominadas partes da Matéria. (*In Boeth. De Trin.* q.5, a.3.)

Para além destes dois modos de abstração, o Aquinate parece afirmar a possibilidade de um outro ato realizado pelo intelecto agente, a *precisão* que significa sumariamente a consideração de alguma propriedade da coisa material (sua dimensão formal) com exclusão dos seus aspectos individuantes( sua dimensão material). Diferentemente dos outros dois modos de abstração, o ato de *precisão* exclui por consideração o princípio de individuação da essência material. Um dos exemplos que Tomás de Aquino usa para ilustrar a modalidade deste ato é a distinção entre as noções de “humanidade” e “homem”:

Por conseguinte, esta carne, estes ossos e os acidentes que determinam essa matéria não estão incluídos na noção de humanidade e, no entanto, estão incluídos no que é o homem. Segue-se que o que é o homem tem algo em si que a humanidade não tem. Assim, não são totalmente a mesma coisa homem e humanidade, mas a humanidade é entendida como sua parte formal; pois os elementos da definição, com relação à matéria individualizante, se comportam como formas<sup>26</sup>.

O conceito de “humanidade” é distinto de “homem”, pois aquele não inclui – não faz referência ou significa – a matéria contida como princípio de individuação da essência matéria. Assim, “humanidade” expressa somente a parte formal da essência de homem, isto é, aquilo pelo qual homem é homem, e não expressa a totalidade do que é o homem. Por sua vez, o conceito de “homem” não exclui a significação ou referência à matéria que individua a essência de homem, por isso, ele significa o homem como um *todo*, incluído em sua significação tantos os aspectos formais quanto os aspectos matérias da essência humana. O Aquinate não parece ter afirmado que este ato de *precisão* é um tipo de abstração. Entretanto, usualmente se interpreta o referido ato como um tipo específico de abstração, a saber, a *abstração precisiva*. Neste modo de consideração, a *abstração do todo* e a *abstração da forma da matéria* são consideradas como uma *abstração não-precisiva*, pois seu resultado é um conceito que considera todas as propriedades definicionais de uma essência material, sem exclusão de alguma parte.

---

<sup>26</sup> ST. q.3, a.3

Não importando se a *precisão* é um modo de abstração ou não, o que será proposto neste ponto é a possibilidade de considerar a *natura communis* ou *essência absolutamente considerada* como efeito de um ato de *abstração-precisiva* ou *precisão*. O que será negado aqui é que esse modo de se pensar a natureza seja efeito de um dos dois tipos de *abstração não-precisiva*, pois o resultado deste processo sempre é um conceito universal no intelecto (ou de uma forma accidental ou da essência como um todo) de uma natureza material, mas a *essência absolutamente considerar* não contém ou expressa nem o modo de existência material nem o universal.

Com isso, resta admitir hipoteticamente a obtenção da referida natureza por modo de *precisão*, pois se supõe algum tipo de exclusão. Assim sendo, pode-se pensar que do mesmo modo que se obtêm conceitos do tipo “humanidade”, “brancura”, por um processo de exclusão dos princípios materiais e individuantes, poderia se obter a essência enquanto tal por exclusão dos seus possíveis modos de existência. Dado que a natureza é indiferente quantos aos seus modos de existência e na sua consideração absoluta esses modos se relacionam a ela não de maneira essencial, mas sim acidentalmente. Do mesmo modo que a forma de humanidade é considerada por exclusão dos princípios matérias, a natureza como tal é considerada por exclusão da existência.

Entretanto, se se admite essa hipótese como válida tem-se o seguinte problema. Dado que os conceitos resultantes de abstração não-precisiva representam diretamente as formas accidentais ou essências, isto é, são conceitos concretos como similitude de coisas matérias e os conceitos resultantes de precisão não significam diretamente a coisas, pois expressão apenas um aspecto ou parte daquelas – esse conteúdo expressado nunca poderá existir na realidade tal como é considerado, ou seja, são conceitos abstratos. Logo, a *essência absolutamente considerada*, se for resultado de operação precisiva, seria um conceito abstrato, pois ela expressaria somente o que pode ser predicado dela essencialmente por exclusão da existência, não se poderia encontrá-la como possivelmente existindo fora do âmbito da inteligência – pois se assim fosse ela deveria ter um modo de existência, mas isso seria contrário à sua própria definição.



Cunningham propõe que o resultado do ato de precisão é um conceito diverso daqueles que são produzidos por abstração. O primeiro é considerado pelo interprete como sendo de *primeira intenção*, isto é, expressando diretamente as quiddidades matérias ou algum acidente. O segundo é dito como uma *segundo intenção*, ou seja, uma construção mental, pois considera somente uma parte nas coisas materiais e com exclusão de outras, não podendo existir como tal<sup>27</sup>.

Em suma, se se admite que a consideração da natureza como tal se dá por processo de precisão intelectual, parece ser inevitável aceitar que aquela natureza nada mais seria que um conceito abstrato, uma construção que o intelecto opera a partir de conceitos concretos que representam por similitude as coisas materiais. Entretanto, esse modo de interpretação tenta não afirmar a necessidade de se postular uma *natura communis* como existindo fora do intelecto para garantir a possibilidade da predicação ou garantir a relação isomórfica que o conceito tem para com as coisas matérias, pois essa admissão encontrar rigorosas dificuldades de se compatibilizar com o texto tomista.

## REFERÊNCIAS

AQUINO, Tomás de. *Commentary on Aristotle's De Anima*. Tradução de Knelm Foster e Silvester Humphries. Notre Dame: Dumb Ox Books, 1994.

\_\_\_\_\_. *Comentário ao Tratado da Trindade de Boécio, questões 5 e 6*. Tradução e introdução de Carlos Arthur R. do Nascimento. São Paulo: Ed. UNESP, 1999.

\_\_\_\_\_. *O Ente e a Essência*. Tradução de Mário Santiago de Carvalho. Porto: Edições Contraponto, 1995.

\_\_\_\_\_. *Suma Contra os Gentios*. Tradução de Odilão Moura. Rio Grande do Sul: EDIPURCS, v. I, 1990.

\_\_\_\_\_. *Suma Teológica*. Tradução de Aldo Vannucchi et al. São Paulo: Loyola, v. I e II, 2002.

\_\_\_\_\_. *Quaestiones Disputatae de Anima*. Tradução de John Patrick Rowan. St. Louis & London: B. Herder Book Co., 1949.

\_\_\_\_\_. *Quaestione Disputate de Spiritualibus Creaturis*. Tradução de Paulo Faitanin e Bernardo Veiga. Rio de Janeiro: E-papers, 2012.

<sup>27</sup> Cf. CUNNINGHAM, F. A. *A Theory on abstraction in St. Thomas*. *Modern Schoolman* 35, p.252.

\_\_\_\_\_. *Quodlibet VIII, q.1, a1*. Tradução de Paul Vicent. Department of Philosophy, Indiana University: Indiana, 1993.

CLARK, R. W. *Saint Thomas Aquinas's Theory of Universals*. *The Monist* 58, p. 163-172, 1974.

CUNNINGHAM, F. A. *A Theory on abstraction in St. Thomas*. *Modern Schoolman* 35, p. 249-270.

DOMINIK, P. *Essentialism and Direct Realism: Some Late Medieval Perspectives*. In: *Topoi* nº 19, Netherlands: Kluwer Academic Publisher, p. 111-122, 200.

EDWARDS, S. *The Realism of Aquinas* in Brian Davies (ed.) *Thomas Aquinas. Contemporary philosophical perspectives* Oxford: Oxford University Press. p. 97-115, 2002.

KRETZMANN, N. *Philosophy of mind* In: N. Kretzmann. & E. Stump. (org.) *The Cambridge companion to Aquinas*. Cambridge: Cambridge University Press. p. 128-159, 1993.

LANDIM FILHO, R. F. *A Questão dos Universais segundo a Teoria Tomista da Abstração*. *Analytica (UFRJ)*, v. 12, p. 11-33, 2008.

\_\_\_\_\_. *Conceito e Objeto em Tomás de Aquino*. *Analytica (UFRJ)*, v. 14, p. 65-88, 2010.

\_\_\_\_\_. *Predicação e Juízo em Tomás de Aquino*. *Kriterion*, Belo Horizonte, v. XLVII, n.113, p. 27-49, 2006.

OWENS, J. *Thomistic Common Nature and Platonic Idea*. *Mediaeval Studies* 21, p. 211-223, 1959.

PANNIER, R.; SULLIVAN, T. D. *Aquinas's Solution to the Problem of Universals in De ente et essentia*". *American Catholic Philosophical Quarterly. Supplement* 68, p. 159-172, 1994.

# Tomás e o problema do movimento elementar: notas sobre *In Physica*, II, 1, n. 3, 1-8.

**Evaniel Brás dos Santos**  
*Universidade de Campinas*

O propósito deste artigo é expor as razões pelas quais Tomás de Aquino no *In Physica*, II, 1, n. 3, se dirige a Aristóteles latino nestes termos “*sed videtur hoc non esse verum*”. Com essa exposição, investigo a hipótese de se ler Tomás com autonomia com relação ao aristotelismo, este que fora imposto historicamente na leitura de seus textos, sobretudo a partir da Renascença, e tornou-se um possível obstáculo na compreensão de seu pensamento, notadamente sobre a filosofia da natureza. Sendo assim, a hipótese se compromete com a afirmação segundo a qual Tomás possui um projeto de filosofia da natureza distinto daquele presente em Aristóteles latino, projeto este levado a cabo mediante uma crítica que, embora velada, existe e, ademais, a partir da introdução de termos estranhos aos textos de Aristóteles latino, como é o caso das noções de influência e derivação. Como explicitarei, o cerne desta distinção encontra-se na noção de “motor”. Nesse contexto, Aristóteles latino sustenta que “motor” equivale à “forma” em todos os entes naturais, isto é, todo ente natural possui em si mesmo o princípio ativo do qual seu movimento é consequência. Entretanto, essa concepção é inconsistente, segundo Tomás, pois o termo “motor” só equivale à “forma” quando se aplica à classe dos vivos. Quando a referência são os demais entes naturais, a saber, os elementos e os astros, o termo “motor” não pode equivaler à “forma”, pois os elementos e os astros não possuem o princípio ativo de seu movimento, logo, no projeto de

filosofia da natureza de Tomás, o motor, para aqueles, é o gerador e, para estes, é a inteligência; e isso não somente pela introdução de certa teleologia, mas também pela própria concepção de causalidade vinculada, sobretudo, com o sentido de “potência natural”: o termo que garante naturalidade ao movimento dos elementos e dos astros mesmo o motor sendo externo. No intuito de sustentar a hipótese mencionada, o texto se compõe de três partes. Na primeira parte, apresento brevemente a noção de aristotelismo. Na segunda, por seu turno, exponho o problema sobre o manuscrito da *Physica* lido por Tomás. Na terceira, enfim, apresento uma sucinta leitura do *In Physica* II, 1, n. 3, linhas 1-5.

### 1. O TERMO “ARISTOTELISMO”

A noção de “comentário” se referindo a textos medievais é usualmente empregado significando “glosa” do texto de Aristóteles, independentemente da profundidade da análise. Isso ocorre tanto por parte de historiadores da ciência<sup>1</sup> e adeptos<sup>2</sup> como de alguns intérpretes de Tomás<sup>3</sup>, todos preocupados com o aristotelismo. Tratando-se especificamente de Tomás no contexto da filosofia da natureza, há um senso comum entre quase todos os intérpretes consultados, qual seja: a filosofia da natureza de Tomás é aquela estabelecida por Aristóteles. Pode-se investigar, nos textos de Tomás, se este senso comum é verdadeiro ou só aparente. Entendo que é aparente, estando fundamentado em três pontos interligados: (i) em meras convicções pessoais; (ii) na ausência de leitura do texto latino de Aristóteles e (iii) na superficialidade da leitura dos textos de Tomás.

Ao menos o primeiro e o terceiro dos três pontos mencionados podem possuir uma fonte comum, qual seja, o aristotelismo, seja aquele da Renascença, notadamente o de Agostinho Nifo (1473-1545), seja aquele da modernidade, sobretudo praticado por Silvestre Mauro (1619-1687). Com efeito, há indícios de que a nomenclatura do *In Physica* de Tomás adotada pela edição Leonina também sofreu influência desses autores.

---

<sup>1</sup> Cf. MACHAMER, 1978, p. 377.

<sup>2</sup> Cf. CUSTÓDIO, 2004, p. 20-21; ÉVORA, 2006, p. 282.

<sup>3</sup> Cf. ELDERS, 2013, p. 713-748.

Na *disputationum* 13 que trata do livro VII da *Metafísica* de Aristóteles, Agostinho Nifo escreve: “O expositor Tomás raramente ou quase nunca discorda da doutrina peripatética, com efeito, foi todo peripatético e todo estudo [foi] peripatético, e não quis ser outra coisa senão peripatético”.<sup>4</sup> Quanto a Silvestre Mauro, este afirma que Tomás explica tão fielmente o texto de Aristóteles que tem-se a impressão de que é o próprio Aristóteles quem está escrevendo.<sup>5</sup>

No contexto da discussão sobre o aristotelismo, entendo que só são possíveis dois domínios de sentidos para esse termo. Designo esses domínios de morfológico e semântico. Aquele denota a presença de palavras e expressões comuns aos autores, ou seja, aos signos. Este, por seu turno, diz respeito aos significados dos termos e expressões, aos referenciais, bem como ao alcance das proposições defendidas. Que há um aristotelismo morfológico em Tomás é obvio, assim como há em boa parte do material filosófico produzido nos séculos XIII e XIV; tornando-se um tópico pouco interessante para o pesquisador em filosofia. O aristotelismo semântico, por sua vez, é extremamente complexo, pois para ser sustentado depende do grau de exegese, do contexto interno da discussão e da autenticidade dos documentos, sobretudo tratando-se dos manuscritos latinos de Aristóteles. Nesse contexto, o aristotelismo semântico só pode designar o pleno acordo entre os autores no âmbito dos sentidos dos termos e expressões, dos referenciais, bem como no alcance das proposições defendidas.

O aristotelismo de Tomás afirmado pelos autores citados, embora também seja morfológico, enquadra-se, sobretudo no semântico. A despeito de não haver qualquer menção explícita sobre Agostinho Nifo e Silvestre Mauro, o aristotelismo semântico está presente em boa parte dos intérpretes que consideraram o *In Physica* II, 1.

O *In Physica* está inserido no conjunto de textos onde Tomás trata de filosofia da natureza. Embora a bibliografia secundária sobre “filosofia da natureza em Tomás” seja extensa, tendo um crescimento significativo a partir dos anos cinquenta, uma análise aprofundada, ou mesmo uma descrição geral do *In Physica* II, 1, fora realizada por poucos. Uma análise aprofundada pode ser encontrada em: Weisheipl (1955), Aertsen (1988) e Lang (1996). A descrição geral, por seu turno,

<sup>4</sup> AGOSTINHO NIFO, 1521, *disputationum* 13 (p. 524).

<sup>5</sup> Cf. SILVESTE MAURO, 1968, *prooemium*. Ver também: Leonina, Prefatio, 1884, p. VI.

encontra-se em McWilliams (1945), Beavers (1988), Marques & Balles-ter (1999) e Elders (2013).

O último autor mencionado ao considerar o *In Physica* II, escreve:

Tendo examinado o comentário ao Livro II, podemos concluir que Tomás está plenamente de acordo com a teoria de Aristóteles sobre os quatro gêneros de causalidade. *Não há a menor indicação de que Tomás não aceita alguns pontos do texto.* Porém, ele faz mais do que simplesmente explicar o texto tornando as sentenças mais fáceis de compreender. Ele mostra a verdade daquilo que Aristóteles diz; mas não podemos ir além disso e dizer que Tomás teria escolhido a mesma ordem de apresentação como o fez Aristóteles.<sup>6</sup>

É surpreendente Elders escrever que não há indicação de que Tomás discorda de Aristóteles no *In Physica* II, pois é notável, nesse texto, a crítica de Tomás a Aristóteles. Isso é manifesto quando se percebe que Tomás, depois de apresentar a definição aristotélica de natureza aplicada, sobretudo, ao movimento elementar, se dirige a Aristóteles latino no *In Physica* II, 1, n. 3, 1, nestes termos: “*sed videtur hoc non esse verum*”. A importância dessa sentença torna-se ainda mais manifesta mediante a leitura de *In de Caelo* I, 3, n. 4, 1, pois nesse texto, Tomás, depois de apresentar a definição aristotélica de natureza aplicada na explicação do movimento celeste, escreve: “*sed videtur hoc esse falsum*”.

Pode-se questionar as razões pelas quais Elders não percebeu a crítica de Tomás a Aristóteles no *In Physica* II, 1. Ademais, é possível estender esse questionamento a outros intérpretes que aparentemente não perceberam a crítica, tais como Weisheipl (1955),<sup>7</sup> Aertsen (1988)<sup>8</sup> e Lang (1996)<sup>9</sup>. Para tanto, é importante notar que o *In Physica* II, 1, n. 3, é composto por três parágrafos. No primeiro parágrafo, Tomás se dirige a Aristóteles latino mediante a expressão mencionada acima. No segundo, por sua vez, Tomás se dirige a alguns anônimos (*quidam*) que afirmam haver nos entes naturais uma “forma incoada”. No terceiro,

<sup>6</sup> ELDERS, 2013, p. 729. Grifo meu.

<sup>7</sup> Cf. WEISHEIPL, 1955, p. 17-18.

<sup>8</sup> Cf. AERTSEN, 1988, p. 281; p. 284; p. 288.

<sup>9</sup> Cf. LANG, 1996, p. 412-414; p. 416; p. 422-424.

enfim, Tomás critica diretamente os anônimos e, indiretamente Aristóteles latino, e, além disso, introduz sua solução para o problema da definição de natureza, solução esta finalizada no *In Physica* II, 1, n. 4.

Por que ao considerarem o *In Physica* II, 1, n. 3, os intérpretes mencionados esquecem o primeiro parágrafo e centram suas considerações no segundo parágrafo? Porventura, isso significaria que eles não admitem (ou não querem admitir) que Tomás é crítico de Aristóteles? Com efeito, ao não admitirem (ou não quererem admitir) a crítica, os autores (propositadamente ou não) desviam a discussão e a particulariza. Dito de outro modo, Tomás no *In Physica* II, 1, n. 3, critica a definição de natureza de Aristóteles bem como “as tentativas” de salvá-la, porém, os intérpretes apenas consideram “as tentativas”. Essa postura é uma consequência de dois pontos, a saber: (a) a não superação do aristotelismo semântico em Tomás e (b) a ausência da leitura do texto latino de Aristóteles. Eis a passagem que coincide com o segundo parágrafo do *In Physica* II, 1, n. 3, na qual os intérpretes ficam restritos:

Alguns dizem que, também em mudanças desse tipo, o princípio ativo do movimento está naquilo que é movido, não perfeitamente, mas imperfeitamente, colaborando na ação do agente exterior. Pois dizem que na matéria há alguma forma incoada, a qual denominam de privação, o terceiro princípio da natureza. A geração e a alteração dos corpos simples naturais são denominadas a partir desse princípio intrínseco.

O pronome indefinido “*quidam*”, para Weisheipl e Aertsen, dizem respeito a Alberto Magno e Boaventura.<sup>10</sup> Porém, para Lang, refere-se a Filopono dentre outros neoplatônicos.<sup>11</sup> Ademais, na passagem citada, Tomás está criticando diretamente os anônimos e indiretamente Aristóteles latino, e isso numa discussão que diz respeito à geração e a alteração elementar. Porém, os intérpretes citados focam apenas na geração e na crítica aos anônimos; outro procedimento questionável. Por que eles não consideram a alteração e a crítica indireta a Aristóteles? Esta ausência decorre do fato deles sustentarem, baseados exclusivamente no texto Grego da *Física* II, 1, ser impossível o auto movimento em Aristóteles; um procedimento incoerente, pois é possível sustentar

<sup>10</sup> Cf. WEISHEIPL, 1955, p. 17, nota 63; cf. AERTSEN, 1988, p. 284.

<sup>11</sup> Cf. LANG, 1996, p. 424.

que a leitura realizada por Tomás do texto latino da *Physica* II, 1, seja entendida como afirmando o auto movimento na *Physica* II, 1.

## 2. O MANUSCRITO DA *PHYSICA*

No intuito de sustentar essa leitura, é necessário realizar o exame do texto latino da *Physica* II, 1 lido por Tomás ou um texto mais próximo possível daquele que Tomás tinha em mãos. Digo “o mais próximo possível” porque parece ser improvável identificar o manuscrito latino da *Physica* usado por Tomás, e isso por três fatores. O primeiro fator é que Tomás, quando da redação do *In Physica*, pode ter mudado de texto. O segundo fator, por sua vez, diz respeito à quantidade de traduções (ou revisões) da *Physica* possivelmente disponíveis à época de Tomás, a saber, cinco: (1) Tiago de Veneza (séc. XII); (2) anônima (séc. XII); (3) Gerardo de Cremona (séc. XII); (4) Miguel Escoto (séc. XIII) e (5) Guilherme de Moerbeke (séc. XIII). O terceiro fator, enfim, refere-se à contaminação dos manuscritos. A contaminação de um texto medieval é um “fenômeno” complexo que se dá a partir de uma série de circunstâncias, mas que está fundamentalmente vinculada com a (re)produção de manuscritos, e consiste basicamente na (re)produção de um determinado manuscrito a partir de diferentes traduções. Nesse sentido, é possível que o manuscrito que Tomás tinha em mãos fosse contaminado.<sup>12</sup>

Dada a improbabilidade de identificação do manuscrito da *Physica* usado por Tomás, é preciso então estabelecer alguma estratégia para a realização da leitura da *Physica* que, ao menos supostamente, se aproxime daquele que Tomás tinha em mãos. Nesse contexto, é importante saber que as primeiras publicações modernas do *In Physica* careciam de manuscritos medievais da *Physica*. No intuito de suprir essa carência, as editoras copiavam somente as primeiras palavras ou as primeiras frases de cada seção da *Physica* traduzida para o latim no Renascimento. Algumas modificações eram feitas no intuito de evitar discordâncias entre as primeiras palavras ou frases e o texto de Tomás. Nesse sentido, as primeiras impressões modernas do *In Physica* de Tomás simplesmente reproduziam o texto renascentista de Aristóteles.

<sup>12</sup> Cf. MANSION, 1932, p. 66-69.



Uma solução possível consiste no emprego do texto Grego (e sua tradução moderna) da *Physica* de Aristóteles. Porém, aqui há um erro metodológico, pois embora Tomás dê indícios de que possui uma brevíssima compressão de língua Grega,<sup>13</sup> esta é insuficiente para a realização da leitura. Portanto, Aristóteles grego (e sua tradução moderna) é *inexistente* para Tomás. Nesse sentido, a despeito das dificuldades de interpretar e das incertezas, porque a análise se baseia exclusivamente nos documentos, proponho a leitura da tradução de Tiago de Veneza cotejada com as traduções de Miguel Escoto (séc. XIII), de Moerbeke (séc. XIII), assim como a anônima (séc. XII) e a renascentista aperfeiçoada e editada pela Leonina a partir da edição Piana.

Na *Physica* II, 1, da tradução de Tiago de Veneza, Aristóteles latino afirma:

Dentre as coisas que são, umas são por natureza, outras são por outras causas. Por natureza são os animais e suas partes, assim como as plantas e os corpos simples, a terra e o fogo, o ar e a água, (pois para estes e semelhantes dizemos que são por natureza). Assim, todos estes se manifestam diferente do que não tem existência por natureza. Estes que são por natureza, manifestam possuir em si mesmos o princípio de movimento e repouso; uns segundo o lugar, outros segundo o aumento e a diminuição, outros segundo a alteração. Porém, a cama e a roupa, e aquilo que é desse gênero, na medida em que assim é predicada, porque sendo a partir da técnica, não possuem nenhum movimento inato para a mudança, entretanto, na medida em que é de terra ou de pedra ou misturado, eles o possuem. Assim, natureza é princípio de algo e causa de movimento e repouso naquilo em que está primeiramente e por si e não por acidente.

A passagem citada ou uma próxima a ela, é considerada por Tomás no *In Physica* II, 1. Como Tomás no *In Physica* II, 1, n. 3, linhas 1-5, lê a passagem citada da *Physica* II, 1? Qual seu pensamento próprio sobre o assunto em questão? Na formulação das respostas é necessário discriminar duas posturas de Tomás: o intérprete e o filósofo. Para tanto, é preciso atentar para a chave de leitura da formulação das respostas, a saber, a expressão (I) “*neque unum habet motum mutatio-*

<sup>13</sup> Cf. *In Physica* V, 10.

*nis innatum*"<sup>14</sup> [οὐδεμίαν ὄρμηὴν ἔχει μεταβολῆς ἔμφυτον]/ (II) "*neque unum habet impetum mutationis innatum*"<sup>15</sup>/ (III) "*nullam habet ormen transmutationis innatam*"<sup>16</sup>/ (IV) "*neque unum habet impetum mutationis innatum*"<sup>17</sup>/ (V) "*non habet in se principium transmutationis omnino*".<sup>18</sup>

A sentença em questão, nas cinco traduções possíveis, é empregada por Aristóteles latino para diferenciar os entes naturais daqueles cuja causa é a técnica. Essa diferença se dá porque os entes naturais possuem, para a mudança, o "*motum/impetum/ormen/principium*" inato. É notável de antemão a dificuldade para traduzir o termo grego "*ὄρμηὴν*", pois o (III) anônimo só consegue transliterar quando redige "*ormen*". Ademais, pela comparação das cinco sentenças com o *In Physica* II, 1, n. 3, linhas 1-5, a mais próxima é a de Miguel Escoto, pois ele emprega o termo (V) "*principium*" correspondendo a "*ὄρμηὴν*". O termo "*principium*" é empregado três vezes por Tomás no *In Physica* II, 1, n. 3, linhas 1-5: duas vezes vinculado ao termo "*motus*" (linhas 2-3) e uma vez ao termo "*mutationis*" (linha 4). Quanto ao termo "*impetum*" (II/IV), este não aparece em nenhuma parte dos oito livros do *In Physica*. Contudo, não é absurdo, mesmo que seja improvável, supor que a tradução usada por Tomás tivesse o termo "*impetus*", pois "*impetus*" e "*impulsus*" são sinônimos em todos os casos possíveis, e este termo aparece, por exemplo, no *In Physica* IV, 11, 6-7.<sup>19</sup> Enfim, tratando-se do termo "*motum*" empregado por (I) Tiago de Veneza para traduzir "*ὄρμηὴν*", embora seja possível, é pouco provável que estivesse presente, deste modo, na tradução lida por Tomás, pois não há qualquer resquício desse emprego no *In Physica* II, 1, n. 3. Porém, o sentido da sentença traduzida por Tiago de Veneza pode estar presente no *In Physica* II, 1, n. 3, pois "*movimento*", na tradução de Tiago de Veneza, é um termo mais restrito, conquanto "*mudança*" seja mais geral. Nesse

<sup>14</sup> Na tradução de Tiago de Veneza.

<sup>15</sup> Na tradução editada pela Edição Leonina, cf. ARISTOTELES LATINUS, *Physica* II, 1, p. 55.

<sup>16</sup> Na *Translatio Vaticana*, cf. Anonymus saec. XII uel XIII translator Aristotelis, *Physica* II, 1, (ed. Brepols).

<sup>17</sup> Na tradução de Moerbeke, cf. Guillelmus de Morbeka translator Aristotelis, *Physica* II, 1, {p. [27r]} Textus Commentum [2].

<sup>18</sup> Na tradução de Miguel Escoto, cf. Michael Scotus translator Aristotelis, *Physica* II, 1, {p. [27r]} Textus Commentum [2].

<sup>19</sup> Bem como no *In Physica* VII, 7, 4-5. No *In Physica* VII, 7, os termos *pulsio/pulsionis* e *impulsio/impulsionem* aparecem diversas vezes.

sentido, “movimento” se diz primeiramente na categoria do lugar, enquanto “mudança” se diz nas categorias da quantidade e da qualidade. Nessa medida, a expressão (I) “*neque unum habet motum mutationis innatum*” denota que todo ente natural possui o princípio ativo para o movimento local, razão pela qual, estando em movimento local, é apto à sofrer a mudança qualitativa e a quantitativa. Sendo assim, o movimento é pressuposto da mudança.

### 3 LEITURA DO *IN PHYSICA* II, 1, N. 3, 1-5.

Embora Tomás não apresente um emprego rígido separando “movimento” e “mudança” no interior das quatro<sup>20</sup> categorias de análise desses termos no *In Physica* II, 1, n. 3, o movimento é entendido como pressuposto da mudança:

Porém, não parece ser verdade que em qualquer mudança das coisas naturais o princípio do movimento esteja naquilo que é movido. Pois, na alteração e na geração dos corpos simples, todo o princípio do movimento parece provir do agente extrínseco, como quando a água é esquentada ou o ar é convertido em fogo; o princípio da mudança provém do agente externo.

A passagem em questão é uma referência direta a uma das sentenças (I-V) outrora apresentadas, que por sua vez, fundamenta a definição de natureza concebida por Aristóteles latino na *Physica* II, 1, como princípio de movimento e repouso. Nela Tomás está negando o que é afirmado em *Physica* II, 1. Nesse sentido, é possível estabelecer a resposta à primeira pergunta outrora mencionada, a saber, como Tomás no *In Physica* II, 1, n. 3, linhas 1-5, lê *Physica* II, 1? Não há dúvida de que Tomás vê neste texto a afirmação de Aristóteles latino segundo a qual o que define os entes naturais é a posse do princípio ativo de movimento a partir do qual a mudança é consequência; mais especificamente, Tomás se dirige à concepção de movimento e mudança elementar presente na *Physica* II, 1. Como Tomás no *In Physica* II, 1, n. 3, nega o que é afirmado na *Physica* II, 1 (*sed videtur hoc non esse verum*), então é possível reformular a leitura de Tomás do seguinte modo, qual

---

<sup>20</sup> Lugar, qualidade, quantidade e substância.

seja, Aristóteles latino na *Physica* II, 1, afirma ser verdade que em qualquer mudança (*quamlibet mutationem*) das coisas naturais o princípio do movimento está naquilo que é movido. Como o movimento local é o primeiro dos movimentos, os elementos, possuindo o princípio ativo do movimento local, possuem o princípio ativo da mudança, seja o princípio ativo completo, o da alteração, seja o princípio ativo parcial, o que auxilia na geração e corrupção. Porém, Tomás discorda de Aristóteles latino, pois afirma que todo o princípio ativo do movimento elementar, seja da alteração, seja da mudança substancial, provém do agente externo. Os casos elencados para sustentar sua crítica dizem respeito ao aquecimento da água, a alteração; a geração do fogo e a corrupção do ar, a mudança substancial; em ambas as mudanças todo o princípio ativo é externo.

Pode-se questionar as razões pelas quais Tomás critica Aristóteles latino, mesmo porque tradicionalmente fora transmitido que Tomás é um fiel seguidor de Aristóteles. Uma das razões diz respeito à identificação presente na *Physica* II, 1-2, entre “forma” e “motor”, que por sua vez, implica na afirmação do auto movimento. Dito de outro modo, Tomás sabe que Aristóteles latino estabelece na *Physica* II, 2, que a forma é mais natureza do que a matéria no sentido de que o ente natural opera de acordo com sua forma. Nessa medida, se o elemento possui forma, então lhe é inata a operação no âmbito do lugar, da quantidade e da qualidade, ou seja, move-se por si mesmo. Diferentemente, Tomás postula que não é a forma que opera, mas o composto, que por sua vez, mantém uma relação de dependência com o gerador, o motor do movimento elementar. Nesse contexto, porém, há uma diferença entre a minha interpretação da leitura que Tomás realiza da *Physica* II, 1, e as interpretações de Weisheipl, Aertsen e Lang, pois eles não veem que, para Tomás, Aristóteles latino afirma o auto movimento na *Physica* II, 1, uma vez que eles equivocadamente leem o texto Grego (e suas traduções modernas) e aplicam essa leitura em Tomás.

Weisheipl afirma que Aristóteles diferencia entre os vivos, os auto moventes, e os não vivos, que não se movem por si mesmos. Dessa distinção Weisheipl conclui que, para Aristóteles, segundo Tomás, a forma só é motor no caso dos vivos.<sup>21</sup> Se de fato esse é o caso, então

<sup>21</sup> Cf. WEISHEIPL, 1955, p. 26-27.

o *In Physica* II, 1, n. 3, linhas 1-5, perde o referencial, logo, perde o sentido, uma vez que o início deste texto, a saber, a expressão “*sed videtur hoc non esse verum*” tem como referencial a sentença “*neque unum habet motum mutationis innatum*” da *Physica* II, 1. Sendo assim, se a passagem perde sentido, não há razão para ela permanecer no interior do *In Physica* II, 1. Portanto, ou a passagem é considerada atentamente ou então se deve buscar outra razão para a existência dela nos manuscritos, bem como para o fato da edição crítica não a ter eliminado. Ademais, deve-se dizer, contra a leitura de Weisheipl, que Aristóteles latino na *Physica* II, 1, não diferencia animados e não animados, mas somente naturais e não naturais.

Aertsen, por sua vez, de modo semelhante a Weisheipl, também sustenta que Aristóteles diferencia os entes animados, os auto moventes, dos inanimados, que não se movem por si mesmos. Em sua leitura, afirmar o auto movimento para todo ente natural se configura como uma má compreensão do texto da *Física* II, 1.<sup>22</sup> Com efeito, Tomás se desvia dessa má compreensão porque lê corretamente *Física* II, 1, a partir de *Física* VIII, 4, texto no qual Aristóteles estabelece o axioma segundo o qual “tudo o que é movido é movido por outro”. Na aplicação desse axioma no caso dos elementos, segundo Aertsen, deve-se considerar as noções de corpo e contínuo. Nessa consideração, os elementos são entendidos não como corpos, mas como constituintes dos corpos. Sendo assim, eles formam um contínuo infinitamente divisível, razão pela qual não é possível estabelecer a parte motora e a parte movida dos elementos. Ocorre, porém, que, por mais razoável que seja, esta análise não encontra-se no *In Physica* II, 1, tampouco ela esclarece o emprego da sentença “*sed videtur hoc non esse verum*” direcionada a expressão “*neque unum habet motum mutationis innatum*”. Ademais, em nenhuma parte do *In Physica* II, 1, Tomás faz referência ao axioma mencionado. Ao invés de escrever as linhas 1-5, do *In Physica* II, 1, n. 3, Tomás deveria então ter estabelecido a discussão do axioma. Se ele não procedeu desse modo é por alguma razão. Nessa medida, Aertsen não consegue distinguir entre (i) os problemas da filosofia da natureza de Aristóteles e Aristóteles latino, nesse caso, a relação entre o axioma (*Physica* VIII, 4) e a definição de natureza (*Physica* II, 1), e (ii) a leitura que Tomás realiza do texto de Aristóteles latino, notadamente da *Physica* II, 1, bem como (ii.i) suas

22 Cf. AERTSEN, 1988, p. 284-285.

soluções para os problemas encontrados. Portanto, Aertsen confunde a leitura que Tomás realiza do propósito da filosofia da natureza de Aristóteles latino com as soluções pertencentes ao projeto de filosofia da natureza de Tomás. Embora seja bastante razoável quanto ao projeto de filosofia da natureza de Tomás, se a interpretação de Aertsen, assim como a de Weisheipl, for seguida com o objetivo de entender a leitura que Tomás realiza da *Physica* II, 1, o leitor precisará negligenciar o *In Physica* II, 1, n. 3, linhas 1-5. Com efeito, a menos que seja neutralizado o sentido ativo que acompanha o termo “*impetus*” reduzindo-o a sinônimo de “*inclinatio*” ou “*dispositio*” que denotam uma “disposição” ou “anterioridade neutra” que nem é atividade, nem passividade, mas possibilidade de ambos, o termo “*impetus*” enfatiza o princípio ativo que o ente natural possui. Porém, não percebo consistência numa interpretação, dizendo respeito à definição de natureza, que simplesmente trate “*impetus*” e “*inclinatio*” como sinônimos, pois no movimento natural “*impetus*” pressupõe “*inclinatio*”.<sup>23</sup> Ademais, esta é uma suposição razoável: o filósofo e o tradutor escolhem os termos por razões filosóficas e semânticas. Sendo assim, devem-se buscar as razões pelas quais o filósofo e o tradutor optaram por um e não por outro termo. Nesse sentido, se for tomado como referência a tradução de Moerbeke: “*neque unum habet impetum mutationis innatum*”, as interpretações de Aertsen e de Weisheipl são, de fato, equivocadas, pois o “*impetum innatum*” é afirmado para todo ente natural e não apenas para os animados, o que Tomás manifesta compreender perfeitamente mediante a sentença: “*sed videtur hoc non esse verum*”.

Lang sustenta que na *Física* II, 1, Aristóteles não está preocupado com o motor do movimento, mas somente com o móvel. Sendo assim, a questão sobre o motor e, portanto, sobre o auto movimento, deve ser tida como *externa* à *Física* II, 1. Seguindo essa leitura, Lang postula que Tomás introduz o problema sobre o motor do movimento elementar no *In Physica* II, 1, n. 3, influenciado por Filopono representado por algum autor Árabe.<sup>24</sup> O problema introduzido no *In Physica* II, 1, n. 3, compõe-se de duas questões: (i) a definição de natureza inclui o motor intrínseco? (ii) Os elementos possuem o motor intrínseco de movimen-

<sup>23</sup> Ademais, nenhum dos tradutores mencionados anteriormente introduziram a noção de “*inclinatio*” na tradução da *Physica* II, 1.

<sup>24</sup> Cf. LANG, 1996, p. 422.

to? Tais questões, segundo Lang, são externas ao texto da *Física* II, 1, de Aristóteles, porque quando este define natureza, nesse texto, não tem o propósito de investigar o possível motor de movimento e repouso, seu propósito é investigar os aspectos essenciais e acidentais do movido e, se nesse interim algo é dito do motor, isso ocorre tão somente para manifestar os aspectos do movido.<sup>25</sup> Porém, a despeito da possível consistência da leitura de Lang da *Física* II, 1, esta leitura nada diz do possível texto que Tomás tinha em mãos, pois é um equívoco afirmar que, para Tomás, o problema do motor dos elementos é *externo* ao texto aristotélico, sendo ele introduzido conscientemente por Tomás mediante sua leitura de algum Árabe. Se isso ocorresse, então seria preciso não só negligenciar a sentença “*neque unum habet motum mutationis innatum*”<sup>26</sup> presente na *Physica* II, 1, que diferencia os entes naturais dos artificiais, mas também todo o primeiro parágrafo do *In Physica* II, 1, n. 3.

É possível questionar se para Tomás a discussão sobre a sentença “*neque unum habet motum mutationis innatum*” não se restringe a problemas de edição e tradução de textos, pois mesmo tendo um conhecimento muito precário de Grego, Tomás no *In Physica* V, 10, n. 11, suspeita que uma passagem da *Physica* V, seja um acréscimo de Teofrasto, logo não é autêntica.<sup>27</sup> Porém, está hipótese quanto ao *In Physica* II, 1, deve ser descartada por duas razões interligadas. A primeira é que para Tomás a *Physica* é logicamente anterior ao *de Caelo*.<sup>28</sup> A segunda, por sua vez, é que no *de Caelo* I, c. 1-2, segundo Tomás, Aristóteles latino se utiliza da definição de natureza formulada por ele na *Physica* II, 1. Nesse contexto, Aristóteles latino afirma que todos os corpos simples são móveis por si mesmos segundo o movimento local. E isso decorre da definição de natureza como princípio de movimento.<sup>29</sup> Sendo assim, no caso específico dos astros, deve-se dizer que eles possuem por si mesmos o princípio ativo do movimento local. Ocorre, porém, que essa conclusão é falsa: “Porém, parece que isso é falso: com efeito, o

<sup>25</sup> Cf. LANG, 1996, p. 214-419.

<sup>26</sup> Assim como as outras quatro traduções.

<sup>27</sup> “[...] entretanto, é dito que não existe nos exemplares gregos [uma passagem que trata sobre o movimento violento]; e o Comentador também afirma não existir em alguns exemplares árabes; por isso, parece ser tomada dos textos de Teofrasto ou de algum dos outros expositores de Aristóteles”. (*In Physica* V, 10, n. 11).

<sup>28</sup> Cf. *In Physica* I, 1.

<sup>29</sup> Cf. Guillelmus de Morbeka translator Aristotelis - *De caelo et mundo* I, c. 2.

céu é um corpo natural, e ainda assim, parece que o seu movimento não se dá a partir da natureza, mas de algum intelecto”.<sup>30</sup>

Em duas partes centrais do emprego da definição de natureza de Aristóteles latino, Tomás se dirige a ele com expressões enfáticas. No *In Physica* II, 1, n. 3: “*sed videtur hoc non esse verum*”, e no *In de Caelo* I, 3, n. 3: “*sed videtur hoc esse falsum*”. Isso é um indicador de que Tomás não faz glosa, tal como fora transmitido e continua sendo, da filosofia da natureza de Aristóteles latino. Ademais, entendo que essa postura aponta para a possibilidade de haver um projeto de filosofia da natureza próprio de Tomás. Nesse projeto, os elementos e os astros requerem um motor externo para o movimento porque eles são dotados da potência natural para serem movidos. Por essa razão, quando na definição de natureza se emprega a noção de “princípio”, se a referência são os entes mencionados, isso significa que o movimento deles é natural tão somente porque eles são passivos para serem movidos.

A evocação dos motores para os constituintes primeiros do *universo corpóreo*, a saber, os elementos e os astros, ocorre porque, para Tomás, a natureza enquanto princípio de movimento e repouso é instituída pelo último de uma série de motores imóveis, a saber, a divindade. Embora não seja externa a *Physica* II, 1, de Aristóteles latino, mesmo que seja pouco abordada, a evocação dos motores na compreensão de natureza é melhor explicitada por Platão no *Timeu* e foi desenvolvida por Filopono em seu *Comentário à Física* e chegou a Tomás mediante os Árabes. Nesse sentido, poderia se dizer que o projeto de filosofia da natureza de Tomás, possui uma semântica que não é aristotélica, mas sim neoplatônica.<sup>31</sup> Que a semântica não seja aristotélica, é muito consistente. Porém, creio não ser prudente designar este projeto de neoplatônico porque é possível que esta atribuição fique restrita a discussões de morfologia. Sendo assim, é mais prudente que se afirme que Tomás possui um projeto *autônomo* de filosofia da natureza.

<sup>30</sup> *In de Caelo* I, 3, n. 3. Exatamente a mesma posição é sustentada por Tomás no *In II Sent.*, d. 14, q. 1, a. 3.

<sup>31</sup> Os casos mais denunciadores são os usos dos termos “emanação” e “influência”, que, conforme de Libera, jamais podem ser ditos “aristotélicos” (cf. de LIBERA, 1999, p. 246-247). Para o emprego de emanação e influência, cf. *In Physica* IV, 8, n. 7; *In Physica* VIII, 2, n. 4; *In Metaphysica* V, 1, n. 751.



Essa autonomia Tomás a possui desde sua juventude, pois no *In Sent.*, II, d. 18, q. 1, a. 2, escrito entre 1252-1256, Tomás critica juntamente Aristóteles latino e os anônimos adeptos da forma incoada, os neoplatônicos:

[...] segundo o filósofo é preciso que as mesmas formas preexistam na matéria de modo incompleto, a maneira de incoação; e, uma vez que não são perfeitas em seu ser, não têm a virtude perfeita para operar, senão incompleta; portanto, não podem, por si mesmas, reduzir-se a ato [completamente], a menos que haja um agente exterior que excite a forma incompleta para operar, de modo que coopera com o agente exterior; pois, de outro modo, não seria a geração uma mudança natural, mas violenta, uma vez que – como é dito no livro III da *Ética* ‘violento é aquilo cujo princípio é externo, sem conferir poder ao paciente’. Assim, pois, designam de razões seminais a estas virtudes incompletas preexistentes na matéria, pois estão segundo seu ser completo na matéria, como a virtude formativa na semente. Mas isto não parece ser verdade, pois ainda que as formas se reduzam ou derivem da potência da matéria, esta potência da matéria não é ativa, mas tão somente passiva.<sup>32</sup>

Um ponto marcante nesse texto, diz respeito ao emprego da mesma expressão presente no *In Physica* II, 1, n. 3, a saber, *sed videtur non esse verum*. A diferença entre o emprego no *In Physica* II, 1, n. 3, e no *In Sent.*, II, d. 18, q. 1, a. 2, é que no primeiro texto Tomás se refere exclusivamente a Aristóteles latino, conquanto no segundo Tomás se dirige a este e aos anônimos. Ademais, a partir do texto citado, posso esboçar uma resposta à pergunta formulada anteriormente, a saber, qual pensamento próprio de Tomás sobre a noção de natureza dizendo respeito aos elementos e aos astros? Para Tomás, os astros e os elementos, a despeito de possuírem o princípio ativo para moverem outros entes naturais, são potências passivas, logo, necessitam da operação dos motores externos. Sendo assim, natureza, para Tomás, é princípio ativo de movimento e potência passiva para ser movida.

<sup>32</sup> *In Sent.*, II, d. 18, q. 1, a. 2, res.

## REFERÊNCIAS

### TOMÁS DE AQUINO

\_\_\_\_\_. *Commentaria in libros Aristotelis De caelo et mundo, De generatione et corruptione, et Meteorologicorum*. Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita ..., t. 3: (Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, Romae, 1886) XL, 455, CXLVIII.

\_\_\_\_\_. *Commentaria in octo libros Physicorum Aristotelis*. Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita, t. 2: Ex Typographia Polyglotta S.C. de Propaganda Fide, Romae, 1884.

\_\_\_\_\_. *Scriptum Super Libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi*. Ed. P. Mandonnet t.1, t.2, Parisiis: P. Lethielleux, 1929.

\_\_\_\_\_. *Pars prima Summae Theologiae a quaestione I ad quaestionem XLIX ad codices manuscriptos Vaticanos exacta cum Commentariis Thomae de Vio Caietani, Ordinis Praedicatorum, S. R. E. cardinalis»* (Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, Romae, 1888) XV, 509 pp.

\_\_\_\_\_. *Comentário ao Tratado da Trindade de Boécio: Questões 5 e 6*. Tradução de Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. São Paulo: Editora da Unesp, 1998.

### ARISTOTELES LATINUS

\_\_\_\_\_. Anonymus saec. XII uel XIII translator Aristotelis - *Physica* (translatio Vaticana - fragmentum, libri I - II.2). Aristoteles Latinus database. Union académique internationale, "Aristoteles Latinus" Centre, Institute of philosophy, KU Leuven, Centre "Traditio Litterarum Occidentalium"; moderantibus Josef Brams, Paul Tombeur. Turnhout: Brepols, 2006.

\_\_\_\_\_. Guillelmus de Morbeka translator Aristotelis - *De caelo et mundo*. Aristoteles Latinus database. Union académique internationale, "Aristoteles Latinus" Centre, Institute of philosophy, KU Leuven, Centre "Traditio Litterarum Occidentalium"; moderantibus Josef Brams, Paul Tombeur. Turnhout: Brepols, 2006.

\_\_\_\_\_. Guillelmus de Morbeka translator Aristotelis - *Physica*. In: *Averrois Commentarium Magnum in Aristotelis Physicorum*. The Digital Averroes Research Environment, a digital project at the THOMAS-INSTITUTE of the University of Cologne, <http://dare.uni-koeln.de/>, acesso em 15 de setembro de 2014.

\_\_\_\_\_. Iacobus Veneticus translator Aristotelis - *Physica* (translatio uetus). Aristoteles Latinus database. Union académique internationale, "Aristoteles

Latinus" Centre, Institute of philosophy, KU Leuven, Centre "Traditio Litterarum Occidentalium"; moderantibus Josef Brams, Paul Tombeur. Turnhout: Brepols, 2006.

\_\_\_\_\_. Michael Scotus translator Aristotelis, *Physica*. In: Averrois Commentarium Magnum in Aristotelis Physicorum. The Digital Averroes Research Environment, a digital project at the THOMAS-INSTITUTE of the University of Cologne, <http://dare.uni-koeln.de/>, acesso em 15 de setembro de 2014.

\_\_\_\_\_. *Physica*. In: Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita ..., t. 2: Commentaria in octo libros Physicorum Aristotelis (Ex Typographia Polyglotta S.C. de Propaganda Fide, Romae, 1884) XX.

PLATÃO. *Timaeus a Calcidio Translatatus Commentarioque Instructus*. P. J. Jensen; J. H. Waszink (eds.). E. J. Brill; (Corpus Platonicum Medii Aevi, Plato Latinus) by Raymundus Klibansky.

#### FONTE SECUNDÁRIA

AGOSTINO NIFO. *Eutychi Metaphysicarum disputationum dilucidarium*. Bayer. Staatsbibliothek, 1511.

AERTSEN, Jan A. *Nature and Creature: Thomas Aquinas's Way of Thought*. Leiden: Brill, 1988.

BEAVERS, Anthony F. Motion, Mobility, and Method in Aristotle's "Physics": Comments on "Physics" 2.1.192b20-24. *The Review of Metaphysics*, v. 42, n. 2, p. 357-374, 1988.

CUSTÓDIO, Márcio Augusto Damin. *Matemática e Filosofia da Natureza no Século XIV: Thomas Bradwardine*. Campinas: IFCH-Unicamp, 2004. Tese de doutorado.

DE LIBERA, Alain. *Pensar na Idade Média*. São Paulo: Editora 34, 1999.

ELDERS, Leo J. St. Thomas Aquinas's Commentary on Aristotle's Physics. *Review of Metaphysics*, v. 66, n. 4, p. 713-748, 2013.

ÉVORA, F. R. R. Discussão Acerca do Papel Físico do Lugar Natural na Teoria Aristotélica do Movimento. *Cad. Hist. Fil. Ci.*, Campinas, série 3, v. 16, n. 2, 2006, p. 281-301.

LANG, Helen S. Thomas Aquinas and the Problem of Nature in Physics II, 1. *History of Philosophy Quarterly*, v.13, n. 4, 1996, p. 411-432.

MACHAMER, P. Aristotle's on Natural Place and Natural Motion. *Isis*, v. 69, 1978. p. 377-387.

MANSION, Auguste. Sur le texte de la version latine médiévale de la Métaphysique et de la Physique d'Aristote dans les éditions des Commentaires de saint Thomas d'Aquin. *Revue néo-scholastique de philosophie*, 34<sup>e</sup> année, Deuxième série, n. 33, 1932, p. 65-69.

MARQUES, Afonso García; BALLESTER, Manuel. Naturaleza em los comentarios de Averroes y Tomás de Aquino a Física II, 1 y Metafísica V, 4. *Δαίμων*. *Revista de Filosofia*, n. 18, p. 71-84, 1999.

MCWILLIAMS, James A. *Physics and philosophy: a study of Saint Thomas' commentary on the eight books of Aristotle's Physics*. Washington, D.C.: Catholic University of America, 1945.

MINIO-PAUELLO, Lorenzo. Iacobus Veneticus Grecus: Canonist and Translator of Aristotle. *Traditio*, v. 8, p. 265-304, 1952.

SANTOS, Evaniel Brás. *Criação e cosmologia na Summa contra Gentiles de Tomás de Aquino*. Campinas, IFCH-UNICAMP. Dissertação de mestrado.

SILVESTRE MAURO. *Aristotelis opera quæ extant omnia: brevi paraphrase, ac litteræ perpetuo inhærente explanation illustrata*. Romæ: typis Angeli Bernabò, 1668.

WEISHEIPL, James A. *Nature and Gravitation*. River Forest, Illinois: Albertus Magnus Lyceum. 1955.

# A criação na ética de Tomás de Aquino

**Bernardo Veiga de Oliveira Alves**

*Universidade Federal do Rio de Janeiro*

## 1. INTRODUÇÃO

Por mais que a criação seja propriamente uma noção de âmbito teórico, os seus pressupostos e mesmo as suas implicações influenciam diretamente as questões de âmbito prático, no agir humano. Ter como base que um ser supremo apenas mantém o movimento dos entes, conforme a visão aristotélica, ou possui um desígnio para cada ente, segundo Tomás, acaba afetando a interpretação ética desses autores.

Neste artigo, investigaremos de que modo essa noção atinge tais éticas, especialmente a do Aquinate. Começaremos expondo alguns problemas identificados por autores contemporâneos na ética de Aristóteles, na noção de sorte e os infortúnios, gerados, por certa indiferença do motor imóvel em relação ao mundo. Em seguida, apresentaremos a visão de Tomás em diálogo com o pensamento ético aristotélico.

## 2. A SORTE E OS INFORTÚNIOS NO PENSAMENTO DE ARISTÓTELES

Como para Aristóteles o mundo é eterno, o movimento existiu e sempre existirá,<sup>1</sup> coexistindo com a eternidade do Motor imóvel<sup>2</sup>, não

---

<sup>1</sup> *Phy.*, VIII, 1, 250b11-2b6.

<sup>2</sup> *Meta.*, 1072a24s.

houve um princípio de deliberação para a existência do mundo. Dessa forma, a totalidade dos acontecimentos em Aristóteles não pode ser justificada por uma direção de intervenção e desejo de tal entidade. A sua ética assim é marcada pela carência de uma interpretação que justifique a desigualdade da distribuição de bens, entendidos como uma disposição da sorte. E isso gera alguns problemas em relação aos grandes infortúnios. Como a felicidade, fim último da ética, pode se enquadrar no agir moral, se os bens mínimos não possuem uma explicação razoável e sim um elemento inexorável, como um dado sem uma explicação maior que abarque tais bens mínimos para realizar as ações virtuosas, como requer Aristóteles? Dessa forma, aqui investigaremos a influência dos bens coadjuvantes, condicionais, para a felicidade; de que modo eles influenciam e, mesmo, impedem a posse do fim último.

Para Aristóteles as virtudes, tanto as morais quanto as intelectuais, estão ligadas a certas condições da fortuna, isto é, elas dependem do mundo, de elementos intrínsecos ao mundo, como disposição ao agir virtuoso e para alcançar a felicidade<sup>3</sup>. Há certa aristocracia da virtude<sup>4</sup>, uma vez que nem todos podem agir virtuosamente, porque não teriam tais condições, pois a felicidade só poderia ser alcançada “pelo esforço por todas as pessoas cuja capacidade para a virtude não tenha sido atrofiada ou mutilada”<sup>5</sup>. Aristóteles faz uma relação da felicidade com bens externos, como a beleza física, um nascimento nobre, restringindo a felicidade a certa classe, não que a felicidade seja isso, mas que ela dependeria dessas condições, desses bens coadjuvantes:

Há, ademais certas vantagens externas cuja falta embota a bem-aventurança, tais como o bom nascimento, filhos satisfatórios e beleza pessoal, quer dizer, alguém muito disforme ou de nascimento vil, ou sem filhos e sozinho no mundo, não corresponde à

<sup>3</sup> “O indivíduo feliz requer adicionalmente os bens do corpo, bens externos e as dádivas da fortuna, para que sua atividade possa não sofrer obstrução através da carência deles” (EN. 1153b17s.)

<sup>4</sup> “Não é o nosso senso de justiça, mas nosso senso de equidade e igualdade que é ofendido pela existência de uma sorte moral. A moralidade aristotélica é explicitamente não-igualitária: o homem de mais nobre alma precisa de riqueza e poder para revelar a grandeza da sua alma. O cristianismo é frequentemente contrastado com isso: os pobres são iguais cidadãos do Reino de Deus, a pequena parte da viúva conta tanto quanto a generosidade do rico.” (KENNY, 1995, p. 84, tradução nossa)

<sup>5</sup> EN. 1099b17s.

nossa ideia de um ser humano feliz, e talvez o seja menos ainda aquele que tem filhos ou amigos que são indignos, ou aquele que teve bons filhos ou amigos, mas os perdeu através da morte. Assim, como dissemos, parece efetivamente que a felicidade exige o acréscimo da prosperidade externa<sup>6</sup>, sendo esta a razão de alguns indivíduos identificá-la com a [boa] fortuna (a despeito de alguns a identificarem com a virtude).<sup>7</sup>

Ele, portanto, afirma que aqueles que não possuem tais condições, uma boa fortuna, não podem ter as condições para obter a felicidade. Há um elemento trágico em Aristóteles, uma vez que é negada a felicidade àqueles que não foram bem nascidos, que exercem funções tidas como ignóbeis, inferiores, contrárias às condições da virtude:

É claro que em um Estado perfeitamente governado e composto de cidadãos que são homens justos no sentido absoluto da palavra, e não relativamente a um sistema dado, os cidadãos não devem exercer as artes mecânicas nem as profissões mercantis; porque este gênero de vida tem qualquer coisa de vil, e é contrário à virtude. É preciso mesmo, para que sejam verdadeiramente cidadãos, que eles não se façam lavradores; porque o descanso lhes é necessário para fazer nascer a virtude em sua alma, e para executar os deveres civis.<sup>8</sup>

Desta forma, a instabilidade do mundo impede que todos obtenham a felicidade, como diz Aubenque:

[Para Aristóteles] a felicidade basta a si mesma, mas, para atingir a felicidade que basta a si mesma, é preciso passar por mediações que não dependem de nós, de modo que, qualquer que seja nosso mérito, podemos não atingir a felicidade a que temos direito e que, com efeito, dependeria de nós *se a tivéssemos*. Há algo de trágico na vida moral, decorrente da união entre a felicidade e a virtude que não é, por assim dizer, analítica, como acreditavam os socráticos, mas sempre sintética porque depende, numa proporção irreduzível, do acaso. (AUBENQUE, 2008, p. 135)

<sup>6</sup> Em outra passagem, Aristóteles novamente destaca os bens externos, mas os defende dentro de uma quantidade mínima: “Será suficiente se houver disponibilidade de recursos moderados.” (EN. 1179a8s)

<sup>7</sup> EN. 1099b2-9.

<sup>8</sup> Pol., 1328b37-9a2.

As virtudes são dependentes de certa quantidade mínima razoável de bens exteriores, como diz Irwin:

Ao afirmar que as ações virtuosas controlam ou causam a felicidade, ele não pretende afirmar nem que as ações virtuosas sejam suficientes para a felicidade nem que a felicidade consista somente em ações virtuosas e suas consequências necessárias. Ele pretende antes afirmar que, nas circunstâncias adequadas, as ações virtuosas fazem as contribuições decisivas para a felicidade: devemos assumir um nível razoável de bens exteriores e notar, então, o papel da virtude e da ação virtuosa. (IRWIN, 2010, p. 221)

Aristóteles também analisa os infortúnios de Príamo, rei de Troia, que perdeu os filhos e a vida pela invasão dos gregos. Ele diz que mesmo o feliz, na estabilidade da sua felicidade, será afetado, suportando a contrariedade da sorte: “E sendo dessa forma aquele que é feliz jamais poderá ser infeliz, embora seja verdadeiro que *não será bem-aventurado e abençoado* se defrontar-se com os infortúnios de um Príamo.”<sup>9</sup>. Aristóteles defende que a felicidade é um bem estável, mas não imutável, que em grandes desastres e infortúnios ela será perdida e que haverá dificuldade de possuí-la novamente:

Tampouco seguramente se mostrará passível de variações e suscetível de mudanças, porque não será desalojado facilmente de sua felicidade [pela força] de infortúnios ordinários, mas somente [pela força] de desastres severos e frequentes, e tampouco se recuperará de tais desastres e se tornará feliz de novo celeremente, mas somente se o for, após um longo período, no qual haja tido tempo para atingir posições ilustres e grandes realizações.<sup>10</sup>

É importante enfatizar que não é qualquer infortúnio, mas quase que uma força trágica. E mesmo assim, a felicidade ainda é recuperável, com necessidade de tempo e novo esforço para adquiri-la. Dessa forma, as virtudes só garantem a capacidade de superar os infortúnios até certo limite, depois nem uma grande virtude consegue impedir a perda da felicidade, como diz Macintyre:

<sup>9</sup> EN. 1101a7-8, grifos nossos.

<sup>10</sup> EN. 1101a8-13.



Aristóteles acredita que infortúnios externos podem frustrar a possibilidade de se alcançar o bem humano, a *eudaimonia*. As virtudes, garante ele, capacitam o homem a superar a adversidade até certo ponto, mas os grandes infortúnios como os de Príamo excluem o indivíduo da *eudaimonia* – assim como a feiura, o nascimento em berço pobre e a esterilidade. (MACINTYRE, 2001, p.296-297)

Além disso, Aristóteles na *Política* destaca que os bens estranhos à alma possuem sempre algo de fortuito, ao passo que a virtude não é apenas obra do acaso, mas da vontade<sup>11</sup>. Em certo sentido, podemos atenuar essa visão, pois aquele que já possui certa riqueza, um bem exterior à alma, pode voluntariamente fazer rendê-la. Claro que a sua primeira aquisição, ou mesmo o elemento fortuito da administração, requer um auxílio externo, mas há um quê de voluntário no seu uso, dado a possibilidade da Fortuna. Essa dualidade entre vontade e acaso nos leva a perguntar: como Aristóteles soluciona a questão? Em certo sentido, não há um problema na limitação da aquisição da felicidade, ela é simplesmente bem restrita. Para que ela fosse acessível a todos e só dependesse exclusivamente da vontade, haveria duas possíveis soluções: 1) retirar a necessidade da fortuna, dos bens involuntários, assim não haveria bens condicionais para a felicidade; ou 2) defender uma visão de sorte que auxilie a aquisição da felicidade, o seu elemento involuntário teria sempre uma inclinação para a ajuda do voluntário, uma espécie de sorte otimista. Mas como vimos, não seria possível a primeira solução, porque os bens condicionais são indispensáveis para a felicidade em Aristóteles. E a natureza humana não tem pleno controle sobre eles, ou pelo menos não tem o controle suficiente de modo que possa adquirir-los por sua vontade. Eles podem possuí-los, mas não os conseguem de modo necessário, nem de maneira que a possibilidade da felicidade seja algo necessário para todos; logo a sorte é necessária para possuir esses bens.

E aqui nos deparamos com a segunda solução. Precisamos compreender o que Aristóteles entende por sorte ou destino, se seriam algo necessariamente positivo, ou se possuem um elemento involuntariamente negativo, ou mesmo indiferente. Na *Retórica*, ele diz que a boa

<sup>11</sup> *Pol.*, 1323b26-30.

sorte está relacionada à aquisição de certos bens: “Boa sorte é a aquisição ou posse de todas, ou da maior parte, ou das mais importantes boas coisas que se devem à sorte.”<sup>12</sup> Mas a questão é saber como se dá essa aquisição, ou o quê a determina. Para ele, todos os acontecimentos são fruto do movimento da divindade, tanto a sorte, quanto as coisas que estão em nós:

Ou haverá um certo princípio fora do qual não há outro, e que por ser de determinada natureza, pode suscitar um efeito de determinada natureza? Eis justamente o que estamos a indagar: qual o princípio do movimento na alma? Mas é evidente: como no universo, também aqui, na alma, é a divindade que tudo move. De fato, em certo sentido, o divino move tudo o que há em nós; e o princípio da razão não é a razão, mas algo de superior: e que é que poderia ser superior à ciência e à inteligência, afora a divindade?<sup>13</sup>

Se a divindade está em tudo, deve-se entender de qual modo, pois Aristóteles não defende um panteísmo generalizado. A atuação de Deus<sup>14</sup>, do motor imóvel, se dá de uma maneira que guarda certa distância da visão de uma Providência universal<sup>15</sup>. O Deus aristotélico não cria, mas deixa que as coisas sejam e mudem, mantendo-as no ser, como diz Aubenque: “O Deus de Aristóteles não cria; mas deixa ser.” (AUBENQUE, 2012, p. 359). Há certa indiferença do Deus aristotélico em relação ao governo do mundo e à própria felicidade humana. Antes é o homem que deve se esforçar ao máximo para se elevar a Deus sem que haja uma ajuda particular para que ele alcance a felicidade.

<sup>12</sup> *Rhet.*,1362b38-a1.

<sup>13</sup> *EE.*,1248a23-29.

<sup>14</sup> Ross expõe a concepção de Deus em Aristóteles apresentada no livro  $\Lambda$  da Metafísica: “Tal como é concebido por Aristóteles, Deus possui um conhecimento que não o é do universo, e exerce sobre o universo uma influência não proveniente do Seu conhecimento, uma influência que dificilmente pode ser encarada como uma atividade, uma vez que é do tipo de influência que uma pessoa pode exercer inconscientemente sobre outras, ou mesmo daquele tipo de influência que uma estátua ou uma pintura podem exercer sobre os seus admiradores.” (ROSS, 1987, p. 189)

<sup>15</sup> “O homem então vê-se entregue às suas próprias forças, abandonado por um Deus sobremodo distante. O Deus de Aristóteles é o ideal de uma economia restrita e autossuficiente, uma economia que o homem (e só alguns) consegue estabelecer individualmente e que só raramente é também obtido por uma *polis*. A tendência é que os homens não consigam alcançar a autossuficiência e assim suprir a Providência precária do mundo sublunar.” (RIOS, 1995, p. 313)

Dessa forma, como vimos, há apenas uma inclinação do homem a ser feliz, e convém que ele busque essa felicidade, por ser um bem em si mesmo completo, autossuficiente<sup>16</sup> e conforme a virtude perfeita<sup>17</sup>, mas não há um planejamento no todo para que essa felicidade seja realizada. Assim, mesmo que haja uma ordenação do universo<sup>18</sup>, de modo que as coisas se dirijam ao todo<sup>19</sup>, não há um planejamento totalizante, que no cristianismo e também no estoicismo<sup>20</sup> receberá o nome de Providência (de um modo distinto em cada um). O motor imóvel de Aristóteles permite que alguns homens sejam felizes, mas nem todos, porque não há uma preocupação por parte do divino de atingir todas as pessoas. A felicidade é necessária e constitutivamente divina, de modo que sem o divino não pode haver felicidade, tanto pela existência daquele que pode ser feliz, quanto dos bens condicionais. Neste sentido toda a sorte é divina, mas não há uma providência, nem o desejo por parte do divino de sempre inclinar os homens à felicidade. Portanto, não há um otimismo de todos os eventos, nem uma convergência, nem uma tendência da ordem do todo para a felicidade particular. A felicidade não é uma conveniência da ordem do universo, mesmo que seja boa e o melhor fim e bem para o homem.

Veremos então a seguir como se dá a base do pensamento ético de Tomás, como a noção de criação indica uma possível solução à questão sobre a felicidade em Aristóteles. Assim, certa influência cristã fez Tomás buscar determinadas soluções que estavam de alguma forma em aberto no pensamento aristotélico.

### 3. A CRIAÇÃO EM TOMÁS DE AQUINO

A noção de criação gera uma grande diferença entre os dois. Tomás, a partir do fundamento da sua fé cristã, defende que “criar é fazer

---

<sup>16</sup> EN. 1097b19s.

<sup>17</sup> EN. 1102a5s.

<sup>18</sup> *Met.*, 1075a18s.

<sup>19</sup> *Met.*, 1075a24.

<sup>20</sup> Reale fala sobre a noção de Providência divina no estoicismo: “Sêneca tende a acentuar o papel privilegiado de Deus, causa de si e causa de tudo, poderosíssimo criador e regente.” (REALE, 2008, p. 72).

alguma coisa do nada”<sup>21</sup> e que tudo foi criado por Deus<sup>22</sup>. Para ele, a criação implica uma providência, uma lei desde a eternidade que inclina cada coisa à sua realização. Assim, falar da providência divina cristã é o mesmo que falar de um dos efeitos da criação, de maneira que o âmbito moral seja afetado.

Aqui, investigaremos a noção de criação na sua implicação da Providência, de como ela afeta a sua visão da felicidade natural, em oposição à sorte, ou mesmo a certa tragédia consequente do pensamento aristotélico que chega a impedir as condições da prática da virtude, por não conceder certos bens essencialmente instrumentais para a sua visão de felicidade. Centraremos também, conseqüentemente, na diferença entre as distintas visões de motor imóvel, enquanto em um há certo zelo individual com a pessoa humana, e no outro há certa indiferença, que basicamente apenas permite o movimento dos seres.

A lei eterna, conforme a Providência, dá-se de modo mais íntimo e próximo com a noção de criação e desejo para a existência do mundo por parte de Deus, por isso que a distinção do conceito de criação é essencial tanto para compreender a visão de Providência cristã quanto para se aprofundar na diferença do pensamento aristotélico e tomasianno<sup>23</sup>. Assim, Tomás, a partir do fundamento da sua fé cristã, defende que “criar é fazer alguma coisa do nada”<sup>24</sup> e que tudo foi criado por Deus<sup>25</sup>. Assim, porém, em decorrência da impossibilidade de explicar o início do movimento sem a noção de criação, Aristóteles supõe a eternidade do mundo<sup>26</sup>, e a defende de modo que o mundo não poderia ser gerado e nem teria fim:

A conclusão é a de que *o mundo como um todo* não foi gerado (não veio a ser) e não é possível que seja destruído, como afirmam alguns, sendo sim *uno e eterno*, não tendo começo ou fim na to-

<sup>21</sup> *STh.*, I, q. 45, a.1, s. c.

<sup>22</sup> *STh.*, I, q. 45, a.2, rep.

<sup>23</sup> “Da metafísica aristotélica, apropriou-se ele da consideração teológica do mundo e aprofundou-se de modo incomparável, mediante a doutrina cristã da divina Providência e do Governo do mundo, e da Ação de Deus em cada ser operante. O pensamento da Providência, tão profundamente concebido, aduz à concepção do mundo pelo Aquinate uma nota otimista, a unidade na multiplicidade, e com isso a ordem e a paz.” (GRABMANN, 1959, p. 25)

<sup>24</sup> *STh.*, I, q.45, a.1 s. c.

<sup>25</sup> *STh.*, I, q.45, a.2, rep.

<sup>26</sup> *Phy.*, VIII, 2.

talidade de sua duração, contendo e abarcando o tempo infinito em si mesmo; (...) isso nos conduz de maneira incisiva a crer *na sua própria imortalidade e eternidade*.<sup>27</sup>

Assim, a eternidade aristotélica do mundo supõe certa contradição entre a existência atual do movimento e a inexistência do mundo anterior ao movimento.

O Deus cristão, porém, ao criar o mundo, não o fez por necessidade da natureza, mas por vontade<sup>28</sup>; quis criar, e quando o fez, operou segundo a sua sabedoria<sup>29</sup>. A criação, portanto, supõe tanto a manutenção do ser, sem o qual as coisas voltariam ao nada<sup>30</sup>, quanto uma ordem, um sentido dado pelo intelecto divino: “Todas as coisas criadas estão para Deus como o artefato para o artífice. Mas é pela ordenação do seu intelecto que o artífice produz os artefatos. Logo, Deus faz todas as coisas pela ordenação do seu intelecto.”<sup>31</sup> Para Aristóteles, o motor imóvel também é eterno, mas ele atua apenas como princípio do movimento, como uma forma de explicar a mudança: “E dado que o que é movimento e move é um termo intermediário, deve haver, consequentemente, algo que mova sem ser movido e que seja substância eterna e ato”<sup>32</sup>. Poderíamos até supor, enquanto simples possibilidade, que o deus aristotélico, mesmo não criando o mundo, tenha alguma relação de zelo com a humanidade. Mas não é o que defende Aristóteles, como diz Aubenque: “Por sua vez, o mundo não vem dele nem mesmo é moldado por ele como era o Demiurgo platônico, mas se contenta em tender para ele. O Deus de Aristóteles é um Deus que guarda suas distâncias, sua incomensurável distância.” (AUBENQUE, 2012, p. 341) O Deus de Aristóteles está apenas em certo sentido presente em todas as coisas, concedendo e sustentando o movimento, mas não tem interesse pelo mundo, pois: “não há em Aristóteles relação descendente de Deus ao mundo” (*Ibid.*, p. 362). Como o motor imóvel de Aristóteles não criou o mundo, há certa conveniência do seu desdém. Não que o seu desdém seja absolutamente necessário, mas simplesmente não

<sup>27</sup> *Cae.*, 283b25-284a2.

<sup>28</sup> *SCG.*, II, XXIII.

<sup>29</sup> *SCG.*, II XXIV.

<sup>30</sup> *Pot.*, q.5, a.1, rep.

<sup>31</sup> *SCG.*, II, XXIII, 4.

<sup>32</sup> *Met.*, 1072a24s.

há o vínculo próprio de conceder a existência. Manter o movimento é radicalmente diferente do que dar o ser, o que torna mais coerente a sua posição, de um deus autossuficiente que, mesmo sendo vida com atividade inteligente<sup>33</sup>, não cuida zelosamente do que não criou.

O que queremos distinguir é a interpretação de Tomás a partir da criação e planejamento de Deus pela lei divina, porque Ele quis o mundo para um propósito. A razão da criação supõe o interesse pelo criado, de um Deus compreendido como a plena Bondade<sup>34</sup> que se preocupa com o mundo, porque o quis e o planejou sem absoluta necessidade.

Aqui voltamos para a questão iniciada com Aristóteles sobre a ordenação do mundo e a sorte grega, e nos detemos na sua distinção com a noção de Providência, com o planejamento do mundo. Repare que em ambos, tanto para Tomás<sup>35</sup>, como para Aristóteles<sup>36</sup>, há uma ordenação do universo. Ambos supõem certa ordem das coisas ao todo<sup>37</sup>. Mas a principal diferença é o destaque ou, mesmo, a afirmação clara em Tomás de uma teleologia voltada para a realização humana. Para Tomás, toda a criação<sup>38</sup> está voltada para a humanidade, como instrumento da realização e perfeição do humano:

Já tendo sido provado acima que a criatura intelectual é superior à corpórea, é concludente afirmar que toda natureza corpórea seja ordenada para a intelectual. Entre as criaturas intelectuais, a que está mais próxima do corpo é a alma racional, que é a forma (substancial) do homem. Consequentemente, vê-se, de certo modo, que para o homem, enquanto é animal racional, foi feita toda a natureza corpórea. Logo, da consumação do homem depende, de certa forma, toda natureza corpórea.<sup>39</sup>

<sup>33</sup> *Met.*, 1072b25-27.

<sup>34</sup> *SCG.*, I, XXXVIII.

<sup>35</sup> “Logo, existe algo inteligente pelo qual todas as coisas naturais são ordenadas ao fim, e a isso nós chamamos Deus.” (*STh.*, I, q.2, a.3, rep.)

<sup>36</sup> *Met.*, 1075a18s.

<sup>37</sup> *SCG.*, III, XVIII e *Met.*, 1075a24.

<sup>38</sup> Não entraremos aqui na questão da participação dos anjos da teleologia da criação, como substâncias separadas imortais, com fins em si mesmas. Sabemos que em Tomás, na fé cristã, elas possuem um papel de auxílio da Providência (*SCG.*, III, LXXIX), mas nos centraremos na criação da natureza estritamente corporal até a dualidade alma-corpo humano.

<sup>39</sup> *Comp.*, I, CXLVIII, 3.

Mas em Aristóteles, não há uma teleologia da convergência para o humano, isto é, não há uma ordem do mundo que se volte para a realização humana. Há apenas uma inclinação do homem a ser feliz, como vimos, sem que haja um planejamento geral por parte do motor imóvel para que se atinja essa felicidade. Portanto, estamos falando de duas visões diferentes acerca do homem, não no foco da sua ação própria, mas naquilo que está além da sua vontade, além das suas forças. E, assim, chegamos na distinção entre a providência em Tomás e a sorte em Aristóteles.

Tomás defende que Deus é o governador de todas as coisas, como diz:

Como todas as coisas se ordenam para a bondade divina, como acima foi demonstrado, (c. VII), é necessário que Deus, a quem pertence aquela bondade em primeiro lugar, como substancialmente conhecida, amada e possuída, seja o governador de todas as coisas (...)

Deus usa de todas as coisas dirigindo-as para o fim, e nisto consiste justamente governar. Logo, Deus, por sua providência, é o governador de todas as coisas.<sup>40</sup>

Para Tomás, a disposição do mundo possui um sentido dado por uma mente que é a plena Bondade e o intelecto puro em ato<sup>41</sup> onipotente<sup>42</sup>. Assim, se fosse bom, mas ignorante, não saberia guiar; por outro lado, se fosse inteligente, mas mau, seria como o gênio maligno cartesiano, o que invalidaria o sentido positivo da Providência. Somente a junção da bondade com a sabedoria e a onipotência possibilita atribuir a ordenação cosmológica voltada para o humano. Assim, todos os acontecimentos, mesmo os mais particulares, de pequenos pormenores, até os contingentes singulares<sup>43</sup> e também ações de causas acidentais, chamadas de acaso, estão sob a Providência<sup>44</sup>. Segundo Tomás, toda a pluralidade dos eventos no mundo, mesmo os menores e fortuitos estão sob o jugo da divindade. A sua onipotência atinge todas

<sup>40</sup> SCG., III, LXIV, 1 e 2.

<sup>41</sup> *Comp.*, I XXXI.

<sup>42</sup> *STh.*, I, q.25, a.3.

<sup>43</sup> SCG., III, LXXV.

<sup>44</sup> SCG., III, LXXIV.

as coisas, como diz Cayuela: “A Providência Divina é razão universal ou inteligência ordenadora e sentido de todas as coisas” (CAYUELA, 2008, p. 36, tradução nossa).

Por outro lado, em Aristóteles, os acontecimentos do mundo não são direcionados necessariamente para o fim humano. Não há em Aristóteles uma teleologia humanista, que visa um otimismo no planejamento das ações humanas. O seu motor imóvel, por não criar nada, também não se preocupa com a particularidade do mundo (que não lhe pertence). Mesmo que tal concepção de Deus seja de pleno ato, o mundo de Aristóteles é deixado à deriva sem um planejamento maior. Há um quê de inexorável que permanece sem explicação. Claro que há explicação no sentido metafísico do termo, porque uma causa, mesmo desconhecida, precede a outra, e a outra e a outra até chegar ao primeiro movente imóvel. Pode-se dizer sempre que há uma razão causal metafísica para o movimento em Aristóteles, mas não, tomando o termo no sentido amplo, uma explicação existencial. Por isso, a sua ética não pode abarcar todas as pessoas, porque os fatos do mundo não possuem um sentido que vise cada realização humana. Ao contrário, é a partir dos fatos do mundo que Aristóteles investigará a felicidade, se o mundo permitir. Se alguns fatos gerarem infortúnios a alguns, esses fatos são lamentáveis em si mesmos, são tragédias particulares que não possuem um sentido maior do que o seu evento. Por isso que a felicidade só pode ser perseguida por aqueles “cuja capacidade para a virtude não tenha sido atrofiada ou mutilada”<sup>45</sup>. Assim, um infortúnio grande embota a felicidade, afeta-a no seu âmago, pode até impedi-la, como a perda dos amigos, ou ter maus filhos ou uma deformidade física<sup>46</sup>. Aristóteles não consegue fugir ao elemento trágico, porque o seu motor imóvel é indiferente ao mundo. Ele aceita os fatos e considera alguns como sem uma possível solução, dado o grande infortúnio (AUBENQUE, 2008, p. 135)

Mas o elemento trágico permaneceria no discurso de Tomás? Não, porque todo o trágico, enquanto um evento que ocorre nas oscilações da sorte ou do destino, está submetido à Providência como consequência dela, como explica Tomás:

---

<sup>45</sup> 1099b17s.

<sup>46</sup> 1099b2-9.



Contudo, porque não apenas as coisas naturais, mas também as humanas, estão submetidas à Providência Divina, aquilo que parece acontecer casualmente nas coisas humanas deve ser reduzido à ordenação daquela Providência. Por isso, os que afirmam que tudo está submetido à Providência Divina devem também admitir o destino.

O destino, assim considerado, refere-se à Providência Divina, como um efeito próprio dela. Essa é uma consideração da Providência Divina enquanto ela se aplica às coisas, conforme o que afirmou Boécio, dizendo ser o destino “a disposição (isto é, a ordenação) imóvel, inerente às coisas móveis.”<sup>47</sup>

Todos os acontecimentos possuem um sentido e o motor imóvel quis e permitiu, desde a criação, cada fato particular. O otimismo do cristianismo garante uma possível solução para o infortúnio involuntário, pois ele não afetaria radicalmente a busca da felicidade, mas somente as ações voluntárias, como vimos em MacIntyre (MACINTYRE, 2001, p.296-297).

Os únicos males, de fato, para Tomás são aqueles contrários à razão, operados voluntariamente, como diz:

A imperfeição do ato dá-se pelo fato de afastar-se da devida regra da razão ou da lei de Deus – imperfeição que certamente se encontra não só num ato interior, mas também num ato exterior. Apesar disso, porém, se um ato exterior imperfeito se imputa ao homem como culpa, é porque procede da vontade.<sup>48</sup>

Tudo que for absolutamente involuntário, que não esteja na vontade humana, não pode ser tido por qualquer condenação, nem embotar a felicidade. Antes, por exemplo, pode até ajudá-la em certo sentido, como o infortúnio humano da pobreza. Para Aristóteles, porém, é necessário um mínimo de bens para a realização de determinadas virtudes, próprios da vida ativa. Tomás chega a concordar com esta visão, e destaca, como Aristóteles, que a vida contemplativa é melhor também por precisar de menos bens, apenas daqueles necessários para o sustento da natureza, mas enfatiza mais o elemento da pobreza e do desprendimento:

<sup>47</sup> *Comp.*, I, CXXXVIII, 3.

<sup>48</sup> *Mal.*, q.2, a.2, rep.

Com efeito, as virtudes contemplativas delas precisam somente para o sustento da natureza; mas, as virtudes ativas, delas necessitam para isto, e também para o auxílio dos outros com os quais se convive. Vê-se, pois, que também nisto a vida contemplativa é mais perfeita, porque precisa de menos bens.<sup>49</sup>

Ao tomar a pobreza como um exemplo, podemos dizer, de um modo geral, que os infortúnios só impediriam a felicidade natural, em Tomás, se impedissem o básico do sustento da vida. Caso contrário a felicidade seria uma possibilidade universal, não apenas a felicidade eterna, da contemplação sobrenatural divina, mas a felicidade decorrente de uma lei natural vivida na *polis*, comum a todos, como diz Torrel: “De fato, a cidade, a *polis*, de Aristóteles tem um horizonte mais estreito aos olhos de um cristão – escravos e mulheres eram dela excluídos. Sem transformá-los em cristãos, Tomás podia se sentir mais à vontade com o universalismo professado pelos estoicos.” (TORREL, 2008, pp. 335-336)

Assim, as maiores oscilações da sorte não podem ser absolutizadas, nem tomadas como medidas últimas da atividade da alma, da busca da felicidade, em função da permissão e dos cuidados da Providência. O cuidado particular se dá pela finalidade em si mesma das criaturas racionais:

Em qualquer todo, as partes principais são por causa de si mesmas exigidas para a constituição desse todo, ao passo que as outras são para a conservação ou melhoria daquelas. Ora, das partes do universo, as mais nobres são as criaturas intelectuais, porque se aproximam mais da semelhança divina. Logo, as naturezas intelectuais são cuidadas pela providência por causa de si mesmas, mas as outras, por causa delas.<sup>50</sup>

E tal governo não se dirige apenas para os bens da espécie, mas para a particularidade de cada indivíduo, isto é, a singularidade da escolha, que lhe concede um caráter próprio, o que implica certa conveniência de um cuidado especial:

---

<sup>49</sup> SCG., III, CXXXIII, 2.

<sup>50</sup> SCG., II, CXII, 3.

A providência de Deus aplica-se às criaturas segundo a capacidade de cada uma, pois Deus criou cada criatura tal como as concebera serem aptas para atingir o fim de acordo com o seu governo. Mas somente a criatura racional tem capacidade para se dirigir, não somente quanto às operações específicas, como também quanto às individuais. Tem ela, com efeito, inteligência racional e, por isso, pode perceber como uma coisa é boa ou má de modos diversos, segundo a conveniência dos diversos indivíduos, de tempo e lugar. Logo, somente a criatura racional é dirigida por Deus, não somente no tocante às coisas das operações específicas, como também quanto às individuais.<sup>51</sup>

Assim, toda oscilação da sorte, todos os reveses do mundo estão submetidos à ordem da Providência. Mas poderia se perguntar: até que ponto é possível conceber uma Providência divina, sem qualquer relação com a religião cristã? Esta Providência não seria algo teológico e não filosófico?

Além de um viés filosófico (CAYUELA, 2008, p.24), há dois motivos para se admitir o conteúdo teológico da Providência divina: 1) ela se origina de um dado da fé, da criação. 2) Em última instância a Providência se direciona especialmente à graça<sup>52</sup>. Sobre a criação, de fato, é um dado da fé que Aristóteles não toma como princípio, e é aceito por Tomás não por demonstrações racionais, mas como consequência do credo da fé cristã. A partir da criação, como vimos, parece mais razoável compreender o sentido da Providência, de um zelo especial, uma vez que o motor imóvel possui certo vínculo direto e quis livremente criar cada ser em particular. Sobre a graça, não entraremos em detalhes agora, mas em Tomás a graça é necessária para a felicidade sobrenatu-

<sup>51</sup> SCG, II, CXIII, 4.

<sup>52</sup> "Porque o fim último da criatura racional excede-lhe a faculdade da natureza e como, de acordo com a ordenação da Providência, as coisas que se dirigem para um fim devem ser proporcionadas a ele, deve-se concluir que também à criatura racional são necessários auxílios divinos, não somente os proporcionados à natureza, mas também os que excedem a faculdade de tal natureza. Donde concluir-se que é conferido, por Deus, ao homem, além da faculdade natural da sua razão a luz da graça, pela qual ele interiormente é aperfeiçoado para a virtude, quer quanto ao conhecimento, enquanto a inteligência humana é elevada por essa luz para conhecer aquilo que exceda a razão; quer quanto à ação e afeição, enquanto por essa mesma luz a ação humana é elevada acima de todas as criaturas para amar a Deus e n'Ele esperar, e para realizar as exigências do amor sobrenatural." (*Comp.*, I, CVLIII.)

ral, pois ela “nos torna dignos da vida eterna”<sup>53</sup>. Então esses seriam os dois *vieses* teológicos segundo a noção de providência de Tomás.

Contudo, há também dois sentidos estritamente filosóficos a partir da noção da criação: 1) O motor imóvel como governo universal de todas as coisas. 2) E o trato especial e particular de querer conceder uma vida boa aos seres intelectuais. Há um governo geral que tende a um único fim que é Deus, as coisas foram feitas por ele e tendem a ele através da sua ordem. Esta afirmação não precisaria de um conteúdo religioso, a não ser no máximo da aceitação da criação. Poderíamos até considerar uma providência sem a noção de criação, mas isso seria pouco plausível na cosmologia de Aristóteles. O trato especial com os seres naturais se dá principalmente pelas leis, e as descobertas do homem por certa escolha de atingir a vida boa, como diz Cayuela:

Deus providente dá leis aos homens para que, com suas faculdades intelectuais e volitivas, dirijam e determinem seus atos, conformando suas vidas em *vidas boas*. Seja isto com conhecimento e autonomia, pois o intelecto humano é capaz de desentranhar as leis, discernir o bem do mal, conhecer os motivos e os caminhos da providência, participar do *poder* provisor de Deus, pelo qual pode prover-se e governar-se a si mesmo e as demais criaturas. (CAYUELA, 2008, p. 28, tradução nossa)

Mas nada impede que a Providência que concede tais leis também não possa intervir particularmente no auxílio humano, mesmo do ponto de vista natural, para que ele obtenha uma vida boa, uma vez que atinge todas as ações particulares e se importa com o mundo pela criação. A providência permitiria sempre tal felicidade, mesmo autorizando os grandes infortúnios, que possuem um sentido maior e específico para o seu governo.

A diferença do cristianismo gera grandes implicações em relação à totalidade dos eventos do mundo. Mesmo que o mundo aristotélico seja explicado metafisicamente pela sucessão de causas até o motor imóvel, do ponto de vista humano, há certa tragédia inexplicável, pois os grandes infortúnios permanecem sem sentido último para o homem. Desta forma a felicidade, a eudaimonia aristotélica, também é afetada.

---

<sup>53</sup> *STh.*, I-II, q.113, a.2, rep.

#### 4. CONCLUSÃO

Portanto, em Tomás, dada a ocorrência religiosa de um Deus criador e bom, os eventos particulares possuem um sentido específico, o que escapa de certa tragédia. Mesmo infortúnios como a pobreza tem certa finalidade para a felicidade natural. O mundo não está submetido ao caos, nem a um fatalismo, mas a uma ordem especial que se preocupa individualmente, sobretudo, com os seres intelectuais, que os orienta e permite a liberdade humana a se dirigir ao seu fim. (CAYUELA, 2008, p. 86) Assim, o destino ou a sorte aristotélica está contida na providência divina de Tomás, por uma teleologia que abarca todos os acontecimentos e os converge positivamente para o trato humano de uma vida boa, conforme as leis da sua natureza.

Mas ainda assim, deve-se considerar que há um abismo entre o plano da criação no âmbito filosófico e teológico em Tomás, pois a finalidade da criação em última instância é sobrenatural e está voltada para a contemplação final de Deus. Porém, não quer dizer que não possa existir uma Providência no âmbito filosófico, enquanto predispõe para as virtudes e para própria busca do bem, pelo seu valor enquanto bem natural, o que simplesmente não existia em Aristóteles. Segundo o Aquinate, porém, muitos eventos e infortúnios não podem ser explicados por uma lógica clara e direta com a felicidade natural, nesses casos a Providência se coloca como um salto da explicação imediatamente razoável e direta para um bem que só se poderia ter clareza enquanto realidade da felicidade perfeita, de maneira que muitos acontecimentos não podem ser explicados na simples ótica do âmbito filosófico. Mas isso não impede que se busque voluntariamente seguir a lei natural, mas pelo contrário, estimula-se essa busca da lei que é participante da eterna, por predispor, na medida do possível, a procura pelas virtudes e pelo cumprimento da lei enquanto auxílio para o bem comum e a própria felicidade natural. Tal efeito se dá independente da crença na felicidade sobrenatural, pois as leis e virtudes adquiríveis são convenientes para toda a lei natural relativa ao homem<sup>54</sup>.

<sup>54</sup> “Apresentamos como uma fundamentação ética o que entendemos como *ética do bem*, fundamentada na providência de Deus que comunica o bem na realidade e o bem na pessoa, e lhe imprime moralidade inserida na lei natural.” (CAYUELA, 2008, p.145, tradução nossa)

## REFERÊNCIAS

- ARISTÓTELES. *Do céu*. Tradução, textos adicionais e notas de Edson Bini. Bauru: Edipro. 2014.
- \_\_\_\_\_. *Retórica*. Tradução, textos adicionais e notas de Edson Bini. Bauru: Edipro. 2011.
- \_\_\_\_\_. *Ética a Nicômaco*. Tradução, textos adicionais e notas de Edson Bini. Bauru: Edipro, 3ªed. 2009a.
- \_\_\_\_\_. *Política*. Tradução, textos adicionais e notas de Edson Bini. Bauru: Edipro, 2ªed. 2009b.
- \_\_\_\_\_. *Physics*. New York: Oxford University Press. 3ªed. 2008.
- \_\_\_\_\_. *Ética a Eudemo*. Tradução e notas de J. A. Amaral e Artur Morão. Lisboa: Tribuna. 2005a.
- AUBENQUE, Pierre. *O problema do ser em Aristóteles*. São Paulo: Paulus. 2012.
- \_\_\_\_\_. *A prudência em Aristóteles*. São Paulo: Paulus. 2ª ed. 2008.
- CAYUELA, Aquilino. *¿Providencia o destino? Ética y razón universal em Tomás de Aquino*. Barcelona: Erasmus Ediciones. 2008.
- GRABMANN, Martinho. *A filosofia da cultura de Santo Tomás de Aquino*. Petrópolis: Vozes. 1959.
- IRWIN, T. H. "A felicidade Permanente: Aristóteles e Sólon." In ZINGANO, Marco. (org) *Sobre a ética Nicomaqueia de Aristóteles*. São Paulo: Odysseus. 2010.
- KENNY, Anthony. *Aristotle on the perfect life*. New York: Oxford University Press.
- MACINTYRE, Alasdair. *Depois da virtude*. Tradução Jussara Simões. Bauru: EDUSC, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Metafísica*. Tradução para o italiano Giovanni Reale e do italiano para o português Marcelo Perine. São Paulo: Loyola. 2ªed., 2005.
- REALE, Giovanni. *Renascimento: Do Platonismo e do Pitagorismo*. São Paulo: Loyola. 2008.
- RIOS, André Rangel. *A vontade entre a Grécia clássica e o cristianismo*. In DE BONI, Luis Alberto. (org) *Veritas - Idade Média: Ética e Política*. Porto Alegre: PUCRS. V.40, nº159. 1995.
- ROSS. Sir David. *Aristóteles*. Lisboa: Dom Quixote. 1987.
- TOMÁS DE AQUINO. *O poder de Deus: Questões disputadas 1-3*. Tradução e edição Paulo Faitanin e Bernardo Veiga. Campinas: Ecclesiae. 2013a.

\_\_\_\_\_. *Suma Teológica – Volume II*. Edição bilíngue coordenado por Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira São Paulo: Loyola. 2ªed., 2005a.

\_\_\_\_\_. *Sobre o Mal – Tomo I*. Tradução de Carlos Ancêde Nougê. Rio de Janeiro: Sétimo Selo. 2005d.

\_\_\_\_\_. *Suma Teológica – Volume I*. Edição bilíngue coordenado por Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira. São Paulo: Loyola. 2001.

\_\_\_\_\_. *Suma contra os gentios. Volume II*. Edição bilíngue dirigida Rovílio Costa e Luís A. De Boni. Porto Alegre: EDIPUCRS e Edição EST. 1996.

\_\_\_\_\_. *Suma contra os gentios. Volume I*. Edição bilíngue dirigida Rovílio Costa e Luís A. De Boni. Porto Alegre: EDIPUCRS e Edição EST. 1990.

\_\_\_\_\_. *Compêndio de Teologia*. Tradução e Notas de D. Odilão Moura, OSB. Rio de Janeiro: Presença. 1977.

TORREL, Jean-Pierre OP. *Santo Tomás de Aquino: Mestre espiritual*. São Paulo: 2ªed. 2008.

# O princípio de individuação na filosofia de João Duns Scotus

**Thiago Soares Leite**

*Universidade Federal da Fronteira Sul*

Ao tomarmos dado ente concreto individual, podemos considerá-lo de duas maneiras. Por um lado, podemos considerá-lo mediante aquelas características que ele possui em comunidade com os demais entes semelhantes a ele. Por outro lado, podemos, inversamente, considerá-lo de acordo com as características que lhe são exclusivas. Se essas características comuns separam seu possuidor de um grupo maior de entes, mas o reúne a um grupo específico, estamos falando, nesse caso, do que os medievais compreenderam, via de regra, sob o termo “natureza”. Por sua vez, se essas características separam seu possuidor de todos os demais entes, estamos, então, tratando da individualidade desse ente.

Para autores que partem de uma perspectiva aristotélica, o objetivo de uma ciência consiste na identificação de causas e princípios. Conhecer algo cientificamente, pois, significa ter conhecimento da causa que produz ou gera algo e dos princípios que estão em jogo nesse processo. Consoante a isso, podemos dizer que conhecer a individualidade nada mais significa que conhecer as causas e princípios que constituem essa individualidade. É justamente isso o que costumeiramente se quer significar pela expressão “Princípio de Individuação”.

Não obstante, podemos estabelecer uma distinção no uso do termo “causa” e no uso do termo “princípio”. Por “causa”, os autores de cunho aristotélico compreendem as quatro causas físicas, quais sejam:



a causa formal, a causa material, a causa eficiente e a causa final. Já o termo “princípio” não possui seu uso restrito ao âmbito da ciência da natureza. Com efeito, “princípio” é utilizado também na lógica e na metafísica, sendo esse, talvez, o motivo que levou os autores medievais a preferirem seu emprego ao tratarem da individuação.

Quem se propõe a desenvolver uma teoria sobre o processo de individuação deve abordar três grandes facetas que estruturam essa questão, quais sejam: 1) a natureza da individualidade, ou seja, o que se entende como o elemento individuante ou o conjunto de elementos responsáveis pela individuação; 2) a extensão da individualidade, isto é, de quais coisas podemos predicar o termo “indivíduo” e 3) o estatuto ontológico da individualidade no indivíduo e sua relação com a natureza do indivíduo. Evidentemente, considerando o propósito do presente texto, não temos como levar a cabo o projeto que consiste em evidenciar esses pontos no que concerne a teoria acerca do princípio de individuação na filosofia de João Duns Scotus. Portanto, nosso texto tem por finalidade apresentar propedeuticamente um primeiro delineamento de como esses pontos estão presentes na teoria proposta por Duns Scotus.

Nossa apresentação dividir-se-á em 3 momentos. O primeiro, deter-se-á em uma rápida contextualização do âmbito de discussão no qual a temática da individuação se insere. O segundo momento terá por finalidade apresentar a refutação da quantidade como princípio de individuação. Por fim, o terceiro e último momento apresentará a teoria scotista acerca do princípio de individuação.

## 1. CONTEXTUALIZAÇÃO

Estudar o problema acerca do princípio de individuação na filosofia medieval não deveria requerer justificativas de ordem alguma. Com efeito, em um período no qual a teologia figura como a rainha das ciências, e a filosofia, como sua mera serva, qualquer problema filosófico que repercute em âmbito teológico ganha relevância.

Dentre as diversas questões teológicas implicadas no problema sobre o princípio de individuação, cinco podem ser objetivamente nomeadas, quais sejam: a trindade, o pecado original, a imortalidade da

alma, a ressurreição dos corpos e a natureza dos anjos<sup>1</sup>. A **doutrina trinitária** se relaciona com o princípio de individuação na medida em que a ortodoxia cristã afirma Deus ser um e, ao mesmo tempo, ser três pessoas. Assim, a fim de expressar a ortodoxia em uma linguagem racionalmente compreensível, torna-se necessário discutir a natureza da individualidade e o princípio de individuação. O princípio de individuação ganha relevância para as discussões acerca do **pecado original**, pois é necessário explicar como um pecado pode ser cometido por um só indivíduo mas ser comutado aos que vieram depois dele. A questão acerca da **imortalidade da alma** demanda uma teoria sobre o princípio de individuação, pois afirmar ser a alma imortal nada mais significa que afirmar a continuação do indivíduo na existência após a morte do corpo. Mas, para tal, torna-se importante saber em que consiste a individualidade, como ela se dá e como se preserva. Vinculada à questão da imortalidade da alma, a discussão sobre a **ressurreição dos corpos** pressupõe a determinação de um princípio de individuação na medida em que essa discussão se volta à identidade e à individualidade tanto do corpo quanto do composto alma e corpo. Por fim, a temática acerca da **natureza dos anjos** relaciona-se com as discussões sobre o princípio de individuação, pois a possibilidade de se defender pluralidade de indivíduos em uma mesma espécie angélica ou a necessidade de se identificar indivíduo e espécie angélica é dependente da formulação do princípio de individuação. E é justamente ao discutir a natureza angélica que Duns Scotus apresenta sua teoria acerca do princípio de individuação.

Com efeito, em *Lect.* II, d. 3, p. 1, qq. 1-6<sup>2</sup>, texto no qual nos deteremos neste texto, Duns Scotus afirma que essa distinção trata sobre a pessoalidade<sup>3</sup> dos anjos (*de personalitate angelorum*). Ora, indagar pela pessoalidade dos anjos nada mais significa perguntar que sobre sua individuação.

<sup>1</sup> Cf. GRACIA. 1994, pp. ix-x.

<sup>2</sup> Cumpre ressaltar que, além do texto já referido, Duns Scotus trata do princípio de individuação também nas seguintes obras: *Ord.* II, d. 3; *Rep. Par.* d. 12, qq. 3-8; *Super metaph.* VII, q. 13; *quodlib.* q. 2, art. 1.

<sup>3</sup> O termo latino empregado por Duns Scotus é *personalitas*, que, comumente, é vertido para a língua portuguesa como “personalidade”. Contudo, esse vocábulo possui, na contemporaneidade, uma carga conceitual fortemente marcada pela psicologia e pelas teorias da subjetividade. Visto o termo latino querer caracterizar a natureza que faz com que dado ente seja “pessoa” (*persona*), optamos por utilizar o neologismo “pessoalidade”.

Tal temática ser abordada logo na distinção terceira do segundo livro da *Lectura* não deve ser motivo de assombro. Por um lado, deve ser lembrado que o segundo livro da coletânea de sentenças dos pais da Igreja e de autoridades medievais que Pedro Lombardo reuniu sob o título *Livro das sentenças* e que Alexandre de Hales introduziu como livro a ser seguido no ensino de Teologia ainda nas primeiras décadas do século XIII inicia, justamente, tratando sobre a criação, a natureza e as propriedades dos anjos. Tendo por base a definição boeciana de pessoa como “substância individual de natureza racional”<sup>4</sup>, o Lombardo pôde afirmar cada anjo ser pessoa.

Por sua vez, a natureza e, portanto, a individuação dos anjos foi tema polêmico na segunda metade do século XIII. Prova disso, 3 das 219 teses condenadas por Estêvão Tempier, em sete de março de 1277, tratam justamente desse tema. Com efeito, a tese 81 afirma: (cito) “porque as inteligências não possuem matéria, Deus não poderia fazer diversas inteligências de uma mesma espécie”. Na tese 96, lemos (cito) “que Deus não pode multiplicar os indivíduos de uma única espécie sem a matéria”. Por fim, na tese 191, encontra-se (cito) “que as formas não recebem divisão, a não ser por meio da matéria”<sup>5</sup>. Como consequência, pôs-se em dúvida o fato de se cada anjo poderia ser considerado, tecnicamente, uma pessoa na medida em que os anjos poderiam não ser passíveis de individualização.

Mas, seria lícito perguntar: se o tema a ser comentado é acerca da personalidade dos anjos, por que iniciar questionando sobre o princípio de individuação das substâncias materiais? Duns Scotus percebe que o tratamento dado à individuação do anjo é dependente do princípio de individuação atribuído às substâncias materiais<sup>6</sup>. Com efeito, só se

<sup>4</sup> BOÉCIO. *CEN.* c. 3: “naturae rationabilis individua substantia”.

<sup>5</sup> 81: “quod, quia intelligentiae non habent materiam, Deus non posset facere plures eiusdem speciei”; 96: “quod Deus non potest multiplicare individua sub una specie sine materia”; 191: “quod formae non recipiunt divisionem, nisi per materiam – Error, nisi intelligatur de formis eductis de potentia materiae”. Que Duns Scotus tinha conhecimento desse debate é provado pelo fato de ele citar essas três teses em *quodlib.* 2, a. 1, n. 12: “Et articuli damnati tres videntur istum articulum prima facie reprobare. Unus est a Domino Stephano condemnatus, quid dicit sic quod “quia intelligentiae non habent materiam, Deus non posset eiusdem speciei facere plures; error”. Secundus, quod “Deus non potest multiplicare individua sub una specie sine materia; error”. Tertius, “quod formae non recipiunt divisionem nisi secundum divisionem materiae, error; nisi intelligatur de formis eductis de potentia materiae”; ergo de formis non eductis de potentia materiae hoc dicere, est error”.

<sup>6</sup> DUNS Scotus. *Lect.* II, d. 3, p. 1, q. 1, n. 1: “[...] quia secundum quod diversimode dicitur de causa individuationis in substantiis materialibus, secundum hoc sentiunt diversimode diversi de personalitate angelorum, de personalitate eorum in una specie vel unitate”.

defende a impossibilidade de existirem diversos indivíduos em uma mesma espécie angélica porque se concebe a matéria ou a matéria assinalada pelo acidente da quantidade como princípio de individuação das substâncias matérias. Portanto, torna-se imperativo para a investigação determinar como ocorre a individuação das substâncias materiais, a fim de se poder falar algo sobre a pessoalidade dos anjos.

O cerne da discussão acerca do princípio de individuação, no âmbito de *Lect.* II, d. 3, pode ser identificado na questão 4 e na questão 6. A questão 4 indaga: “a quantidade é aquele positivo pelo qual a substância material é um esta, é um singular e é indivisível em partes subjetivas?”, ao passo que a questão 6 tem por título: “a substância material é um indivíduo por meio de uma entidade positiva que determina a natureza a ser esta substância individual?”<sup>7</sup>. Passo, portanto, ao segundo momento do presente texto.

<sup>7</sup> As demais questões que compõem a discussão acerca do princípio de individuação no âmbito da *Lectura* tratam das seguintes temáticas:

- q. 1: se, a partir de sua natureza, a substância material é singular e individual;
- q. 2: se a substância material é individual por algo positivo e intrínseco;
- q. 3: se a substância material é individualizada por meio de sua existência atual;
- q. 5: se é a matéria o que individua a substância material.

A q. 1 apresenta a discussão acerca da natureza específica (*natura specifica*) ou, como posteriormente seria denominada, da natureza comum (*natura communis*). Nesse sentido, Duns Scotus parte do princípio aviceniano segundo o qual “*ipsa equinitas non est aliquid nisi equinitas tantum*” (*Metaph.* V, c. 1, 32-33). A resposta de Duns Scotus consiste, portanto, em defender que a natureza específica, de si, não é nem singular nem universal, mas indiferente a ambos. Ela nada mais é do que o ser quiditativo (*esse quiditativum*), a partir do qual toda definição e toda predicação essencial são possíveis.

Na q. 2, Duns Scotus discute a resposta quanto à individuação apresentada por Henrique de Gand, que consiste em uma dupla negação. Segundo o Gandavo, a noção de unidade pode ser compreendida como a) indivisão da coisa nela mesma, significando não ser dividida em partes subjetivas, i.e., ao modo da divisão existente no gênero e na espécie; e b) dividida das demais. Contudo, a resposta de Henrique de Gand não explicaria o porquê a coisa individual não pode ser dividida subjetivamente. Ora, se a individuação não pode ser explicada por um princípio negativo, o princípio tem de ser algo positivo.

Acredita-se que, na q. 3, a discussão seja com Pedro de Falco, franciscano que floresceu em cerca de 1280 (cf. WOLTER. 1994, p. 278). A questão apresenta a hipótese de se considerar o ato como o que estabelece a individuação. Não obstante, a hipótese é recusada, pois, como cada coisa individual é única, tantas seriam as noções de existência quanto o número de indivíduos existentes.

Por fim, a hipótese levantada na q. 5 é recusada, pois o que individua algo é exclusivo desse algo. Assim, ao compararmos Sócrates, Platão e Aristóteles, nosso intelecto, a partir de elementos comuns a ambos, é capaz de apreender “ser humano”, não a “socraticidade”, a “planonidade” e a “aristotelidade” de cada um desses indivíduos. O mesmo não ocorre com a matéria. Ao compararmos diversos entes materiais singulares, podemos apreender a noção de matéria.

## 2. A NEGAÇÃO DA QUANTIDADE COMO PRINCÍPIO DE INDIVIDUAÇÃO

Ao apresentar a hipótese de a quantidade ser o princípio de individuação, Duns Scotus remete essa posição à leitura que os defensores dessa hipótese fizeram da noção de quantidade que Aristóteles apresenta no c. 13 do livro delta da *Metafísica*: “o quanto é aquilo que é dividido em suas partes integrantes, cada uma das quais é natural ser um-algo e este-algo”<sup>8</sup>. Os defensores dessa hipótese compreendem, a partir dessa passagem, ser próprio à quantidade ou, mais especificamente, ao acidente da quantidade, a divisão de algo em partes do mesmo tipo. Ora, essa é justamente a característica da divisão de dada espécie em indivíduos. Com efeito, o que diferencia a divisão do gênero em espécies e a divisão da espécie em indivíduos é o fato de esta ser uma divisão do mesmo, ao passo que o gênero, quando dividido, se divide em espécies diferentes. Assim, indivíduos de uma mesma espécie se distinguem por meio da quantidade e, por consequência, a substância material tornar-se-ia singular por meio da quantidade.

Contra essa hipótese, Duns Scotus apresenta quatro linhas argumentativas ou, como ele mesmo as denomina, quatro vias. A primeira via baseia-se na noção de singularidade e de unidade numérica. A segunda via, na relação existente ente substância e acidente. A terceira via, a partir da noção de coordenação predicamental. Por fim, a quarta e última via encontra seu fundamento na própria noção de quantidade. Vejamos essas quatro vias.

### 2.1. Primeira via: pela noção de singularidade e de unidade numérica

A argumentação da primeira via pode ser estruturada no seguinte silogismo: Toda substância material existente que é numericamente uma e singular não pode, enquanto permanece a mesma substância, perder sua singularidade e deixar de ser esta substância sem que seja corrompida, aniquilada ou, de alguma maneira, substancialmente modificada. Mas, permanecer a mesma substância material em ato não implica a necessidade de se possuir quantidade ou qualquer

<sup>8</sup> ARISTÓTELES. *Metaph.* V, 13, 1020a 7-8.

outro acidente. Logo, nenhuma substância material é um esta e um singular por meio de algum acidente<sup>9</sup>.

A premissa maior parece ser auto evidente para Duns Scotus. Com efeito, se uma substância numericamente uma que não sofre mudança substancial não permanecer a mesma substância singular, seremos forçados a concluir que uma e mesma coisa numericamente uma é, ao mesmo tempo e no mesmo sentido, numericamente múltipla. Dito com outras palavras, recusar a premissa maior implicaria em negar o princípio de não contradição.

O mesmo não ocorre com a premissa menor. Duns Scotus sente a necessidade de a comprovar. A premissa menor afirmara que a existência em ato de dada substância material singular é independente dos acidentes que ela possua. Caso essa premissa seja negada, teríamos de afirmar que, na ausência do acidente da quantidade ou mesmo de qualquer outro acidente, essa substância deixaria de ser esta substância sem que houvesse mudança substancial, o que é falso. Provadas as premissas maior e menor, segue-se a conclusão, a saber: nenhuma substância material é um esta e um singular por meio de algum acidente.

## **2.2. Segunda via: pela relação existente ente substância e acidente**

Por natureza, a substância é anterior aos acidentes. Dito de outra maneira, os acidentes pressupõem a existência de uma substância para existirem. Mesmo a divisão do gênero em espécies e a divisão da espécie em indivíduos ocorrem dentro de uma mesma ordem predicamental. Assim, a divisão da espécie em indivíduos configura-se em uma subdivisão substancial. Consoante a isso, haverá tanto sentido em dizer que tal subdivisão ocorre por meio da quantidade quanto haverá em dizer que o gênero se subdivide em suas espécies por meio de um acidente.

## **2.3. Terceira via: a partir da noção de coordenação predicamental**

Por “coordenação predicamental”, Duns Scotus tem em mente uma concatenação essencial em um mesmo predicamento. Nesse sen-

<sup>9</sup> Cf. DUNS Scotus. *Lect.* II, d. 3, p. 1, q. 4, n. 73.

tido, uma coordenação predicamental possui duas características fundamentais, a saber: 1) a ordenação em um predicamento é distinto da ordenação de outro predicamento e 2) cada item da ordenação é distinto dos itens de outra ordenação, ou seja, somente serão elementos de uma coordenação predicamental o que estiver contido nesse predicamento específico.

Aplicando essa noção de coordenação predicamental ao caso aqui abordado, podemos dizer que tudo o que for necessário à coordenação predicamental da substância está contido na categoria “substância”. Mas, como em toda ordem, também aqui os extremos da ordem são requeridos. O que se apresenta como termo mínimo na ordem existente na categoria da substância é o indivíduo. Portanto, a quantidade não pode ser a responsável pela individuação<sup>10</sup>.

#### 2.4. Quarta via: pela própria noção de quantidade

As três vias até aqui apresentadas servem de refutação a qualquer hipótese que tente defender um acidente como princípio de individuação. Nesta quarta e última via, Duns Scotus volta-se exclusivamente à noção de quantidade.

Por “quantidade”, podemos entender “o que já possui três dimensões” ou “o que pode possuir três dimensões”. “Quantidade” entendida como “o que já possui três dimensões” não pode ser aceita como princípio de individuação, pois o “já possuir três dimensões” pressupõe uma substância possuidora de certa forma substancial. Sendo “quantidade”, compreendida nesse sentido, algo posterior à forma, não poderá ser a quantidade o elemento responsável pela singularização da forma.

Por sua vez, se “quantidade”, entendida como “o que pode possuir três dimensões”, for o princípio de individuação das substâncias materiais, então a substância gerada e a substância corrompida serão o mesmo singular, pois, segundo os defensores dessa hipótese, “poder possuir três dimensões” é anterior à geração e à corrupção de qualquer substância material.

---

10 É digno de nota que, nesta via, Duns Scotus mostra que a diferença individuante tem de ser algo substancial e predicado *per se* do indivíduo, tal qual será apontado na sexta questão.

Como resultado dessas quatro vias, temos que o princípio de individuação deve ser algo formalmente intrínseco à natureza específica dividida em partes subjetivas. Somente assim a parte dividida, enquanto dividida, poderá continuar a ser o inteiro na parte. Com efeito, o processo de individualização de “ser humano” não resulta em “pedaços de ser humano”. Cada indivíduo contido na espécie humana é, todo ele, um ser humano completo. O mesmo não ocorre com a divisão própria à quantidade. Ao dividirmos o corpo humano quantitativamente em cabeça, tronco e membros, cada uma dessas partes não constituirá um corpo completo de ser humano, mas tão-somente pedaços de um corpo humano.

Passemos, portanto, à resposta de Duns Scotus à questão sobre o princípio de individuação.

### 3. O PRINCÍPIO DE INDIVIDUAÇÃO *AD MENTEM SCOTI*

Na sexta questão, após apresentar a inconsistência da teoria de Godofredo de Fontaines (que, aqui, omitiremos), Duns Scotus apresenta sua própria teoria. Afirma ele: “a substância material é determinada a esta singularidade por meio de algo positivo e a diversas singularidades conforme diversos positivos”<sup>11</sup>. Será justamente esse “algo positivo” que a tradição denominará como *haecceitas*.

O plano de ação de Duns Scotus consiste, primeiramente, em argumentar a favor dessa teoria e, em segundo lugar, em dizer o que é esse “algo positivo” e como ele individua de fato.

O primeiro argumento a favor da teoria proposta é baseado na noção de unidade. “Toda unidade segue alguma entidade”<sup>12</sup>, afirma Duns Scotus. Isso o leva a concluir que a unidade característica da singularidade também tem de possuir uma entidade por base. Essa unidade não pode advir da natureza específica. Cada indivíduo é numericamente um. Mas a natureza específica não pode, de si, ser numericamente uma. Caso fosse, ela não seria indiferente à singularização no ente extramental e à universalização na mente. Torna-se necessário afirmar a existência de outra entidade no singular, formal-

<sup>11</sup> DUNS Scotus. *Lect.* II, d. 3, p. 1, q. 6, n. 164: “[...] substantia materialis per aliquid positivum determinatur ad hanc singularitatem, et ad diversas singularitates diversa positiva”.

<sup>12</sup> DUNS Scotus. *Lect.* II, d. 3, p. 1, q. 6, n. 166: “Omnis unitas consequitur aliquam entitatem”.



mente distinta da entidade específica, mas que, com ela, componha uma unidade *per se*.

Um segundo argumento é formulado em analogia com a divisão do gênero em suas espécies. Dentre as espécies de um mesmo gênero, há um elemento comum a todas elas, a saber, o próprio gênero, mas há também um elemento característico a cada uma delas, suas respectivas diferenças específicas. Assim também deve se comportar a divisão da espécie em indivíduos. A natureza específica é o que há de comum entre os indivíduos de uma mesma espécie. Deve, portanto, haver entre eles uma diferença individual (*differentia individualis* é a expressão utilizada por Duns Scotus), responsável por individualizar a natureza específica. Ora, como já fora demonstrado nas qq. 2-5, essa diferença individual não pode ser a matéria, a quantidade, a própria existência em ato do singular ou uma negação. Portanto, deve haver uma entidade positiva em cada substância, formalmente distinta da natureza específica, responsável por contrair a natureza específica e gerar o indivíduo.

Mas, o que vem a ser essa diferença individual? Segundo Duns Scotus, ela é uma entidade formal. Contudo, ela mesma não é matéria nem forma nem composto de matéria e forma. Ela contrai a natureza específica e, portanto, não se confunde com ela. Assim, ela jamais poderá ser predicada *in quid* do indivíduo justamente por não ser uma natureza. Contudo, ela não é algo realmente distinta da natureza específica, tal qual coisa e coisa. Não há indivíduo sem natureza específica e diferença individual. Entre elas há uma distinção formal, o que denota serem entidades apenas formalmente distintas.

Mas, se a diferença individual não é forma nem matéria nem composto de forma e matéria, como caracterizar essa entidade? Como se dá a distinção formal entre natureza específica e diferença individual? Pretendemos responder essas e outras tantas perguntas ao longo do desenvolvimento de nossa pesquisa.

## REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. *Metafísica de Aristóteles*. Edição trilingüe (grego, latim e espanhol). Madrid: Gredos, 1970. (2 v.).

AVICENA. *Liber de philosophia prima sive scientia divina*. Louvain: E. Peeters, 1977-1983 (3 vol.).

BOÉCIO. *Contra Eutychen et Nestorium*. In: FILHO, J.S. *Os escritos teológicos de Boécio: tradução, introdução e notas*. 2000. 226 f. dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, USP, São Paulo, 2000.

DUNS Scotus. *Early Oxford lecture on individuation*. Ed. Allan B. Wolter. Saint Bonaventure, New York: The Franciscan Institute, 2005.

\_\_\_\_\_. Quodlibet 2. Em: [http://www.logicmuseum.com/wiki/Authors/Duns\\_Scotus/](http://www.logicmuseum.com/wiki/Authors/Duns_Scotus/)

Quaestiones\_quodlibetales/Q2 Acesso em: 20 out 2014.

GRACIA, J.E. *Individuation in Scholasticism: the Later Middle Ages and the Counter-reformation, 1150-1650*. Albany: State University of New York Press, 1994.

WOLTER, A.B. "John Duns Scotus (b. ca. 1265; d. 1306)". In: GRACIA, J.E. *Individuation in Scholasticism: the Later Middle Ages and the Counter-reformation, 1150-1650*. Albany: State University of New York Press, 1994, pp. 271-298.

# ***A Logica Modernorum na Summulae Logicales de Pedro Hispano***

**Jerônimo José de Oliveira**  
*Universidade Federal da Paraíba*

## **1. INTRODUÇÃO**

Com todos os livros do *Organon* de Aristóteles já conhecidos no mundo latino no século XIII<sup>1</sup> desenvolve-se a chamada *logica modernorum* que, conforme Morujão (2006, p. 302), “se ocupa da análise semântica da lógica de Aristóteles (ou seja, das chamadas *proprietates terminorum*), da definição do objecto da lógica e da relação entre a lógica e a ontologia”.

Discorremos aqui especificamente sobre os tratados de Pedro Hispano referentes às *proprietates terminorum* reunidos nas suas *Summulae Logicales*, escritas provavelmente por volta de 1230<sup>2</sup>. Essa obra, de acordo com Kneale (1968, p. 239), “veio a ser aceite como o manual padrão durante todo o fim da Idade Média e ainda estava em uso no princípio do século XVII, tendo já nessa altura 166 edições impressas”.

---

<sup>1</sup> DE BONI (2010, 29) explica que se conservaram as traduções de Boécio das *Categorias* e do *Sobre a Interpretação* e, “ao se desenvolverem as escolas, no século XII, encontraram-se novamente, não se sabe onde, as traduções dos *Primeiros Analíticos*, dos *Tópicos* e dos *Elencos Sofísticos*. Ficando faltando apenas os *Analíticos Posteriores*, que Tiago de Veneza voltou a traduzir por volta de 1140”.

<sup>2</sup> Quanto à atribuição das *Summulae Logicales* a Pedro Hispano ver MEIRINHOS, Avatares da antiga atribuição de obras a Pedro Hispano/João XXI. Um importante estudo sobre a atribuição de obras a Pedro Hispano encontra-se em PETER OF SPAIN, *Tractatus called afterward Summule Logicales*. First Critical Edition from the Manuscripts with na Introduction by L.M. De Rijk. Assen: Van Gorcum & Comp. B.V., 1972.

Quanto à estrutura das *Summulae*, seguindo Kneale (1968, p. 240), pode-se dizer que estas são um compêndio de “doze tratados, seis acerca dos temas de Aristóteles (proposições, predicáveis, categorias, silogismos, tópicos e falácias) e seis acerca de temas especificamente medievais (suposição, relativos, ampliação, apelação, restrição e distribuição)”. Embora manuscritos e edições divirjam quanto à sequência dos tratados nas *Summulae*, de acordo com os estudos de De Rijk, a ordem estabelecida é: I- *De Introductionibus*; II- *De Predicabilibus*; III- *De Predicamentis*; IV- *De Sillogismis*; V- *De Locis*; VI- *De Suppositionibus*; VII- *De Fallaciis*; VIII- *De Relativis*; IX- *De Ampliationibus*; X- *De Appellationibus*; XI- *De Restrictionibus*; XII- *De Distributionibus*.

Dentre esses tratados, alguns dos que abordam os temas aristotélicos têm uma correspondência direta com os textos do *Organon*, a saber: o *De Introductionibus*, que corresponde ao *Peri Hermeneias*; o *De Predicamentis*, às *Categorias*; o *De Sillogismis*, aos *Primeiros Analíticos*; e o *De Fallaciis*, ao *De Sophisticis Elenchis*. O *De Locis*, conforme De Rijk, é uma glosa do *De topicis differentiis I e II* de Boécio, com algumas adições dos *Tópicos* de Aristóteles. O *De Praedicabilibus*, finalmente, corresponde à *Isagoge* de Porfírio. Esses são os tratados referentes à *logica vetus* e à *logica nova*.

Nosso trabalho, como já indicamos acima, tem como *corpus* os tratados das *Summulae Logicales* que versam sobre as propriedades dos termos, contudo é indispensável a menção a muitos conceitos expostos nos outros livros das *Summulae* para podermos expor claramente os temas da *logica modernorum* em Pedro Hispano, mostrando as propriedades dos termos, suas relações e a indicação de que a lógica em Pedro Hispano é feita sobre uma base ontológica.

## 2. SIGNIFICATIO, SUPPOSITIO E APPELLATIO

Os termos e os elementos sincategoremáticos são as partes constitutivas da proposição, que, conforme assinala Morujão (2006) é considerada como a unidade linguística primária, tanto no *Peri Hermeneias* de Aristóteles como nas *summulae* do século XIII. Isso pode ser dito da *Summulae Logicales* de Pedro Hispano, que discorre longamente sobre as propriedades dos termos, enquanto esses são os constitutivos do discurso, objeto da dialética, apresentada por Pedro Hispano (*Summu-*

lae Logicales, I, 1) como “a arte que tem a via e os princípios de todos os métodos”<sup>3</sup>.

Os termos de uma proposição são o nome, “voz significativa *ad placitum*, sem tempo, de que nenhuma parte significa separadamente e é finita e direta” (*Summulae Logicales* I, 4)<sup>4</sup>, e o verbo, “voz significativa *ad placitum* com referência ao tempo, de que nenhuma parte separada significa, finita e direta”<sup>5</sup>. Os termos significam separadamente por convenção e, numa proposição, se são substantivos, supõem por alguma coisa; se são adjetivos, copulam.

Em primeiro lugar dentre as propriedades dos termos devemos falar da *Significatio*. Sua definição aparece no tratado *De Suppositionibus* da *Summulae Logicales*. Define Pedro Hispano (*Summulae Logicales*, VI, 2):

A significação do termo, como aqui é assumida, é a representação de uma coisa pela voz *secundum placitum*. Porque toda coisa ou é universal ou é particular, é mister que as expressões que não significam o universal nem o particular não significam alguma coisa. E assim não serão termos conforme ao que assumimos como ‘*terminus*’; assim como são termos os sinais universais e particulares<sup>6</sup>.

A passagem acima requer algumas observações. Primeiramente ela reforça o caráter convencional da linguagem, de modo que os termos são cunhados para representar coisas. Em segundo lugar, há uma dificuldade quanto ao uso de *particularis*, pois parece que o texto pretende reproduzir o que está no *Peri Hermeneias* de Aristóteles (7,17a39-17b) “Das coisas, umas são universais e outras singulares (chamo universal o que é natural que se predique de várias coisas e singular o que não o é, por exemplo, homem é um universal e Cálías um singular)”<sup>7</sup>. Assim,

<sup>3</sup> “Dialectica est ars ad omnium methodorum principia viam habens” (Pedro Hispano, *SL*, I, 1).

<sup>4</sup> “Nomen est vox significativa ad placitum sine tempore, cuius nulla pars significat separata, finita, recta” (*SL*, I, 4).

<sup>5</sup> “Verbum est vox significativa ad placitum cum tempore, cuius nulla pars significat separata, finita, recta” (*SL*, I, 5).

<sup>6</sup> “Significatio termini, prout hic sumitur, est rei per vocem secundum placitum representatio. Quare cum omnis res aut sit universalis aut particularis, oportet dictiones non significantes universale vel particulare non significare aliquid. Et sic non erunt termini prout hic sumitur ‘terminus’; ut sunt signa universalialia et particularia” (*SL*, VI, 2).

<sup>7</sup> “Ἐπεὶ δὲ ἐστὶ τὰ μὲν καθόλου τῶν πραγμάτων τὰ δὲ καθ’ ἕκαστον, —λέγω δὲ καθόλου μὲν ὁ ἐπὶ πλειόνων πέφυκε κατηγορεῖσθαι, καθ’ ἕκαστον δὲ ὁ μὴ οἶον ἀνθρώπος μὲν τῶν καθόλου Καλλίας δὲ τῶν καθ’ ἕκαστον. (Aristóteles, *Peri Hermeneias* VII, 17a 39 - 17b)”.

Pedro Hispano, enquanto se refere a termos, parece usar *particularis* no lugar de *καθ' ἑκάστων*, sendo “singular” e “particular” sinônimos. Isso não ocorre, entretanto, no concernente às proposições, já que, no *Tractatus I*, distingue *propositio universalis*, *propositio particularis*, *propositio indefinita* e *propositio singularis*<sup>8</sup>. Finalmente, deve-se considerar que aqui Pedro Hispano usa *signa* no sentido de *dictiones* e não propriamente de sinais, pois, de acordo com o *Tractatus I*, 8, os *signa universalia* e os *signa particularia* não são termos, mas sim o que chamamos quantificadores.

Ponzio (2004, p. XVII) faz notar que “*Significatio* indica uma operação, uma atividade, cujo produto é a coisa significada ou representada”<sup>9</sup>, motivo por que não se deve traduzir *significatio* por significado. Isso ainda evidencia que a significação não é a coisa referida, ou a coisa representada, mas o movimento ou a ação de representar determinada coisa por um termo. Convém considerar, inclusive, o valor do sufixo “-io” na língua latina, que indica a “ação de” realizar o expresso pelo radical, sendo *significatio*, grosso modo, “ação de significar”. Isso é feito, como já indicamos acima, pela representação de coisas através de substantivos, adjetivos e verbos. Destes se diz que copulam, daqueles que supõem.

Podemos agora, tendo caracterizado a *significatio*, passar para a *suppositio*, como faz Pedro Hispano no tratado *De suppositionibus* (*Summulae Logicales*, VI, 3):

Sem dúvida, suposição é a acepção de um termo substantivo no lugar de alguma coisa. Mas, suposição e significação diferem, porque a significação existe pela imposição da voz à coisa significada, suposição, verdadeiramente, é a acepção do mesmo termo, que já significa uma coisa, no lugar de alguma coisa. Como quando se diz ‘o homem corre’, este termo ‘homem’ supõe por Sócrates ou por Platão, e assim por diante. Por isso a significação é anterior à suposição. Não são iguais, porque significar é propriedade da voz, enquanto supor é do termo já, de certo modo, composto de voz e significação. Portanto, suposição não é significação<sup>10</sup>.

<sup>8</sup> Ver *Summulae Logicales* I, 8.

<sup>9</sup> “*Significatio* indica un’operazione, una attività, il cui prodotto è la cosa significata o rappresentata”.

<sup>10</sup> “*Suppositio* vero est acceptio termini substantivi pro aliquo. Differunt autem *suppositio* et *significatio*, quia *significatio* est per impositionem vocis ad rem significandam, *suppositio* vero est acceptio ipsius termini iam significantis rem pro aliquo. Ut cum dicitur ‘*homo currit*’, iste terminus ‘*homo*’ supponit pro Sorte vel pro Platone, et sic de aliis. Quare *significatio* prior est *suppositione*. Neque sunt eiusdem, quia significare est vocis, supponere vero est termini iam quasi compositi ex voce et significatione. Ergo *suppositio* non est *significatio*” (*SL*, VI, 3).

Sobre a relação entre *significatio* e *suppositio*, que observamos nessa passagem, Meirinhos (2002, p. 350) escreve: “A significação e a suposição são duas formas distintas da *acepção* ou relação do termo (ou palavra) ao seu referente”. E Morujão (2006, p. 311) explica que “em linguagem moderna diríamos: é o sentido – ou, por outras palavras, a *significatio* –, que garante a possibilidade da referência – ou seja, da *suppositio* –, e não a referência que garante a possibilidade do sentido”. Supor é, pois, “estar em vez de”, “estar por” uma certa realidade, em uma proposição. Há, inclusive, uma relação de antecedência da significação à suposição, pois só é possível referir-se com uma palavra a uma coisa, quando aquela é compreendida, ou seja, quando a palavra tem sentido para o ouvinte.

Convém ressaltar que Pedro Hispano, na passagem anterior, para enfatizar a diferença entre *significatio* e *suppositio*, não fala mais em significação dos termos (*significatio termini*), mas em significação como propriedade da voz (*significare est vocis*); ‘termo’ é explicitado definitivamente como algo composto por voz e significação (*compositi ex voce et significatione*), indicando que uma palavra qualquer só pode ser entendida como “termo” quando incide sobre ela uma significação. Já a *suppositio* é a imposição da palavra à coisa, de modo que o termo possa fazer referência a qualquer coisa adequada à significação do mesmo termo.

Essa teoria da suposição, como está em Pedro Hispano, parece indicar que tudo aquilo que pode ser enunciado e compreendido possui algum modo de ser, é uma coisa que aponta para uma realidade exterior à linguagem em dois movimentos: primeiro, na atribuição de significado a um som articulado pela voz; segundo, referindo a objetos como palavras, conceitos ou formas, ou coisas singulares, que, por exemplo, são representadas indiretamente quando usamos um termo universal. É preciso, então, compreender uma outra propriedade, a *appellatio*, que abarcará apenas os termos que referem a objetos existentes no mundo.

A *appellatio* é a propriedade dos termos que se refere apenas a coisas que têm uma existência real. Conforme Pedro Hispano, “a apelação é a acepção de um termo comum por uma coisa existente. Digo ‘por uma coisa existente’, porque um termo que significa aquilo que não é,

nada apela, como ‘*César*’, ou ‘*Anticristo*’, e ‘*quimera*’ etc.”<sup>11</sup>. É essa acepção exclusiva a coisas que existem que diferencia a apelação da suposição e da significação. Assim, o termo ‘*pégaso*’, por exemplo, significa e supõe, mas não apela por nada. É, contudo, importante observar que universais como “homem” apelam em dois sentidos: tanto para indicar gênero e espécie – e assim podemos dizer que os universais existem – quanto indivíduos singulares.

### 3. *RELATIO, RESTRICTIO, AMPLIATIO E DISTRIBUTIO*

Decorrentes da teoria da *suppositio*, apresentamos brevemente as demais propriedades dos termos. Elas ocupam os últimos livros da *Summulae Logicales*. A *appellatio*, tema do Tratado X, também depende da suposição, mas preferimos destacá-la juntamente com a significação e a suposição, porque esclarece a questão da existência em Pedro Hispano. Quanto à *relatio* Meirinhos (2002, p. 352) faz perceber que “sublinha bem as relações entre gramática e lógica”, isso porque dessa propriedade participam as expressões relativas que supõem pelas mesmas coisas representadas pelas palavras que as antecedem, como os pronomes relativos, dêiticos e anafóricos. A *ampliatio* é uma propriedade das suposições pessoais e ocorre quando o termo comum de uma suposição ganha maior extensão de particulares sobre si por meio de verbos, advérbios, participípios e outros nomes. É própria de alguns verbos a ampliação, como na sentença ‘*o homem pode ser branco*’ (*homo potest esse albus*). Nesta, por meio do verbo ‘*pode*’, o termo ‘*homem*’ foi ampliado, supondo pelos homens brancos presentes e pelos que serão. Quando consideramos a ampliação que é feita pelo advérbio, como em ‘*o homem é necessariamente um animal*’ (*homo necessario est animal*), dizemos haver uma ampliação devido ao tempo, pois a relação entre o sujeito ‘*homem*’ e o predicado ‘*animal*’ está enfatizada agora e no futuro pelo advérbio ‘*necessariamente*’. A *restrictio*, como a ampliação, também é uma das subdivisões da suposição pessoal. Pedro Hispano (*Summulae Logicales*, IX, 2) aduz: “A restrição é a redução de um termo comum de uma suposição maior a uma menor. Assim, quando se diz

<sup>11</sup> “Appellatio est acceptio termini communis pro re existente. Dico autem ‘*pro re existente*’, quia terminus significans non ens nichil appellat, ut ‘*Cesar*’ vel ‘*Antichristus*’ et ‘*chimera*’, et sic de aliis” (*SL*, X, 1).



'o homem branco corre', o adjetivo 'branco' restringe 'homem' que supõe apenas pelos homens brancos"<sup>12</sup>. Os sujeitos de uma proposição são restringidos por um nome, um verbo, um particípio e uma implicação. Para cada uma dessas classificações, os exemplos de Pedro Hispano são, respectivamente: "homem branco" (*homo albus*); "o homem corre" (*homo currit*); "o homem que corre discute" (*homo currens disputat*); e "o homem que é branco corre" (*homo qui est albus currit*). Finalmente, a *distributio*, conforme Pedro Hispano (*Summulae Logicales*, XII, 1), "é a multiplicação de um termo comum por meio de um sinal universal"<sup>13</sup>. Os sinais universais são expressões sincategoremáticas, portanto, nada significam, não são universais nem singulares, entretanto fazem o termo supor por todos os elementos significados por ele.

### CONCLUSÃO

Da apresentação das propriedades dos termos, podemos concluir que há uma ontologia subjacente à lógica, exposta como dialética, de Pedro Hispano, sobretudo porque ao se investigar os elementos constitutivos das proposições compreende-se que eles representam certas entidades referidas pela "voz significativa", sejam palavras, conceitos ou formas, ou objetos materiais.

O primeiro conceito fixado é o de termo, que são palavras significativas – palavras que, mesmo isoladas de qualquer oração, remetem alguma coisa existente a quem estiver familiarizado com a linguagem empregada no discurso. Os termos são as palavras da proposição que têm significado, são o sujeito e o predicado, o nome e o verbo.

A primeira propriedade que faz de um som produzido pela voz humana ser um termo é *significatio*. Esta é a propriedade da representação da coisa pela palavra. As palavras, que são cunhadas convencionalmente, tornam presentes as coisas tratadas em um discurso, fazendo com que este seja compreendido pelos que conhecem os seus termos.

Algumas coisas são representadas por meio de substantivos. Desse tipo de termos já significantes dizemos que, geralmente numa proposição, referem, ou "estão por", alguma coisa abrangida pela sig-

<sup>12</sup> "Restrictio est coarctatio termini communis a maiori suppositione ad minorem. Ut cum dicitur '*homo albus currit*', hoc adiectivum '*albus*' restringit '*hominem*' ad supponendum pro *albis*" (*SL*, IX, 2).

<sup>13</sup> "Distributio est multiplicatio termini communis per signum universale facta" (*SL*, XII, 1).

nificação do termo. Essa propriedade é a *suppositio*, que permite incluirmos, por exemplo, homens singulares no universal “homem”, ou dizermos que o referente da palavra ‘homem’ na proposição “‘homem’ é uma palavra”, é a própria palavra ‘homem’.

Um caso particular da *suppositio* é a *appellatio*, que pode ser definida da mesma maneira que a suposição, porém com a restrição de representar apenas as coisas existentes materialmente, de modo que “bode-veado”, significa e supõe, mas não apela nada.

As outras propriedades dos termos, finalmente, ocorrem mediante a aglutinação de expressões ou outros termos à oração, conferindo maior ou menor abrangência ao termo da suposição.

## REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. *Peri Hermeneias* (περί Ερμηνείας). Disponível em: <<http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/Aristote/hermeneia.htm>>, acesso em 23/10/2014.

DE BONI, Luis Alberto. *A entrada de Aristóteles no ocidente medieval*. Porto Alegre: EST Edições: Editora Ulysses, 2010.

ISPANO, Pietro. *Trattato di lógica/ Summule logicales*. A cura di Augusto Ponzio. Milano: Bompiani Testi a Fronte, 2004.

KNEALE, William; KNEALE, Marta. *O Desenvolvimento da Lógica*. Trad. M.S. Lourenço. 2. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1968.

MEIRINHOS, José Francisco. Pedro Hispano e a lógica. In. CALAFATE, Pedro (org.). *História do pensamento filosófico português*. vol. I. Idade Média. ed. 2. Lisboa: Círculo de Leitores, 2002. p. 331-375.

\_\_\_\_\_. *Avatares da antiga atribuição de obras a Pedro Hispano/João XXI*. Revista portuguesa de história do livro e da edição, ano XI, nº 23-2009, pp. 455-510. Disponível em: <[http://web.letras.up.pt/meirinhos/studia/Meirinhos\\_Avatares\\_1.pdf](http://web.letras.up.pt/meirinhos/studia/Meirinhos_Avatares_1.pdf)>, acesso em 20/10/2014.

MORUJÃO, Carlos. *A Lógica Modernorum: lógica e filosofia da linguagem na escolástica dos séculos XIII e XIV*. In. Revista Filosófica de Coimbra, nº 28, 2006. p. 301-322.

PETER OF SPAIN, *Tractatus called afterward Summule Logicales*. First Critical Edition from the Manuscripts with na Introduction by L.M. De Rijk. Assen: Van Gorcum & Comp. B.V., 1972.

PONZIO, Augusto. Introdução. In. ISPANO, Pietro. *Trattato di lógica/ Summule logicales*. A cura di Augusto Ponzio. Milano: Bompiani Testi a Fronte, 2004. p. V-XXIII.

# A *Suppositio* como *Proprietate Terminorum* em Guilherme de Shyreswood, Pedro Hispano e Guilherme de Ockham.

Laiza Rodrigues de Souza  
*Universidade Federal da Paraíba*

## INTRODUÇÃO

As teorias da suposição se desenvolveram na Idade Média, um período no qual a lógica era considerada uma ciência instrumental que servia para conduzir investigações teológicas e filosóficas. A história da lógica na Idade Média é dividida em três grandes períodos de acordo com a recepção aristotélica. A *logica vetus* compreende o período que chega até o final do século XI e é caracterizado pelo comentário às *Categorias* e ao *De Interpretatione* de Aristóteles, e à *Isagoge* de Porfírio pelas traduções latinas de Boécio. É no período conhecido por *logica nova* durante o século XII em que o conhecimento do restante dos livros do *Organon* (doutrina do silogismo e doutrina do método) e da totalidade dos escritos lógicos de Boécio (seus comentários à Aristóteles e à *Isagoge* de Porfírio).<sup>1</sup> Neste período torna-se conhecida *De Sophisticis Elenchis* de Aristóteles, o que gera um interesse por parte dos lógicos em tratar dos *sophismata*, isto é, surge o interesse de resolver os paradigmas lógicos (Knealle, 1991, 232) . E por fim, se inicia no século XIII o período da *logica modernorum* que consiste na análise semântica das obras lógicas de Aristóteles e a relação entre lógica e

---

<sup>1</sup> Cf. PINBORG, J. **Logica e semântica nel medioevo**. [*Logik und Semantik im Mittelalter*] Trad. di Flavio Cuniberto. Torino: Boringhieri, 1984, p. 17

ontologia (*proprietas terminorum*). Esta é a época do surgimento dos compêndios lógicos, também conhecidos como *summulae* e *tractatus* que são essencialmente metalinguísticos, se dedicando ao estudo da estrutura semântica e sintática da língua latina. Do ponto de vista da história da lógica, este período representa o primeiro desenvolvimento de uma lógica distinta da aristotélica (Knealle, 1991, p.231, 232).

Dentro deste contexto, há três fontes principais das quais podemos extrair a necessidade de uma teoria da suposição neste período: falácias, comentários e disputas dialéticas.

### FALÁCIAS

Desde a *logica nova*, os textos que compunham o que hoje chamamos de *Organon* já vinham sendo estudados. Porém, somente após o aparecimento das *Sophistics Elenchis* (Refutações Sofísticas), a lógica escolástica passou a se dedicar a solucionar e evitar falácias (Knealle, 1991, p.232).

Este pequeno texto começou a circular em traduções latinas em algum momento por volta de 1120, e sua aparição foi um evento crucial na história da lógica medieval. (SPADE, 1996, p.38)

A difusão das SE traz à tona um problema linguístico, a saber, que as várias interpretações a que a linguagem é suscetível podem ser conflitantes. Com este problema, surge também o desafio de montar um sistema semântico que pudesse tratar das ambiguidades e falácias da linguagem. Podemos então, dizer que a doutrina das falácias presente no SE é um dos fatores decisivos ao desenvolvimento das teorias da suposição.

### COMENTÁRIOS

A atividade acadêmica no medievo girava em torno de comentários e disputas dialéticas (De Libera, 1998, p.25-30). Comentar algumas obras, como a *Isagoge* de Porfírio e o *Da interpretação* (*Peri Hermeneas*) de Aristóteles, era imprescindível aos que se pretendiam mestres das artes. No entanto, embora fosse necessária ao trabalho acadêmico e

crescimento curricular, tal tarefa trazia também a impossibilidade de contestar os textos, por se tratarem de textos de autoridades. Contudo, era preciso fazer uma análise que projetasse também a opinião do comentador. Uma mesma proposição poderia receber várias interpretações, por isso, é evidente que um mesmo texto recebesse comentários distintos e antagônicos. Diante deste impasse hermenêutico, a teoria da suposição era utilizada para estabelecer as possíveis leituras que dada proposição poderia receber.

## DISPUTAS

No âmbito das disputas dialéticas as teorias da suposição foram úteis no contexto enquanto forneciam o aparato que permitia aos participantes analisar as várias interpretações cabíveis a uma proposição e, desta maneira, se defender dos adversários. A vitória nestas disputas era algo salutar, uma vez que a destreza em proposições problemáticas evidenciava a excelência intelectual da época. Nas disputas dialéticas, era preciso tanto antever futuras refutações dos adversários em relação a outros significados que um termo pudesse assumir, quanto quando necessário fosse, explicitar o sentido no qual determinado termo seria usado.

Sem dúvida, o impulso para o desenvolvimento da teoria [da suposição] veio das técnicas de disputa dialética. Não surpreende que muitos tratados comecem por insistir na função básica da teoria do significado para disputas lógicas, nas quais, de fato, a questão central é: 'Do que você está falando?'<sup>2</sup> (de Rijk 1967, 553)

A teoria das *proprietates terminorum*, que foi muito importante nos últimos estágios da lógica medieval formou-se na segunda metade do século XII pretende explicar as funções diferentes que as palavras ou as expressões verbais podem desempenhar quando figuram quando termos nas proposições. Ela parece ser proveniente das discussões de Abelardo e dos seus contemporâneos sobre a estrutura das proposições categóricas (Knealle, 251).

<sup>2</sup> L.M. de Rijk Lambertus. *Logica Modernorum*. A contribution to the history of early terminist logic. Vol 2. Part One: The origin and early development of the theory of supposition. Assen: Koninklijke Van Gorcum & Company 1967. P. 553.

O termo ‘suposição’ não é de autoria dos lógicos terministas da escolástica tardia. Já vinha sendo utilizado por gramáticos cinco séculos antes de Cristo. Inicialmente, seu uso era estritamente gramatical, mas seu sentido foi modificado ao longo do tempo. O primeiro uso do termo *supponere* é encontrado na *Institutionum Grammaticorum Libri*, uma obra de Prisciano, um dos mais importantes gramáticos do século V ao VI a.C.. Originalmente a palavra grega *υποκειμενον* (ΥΠΟΚΕΙΜΕΝΟ) foi traduzida para o latim *como id quo uermo fit (subjectum)*, significando o sujeito gramatical ao qual são atribuídos predicados. A teoria da *suppositio* surge, juntamente com as *proprietates terminorum*, da análise lógico-gramatical das proposições feitas pelos comentadores de Prisciano (Morujão, 2005, p.308).

O *id de quo fit sermo* designa tanto objetos concretos como universais. A *suppositio* até o século XII era restringida à *appellatio*, de modo que um nome só poderia ‘supor’ se fizesse referência a algo com existência real. Neste caso, os termos universais como ‘homem’ não possuíam função suposicional. A doutrina da *suppositio* nasce precisamente da necessidade de um termo universal exercer sua função conotativa, isto é, de significar vários indivíduos.

Se originalmente o termo era usado em sentido gramatical, a partir de Pedro Abelardo se observa a transição para o sentido lógico. Em sua *Logica Ingredientibus*, o termo ‘*suppositum*’ aparece significando dubiamente o sujeito gramatical e um substrato ontológico. Por substrato ontológico devemos entender o referente do termo. É atribuída a Guilherme de Champeaux, a autoria do *Quaestiones Victoriane*, no qual se encontra o termo ‘*suppositio*’ com o sentido de referente, sentido este que será usado pelos lógicos terministas. Esta obra escrita na metade do século XII marca a transição do uso termo em sentido estritamente gramatical para seu uso lógico como propriedade dos termos. Há uma passagem do âmbito discursivo para o ontológico, isto é, o termo ‘*suppositum*’ deixa de exercer o papel sintático de termo sujeito e passa a significar o que é denotado por ele. Esta incorporação de sentido é o que possibilita a noção do que chamamos de suposição pessoal. É deste novo sentido que toma o termo que veremos brevemente as teorias da suposição feitas por Shyreswood e Hispano.

## AS TEORIAS DA SUPOSIÇÃO

Guilherme de Shyreswood é considerado o primeiro lógico medieval a tratar das *proprietates terminorum* na sua *Introductiones Grammaticorum* (Knealle, 1991, 251). Ele reconhece quatro propriedade dos termos, a saber, *significatio*, *suppositio*, *copulatio* e *appellatio*<sup>3</sup>. A primeira é a apresentação de algo ao intelecto (*Est igitur significatio presentatio alicuius forme ad intellectum*). Esta é propriamente a propriedade da significação, na qual significar tem um sentido de trazer algo à mente. A proposição ‘o homem é animal’ é entendida como dada somente em nível mental. A segunda propriedade é a da suposição, tida como a ordenação de algo por baixo de outra coisa ao entendimento (*Suppositio outen est ordinatio alicuius intellectus sub alio*). Em ‘o homem é animal’ o termo ‘homem’ supõe pelo termo ‘animal’, que por sua vez supõe pelo conceito da comunidade dos homens. A terceira é a copulação, isto é, a ordenação de algo ao entendimento em relação com outra coisa (*Et est copulatio ordinatio alicuius intellectus supra alium*), como em ‘o homem é ser’. A palavra *copulatio* provém das discussões de Abelardo acerca de termos. Shyreswood diz que a *copulatio* só pode pertencer a adjetivos, participios e verbos, o que sugere que esta propriedade tem a noção

<sup>3</sup> ‘Quattuor sunt proprietates terminorum quas ad praesens intendimus diversificare. Harum enim cognitio valebit ad cognitionem termini et sic cognitionem enunciationis et propositionis. Et sunt hae proprietates significatio, suppositio, copulatio, et appellatio. Est igitur significatio praesentatio alicuius formae ad intellectum. Suppositio autem est ordinatio alicuius intellectus sub alio. Et est copulatio ordinatio alicuius intellectus supra alium. Et notandum quod suppositio et copulatio dicuntur dupliciter, sicut multa huiusmodi nomina, aut secundum actum aut secundum habitum. Et sunt istae definitiones earum secundum quod sunt in actu. Secundum autem quod sunt in habitum, dicitur suppositio significatio alicuius ut subsistentis (quod enim tale est natum est ordinari sub alio et dicitur copulatio significatio alicuius ut adiacentis (et quod tale est natum est ordinari supra aliud...). Appellatio autem est praesens convenientia termini, i.e., proprietas secundum quam significatum termini potest dici de aliquo mediante hoc verbo est. Ex his patet quod significatio (non) est in omni parte seu dictione orationis. Suppositio autem in nomine substantivo tantum vel pronomine vel dictione substantiva; haec enim significant rem ut subsistentem et ordinabilem sub alio. Copulatio autem in omnibus adiectivis et participiis, et non in pronomibus, quia non significant formam aliquam sed solam substantiam, nec in verbis, quia verbum non significat aliquid quod apponitur per verbum substantivum, quia sic esset extra ipsum. Nulla autem istarum trium, scilicet suppositio, copulatio, appellatio, est in partibus indeclinabilibus, quia nula pars indeclinabilis significat substantiam aut aliquid in substantia’. Ed. M. Grabmann in *Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Pbil.-Hist. Abteinlung*, 1937, Heft 10. In KNEALE, William; KNEALE, Martha. *O desenvolvimento da lógica*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian. 3 ed. 1991, P. 251.

de dependência gramatical. Para Shyreswood a *copulatio* é própria dos adjetivos, participios e verbos que são todos gerais. Já a *appellatio* não pode ser a atribuída aos pronomes porque eles não significam formas, mas só substâncias.

A apelação é a última propriedade, dita a propriedade de um termo presente (*praesens convenientia*), segundo a qual o significado de um termo pode ser dito de algo mediante o verbo ser (*Appellatio outem este presens conventia termini, idest proprietas secundum quam significatum terminist pottest dici de aliquo mediant hoc verbo 'est'*), como em 'o homem é ser'. Assim, o nome próprio Sócrates tinha *appellatio* em 400 a.C. (Knealle, 1991,252).

O conceito de *appellatio* parece ser proveniente do emprego que Prisciano deu à expressão *nomem appellativum* para designar um termo que se aplica a todas as coisas a que o termo se refere (Knealle, 1991, 253). Talvez por esse motivo Shyreswood considerasse que a *appellatio* era própria dos termos em posição de predicado. É estranho que se diga que nenhum termo tem *appellatio* a menos que seja aplicável a qualquer coisa que exista no momento da elocução (Knealle, 1991, 253).

A teoria de Shyreswood não é o que podemos chamar propriamente de uma teoria da suposição. Em vez disso, foi concebida e apresentada, de fato, como uma teoria da significação do termo apelativo (De Rijke,1967, 565) e, em seu interior encontramos a sua teoria da suposição. A propriedade da suposição não recebe nenhuma prioridade em relação às outras. Há somente uma distinção em relação à referência dos termos mediante uma propriedade distinta quando tomam a posição de sujeito ou predicado numa proposição. Os termos que ocupam a posição de sujeito são ditos em sentido extensional e a eles se atribui a propriedade da suposição. Os termos que ocupam a posição de predicado são por sua vez, tomados por um sentido meramente intensional e a esta propriedade chama-se apelação.

Shyreswood faz uma distinção entre os dois grandes modos de suposição. A saber, a suposição segundo ato (*secundum actum*) e a suposição segundo hábito (*secundum habitum*).



*'Dicunt igitur quidam quod terminus ex parte subiecti supponit et ex parte praedicati appellat. Et sciendum quod ex parte subiecti supponit secundum utramque definitionem suppositionis, ex parte autem praedicati supponit secundum habitualement suam definitionem.'*<sup>4</sup>

Tal distinção diz respeito ao status ontológico do objeto. Uma suposição segundo ato se dá quando consideramos o objeto ao qual se refere o termo enquanto unicamente mental. Por outro lado, uma suposição se diz segundo hábito se um termo supõe por um objeto de natureza extramental. A suposição enquanto ato se refere a conceitos e diz respeito somente à composição dos termos em uma proposição. A suposição enquanto hábito é aquela na qual a significação é entendida como subsistente (*significatio alicuius ut subsistentia*) isto é, supõe os objetos aos quais os conceitos se referem.

Além desta grande divisão, também há a distinção entre suposição material (*suppositio materialis*) e formal (*suppositio formalis*). Na suposição material uma palavra supõe pela pronúncia da própria palavra, como em 'homem é uma palavra plana', ou pela palavra em si, pronúncia e significação, como em 'homem é substantivo'. A suposição formal é dita como aquela na qual a palavra supõe por seu significado. Este modo de suposição se subdivide ainda em suposição simples (*suppositio simplex*) e pessoal (*suppositio personalis*). Simples é a suposição em que o termo supõe somente por seu significado (*supponit significatum pro significato*). A suposição pessoal é aquela na qual o termo supõe seu significado, como em 'o homem corre'. O uso do termo *personalis* é estranho porque nada trata de pessoas. É provável que o emprego de "personalis" começou num contexto teológico como, por exemplo, a obra de Boécio *De persona et Duabus naturis contra eutychem et nestorium*. Quando um cristão diz "*Deus factus est hominem*", ele quer dizer que uma pessoa que já tinha a forma divina em certa altura, veio a ter a forma humana. Por ser um conceito importante do pensamento cristão, (Knealle, 1991, 262) supõe-se que tenha dado no à segunda divisão da suposição formal.

---

<sup>4</sup> Cf. SHYRESWOOD, Guilherme. *Introductiones in Logicam*, p. 82. in KNEALE, William; KNEALE, Martha. *O desenvolvimento da lógica*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian. 3 ed. 1991. P. 250.

A suposição pessoal pode ser determinada, quando se trata se um sujeito em particular ‘o homem corre’. Neste caso a palavra ‘*homo*’ tem *suppositio determinata* porque a frase pode ser explicada em relação a um indivíduo (*potest locutio exponi per aliquod unum*). Entretanto, também poderia ser indeterminada uma vez que a proposição não indica qual homem especificamente está a correr (Cf. Knealle, 1991, 262). A suposição confusa é aquela na qual estão envolvidos muitos indivíduos ou um indivíduo tomado várias vezes num contexto. Uma suposição é confusa se um substantivo representa tudo o que tem a forma que ele significa. A suposição confusa é distributiva se um substantivo representa tudo que tem a forma que ele significa. Isto é, todo sinal de distribuição (todo e nenhum) produz suposição confusa distributiva no termo imediatamente junto a ele, enquanto o sinal negativo faz o mesmo para o termo afastado. Mas, um sinal afirmativo produz suposição meramente confusa para o termo afastado, de modo que é correto “nenhum homem é burro, logo nenhum homem é este burro” e incorreto “todo homem é um animal, logo todo homem é este animal” (Knealle, 1991, 264).

Na teoria de Shyreswood quando um termo geral aparece sem qualificação especial é que está representando seus *appellata*, isto é, os indivíduos que são exemplos atuais da forma que o termo geral significa. Assim, podemos dizer que a *suppositio* se subordina à *significatio* e que aquilo que o termo geral significa é uma forma a ser realizada nas coisas existente. Desse modo, a palavra *homo* representa os homens que existem no momento em que é pronunciada.

Outro grande expoente da lógica no medievo foi Pedro Hispano. Sua teoria da suposição é considerada interdependente com a de Shyreswood. No entanto, suas teorias apresentam várias distinções conceituais em relação à propriedade dos termos. Ele omite a distinção entre *suppositio formalis* e *suppositio materialis*, enquanto introduz a distinção entre *suppositio discreta* e *communis*. Podemos dizer que sua grande inovação é a distinção que faz entre *suppositio naturalis* e *suppositio accidentalis* (Knealle, 1991, p. 268). A definição de suposição para Hispano é ‘*suppositio verto est acceptio termini substantivi pro aliquo*’<sup>5</sup>, a

<sup>5</sup> Pedro Hispano, *Tractatus llamados después Summule Logicales*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1986. Tr. Mauricio Beuchot. VI, 3, p.67.

suposição verdadeira é a aceitação de um termo substantivo em lugar de algo. Enquanto que para Shyreswood, '*significatio termini, pro hic simitur, est reiper vocem secundo placito representatio*', isto é, a significação do termo, como se toma aqui, é a representação da coisa pela voz. A definição de copulação também é notavelmente distinta. Para Hispano, copulação é a aceitação do termo objetivo em lugar de algo (*Copulatio est termini adiectivi acceptio pro aliquo*)<sup>6</sup>. Shyreswood definiu que a copulação é a ordenação de algo (um conceito) ao entendimento em relação com outra coisa (*Et est coulatio ordenatio alicuius intellectus supra alium*). Enquanto para Hispano, a apelação é a aceção do termo comum pela coisa existente (*Appellatio est acceptio termini communis pro re existente*)<sup>7</sup>.

A teoria de Pedro Hispano não tem somente, neste estudo, a relevância de ser anterior à teoria ockamista, mas sim, a de ser propriamente a obra retomada por Ockham para desenvolver sua teoria da suposição (Ghisalberti, 1997, 44). A divisão geral da suposição em Hispano é discreta e comum. Discreta é aquela que se faz por um termo discreto como 'Sócrates' e 'este homem'. Isto é, um termo é discreto quando é definido. A suposição comum não possui este caráter, como o termo 'homem', que dá a ideia de um homem indefinido. Por sua vez, a suposição comum se subdivide em duas, natural e accidental. Natural ocorre quando é empregue para representar todas as coisas das quais é predicável. Ex: *suppositio* das palavras 'homem' quando é usada para representar todos os homens presentes, passados e futuros; accidental, que se dá em relação com o verbo e considera o que se predica do termo, por exemplo 'um homem é...', o termo supõe pelos homens existentes atualmente (quando a frase é dita) e, no caso de 'um homem foi', o termo supõe por todos os homens que existiram no passado (Knealle, 1991, 269). A suposição accidental pode ser simples, quando o termo comum supõe pela coisa universal que o próprio termo significa, como em 'o homem é um gênero', e pessoal, quando um termo comum supõe por um predicado que o termo significa, como em 'o homem é bípede' (Knealle, 1991, 269). A suposição pessoal pode ser determinada ou confusa. Determinada quando se toma um termo comum indefinido como 'algum homem corre'. Confusa quando um

<sup>6</sup> *Op. cit.*, VI,2, p.67.

<sup>7</sup> *Op. cit.*, X, 1, p. 177.

termo comum supõe por várias coisas, precisando assim, de um termo universal. Em relação a isto, tem a suposição confusa que necessita de signo e pode se distribuir em qualquer um de seus supostos ou inferiores (predicados), como em ‘todo homem é animal’. A suposição confusa que necessita da coisa é aquela na qual o predicado atribuído ao sujeito é essencial. Em ‘todo homem é animal’, é o termo que supõe de forma confusa *necesitate rei* é ‘animal’, por ser animal é um predicado essencial a todos os homens.

Podemos notar na teoria de Hispano que a propriedade da suposição não se delimita ao campo proposicional. No exemplo usado na suposição comum, vemos que o termo ‘homem’ aparece isoladamente, isto é, sem fazer parte de uma proposição. Apesar das diferenças entre Shyreswood e Hispano, ambos são realistas, isto é, acreditam que os termos gerais significam universais ou características que as coisas podem ter em comum (Knealle, 1991, 271). Em Hispano fica evidente por suas passagens na *Summulae Logicales* como na sua definição de *suppositio simplex* como *acceptio termini communis por re universalí figurata per ipsum* (Cf Knealle, 1991, 271).

A *Summa Logicae* de Ockham ilustra a tendência lógica que surgiu a partir do século XII dá primazia à doutrina da suposição em relação às outras propriedades dos termos. Seu tratamento às *proprietas terminorum* trata das outras propriedades sempre em relação à propriedade da suposição. Para Ockham, só entidades presentes existem e podem ter propriedades semânticas. E para um termo ser verdadeiro numa proposição deve supor por aquilo que existiu, existe, existirá ou pode existir. O sujeito pode supor com verbo no presente, passado, ou futuro ( Ockham, 1998, 65). Para Ockham dizer que várias coisas têm uma característica em comum é o mesmo que dizer que elas tem uma parte comum acerca da qual podemos falar da maneira que falamos acerca dos próprios indivíduos. A isto ele rejeita veementemente. O efeito deste seu modernismo é um empobrecimento da doutrina das *proprietates terminorum*, em relação aos seus antecessores. Shyreswood e Hispano supunham que um termo geral significa sempre uma forma e sempre podia *supponere pro suo significato* somente no caso de *supposito simplex*. Ockham tornou a *suppositio* a noção básica da sua teoria dos termos (Knealle, 1991, 272).

O Venerabilis Inceptor não fala da *significatio* de modo específico, mas trata deste tema ao discutir acerca da natureza dos termos. Os termos possuem uma função significativa de acordo com sua natureza. Faz uma distinção entre termos orais, mentais e escritos. Os termos mentais significam de modo natural enquanto os termos escritos e orais significam de forma convencional (Ockham, 1998, 66). Ele distingue quatro modos de significação. Nos dois primeiros, o termo significa aquilo de que pode ser verdadeiro predicado. Num primeiro sentido só proposições com o verbo no presente podem ser predicados e num segundo sentido, os verbos no passado, futuro ou modais podem ser predicados. (Ex: 'branco' significa tudo o que é, foi ou pode ser branco.) O terceiro e quarto modo diz respeito aos termos que não podem ser predicado.<sup>8</sup> No terceiro modo um termo concreto significa seu correspondente abstrato pelo qual não pode supor (Ex: 'branco' significa brancura, mas não pode supor por ele.). No quarto modo o termo significa primária e secundariamente (reta e obliquamente). Significa algo diretamente e indiretamente outra coisa.<sup>9</sup>

A noção de *apellatio* (ou denominação) é restringida na teoria ockhamista à suposição em sua forma mais ampla, na qual é a propriedade de um termo quando ocupa o lugar de sujeito ou predicado numa proposição (Müller, 1991,67). Já à copulação não é feita nenhuma menção na *Summa Logicae*, somente no *Elementarium Logicae* (Müller, 1991,68) é tratada a *copulatio* como a doutrina da cópula, na qual o *est* está presente em todas as proposições categóricas como cópula. A cópula pode ainda ser considerada como uma expressão sincategoremática que denota que (Müller, 1991, 68) “aquilo pelo qual está o sujeito é aquilo pelo qual está o predicado”.

A suposição dividiu opinião dos lógicos medievais durante os séculos XII e XIII. Havia uma corrente continental de origem parisiense que adotava a noção de suposição natural, enquanto a corrente oxionense adotava a suposição como figurando apenas num contexto proposicional, isto é, puramente sintático. Para os parisienses a suposição natural é a capacidade de um termo estar no lugar de todos os membros de uma classe. É a extensão efetiva do termo sem as limitações do

---

<sup>8</sup> Distinção entre termos concretos e abstratos.

<sup>9</sup> Diz respeito à distinção feita entre nomes absolutos e conotativos.

contexto proposicional (Müller, 1991, 70). Esta posição foi amplamente adotada como vimos no caso de Pedro Hispano.

A doutrina ockhamista leva ao desaparecimento desta forma de suposição a partir da própria definição de *suppositio* como propriedade dos termos quando estes ocupam o lugar de sujeito ou predicado numa proposição. Para Ockham dizer que várias coisas têm uma característica em comum é o mesmo que dizer que elas tem uma parte comum acerca da qual podemos falar da maneira que falamos acerca dos próprios indivíduos. A isto ele rejeita veementemente. Só entidades presentes existem e podem ter propriedades semânticas. E para um termo ser verdadeiro numa proposição deve supor por aquilo que existiu, existe, existirá ou pode existir. O sujeito pode supor com verbo no presente, passado, ou futuro (Müller, 1991, 65). A suposição é distinta do significado que os termos possuem natural ou convencionalmente. Em ‘o homem corre’ o termo homem é usado com seu significado próprio (se referindo a um homem individual), mas em ‘o homem é uma espécie’ passa a designar um conceito. Ockham distingue três tipos de suposição: pessoal, simples e material<sup>10</sup>. Na suposição pessoal o termo conserva sua função significativa própria ou convencional. Em ‘o homem corre’ ou ‘homem é animal’ o termo homem supõe pessoalmente por indivíduos concretos e esta é sua convenção. Na suposição simples<sup>11</sup> o termo designa alguma coisa diversa de sua primeira imposição, isto é, o termo designa um conceito, como é o caso de ‘o homem é uma espécie’. Na suposição material<sup>12</sup> um termo designa a si mesmo, como é o caso de ‘homem é um nome’, no qual o termo homem designa sua materialidade. A modalidade mais importante para Ockham é a suposição pessoal<sup>13</sup>, a qual distingue em discreta e comum. A suposição é discreta quando o termo designa um só indivíduo, como ‘Sócrates é um homem’. Já a suposição comum se dá quando o termo supõe por um nome comum como ‘o homem corre’. A suposição pessoal comum se divide ainda em determinada e confusa. É determinada quando podemos por disjunção passar para proposições singulares como

<sup>10</sup> William of Ockham. *Ockham's theory of Terms: Part I of the Summa Logicae*. Trad. and Introd. by Michael J. Loux. Indiana: St. Augustine's Press, 1998, p. 190.

<sup>11</sup> Ibid, p. 198.

<sup>12</sup> Ibid, p. 197.

<sup>13</sup> Ibid, p. 198.

de ‘o homem corre’ inferimos ‘este ou aquele homem corre’. Quando a suposição comum é confusa<sup>14</sup> não podemos chegar a proposições singulares, como no exemplo ‘todo homem é animal’ não podemos dizer que ‘este homem é este ou aquele animal’.

## CONCLUSÃO

Vimos que com o aprofundamento da relação entre linguagem e pensamento feita pelos gramáticos do século XII o contexto proposicional adquiriu importância como unidade de sentido dentro da qual o significado atual de um termo é determinado. O significado de um termo e sua função sintática se tornaram tão importantes que foram desenvolvidas teorias acerca das propriedades que os termos podem ter, as *proprietas terminorum: significatio, appellatio, copulatio, suppositio*. Dentre elas, a suposição adquiriu um destaque especial. Ockham tornou a *suppositio* a noção básica da sua teoria dos termos. O efeito deste seu modernismo é um empobrecimento da doutrina das *proprietas terminorum*. Shyreswood e Hispano supunham que um termo geral significa sempre uma forma e sempre podia supor pelo seu significado (*supponere pro suo significato*) somente no caso da suposição simples (*supposito simplex*). A suposição é precisamente a capacidade de um termo estar no lugar dos objetos extramentais que eles evocam a mente. Entretanto, é somente a partir da lógica Ockhamista que a suposição passa a ter uma relação íntima com a noção de significação. Primeiramente ele subordina a significação à suposição. Em seguida restringe a suposição ao âmbito proposicional, provocando uma convergência do plano sintático e semântico. Isto é, os termos só são analisados como significantes dentro da unidade de sentido proposicional, de forma que os termos só possuem significação caso o termo sujeito suponha pelo termo predicado. Caso isso não ocorra, a significação pode continuar, entretanto, a verdade da proposição é posta em cheque. As teorias científicas são compostas por proposições nos permitem o contato com a realidade porque nestas proposições os termos são usados segundo suposição pessoal. Portanto, a teoria da suposição está intimamente ligada com a concepção de verdade e de validade da ciências. Pois,

---

<sup>14</sup> Ibid, p. 213.

uma vez que as teorias supõem por objetos do mundo, a ciência não está limitada a um discurso subjetivo, mas sim, uma verdadeira ciência do mundo.

## REFERÊNCIAS

- DE LIBERA, Alain. *A filosofia medieval*. [La philosophie médiévale] Trad. de Nicolás Nyimi Campanário e Yvone Maria de Campos Teixeira da Silva. São Paulo: Loyola, 1998.
- GHISALBERTI, Alessandro. *Guilherme de Ockham*. Trad. Luis Alberto De Boni. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.
- HISPANO, Pedro. *Tractatus llamados después Summule Logicales*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1986. Tr. Mauricio Beuchot. VI, 3, p.67.
- KNEALE, William; KNEALE, Martha. *O desenvolvimento da lógica*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian. 3 ed. 1991.
- L.M. de Rijk Lambertus. *Logica Modernorum. A contribution to the history of early terminist logic*. Vol 2. Part One: The origin and early development of the theory of supposition. Assen: Koninklijke Van Gorcum & Company 1967.
- MORUJÃO, Carlos - "A lógica modernorum: lógica e filosofia da linguagem na escolástica dos séculos XIII e XIV", in vol. 14, nº 28, Outubro de 2005, pp. 301-322.
- MÜLLER, Paola. In Ockham, Guilherme de. *Lógica dos termos*; trad. Fernando Pio de Almeida Fleck; introd. Paola Müller. – Porto Alegre: EDIPUCRS, 1991.
- OCKHAM, William of. **Ockham's theory of Terms: Part I of the Summa Logicae**. Trad. and Introd. by Michael J. Loux. Indiana: St. Augustine's Press, 1998.
- PINBORG, J. *Logica e semantica nel medioevo*. [Logik und Semantik im Mittelalter] Trad. di Flavio Cuniberto. Torino: Boringhieri, 1984.



# Meister Eckhart e a imagem sem imagem

**Matteo Raschiatti**

*Universidade Estadual Paulista*

## INTRODUÇÃO

Uma análise profunda da obra de Meister Eckhart revela que a elaboração da sua teoria da imagem tem como ponto de partida a doutrina do Uno. O dominicano formulou em vários modos, tanto nas obras em latim como nas obras em alemão, a afirmação segundo a qual, por um lado, Deus é Uno e, do outro, o homem está à altura de uma autêntica *imitatio Dei* quando se torna um em si mesmo e um com Deus. Esta reflexão sobre o Uno e a unificação com Ele é caracterizada, em Eckhart, por uma analogia estrutural com o pensamento neoplatônico, em particular com a filosofia de Plotino.

Três elementos filosóficos fundamentais que caracterizam esse conceito podem ser evidenciados lançando mão dos próprios textos do turíngio:

- a) “*Deus é Uno em si mesmo e está separado de tudo*” (Pr. 21)<sup>1</sup>
- b) “*Deus é Uno, é negação da negação*” (Pr. 21)<sup>2</sup>
- c) “*Deus enim unus est intellectus, et intellectus est deus unus*” (Sermo XXIX)<sup>3</sup>

<sup>1</sup> MEISTER ECKHART. *Werke I. Predigten*. Frankfurt am Main: 2008, p. 245. A tradução em português, bem como dos sermões em latim, é do autor do trabalho. Em caso contrário, será especificada a referência.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 249.

<sup>3</sup> MEISTER ECKHART. *Die Lateinische Werke*. E. Benz, B. Decker, J. Koch, L. Sturlese, Stuttgart-Berlin, 2003. LW IV, 304, 15.

Se o Uno não pode ser definido e nem representado na linguagem como um fenômeno que implique a diferença, isso se torna possível através de uma dialética negativa radical ou através de imagens que, na sua semelhança com o Uno, deixam transparecer também sua dessemelhança e, com isso, sua absoluta transcendência.

A tradução do termo latim *imago* nos textos em alemão do mestre dominicano é *bilde* (em *medio-alto alemão - mhd*; em *alemão moderno o termo é Bild*). No conceito expresso com essa palavra e na teoria onde se insere esta noção, é possível reconhecer a presença de duas tradições unidas intrinsecamente: a tradição filosófica da representação (na teoria do conhecimento) e a tradição teológica do Filho como imagem.

## 1. A TRADIÇÃO FILOSÓFICA DA REPRESENTAÇÃO

Assim como *imago*, a palavra *Bild* revela um elo com a doutrina neoplatônica, estando, contudo, inserida em uma teoria cristã da criação, como atesta a Pr. 24: “Deus criou todas as coisas, em geral, segundo a imagem que Ele tem em si de todas as coisas criadas, mas não segundo Ele (mesmo)”<sup>4</sup>. As imagens, portanto, são ideias originárias (i.e. modelos) de todas as coisas, que não prejudicam a simplicidade divina, porque são uma única imagem, o Filho no qual Deus expressa todas as coisas, perfeitamente igual embora se refira a coisas desiguais: “Em Deus, os modelos de todas as coisas são iguais; embora sejam modelos de coisas desiguais. O anjo mais elevado, a alma e a mosca têm um modelo igual em Deus” (Pr. 9)<sup>5</sup>.

Além de *imago*, a palavra latina correspondente a *Bild* pode ser também *species* (forma), enquanto forma posterior à existência dessas mesmas coisas, originada por um processo de abstração:

“A mais ínfima imagem de criatura, que se forma em ti, é tão grande, como Deus é grande. Por quê? Porque ela é um obstáculo a um Deus na íntegra. Justamente lá, onde esta imagem adentra (em ti), Deus e toda sua deidade tem que se retirar. Mas lá onde esta imagem se vai, Deus penetra” (Pr. 5b)<sup>6</sup>.

<sup>4</sup> MEISTER ECKHART. *Werke I. Op. cit.*, p. 277.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 109.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 73.

O verbo utilizado nesta pregação, traduzido como *formar* (*einbilden* em alemão moderno, *inbilden* em mhd) remete, segundo Vannier, “a uma constituição interior do ser”<sup>7</sup>. Para esta autora, Meister Eckhart utiliza esse verbo para explicitar quatro expressões de *bilden* (ou *formatio*, em latim, que ela prefere utilizar por ser mais “restrito” e pelo fato de ter um significado claramente identificável): “a *conformatio* ao Verbo, a recreação à imagem sem imagem da Trindade, a união e a iluminação”<sup>8</sup>.

## 2. A TRADIÇÃO TEOLÓGICA DO FILHO COMO IMAGEM

Do ponto de vista teológico, Eckhart se insere na antiga tradição que reflete sobre o homem criado “a imagem e semelhança de Deus” (Gen 1, 26) e sobre o Filho “imagem perfeita do Pai” (Col 1, 15), que ele comenta na Pr. 23: “São Paulo diz: contemplando com a face despida o esplendor e a claridade de Deus, transformamo-nos e a nossa imagem renovada se formará, entrando para dentro da imagem que é de todo uma imagem de Deus e da deidade”<sup>9</sup>.

Essas duas referências, no entanto, estão presentes nas obras de Eckhart em forma peculiar e particularmente audaciosa: se o Filho e a geração do *logos* no fundo da alma são dois eventos únicos, não é mais possível distinguir duas modalidades diferentes de ser imagem, uma plenamente realizada (própria do Filho de Deus) e a outra que indica o devir do ser humano em vista da realização escatológica. Nesse aspecto o mestre dominicano evidencia, conscientemente, seu distanciamento da tradição:

“Os mestres dizem: só o Filho é uma imagem de Deus, mas a alma é formada de acordo com esta imagem. Eu, porém, digo: o Filho é uma imagem de Deus acima de toda imagem; ele é uma imagem de sua deidade oculta. Ora, como o Filho é uma imagem de Deus e nela o Filho é formado, assim também a alma é formada. Daquele de onde recebe o Filho, dele também recebe a alma” (Pr. 72)<sup>10</sup>.

<sup>7</sup> VANNIER, M.-A. «Creatio» et «formatio» chez Eckhart. *Reveu Thomiste*, CII<sup>e</sup> Année, T. XCIV, n<sup>o</sup>. 1, Janvier-Mars 1994, p. 106.

<sup>8</sup> *Idem*.

<sup>9</sup> MEISTER ECKHART. *Werke I. Op. cit.*, p. 269.

<sup>10</sup> MEISTER ECKHART. *Werke II – Predigten und Traktate*. Frankfurt am Main: 2008, p. 83.

Na teoria trinitária eckhartiana, imagem é aquilo que conjuga a origem do Pai (o Filho) e a igualdade (o *logos* como revelação perfeita). O Verbo de Deus, porém, não é apenas *imago*, mas também *filius*. Portanto, é possível afirmar que, enquanto imagem, o Filho é também Verbo, torna conhecível o Pai, é sua revelação e não está subordinado a Ele e, enquanto imagem, o Verbo é também Filho, manifestando a sua origem.

### 3. AS PROPRIEDADES DA IMAGO NO COMENTÁRIO AO EVANGELHO DE JOÃO

Meister Eckhart trata explicitamente da questão da imagem em quatro partes de sua extensa obra:

- 1) no Comentário do Evangelho de João (*In Ioh*);
- 2) no Comentário do Livro da Sabedoria (*In Sap*);
- 3) no *Sermo XLIX* “*Cuius est imago haec*”;
- 4) na Pr. 16b em alemão e em outras pregações de maneira fragmentada.

Priorizando a sistematização das propriedades da *imago* feita no Comentário do Evangelho de João, é possível esboçar um esquema que evidencia os traços comuns em relação aos outros textos escritos em latim e também em alemão.

“Do que foi dito podem ser explicados muitos trechos da Escritura, em particular aqueles relativos ao Unigênito Filho de Deus, principalmente onde se diz que é “imagem de Deus” (2 Cor 4,4; Col 1,15). Com efeito, uma imagem, enquanto imagem, não recebe nada de si a partir do sujeito em que está, mas recebe todo seu ser do objeto do qual é imagem. Em segundo lugar, recebe o seu ser somente daquele. Ainda, em terceiro lugar, recebe todo o ser daquele segundo tudo o que é seu, pelo que é seu modelo. Pois, se a imagem recebesse algo de algum outro ou não recebesse algo de seu modelo, não seria mais imagem dele, mas imagem de um outro. Disso fica claro que, em quarto lugar, a imagem de alguém é única em si mesma e é imagem só de um. Por isso é que na deidade é único o Filho, e somente de um, ou seja, do Pai. Ademais, em quinto lugar, do que foi dito é evidente que a imagem está no seu modelo. Com efeito, ela recebe nele todo seu ser. E vice-versa o modelo, enquanto é modelo, está na sua imagem, de modo que a imagem tem em si todo seu ser, de acordo com

Jo 14,11: ‘Eu estou no Pai e o Pai está em mim’. Mas, além disso, segue, em sexto lugar, que a imagem e aquilo do que é imagem, enquanto tais, são um só [como diz o Evangelho de] João 10: ‘eu e o Pai somos um só’. Diz ‘somos’, enquanto o modelo exprime ou gera, enquanto a imagem é expressa ou gerada; ‘um’, enquanto todo o ser de um está no outro, e ali não há nada de alheio. Ainda, em sétimo lugar: esta expressão ou geração da imagem é uma certa emanação formal. [...] Em oitavo lugar: a imagem e o modelo são contemporâneos – e isto é o que aqui se diz, que o Verbo, a imagem, estava em princípio junto de Deus –, assim que nem o modelo pode ser entendido sem a imagem, nem a imagem sem o modelo, como está escrito em Jo 14: quem vê a mim, vê o meu Pai. [...] Além disso, em nono lugar: ninguém conhece a imagem senão o modelo, nem o modelo senão a imagem, como está escrito em Mateus 11: ‘ninguém conhece o Filho senão o Pai, e ninguém conhece o Pai senão o Filho’. A razão disso é que o ser deles é um só, e não há nada de alheio entre os dois. Mas os princípios do ser e do conhecer são os mesmos, nem alguma coisa é conhecida pelo que é alheio”<sup>11</sup>.

As propriedades da imagem, portanto, resultam ser as seguintes: procedência da origem, relação exclusiva imagem-modelo, unicidade, reciprocidade e localização, identidade e unidade na distinção, resultado de uma emanação formal, contemporaneidade, princípio de conhecimento.

O modelo e a imagem são dois aspectos de uma única realidade: o primeiro ativo que exprime, gera, mas, sobretudo “se exprime”, “se gera”, “se reflete”, e o segundo receptivo, que é expresso, gerado, formado como imagem. Em virtude desse evento, as duas realidades são uma coisa só (*unum*), se realizam unitariamente, sem nada exterior, sem mediação, sem diferença. Se assim não fosse, a plenitude do evento permaneceria inacabada.

O mestre dominicano traz à tona o caráter dinâmico da relação imagem-modelo através da metáfora da emanação (*emanatio*), sem prejudicar a unidade dos dois. Isto aparece também na quarta característica da imagem no *Sermo XLIX*: “Em quarto lugar, que [a imagem] é expressa e efluída a partir daquilo de que é [imagem]”<sup>12</sup>. O fato de a

<sup>11</sup> MEISTER ECKHART. *Die Lateinische Werke. Op. cit., In Ioh*, 23-26. LW III, 19,5 – 21,5.

<sup>12</sup> *Ibidem*, 509,8.

imagem ser uma emanação formal é explicado com mais clareza logo em seguida:

“Imagem em sentido próprio é uma emanação simples, formal, que transmite toda a essência, pura e nua, como o metafísico a considera, após excluir a causa eficiente e final, que fazem parte do estudo da natureza que compete ao físico. Portanto, a imagem é uma emanação desde o íntimo, no silêncio e na exclusão de toda exterioridade, uma certa vida, e que se poderia representar como alguma coisa que a partir de si mesma e em si mesma intumesce e ferve, mesmo sem ainda pensar na ebulição” (*Sermo XLIX*)<sup>13</sup>.

O modo de a imagem se produzir, enquanto emanação formal, não envolve as causas eficientes e finais que operam no nível da criação; além disso, aqui é a própria imagem que se produz a partir dela mesma. O processo da *emanatio* se distingue da *factio* e da *creatio*, porque na emanação “algo produz a partir de si mesmo e em si mesmo, uma natureza nua que se difunde formalmente, sem a intervenção da vontade que, antes, é concomitante” (*Sermo XLIX*)<sup>14</sup>.

O mestre dominicano, em virtude da relação exclusiva que há entre modelo e imagem, alça essa última a princípio de conhecimento, retomando o argumento aristotélico segundo o qual o semelhante se conhece pelo semelhante. O conhecimento, que implica uma semelhança entre sujeito que conhece e objeto conhecido (Filho-Pai), procura uma identidade entre os dois termos. Na esfera inteligível, à qual pertence o ser original das coisas antes de sua criação, o conhecido e aquele que conhece formam um único ser:

“esta é a força do conhecimento que, separando para unir, estabelece entre o espírito e seu objeto uma identidade no ser. Eckhart retorna constantemente a esse tema que permite compreender ‘o fundo de toda sua intenção’: nos conduzir para conhecer a Deus, despidendo-nos de tudo neste conhecimento e tornando-nos um com ele”<sup>15</sup>.

<sup>13</sup> *Ibidem*, 510,15-20.

<sup>14</sup> *Ibidem*, 511,7.

<sup>15</sup> ZUM BRUNN, E. e DE LIBERA, A. *Maître Eckhart: Métaphysique du verbe et théologie négative*. Paris: Beauchesne, 1994, p. 15.

A teoria do conhecimento eckhartiana estabelece a identidade dos princípios do ser e do conhecer, na qual o *intelligere* funda a realidade e a imagem pertence à esfera intelectual: o ápice dessa identidade, para o turingio, é o nascimento do *logos* no fundo da alma, grau supremo do conhecimento, cujo âmbito de realização é supra-racional.

#### 4. O CONCEITO DE *BILD* NAS OBRAS EM ALEMÃO

Nos escritos de Eckhart em vernáculo, o campo semântico-conceitual da palavra neutra *Bild* é caracterizado por uma variação de significados bastante ampla. O caráter especular da imagem, em particular, é uma metáfora utilizada pelo mestre dominicano para revelar (na dupla acepção de “re-cobrir com véu” e, contemporaneamente, “desvelar”) o mistério da *unio* na qual Deus e a alma coincidem no mesmo fundo (*Grund*), mantendo, porém, suas individualidades.

As propriedades da imagem individuadas a partir do Comentário ao Evangelho de João, encontram seus correspondentes nas obras alemãs, particularmente na Pr. 16b:

“Toda imagem tem duas propriedades. A primeira é que recebe seu ser imediatamente daquilo do qual é imagem, para além da vontade, pois tem uma procedência natural e irrompe da natureza como o galho brota da árvore. Quando o rosto é colocado diante do espelho, é mister que o rosto se reflita ali, quer queira quer não. Mas a natureza não se forma na imagem do espelho; antes disso, a boca, o nariz, os olhos e toda a conformação do rosto – isso se reproduz no espelho. Mas Deus reservou isto somente para si mesmo: onde quer que Ele forme a sua imagem, sua natureza e tudo aquilo que Ele é e pode oferecer, sem intervenção da vontade; pois a imagem estabelece uma finalidade à vontade, e a vontade segue a imagem, e a imagem tem a primeira irrupção da natureza, puxando para dentro de si o que a natureza e o ser podem apresentar, e a natureza se extravasa totalmente na imagem e permanece inteiramente em si mesma. Assim os mestres não colocam a imagem no Espírito Santo, mas antes a colocam na pessoa intermediária, porque o Filho tem a primeira irrupção da natureza; por isso Ele se chama, em sentido próprio, uma imagem do Pai, mas não assim o Espírito Santo: ele é (antes disso) só uma floração do Pai e do Filho, e assim possui uma natureza

com ambos. Mas a vontade não é um mediador entre a imagem e a natureza; sim, nem o conhecer, nem o saber, nem a sabedoria podem ser aqui um mediador, porque a imagem divina irrompe sem mediação da fecundidade da natureza. Se há, porém, aqui um mediador da sabedoria, ele é a própria imagem. Por isso, na deidade, o Filho se chama sabedoria do Pai<sup>16</sup>.

Como foi evidenciado anteriormente, Eckhart se insere na tradição teológica do Filho como imagem interpretando em modo peculiar o dogma, quando aplicado ao homem criado “à imagem e semelhança”. O Filho como imagem do Pai manifesta a relação ontológica imediata entre a imagem e sua origem: esta recebe sua essência sem mediação, de tal forma que, conhecendo o Filho, se conhece também o Pai. Lossky escreve:

“O Filho é a Imagem natural do Pai, porque sua geração é uma ‘emanação simples’, ‘formal’, uma ‘transfução da Essência total’; o homem é ‘à imagem de Deus’, ‘à imagem de toda a Trindade’, porque ele deve alcançar a ‘conformidade da natureza’ com Deus pela ‘regeneração’. A geração natural do Filho único e a regeneração dos filhos adotivos pela Graça têm o mesmo princípio formal: o Ser total de Deus ou a Essência divina que se tornou operante, geradora, na pessoa do Pai<sup>17</sup>.”

A partir desse princípio, o *locus proprius* do conhecimento está entre o modelo e sua imagem que, pelo fato de ser um vetor do conhecimento, não pode contê-lo em si: “Há muitos desses mestres cuja opinião é de que esta imagem nasceu da vontade e do conhecimento, mas não é assim; ao contrário, eu afirmo que essa imagem é uma expressão de si mesma sem vontade e sem conhecimento” (Pr. 16a)<sup>18</sup>.

Outra característica de *Bild* é enunciada na Pr. 69, aqui, particularmente, em termos de “ausência”, pois, além de não haver nem conhecimento e nem vontade, a imagem subsiste “sem imagem”:

“Mas nesse [espelho] eu não vejo a mão ou a pedra (em si), ao contrário, eu vejo uma imagem da pedra; porém, não vejo esta

<sup>16</sup> MEISTER ECKHART. *Werke I. Op. cit.*, p. 189.

<sup>17</sup> LOSSKY, *Op. cit.*, p. 360.

<sup>18</sup> MEISTER ECKHART. *Werke I. Op. cit.*, p. 183.



mesma imagem em outra imagem ou em um elemento intermediário, mas sim imediatamente e sem imagem, porque a imagem (mesma) é o elemento intermediário e não há outro, pois a imagem é sem imagem e a corrida sem corrida – ela causa a corrida –, e a grandeza é sem grandeza, mas a torna grande; e assim a imagem é sem imagem, pois ela não é vista em uma outra imagem”<sup>19</sup>.

Esse modo de escrever paradoxal, típico do estilo eckhartiano, é o traço distintivo da sua teoria do conhecimento: a imagem enquanto imagem não possui nenhuma imagem concreta, e a ideia da corrida não tem nenhuma corrida concreta. Assim, o conceito de grandeza está sem grandeza mensurável, mas é aquilo que permite a mensuração. Portanto, a imagem enquanto tal está sem imagem visível e não pode ser vista em outra imagem. Do ponto de vista da relação imagem-modelo, como entre os dois não pode haver nem conhecimento, nem vontade, nem tempo e nem espaço, tampouco pode existir outra imagem que prejudique sua unidade. Estritamente falando, não é somente outra imagem que pode prejudicar a unidade imagem-modelo, mas também a própria imagem: ela, conseqüentemente, deve existir “sem ser-em-si”, pois recebe todo seu ser única e exclusivamente do seu modelo. Essa ambiguidade ontológica da imagem, já evidenciada por Proclo, tinha sido enunciada anteriormente pelo turíngio na sua primeira *Quaestio parisiense Utrum in Deo sit idem esse et intelligere*: “Assim, também, a imagem enquanto tal é um não-ente, porque quanto mais tu consideras sua entidade, tanto mais ela te afasta do conhecimento da coisa da qual é imagem”<sup>20</sup>.

Para a imagem realizar sua função mediadora de conhecimento, deve desaparecer enquanto meio. Semelhantemente, o ser humano, para realizar-se plenamente como *imago Dei* e assumir sua nobreza em virtude da identidade com o divino no fundo da alma, “deve apartar-se de todas as imagens e de si mesmo, e distanciar-se e desassemelhar-se de tudo isso, se é que realmente quer e deve acolher o Filho e tornar-se filho no seio e no coração do Pai” (VeM)<sup>21</sup>.

<sup>19</sup> MEISTER ECKHART. *Werke II. Op. cit.*, p. 47.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 546.

<sup>21</sup> *Vom edlen Menschen* (Do homem nobre). DW V, p. 500. Cf. também MEISTER ECKHART. *O Livro da Divina Consolação e outros textos seletos*. Petrópolis: Vozes, 1999, 4ª ed., p. 94.

## 5. PERSPECTIVAS

A análise dos fundamentos filosófico-teológicos da teoria do conhecimento de Meister Eckhart, através do conceito da *imago-Bild*, torna possível uma sua apresentação e interpretação a partir desse mesmo conceito que é um verdadeiro princípio hermenêutico. A partir desse intuito, três são as perspectivas individuadas:

a) perspectiva hermenêutica: a *imago-Bild* é uma categoria que permite uma leitura sincrônica-diacrônica da produção teórica do *Magister* dominicano, auxiliando na compreensão dos aspectos fundamentais de seu pensamento, às vezes nem sempre meridianamente claros;

b) perspectiva teológica: a *imago-Bild* é uma realidade conceitual que fornece os instrumentos teóricos que alicerçam as possibilidades de um discurso sobre Deus hoje;

c) perspectiva ética: a *imago-Bild* não é apenas uma realidade conceitual, um *instrumentum intellectualis*, mas é também um *instrumentum laboris*, um critério prático fundamental para o discernimento ético em vista da realização da justiça e da busca da felicidade.

Se, para Meister Eckhart, a *imago-Bild* é uma “imagem sem imagem”, significa que ela é o reflexo do nada. Contudo, essa ausência de si em si mesma, é uma possibilidade para descobrir novos horizontes que tornem possível o conhecimento do Absoluto.

### 5.1 Perspectiva hermenêutica: o conhecimento de Deus segundo Meister Eckhart

Em consonância com a tradição (principalmente com Santo Agostinho), o mestre dominicano distingue três tipos de conhecimento na alma:

“O primeiro é o conhecimento das criaturas, que se podem compreender com os cinco sentidos, e de todas as coisas que estão presentes ao homem. Com esse não se pode conhecer a Deus plenamente, pois elas [as criaturas] são grosseiras. O segundo conhecimento é espiritual, e se pode ter sem a presença [do objeto do conhecimento], assim como eu posso representar-me um amigo, que tinha visto (só uma vez) anteriormente, distante de mim mais de mil milhas. [...] O terceiro céu consiste em um conhecimento espiritual, no qual a alma é retirada de todas as coi-

sas (materiais) presentes e corporais. Lá se escuta sem voz e se conhece sem matéria. Lá não há nem branco, nem preto e nem vermelho. Nesse conhecimento puro a alma conhece a Deus plenamente, como é um na natureza e trino nas pessoas” (Pr. 61)<sup>22</sup>.

Os graus do conhecimento aqui apresentados por Meister Eckhart correspondem ao esquema escolástico que começa pela percepção sensível, passa pelas representações da memória e alcança o conhecimento espiritual propriamente dito. O turingio, entretanto, introduz uma novidade nesse percurso cognitivo: para atingir o ápice do conhecimento, que é “conhecer a Deus plenamente”, é necessário abandonar todas as imagens materiais. Nesse sentido, o movimento não procede das coisas para o criador, do exterior para o interior, por meio de um processo abstrativo, mas tem origem no ser humano e se move para fora dele. O intelecto humano, na medida em que é o reflexo de Deus, tem a capacidade de conhecer verdadeiramente as coisas.

Deixar de lado todas as imagens materiais não significa uma desvalorização do conhecimento sensível, porque sua imperfeição não se deve à dependência das coisas, mas na pretensão humana de tornar absoluto esse conhecimento, outorgando às coisas (e às imagens) uma importância que elas não têm. A atitude interior do ser humano, ao contrário, deve ser o desprendimento (*Abgeschiedenheit*). Por esta razão, Eckhart mantém unidas a teoria do conhecimento aristotélico-tomista, estruturada em graus diferentes a partir da percepção sensível, e uma teoria do *intellectus* que dá prioridade ao conhecimento interior, além de toda representação material. No tratado *Do homem nobre*, o mestre dominicano retoma a distinção paulina entre homem exterior (velho) e homem interior (novo), já utilizada no *Sermo VII*, para simbolizar essas duas orientações do conhecimento:

“Importa saber, em primeiro lugar – como, aliás, é claro e manifesto – que o homem tem em si duas espécies de natureza: corpo e espírito. Por isso diz um escrito: Quem se conhece a si mesmo, conhece todas as criaturas, pois todas as criaturas são ou corpo ou espírito. E a Escritura diz do homem que há em nós um homem exterior e um outro, o homem interior”<sup>23</sup>.

<sup>22</sup> MEISTER ECKHART. *Werke I. Op. cit.*, p. 645-647.

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 315.

A metáfora que mais sintetiza essa teoria do conhecimento é o espelho. De fato, o conhecimento do Absoluto se torna possível enquanto reflexo da imagem de Deus na alma que, por meio do desprendimento, não somente é despojada de toda e qualquer imagem alheia, mas, pelo fato de ter se tornado tão clara e transparente, está apta a refletir a “imagem sem imagem”. O processo do conhecimento se manifesta na unidade de conhecer e ser conhecido, em virtude do qual

“conhecer a Deus e ser conhecido por Deus, ver Deus e ser visto por Deus é uma só coisa. Nisso nós conhecemos e vemos Deus enquanto Ele nos faz ver e conhecer. Assim como o ar que é iluminado não é outra coisa que aquilo que ilumina, porque (precisamente) por essa razão ele ilumina, porque ele é iluminado, assim nós também conhecemos porque somos conhecidos e Ele (Deus) se faz conhecer por nós” (Pr. 76)<sup>24</sup>.

Este pode ser definido como o ápice da teoria do conhecimento eckhartiana, pois o mestre dominicano não deseja tanto esclarecer o percurso natural do conhecimento, mas antes explicar que a união com Deus e a geração do logos no fundo da alma é um evento eminentemente intelectual que compreende em si o conhecimento de todas as coisas. Não é, portanto, o mundo exterior que torna possível o conhecimento, mas é o *intelligere* que lhe dá o fundamento, de tal forma que não há duas fontes de conhecimento distintas (uma sensível e outra inteligível), tampouco dois objetos diferentes, mas a mesma realidade distinguível na sua aparência e na sua essência.

## 5.2 Perspectiva teológica

No âmbito das religiões, hoje em dia se assiste à presença de duas características bastante comuns (embora não exclusivas), que são complementares e interligadas entre si, como duas faces da mesma moeda: a “nova apologética” e o “fundamentalismo”. Diante desse panorama, percebe-se que, para falar de Deus hoje, é necessário buscar outros paradigmas para os quais a teoria do conhecimento de Meister Eckhart pode representar um princípio norteador.

---

<sup>24</sup> MEISTER ECKHART. *Werke II. Op. cit.*, p. 127.

### 5.2.1 *Minima via, maxima irruptio*

O turíngio relativiza e reduz ao mínimo a metáfora de um caminho espiritual por etapas porque, para ele, o nascimento do homem no espírito de Deus é um evento radical que transforma tudo, é uma irrupção que não contempla graus diferentes, mas um único fim: a união do ser humano com Deus. Essa irrupção é, em primeiro lugar, uma ascensão do intelecto para Deus, cuja *conditio sine qua non* é transcender as imagens:

“Em segundo lugar, principalmente, deve-se notar como, segundo o Damasceno, a oração seja ‘uma ascensão do intelecto para Deus’. Portanto o intelecto não alcança (Deus) em si, a não ser que ascenda. Mas a ascensão é para algo superior. É necessário, portanto, transcender não apenas as coisas que se podem imaginar, mas também os inteligíveis. Igualmente, enquanto o intelecto se abre para o ser, é necessário transcendê-lo também. De fato, o ser não é causa do ser, como o fogo não é causa do fogo, mas algo bem mais elevado, para o qual é necessário ascender. Além disso, o intelecto apreende Deus sob a veste da verdade, e por esse motivo é necessário que ele ascenda. De onde diz: ‘para Deus’. De fato, a alma deve ultrapassar o próprio Deus sob este nome, ou melhor, sob todo nome” (*Sermo XXIV*)<sup>25</sup>.

O fato de a ascensão do intelecto para Deus ser uma irrupção, é mais um indício de que a metáfora da *via* não tem muita relevância na produção teórica de Meister Eckhart. Por conseguinte, a questão de qual caminho utilizar para chegar a Deus, não assume para ele grande importância. O que mais conta é conhecê-Lo efetivamente, com a consciência de que “de modo algum os homens são todos chamados por um único caminho a Deus”<sup>26</sup>, assim como não há apenas uma *via* a ser seguida na busca do conhecimento do Absoluto:

“Cada um, portanto, fique com o seu modo bom e integre nele todos os demais modos e abrace pela sua maneira tudo que é válido em todos os modos. Mudanças de maneiras levam à inconstância tanto nas maneiras como também o próprio espírito. O que um

<sup>25</sup> MEISTER ECKHART. *Die Lateinische Werke*. Op. cit., LW IV, 247,1-9.

<sup>26</sup> MEISTER ECKHART. *Werke II*. Op. cit., p. 385.

método pode dar, também se pode obter por outro, desde que este seja bom e louvável e nele se procure a Deus. De resto, nem todos os homens podem seguir um único caminho” (*RdU*)<sup>27</sup>.

### 5.2.2 O próprio Deus dá o modo (*sine modo*) de conhecê-Lo

Um aspecto interessante da posição eckhartiana é que, se por um lado sustenta que cada pessoa há de possuir um modo próprio de conhecer a Deus, como fosse uma peça de roupa cortada sob medida, do outro afirma claramente que é o próprio Deus a determinar o modo desse conhecimento que é, mais propriamente, um modo sem modo. Por isso o imperativo eckhartiano é que o ser humano se esforce para encontrar Deus em todas as coisas, como alguém “que procura a Deus em todo o tempo, em todos os lugares e juntos a todos os homens e em todas as condições. Nisso pode crescer e fortalecer-se sem cessar, sem nunca chegar ao fim do aumento”<sup>28</sup>.

O fato de ser Deus a dar os diversos modos para encontrá-Lo, é a razão pela qual o ser humano, que procura conhecê-Lo, deve renunciar a toda pretensão de possuir o caminho certo para realizar esse conhecimento, que só pode ser alcançado *sine modo*. Por isso Eckhart escreve na Pr. 71: “Se deve apreender Deus como modo sem modo e como ser sem ser, pois Ele não tem nenhum modo. Por isso Bernardo diz: quem deve conhecer-te, Deus, há necessariamente de medir-te sem medida”<sup>29</sup>. O mestre dominicano convida, dessa forma, a romper todas as estruturas rígidas da existência humana, todas as amarras dos modos determinados de buscar a Deus. Embora cada pessoa tenha um modo próprio de procurar a Deus, Ele, que é sem modos e sem limites, exige que também quem O procura seja sem modo. Não há outra *via* para se chegar a Deus que ser sem *via* e sem modo: a *via* é uma não-*via* e o modo o não-modo.

### 5.2.3 Dizer Deus sem palavras

A teologia negativa desenvolvida pelo turíngio é uma marca característica do seu pensamento. O discurso sobre Deus por parte

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 387.

<sup>28</sup> MEISTER ECKHART. *Werke II. Op. cit.*, p. 419.

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 79.

da criatura é, muitas vezes, uma tagarelice. Os seres humanos estão propensos a fazer tudo com intenção egoísta, apropriadora, querendo possuir tudo somente para si, inclusive Deus e a sua imagem.

Deus não é um objeto de consumo e sua imagem não pode ser utilizada para defender quaisquer privilégios, aos quais deve renunciar todo aquele que quer se aproximar dele, sejam eles a convicção de possuir a verdade ou o melhor caminho para o conhecimento do Absoluto (que está acima de toda forma de saber). Por isso, a *via* do silêncio é a que mais condiz com o caráter inominável do *Deus absconditus*, não fazendo dele um objeto de discurso. Paradoxalmente, contudo, o mestre dominicano escreve que “um homem bom não gosta de falar de outra coisa a não ser de Deus”<sup>30</sup> (Pr. 13). Isso significa que, o falar sobre Deus, é consequência *in primis* de uma atitude ética. O primeiro passo, no entanto, cabe sempre a Deus: é Ele que quer manifestar sua presença, sua *Gottheit*, seu desejo de tornar o ser humano igual a Ele. Dizer Deus sem palavras, por conseguinte, é reconhecer que lá onde se encontra a apófase mais radical, se cria também um espaço para novas formas de expressão, a começar pelo testemunho concreto: nele é o próprio Deus que fala de si mesmo, convidando o ser humano a participar da sua plenitude, chamando-o para uma vida na pura positividade do ser que, enquanto absoluto, racional e divino, conhece no espelho de si mesmo todas as criaturas.

#### 5.2.4 Uma imagem de Deus despida da veste religiosa

O ser humano, enquanto ideia eterna na mente de Deus, é, do ponto de vista da eternidade, imagem do intelecto divino. Falar de Deus hoje, portanto, é reconhecer que todo ser humano pode participar ativamente da geração do *logos* na medida em que acolhe em si mesmo a atividade de Deus e se espelha na imagem dele, refletindo-a sem cessar:

“Mas como eu disse antes: o Pai *do céu* te dá sua palavra eterna e nessa mesma palavra te dá sua própria vida, seu próprio ser e sua deidade; pois o Pai e a palavra são *duas* pessoas e *uma* vida e *um* ser, indiviso. Quando o Pai te acolhe nessa mesma luz, para que tu contemples conhecendo essa luz nessa luz, segundo o mesmo modo próprio como Ele, nessa palavra (na luz), conhece

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 159.

a si mesmo e a todas as coisas em seu poder paterno, (como Ele conhece) a mesma palavra segundo intelecto e verdade (*secundum rationem et veritatem*), como eu disse, Ele te dá o poder de gerar, com Ele mesmo, a ti mesmo e a todas as coisas, e precisamente (te dá) sua própria potência, totalmente, como à mesma palavra. Assim, pois, tu geras sem cessar com o Pai, na potência do Pai, a ti mesmo e a todas as coisas em um instante presente. Nessa luz, como eu disse, o Pai não conhece nenhuma diferença entre ti e Ele, nem maior nem menor vantagem do que há entre Ele e a mesma palavra. Pois o Pai, tu mesmo, todas as coisas e a mesma palavra são *um* na luz” (Pr. 49)<sup>31</sup>.

Falar de Deus hoje, de acordo com o paradigma eckhartiano da imagem, é falar de um Deus que não é mais suficiente “com tudo aquilo que é como Deus”, em virtude da unidade intrínseca que, a partir do retorno a Ele, se estabelece com o ser humano. Além disso, não se deve esquecer que a alma, desde sua constituição, possui a faculdade de conhecer a Deus em modo divino, no não-conhecimento de si mesma e de todas as coisas. O poder de conhecimento do intelecto humano é, na realidade, a possibilidade de alcançar a primeira imagem no fundo divino: “Ora, a alma tem o poder de conhecer todas as coisas, por isso não repousa jamais até chegar à primeira imagem, onde todas as coisas são um, e lá encontra repouso, isto é: em Deus. Em Deus nenhuma criatura é mais nobre do que a outra” (Pr. 3)<sup>32</sup>.

### 5.3 Perspectiva ética: à procura da justiça e da felicidade

A *imago-Bild* apresenta uma dimensão ética individuada no tema do homem justo gerado na justiça, fundamental ao interno da especulação eckhartiana. A respeito dela, o mestre dominicano escreve:

“Quem ama a justiça, dele se apodera a justiça, ele é tomado pela justiça e ele é a justiça. Certa vez, eu escrevi em meu livro: o homem justo não serve nem a Deus e nem às criaturas, pois ele é livre; e quanto é mais próximo da justiça, tanto mais ele é a própria liberdade, e tanto mais ele é a liberdade” (Pr. 28)<sup>33</sup>.

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 519.

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 43.

<sup>33</sup> *Ibidem*, pp. 319-321.



Justiça e liberdade formam uma unidade incindível, igual à que existe entre a imagem e seu modelo; portanto, não pode haver a primeira sem que exista a segunda, e vice-versa. Ora, o conceito de justiça de Meister Eckhart não tem as mesmas implicações que o conceito moderno pode apresentar, mas mesmo assim seu ensinamento continua vivo e atual em relação à atitude de fundo que, na procura do que é justo e torna o homem feliz, ajuda a examinar mais atentamente as situações de justiça (ou de falta dela) e, conseqüentemente, à formação de um discernimento mais atinado em relação ao que deve ser concedido ou deve ser negado. O ensinamento de Eckhart, contudo, não se limita à indicação de uma atitude de fundo que deve ser aceita e respeitada por quem procura a justiça, mas vai muito além. Se o conceito de *imago-Bild* caracteriza fundamentalmente a dignidade de todo ser humano, então toda injustiça cometida contra ele é uma injustiça contra o próprio Deus.

A perspectiva segundo a qual a *imago-Bild* pode ser interpretada como um critério prático fundamental em vista do discernimento que norteie a busca da justiça e da felicidade se torna meridianamente clara em relação à ética do ser que o turingio descreve no tratado *Conversações Espirituais*:

“As pessoas não precisam pensar muito naquilo que devem fazer; elas devem refletir antes naquilo que são. Ora, se as pessoas e suas atitudes forem boas, suas obras poderiam brilhar com toda claridade. Tu és justo, então tuas obras são justas. Não se pense em fundamentar a santidade em um fazer; antes disso, deve-se fundamentar a santidade em um ser, pois as obras não nos santificam, mas somos nós que devemos santificá-las. Por mais santas que forem as obras, jamais nos santificam, enquanto são obras, mas: na medida em que nós somos santos e possuímos o Ser, assim santificamos todas as nossas obras, sejam elas comer, dormir, acordar ou qualquer outra coisa. Aqueles que não são de um ser elevado, quaisquer obras realizem, não conseguem nada disso. Disso conhece que se deve usar todo zelo para ser bom, - não tanto assim, porém, para aquilo que alguém faz ou para o tipo de obras dele, e sim com o fundamento das obras”<sup>34</sup>.

<sup>34</sup> MEISTER ECKHART. *Werke II. Op. cit.*, p. 343.

Hoje é cada vez mais necessário ressaltar a importância daquelas pessoas que, como Meister Eckhart, tentaram trazer à tona a vocação essencial do ser humano enquanto *imago-Dei* e imagem da justiça, em oposição àquelas que sempre conduziram a humanidade no caminho dos haveres e da propriedade, que só lhe proporcionaram a ilusão de uma felicidade efêmera.

O conhecimento humano depende da mediação de imagens abstraídas de realidades materiais, mas que, por si só, são insuficientes para justificar a capacidade do ser humano de alcançar a felicidade. De fato, esclarece o turíngio, “nenhuma criatura pode ser a tua felicidade, pois nenhuma pode, aqui na terra, ser a tua perfeição; a perfeição desta vida (terrena) – que são todas as virtudes juntas – segue a perfeição da vida do além”<sup>35</sup>. A felicidade futura não está atrelada a um conhecimento por imagens que, além disso, nem pode ser assumido como modelo de perfeição da vida terrena.

## CONCLUSÃO

Meister Eckhart, lançando mão da *imago-Bild*, traz à tona, por um lado, os limites do conhecimento humano e, do outro, a necessidade de procurar o fundamento de um não-conhecer que é o único caminho para se chegar ao incognoscível. Após tê-lo individuado no fundo da alma, e considerando que “Deus não é nunca e em nenhum lugar Deus a não ser no intelecto”<sup>36</sup>, quanto mais a alma ou o intelecto estiver perto do seu fundamento, mas estará perto de Deus.

A dinâmica da *imago-Bild*, caracterizada pelos pólos da identidade e da distinção, torna possível a manifestação da deidade (*Gottheit*) no fundo da alma na medida em que se verifica a desconstrução de toda e qualquer imagem, a fim de criar o vazio imprescindível à revelação da única imagem verdadeira que é, na sua essência, uma “imagem sem imagem”. Quanto mais a alma estiver despojada de imagens, mais aberta estará para conhecer o divino e maior será sua consciência de ser igual a nada.

---

<sup>35</sup> *Idem.*

<sup>36</sup> MEISTER ECKHART. *Die Lateinische Werke. Op. cit., LW IV, 304,2.*

Ponto de chegada dessa abordagem da teoria do conhecimento de Meister Eckhart é a descoberta do fim derradeiro do conhecer humano em busca do Absoluto: tornar-se a mesma “imagem sem imagem”. Meister Eckhart lança mão da metáfora do oceano para simbolizar a união entre a alma e Deus, ápice do conhecimento:

“Por isso um profeta diz que todas as coisas são tão pequenas em relação a Deus como uma gota em relação ao mar (cf. Sb 11,23). Se se derramasse uma gota no oceano, ela se transformaria no mar e não o mar na gota. Assim (também) acontece com a alma: quando Deus a atrai em si, ela se transforma nele, e assim a alma se torna divina, mas Deus não se torna a alma. Ali a alma esquece seu nome e sua potência, mas não sua vontade e seu ser” (Pr. 80)<sup>37</sup>.

Este é o ponto final da teoria da imagem eckhartiana, o fundo da *dissimilitudo infinita*, no qual o ser e o nada convergem como em um abismo insondável e entre o fundo da alma (*Seelengrund*) e o fundo de Deus (*Gottesgrund*) não há mais distinção: “aqui o fundo de Deus é meu fundo, e meu fundo é o fundo de Deus”<sup>38</sup>.

## REFERÊNCIAS

GUERIZOLI, R. *Sobre a possibilidade noética da felicidade. Uma aproximação sistemática entre Duns Scotus e Mestre Eckhart*. In: *Veritas*, v. 50, n. 3, setembro de 2005.

LEÃO, E. C. *O silêncio da criação. Mestre Eckehart – Sermão 57*. In: *Arte e Palavra*, UFRJ/FCC, vol. 3, 1987.

LOSSKY, V. *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1998.

MASINI, F. *Meister Eckhart e la mistica dell'immagine*. In: VV.AA. *Problemi religiosi e filosofia*. Padova: La Garangola, 1975.

MEISTER ECKHART. *Werke I. Predigten*. Frankfurt am Main: 2008.

\_\_\_\_\_. *Werke II – Predigten und Traktate*. Frankfurt am Main: 2008

\_\_\_\_\_. *Die Lateinische Werke*. E. Benz, B. Decker. J. Koch, L. Sturlese, Stuttgart-Berlin, 2003.

<sup>37</sup> *Ibidem*, p. 165.

<sup>38</sup> MEISTER ECKHART. *Werke I. Op. cit.*, p. 71.

\_\_\_\_\_ *O Livro da Divina Consolação e outros textos seletos*. Petrópolis: Vozes, 1999, 4ª ed.

RASCHIETTI, M. *Quaestiones Eckhartianae: o Uno e o Ser, a Alma, o Agora Eterno, o Nascimento do Logos*. Dissertação de Mestrado. Campinas: Unicamp, 2004.

VANNIER, M.-A. «*Creatio*» et «*formatio*» chez Eckhart. *Reveu Thomiste*, CII<sup>e</sup> Année, T. XCIV, n<sup>o</sup>. 1, Janvier-Mars 1994

ZUM BRUNN, E. e DE LIBERA, A. *Maître Eckhart: Métaphysique du verbe et théologie négative*. Paris: Beauchesne, 1994.

# Entendo por ‘céu’ a ciência e por ‘céus’ as ciências”: as Sete *Artes Liberais* no *Convívio* (c.1304-1307) de Dante Alighieri

**Ricardo Luiz Silveira da Costa**  
*Universidade Federal do Espírito Santo*

Dentre todas as bestialidades, é estultíssima, vilíssima e perniciosíssima aquela que crê não haver outra vida depois desta. Caso revolvamos os escritos, tanto dos filósofos como dos outros sábios escritores, veremos que todos concordam que existe em nós uma parte imortal. Isso maximamente parece querer Aristóteles no livro *De Anima*; isto parece querer cada estoico; isto parece querer Túlio [Cícero], especialmente no livro *De Senectute*; isto parece querer todo poeta que falou de acordo com a fé dos pagãos; isto quer cada Lei, dos judeus, dos sarracenos, dos tártaros, e quaisquer outros que vivem segundo alguma razão. Caso todos estivessem enganados, seguir-se-ia uma impossibilidade que só o dizê-la seria horrível (*Convívio*, II, 8, 9-10).<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> 8. Dico che intra tutte le bestialitati quella è stoltissima, vilissima e dannosissima, chi crede dopo questa vita non essere altra vita; però che, se noi rivolgiamo tutte le scritture, sì de’ filosofi come de li altri savi scrittori, tutti concordano in questo, che in noi sia parte alcuna perpetuale. 9. E questo massimamente par volere Aristotile in quello de l’Anima; questo par volere massimamente ciascuno Stoico; questo par volere Tullio, spezialmente in quello libello de la Vegliezza; questo par volere ciascuno poeta che secondo la fede de’ Gentili hanno parlato; questo vuole ciascuna legge, Giudei, Saracini, Tartari, e qualunque altri vivono secondo alcuna ragione. 10. Che se tutti fossero ingannati, seguiterebbe una impossibilitade, che pure a ritraere sarebbe orribile. *Convívio* (1304-1307), Livro II, VIII, 8-10. *Internet*.

## Imagem 1



A glória do Senhor, que tudo move / no Universo difunde-se e esplandece / onde mais, onde menos se comprove (*La gloria di colui che tutto move / per l'universo penetra, e risplende / in una parte più e meno altrove*).<sup>2</sup> Detalhe de uma iluminura de uma cópia genovesa (séc. XIV) da *Divina Comédia* de Dante (Norfolk, Holkham Hall, MS. 514), *folio* 113. Dante ascende à Luz divina pelas mãos de sua amada Beatriz.

### I. A FILOSOFIA TRADICIONAL: O AMOR, AS SUBSTÂNCIAS SEPARADAS E O MOVIMENTO DOS ASTROS

Antes de colocar-se como filósofo, o poeta. No mundo da *Filosofia tradicional*, a Poesia era uma das formas possíveis de se expressar filosoficamente.<sup>3</sup> Por isso, logo no início do *Convívio* (c. 134-1307), após sugerir ao leitor que a melhor maneira de explicar o conteúdo de sua obra era utilizar as interpretações *literal* e *alegórica* (as duas primeiras que o estudo gramatical na Idade Média requeria – as outras duas eram a *moral* e a *anagógica*), Dante apresenta uma canção, *Voi che 'ntendendo il terzo ciel movete*. Nela, se dirige às inteligências que movem o terceiro céu de

<sup>2</sup> DANTE ALIGHIERI. *A Divina Comédia*. Paraíso (trad. e notas de Italo Eugenio Mauro). São Paulo: Ed. 34, 1998, Canto I, 1-3, p. 13.

<sup>3</sup> “Toda a Antiguidade vê nos poetas sábios, mestres, educadores (...) O encantamento pode estar no sentido figurado: a palavra denota o mais puro efeito de toda a poesia e indica uma verdade vigente e intemporal, que transcende todo o conceito pedagógico da poesia”. CURTIUS, Ernst Robert. *Literatura Européia e Idade Média Latina*. São Paulo: Editora HUCITEC, 1996, p. 263.

sua *Cosmologia* (κοσμολογία, literalmente, o estudo da ordem do mundo), com a alma chorosa e o coração magoado, mas papitante, com a suavidade de sua vida interior.<sup>4</sup> Trata-se de um lamento, uma fratura existencial, um diálogo em que manifesta seu maravilhamento por estar dividido entre a visão de sua nova paixão, uma gentil dama, e a memória de sua amada Beatriz, falecida, que se encontra no céu coroado.

Essas inteligências, substâncias separadas da matéria, são os anjos, impulsionadores da revolução dos céus, do céu de Vênus<sup>5</sup>, o terceiro céu de sua estrutura celeste, céu das almas dos amantes, daqueles apaixonados que conduziram seus afetos de modo ordenado, ainda que pouco temperantes.<sup>6</sup>

Vênus era então um *topos* mitológico, literário e filosófico muito recorrente entre os escritores e pensadores. Além de deusa olímpica, era (é) um planeta. Consequentemente, era fonte de influência do comportamento humano. Quando um poeta minimamente conhecedor da Filosofia escrevia sobre o Amor, sabia que personificava um acidente do ente, embora em relação a Vênus não tivesse tanta certeza. Seja como for, o leitmotiv da descrição dantesca do terceiro céu é o angustiante e íntimo dilema da traição ao amor falecido pela donna gentile, conflito emocional que poucos são capazes de entender. Por isso, Dante dirige seu apelo ao céu de Vênus. A citação da deusa greco-romana do amor era muito recorrente na Idade Média. Por exemplo, na primeira parte de *O Romance da Rosa* (c. 1225), uma das obras mais lidas entre os séculos XIII e XV<sup>7</sup>, Vênus é o apetite sexual, força geradora da natureza que poderia ser contemplada filosoficamente.<sup>8</sup>

<sup>4</sup> Para a discussão sobre a *Canzone Prima* do *Convívio*, ver PAZZAGLIA, Mario. "Voi che 'ntendendo il terzo ciel movete". *Treccani.it. L'Enciclopedia italiana*.

<sup>5</sup> A palavra *Revolução*, inexistente em qualquer documento medieval sobre a sociedade civil, estava bastante presente nos tratados celestes, sempre com o sentido de *movimento dos astros*. A revolução do espetáculo dos planetas traduzia o movimento da ordem harmônica celeste. Para isso, ver DOMINIQUE IOGNA-PRAT. "Ordem". In: LE GOFF, Jacques & SCHMITT, Jean-Claude. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval II*. Bauru, SP: EDUSC; São Paulo, SP: Imprensa Oficial do Estado, 2002, p. 305-319.

<sup>6</sup> Na *Divina Comédia*, Dante encontra no terceiro céu os beatos Carlos Martel de Anjou-Sicília (1271-1295), a nobre Cunizza da Romano (n. 1198), o bispo e trovador Folquet de Marsella (c. 1155-1231) e Raabe, prostituta de Jericó (que, posteriormente, teria se convertido e se casado com Salmon, personagem da árvore genealógica de Jesus Cristo).

<sup>7</sup> "Por cerca de dois séculos essa obra de Guillaume de Lorris e de Jean Clopinel [ou Chopinel] de Meun, iniciada antes de 1240 e concluída antes de 1280, não só dominou totalmente as configurações do amor aristocrático como também, dada a riqueza de suas digressões enciclopédicas em todas as áreas possíveis, foi o tesouro de onde as pessoas cultas extraíam os elementos mais vivos para a sua erudição" – HUIZINGA, Johan. *O Outono da Idade Média*. São Paulo: Cosac Naif, 2010, p. 178.

<sup>8</sup> Ver LEWIS, C. S. *Alegoria do Amor. Um Estudo da Tradição Medieval*. São Paulo: É Realizações, 2012, p. 130.

Por sua vez, a consideração metafísica-filosófica da existência de inteligências a moverem o universo não era nova, nem uma criação cristã. O problema, espinhoso, sempre fora o da *origem do movimento*. Na obra *Do Céu* (350 a. C.), Aristóteles (384-322 a. C.) discorrera de modo bastante aprofundado sobre *aforma esférica do Céu*, a *circularidade do movimento celeste* e o fato de a atividade imortal de Deus (θεός) ocorrer em um *corpo circular* – tudo alicerçado no estudo filosófico do movimento.<sup>9</sup> Já em sua *Metafísica*, o Estagirita deduzira, “...com base em pesquisas da ciência matemática mais afim à Filosofia, ou seja, a Astronomia”<sup>10</sup> a existência de cinquenta e cinco inteligências a moverem os “movimentos eternos de translação” dos corpos celestes.<sup>11</sup> Não foi difícil aos pensadores medievais retraduzirem as substâncias aristotélicas supra-sensíveis e moventes das esferas celestes nos *anjós*.

---

<sup>9</sup> “A atividade de Deus é imortalidade, ou seja, vida eterna. A consequência necessária é o movimento divino ser eterno. E, visto ser essa a natureza do céu (um corpo divino), por isso a ele é conferido um corpo circular, o qual naturalmente move-se sempre num círculo (...) O CÉU necessariamente possui a forma esférica. Trata-se do mais apropriado à sua substância, além dessa forma ser primária na natureza (...) o movimento circular mais exterior do céu é simples e o mais célere de todos, e o das outras esferas mais lento e composto (considerando-se que cada uma realiza seu próprio movimento circular contrariando o movimento do céu; assim, é razoável que [o astro] que se apresenta como o mais próximo do movimento circular simples e primário leve mais tempo para percorrer sua própria órbita, enquanto [o astro] situado mais remotamente leva menos tempo”. ARISTÓTELES. *Do céu* (tradução, textos adicionais e notas de Edson Bini). São Paulo: Edipro, 2014, Livro II, 3, 9-10; 4, 10-12; 10, 35 291b1, 8., p. 107, 109 e 124.

<sup>10</sup> “O Princípio e o primeiro dos seres é imóvel, tanto absolutamente como relativamente, e produz o movimento primeiro, eterno e único. E como é necessário que o que é movido seja movido por algo, e que o Movente primeiro seja essencialmente imóvel, e que o movimento eterno seja produzido por um ser eterno e que o movimento único seja produzido por um ser único (...) há também outros movimentos eternos de translação, ou seja, o dos planetas (...) é necessário que também cada um desses movimentos seja produzido por uma substância imóvel e eterna (...). Portanto, é evidente que deverão existir necessariamente outras substâncias e que deverão ser eternas por sua natureza”, ARISTÓTELES. *Metafísica* (ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale). São Paulo: Edições Loyola, 2005, vol. II (Livro Décimo-segundo, 8, 1073b, 3-5), p. 569.

<sup>11</sup> ARISTÓTELES. *Metafísica*, *op. cit.*, vol. II (Livro Décimo-segundo, 8, 1074a, 12), p. 573.



Imagem 2



Diagrama cosmológico com o cálculo das distâncias na esfera sublunar (as linhas brancas horizontais que cortam a Terra) e dois anjos nas extremidades do mundo sublunar a girar as manivelas e assim impulsionarem o movimento da Lua. Matfré Ermengau de Béziers, *Breviari d'Amour*, Catalunha (séc. XIV). Yates Thompson 31, f. 45. British Library, *Catalogue of illuminated manuscripts*.

## II. Os Céus, o *EMPÍREO* E A ORDEM DA HIERARQUIA

Antes de tratar dos anjos que movem os céus, Dante rememora criticamente as considerações de Aristóteles e Ptolomeu (90-168) sobre o número e a posição dos céus. O Estagirita defendeu a existência de oito céus, com o último a conter todos os demais, além das estrelas fixas. Por sua vez, o florentino aceita os argumentos de Ptolomeu, tanto por sua capacidade de observação (com *Perspectiva, Aritméticae Geometria*) quanto por seu *constrangimento pelos princípios da filosofia* aplicados ao assunto. Por isso, assim define a ordem dos céus:

- 1) Lua;
- 2) Mercúrio;
- 3) Vênus;
- 4) Sol;
- 5) Marte;
- 6) Júpiter;
- 7) Saturno;
- 8) Céu das estrelas
- 9) Cristalino – céu diáfano, de vários movimentos, e
- 10) *Empíreo* (o “céu dos católicos”) – céu de fogo, luminoso, imóvel, céu do *Primeiro Motor aristotélico*<sup>12</sup>

---

<sup>12</sup> O “ὁ οὐ κινούμενον κινεῖ”, “o que se move sem ser movido” – Aristóteles, *Metafísica*, XII, 1072a.

### Imagem 3



Nicole Oresme (c. 1323-1372), *Le livre du Ciel et du Monde* (1377). Paris, BnF, Manuscrits, Fr. 565, folio69r. Ainda que Oresme tenha proposto que a Terra se movia (ideia contrária à tradição cosmológica aristotélica/ptolomaica) e os corpos celestes é que estavam estáticos, manteve a estrutura e a ordem das esferas, como se vê no detalhe acima da iluminura do folio 69 de sua obra. De baixo para cima: Lua, Mercúrio, Vênus, Sol, Marte, Júpiter, Saturno, o Céu das estrelas e o Cristalino/Empíreo (representado com Deus iluminado que abençoa Sua criação com a mão direita. Em Sua mão esquerda, Ele porta um globo dourado).

O acréscimo do *Empíreo* (ἔμπευρος) foi a contribuição da cosmologia cristã à *estrutura do mundo* clássica ou, em outras palavras, a personificação textual do *espaço etéreo* da substância supra-sensível, imóvel e eterna, movente do universo, cuja substância é o próprio ato: *Deus*. Por

mover como o que é amado<sup>13</sup>, Ele faz o *Empíreo* girar com tanto desejo que sua velocidade é quase incompreensível:

9. E questo è cagione al Primo Mobile per avere velocissimo movimento; chè per lo ferventissimo appetito ch'è in ciascuna parte di quello nono cielo, che è immediato a quello, d'essere congiunta con ciascuna parte di quello divinissimo ciel quieto, in quello si rivolve con tanto desiderio, che la sua velocità è quasi incomprendibile. 10. E quieto e pacifico è lo luogo di quella somma Deidade che sola [sè] compiutamente vede. Questo loco è di spiriti beati, secondo che la Santa Chiesa vuole, che non può dire menzogna; e Aristotile pare ciò sentire, a chi bene lo 'ntende, nel primo *De Caelo et Mundo*.<sup>14</sup>

E este é o motivo de ter o Primeiro Motor velocíssimo movimento; que, pelo ferventíssimo apetite que sente cada uma das partes daquele nono céu, que lhe é imediato, de se unir com cada parte daquele diviníssimo céu quieto, nele gira com tanto desejo que a sua velocidade é quase incompreensível. E quieto e pacífico é o lugar daquela suma Divindade que é a única que a si plenamente se contempla. Este lugar é o dos espíritos beatos, consoante quer a Santa Igreja, que não pode mentir; e Aristóteles parece perceber isso, para quem bem o entende, no primeiro livro do *De Caelo et Mundo* (*Convívio*, II, 3, 9-10).

Dante considerava o *Empíreo* a própria *estrutura do mundo*. Mas não se trata de um lugar físico, ressalta, pois foi constituído na *Mente Primeva* (que os gregos chamavam *Protonoè*).<sup>15</sup> Lugar etéreo de Deus e dos espíritos beatos (sumamente felizes) Trata-se, quase literalmente, de uma releitura filosófico-literária cristã (com comentários e correções, como vimos) da cosmologia aristotélica/ptolomaica!

<sup>13</sup> “Portanto, [o primeiro movente] move como o que é amado” ARISTÓTELES, *Metafísica*, op. cit., vol. II (Livro Décimo-segundo, 7, 1072b), p. 563.

<sup>14</sup> *Convívio/Trattato secondo*. Internet.

<sup>15</sup> Ver BAROLINI, Teodolinda. “Ulysses”. In: *The Dante Encyclopedia* (ed. Richard Lansing). Garland, 2000, p. 842.

#### Imagem 4



Deus no Empíreo a abençoar o cosmo. Abaixo, o céu das estrelas, o de Saturno e o de Júpiter. Detalhe do folio 69r de *Le livre du Ciel et du Monde* (1377) de Nicole Oresme (c. 1323-1372). Paris, BnF, Manuscrits, Fr. 565.

A seguir, antes de discorrer sobre o que a *gente vulgar* nomeia *anjos*, Dante rememora criticamente as considerações de Aristóteles e Platão (c. 428-328 a. C.) sobre o tema, método realizado pelo próprio Aristóteles com seus antecessores (tanto na *Metafísica* quanto em *Do Céu*). A leitura que o florentino faz do Estagirita é correta: na *Metafísica*, Aristóteles defende que as inteligências são tantas quantos os movimentos dos céus (e no *Do Céu* parece considerar de outro modo); por sua vez, tanto Platão, *varão excelentíssimo*, quanto outros filósofos, defenderam que há tantas inteligências não só quanto os movimentos dos céus, mas também em relação às espécies das coisas. Platão chamou-as de *Ideias*, isto é, *formas e naturezas universais* (Livro II, IV).

Ninguém duvida – nem filósofo, nem pagão, nem judeu, nem cristão, nem qualquer seita – que essas inteligências se encontrem

cheias de felicidade, a felicidade eterna e suprema (*beatitudine*). Aristóteles parece que não se opõe a isso, em seu livro X da *Ética*.<sup>16</sup> Por sua vez, a Igreja crê e prega que essas nobilíssimas criaturas, quase inumeráveis, repartem-se em três hierarquias, cada uma com três ordens:

**I.**

- 1) Anjos
- 2) Arcanjos
- 3) Tronos

**II.**

- 4) Dominações
- 5) Virtudes
- 6) Principados

**III.**

- 7) Potestades
- 8) Querubins
- 9) Serafins

O Pai olha a primeira hierarquia, o Filho a segunda, e o Espírito Santo a terceira, diz Dante.

Essa *hierarquia transcendental* fora motivo de uma consideração filosófica influentíssima desde o século V, quando o filósofo Pseudo-Dionísio Areopagita escreveu seu *Corpus Areopagiticum*.<sup>17</sup> A partir de então, esse pensamento, *neoplatônico*, que privilegiava os conceitos de *ordem*, de *harmonia* e de *hierarquia* (aliás, todos gregos<sup>18</sup>), moldou

---

<sup>16</sup> A atividade do intelecto, especulativa, é superior em mérito, não visa a fim algum a não ser o que transcenda a si mesma e é auto-suficiente. Por isso, todos os atributos do indivíduo bem-aventurado são vinculados a essa atividade e, portanto, essa é a felicidade humana suprema. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco* (trad., textos adicionais de notas de Edson Bini). Bauru, SP: EDIPRO, 2007, p. 308, 1177b1 15-27.

<sup>17</sup> *Obras completas del Pseudo Dionisio Areopagita*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), 1995.

<sup>18</sup> Por exemplo, o conceito de *hierarquia* (ιεραρχία) remonta a Platão – a hierarquia do mundo inteligível, do mundo sensível, e do mundo das ideias – e em Plotino (*Enéadas*, III, 2, 17). A *harmonia* (αρμονία), qualidade de ordem e organização inerente ao cosmos, é um dos conceitos mais tipicamente gregos. De origem pitagórica, ela tem inúmeras passagens nas obras clássicas. Uma bela digressão encontra-se no *Fédon* (86a-d). Por fim, a definição de *ordem*,

praticamente toda a percepção da realidade, da própria sociedade.<sup>19</sup> O mundo medieval passou a se ver nela refletido.<sup>20</sup> Com o peso dessa tradição filosófica, Dante então afirma que *é razoável crer* que haja uma analogia entre o número de céus e a hierarquia celeste: os movedores do céu da Lua são os *Anjos*, os do Mercúrio os *Arcanjos*, os de Vênus os *Tronos*, etc.<sup>21</sup> Estes, nascidos do amor do Espírito Santo, movimentam o terceiro céu, que é cheio de amor, e fazem com que as almas daqui de baixo sejam amorosamente acesas. Foi por isso que Virgílio (70-19 a. C.) e Ovídio (43 a. C. - 17 d. C.), na *Eneida* e nas *Metamorfoses*, respectivamente, testemunharam em suas percepções do Terceiro Céu.

15. E sono questi Troni, che al governo di questo cielo sono dispensati, in numero non grande, de lo quale per li filosofi e per li astrologi diversamente è sentito, secondo che diversamente sentiro de le sue circolazioni; avvenga che tutti siano accordati in questo, che tanti sono quanti movimenti esso fae.<sup>22</sup>

E são estes Tronos, que para o governo deste céu são designados, em número não quantioso, o qual pelos filósofos e pelos astrólogos é diversamente entendido, segundo diversamente entendem dos movimentos dele; inda que todos acordem nisto de que são tantos quantos estes (*Convívio*, II, 5, 14).

---

disposição das partes, está na *Metafísica*: “Disposição significa o ordenamento das partes de uma coisa: ordenamento segundo o lugar, ou segundo a potência, ou segundo a forma. Impõe-se, com efeito, que exista uma certa posição, como sugere a própria palavra disposição”, *Metafísica*, Livro Quinto, 19, 1022b.

<sup>19</sup> “As ordens e graus daqui abaixo simbolizam as harmoniosas relações do Reino de Deus”. PSEUDO DIONISIO AREOPAGITA. *A Hierarquia Celeste*, I, 3, 124a.

<sup>20</sup> IOGNA-PRAT, Dominique. “Ordem”. In: LE GOFF, Jacques & SCHMITT, Jean-Claude (co-ord.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval II*. Bauru, SP: EDUSC; São Paulo, SP: Imprensa Oficial do Estado, 2002, p. 305-319. “Desde una óptica rudimentariamente sociológica, las sociedades de carácter estamental previas a las revoluciones *burguesas* se sitúan a medio camino entre las sociedades de castas, compuestas por unidades cerradas y endogámicas, y las sociedades de clases marcadas por la permeabilidad entre sus componentes y por una teórica apertura de oportunidades para todos” – MITRE FERNÁNDEZ, Emilio. “Sociedad y Cultura cristianas en el Occidente Altomedieval”. In: MITRE FERNÁNDEZ, Emilio (co-ord.). *Historia del cristianismo. II. El mundo medieval*. Madrid: Editorial Trotta, 2004, p. 97.

<sup>21</sup> Como defende Aristóteles: as coisas em ato não são iguais entre si, mas o são por analogia. Por isso, “não é necessário buscar definição de tudo, mas é preciso contentar-se com compreender intuitivamente certas coisas mediante a analogia (...) Nem todas as coisas se dizem em ato do mesmo modo, mas só por analogia”. Aristóteles, *Metafísica*, IX, 1048a, 35.

<sup>22</sup> *Convívio/Trattato secondo*. Internet.

Não deixa de ser curioso o fato de que, comparado ao que diz o Areopagita, Dante corporifica, ou melhor, traz o céu de Vênus – com a ordem dos Tronos, respectivamente – para o mundo da carne, das paixões, do amor. Senão vejamos o que diz o filósofo do século V:

O nome dos sublimes e excelsíssimos tronos indica que estão muito acima de qualquer deficiência terrena, como se manifesta por sua ascensão até os cumes. Estão sempre distantes de qualquer baixa e, como entraram inteiramente na vida eterna da presença daquele que realmente é o Altíssimo e estão livres de toda paixão e cuidados materiais, estão sempre prontos para receber a visita da Deidade, já que são portadores de Deus e estão prontos, como servos, para acolhê-Lo e Seus dons.<sup>23</sup>

#### IV. O CÉU DE VÊNUS E AS SETE ARTES LIBERAIS

##### Imagem 5



Com os Príncipes do céu estamos neste / giro, neste girar, na sede ardente; / aos quais, um dia, no mundo tu disseste: / – Vós, de quem move o céu terceiro a mente – / e temos tanto amor que pra te o dar / uma parada será conveniente (*Noi ci volgiam coi principi*

<sup>23</sup> PSEUDO DIONISIO AREOPAGITA. *A Hierarquia Celeste*, VII, 1, 205d.



*celesti / d'un giro e d'un girate e d'una sete, / ai quali tu del mondo già dicesti: / 'Voi che 'intendendo il terzo ciel movente'; / e sem sí pien d'amor, che, per piacerti, / non fia men dolce un poco di quiete).*<sup>24</sup> Detalhe de uma iluminura de uma cópia genovesa (séc. XIV) da *Divina Comédia* de Dante (Norfolk, Holkham Hall, MS. 514), folio 113. À esquerda, Vênus, coroada, que aponta para cima, está acompanhada pelos signos de Touro e de Libra. Entrementes, à direita, Dante e Beatriz conversam animadamente.

Para se consolar da morte de sua amada Beatriz, Dante pôs-se a ler duas obras: *A Consolação da Filosofia*, de Boécio (c. 480-525)<sup>25</sup>, e *Da Amizade*, de Cícero (106-43 a. C.)<sup>26</sup> Assim pôde encontrar remédio para suas lágrimas, entre as palavras daqueles autores, na ciência, nos livros, na Filosofia. Do desconsolo o florentino passou a recitar *Vós que, pensando, o céu terceiro moveis*, e entendeu, graças à Filosofia, os moveedores do terceiro céu.

Dante entende por “céu” a ciência e por “céus” as ciências, por sua ordem e por seu número. Elenca Platão, Avicena (c. 980-1037), Algazel (c. 1058-1111), Aristóteles “e outros peripatéticos” para apresentar as semelhanças entre os céus e as ciências. Assim, alegoricamente, os sete primeiros céus correspondem às sete ciências, às sete artes do *Trivium* e do *Quadrivium*:

- 1) Lua – Gramática;
- 2) Mercúrio – Dialética;
- 3) Vênus – Retórica;
- 4) Sol – Aritmética;
- 5) Marte – Música;
- 6) Júpiter – Geometria;
- 7) Saturno – Astrologia.

---

<sup>24</sup> DANTE ALIGUIERI. *A Divina Comédia. Paraíso* (trad. e notas de Italo Eugenio Mauro). São Paulo: Ed. 34, 1998, Canto VIII, 34-39, p. 58.

<sup>25</sup> BOÉCIO. *A Consolação da Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

<sup>26</sup> Uma excelente edição, bilingue, é a da Fundació Bernat Metge. CICERÓ. *Leli (De l'amistat)* (introd., text revisat, traducció i notes de Pere Villalba i Varneda). Barcelona: Fundació Bernat Metge, 1999.

Imagem 6



As Sete Artes Liberais. Livro de registro da biblioteca da Universidade de Tübingen (séc. XV). Da esquerda para a direita: Geometria, Lógica, Aritmética, Gramática, Música, Física (ao invés da Astronomia) e Retórica. Abaixo, as analogias com os céus (repare no Sol sob a Gramática, enquanto para Dante deveria ser a Aritmética) e a Lua sob a Retórica (para Dante, seria Vênus).

O oitavo céu, das estrelas, corresponderia à Física (Ciência Natural), o *Cristalino* à Ciência Moral e o *Empíreo* à Teologia. Com as respectivas substâncias separadas a mover as esferas, o sistema alegórico-cosmológico dantesco no *Convivio* é esse:

- 1) Lua – *Gramática* – Anjos;
- 2) Mercúrio – *Dialética* – Arcanjos;
- 3) Vênus – *Retórica* – Tronos;
- 4) Sol – *Aritmética* – Dominações;
- 5) Marte – *Música* – Virtudes;
- 6) Júpiter – *Geometria* – Principados;
- 7) Saturno – *Astrologia* – Potestades;
- 8) Céu das estrelas – Querubins;
- 9) Cristalino – Serafins, e
- 10) Empíreo – Deus e os espíritos beatos.

Para cada Céu, Dante estabelece duas propriedades analógicas com as *Artes Liberais*. O *Trivium* está relacionado aos três primeiros céus, mais próximos da Terra. A **Lua e a Gramática** são semelhantes pela escassa densidade e a variação da luminosidade (os raios da razão não penetram inteiramente na Gramática, e seus vocábulos vêm e vão conforme a luz da Lua); o **Mercúrio e a Dialética** se relacionam pela pequenez e por sua cobertura. Mercúrio é a menor das estrelas, e a mais velada aos raios solares; como essa pequena estrela, a Dialética é a arte com menor extensão de todas e a mais velada, já que atua com argumentos sofisticados (para Dante, inseguros).

Por sua vez, **Vênus e a Retórica** compartilham as belas virtudes da *clareza* e da *suavidade*:

13. E lo cielo di Venere si può comparare a la Rettorica per due proprietadi: l'una sì è la chiarezza del suo aspetto, che è soavissima a vedere più che altra stella; l'altra sì è la sua apparenza, or da mane or da sera.14. E queste due proprietadi sono ne la Rettorica: chè la Rettorica è soavissima di tutte le altre scienze, però che a ciò principalmente intende; e appare da mane, quando dinanzi al viso de l'uditore lo rettorico parla, appare da sera, cioè retro, quando da lettera, per la parte remota, si parla per lo rettorico.<sup>27</sup>

<sup>27</sup> *Convivio/Trattato secondo. Internet.*

O céu de Vênus se pode comparar à Retórica por duas propriedades: uma é a de que é tanta a clareza do seu rosto que, mais do que as outras estrelas, é suavíssima de ver; a outra é que aparece ora de manhã ora de tarde. E estas duas propriedades estão na Retórica: pois que a Retórica é suavíssima entre todas as ciências, por isso que a isto principalmente aspira; e aparece de manhã, quando diante do ouvinte fala o retórico, aparecendo de tarde, isto é, por detrás, quando por carta, para a parte remota, se fala para o retórico (*Convívio*, II, 13, 13-14).

A seguir, o *Quadrivium*. A **Aritmética e o Sol** se relacionam porque todas as outras estrelas recebem a luz solar e o olho não pode fitá-lo. Do mesmo modo, da Aritmética todas as artes recebem, de algum modo, relações numéricas, e o olho não pode abarcar o número porque, *em si considerado, é infinito, eisso é incompreensível*.<sup>28</sup>

**Marte e a Música** se harmonizam pela bela relação com os demais céus, por Marte estar no meio, no quinto (ou, em termos musicais, por ser a *quinta* [Dó/Sol], harmonia perfeita) e por queimar as coisas com seu calor. Como ele, a Música é inteiramente *relacional*, na harmonia das palavras, nos cantos, das notas, e sua melodia incendeia os espíritos humanos (que são como *vapores do coração*).

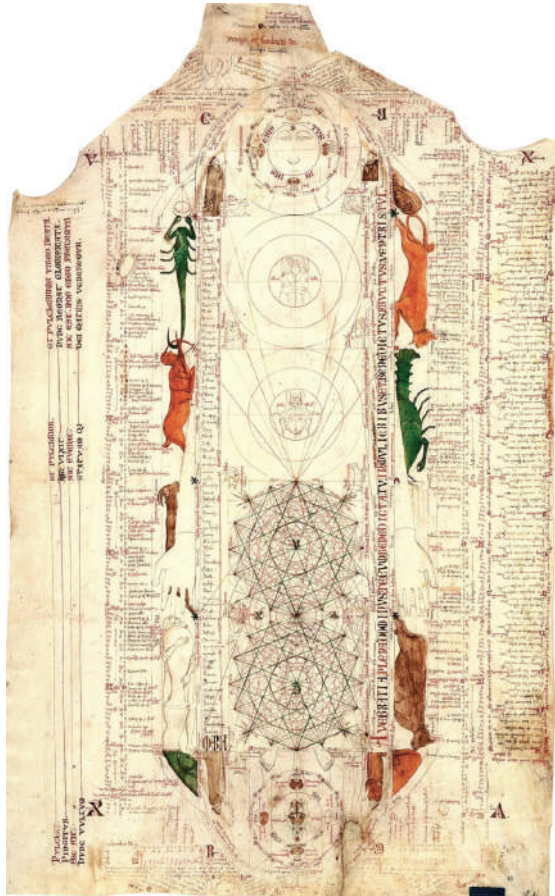
**Júpiter e a Geometria** se coadunam por serem *temperados e argênteos*. Júpiter se move entre dois céus opostos à sua temperatura, Marte (quente) e Saturno (frio), de acordo com Ptolomeu. Ademais, dentre *asestrelas brancas*, Júpiter se destaca, pois é quase argênteo. O mesmo ocorre com a Geometria, pois tem *oponto* como princípio, e se move entre o ponto e o círculo, entre o princípio e o fim. É alvíssima por não ter mancha de erro: é *certíssima*. Sua flâmula, a *Perspectiva*, a comprova.

Por fim, **Saturno e a Astrologia**. O céu de Saturno tem duas propriedades comparadas à Astrologia: a lentidão dos movimentos pelos doze signos e o fato de superar todos os outros planetas. Segundo Dante, Saturno leva vinte e oito anos para percorrer os doze signos.

---

<sup>28</sup> Passagem em que Dante mostra sua simpatia pelo *Pitagorismo* (chega, inclusive, a citar Pitágoras nominalmente, “conforme o que diz Aristóteles no primeiro livro da *Física*, punha como princípio das coisas naturais o par e o ímpar, concebendo todas as coisas como número”, *Convívio*, II, 13, 18).

Imagem 7



*Diagrama com os símbolos zodiacais* (c. 1335-1350, Avinhão, França) de Opicinus de Canistris (1296-c. 1354). Biblioteca Apostolica Vaticana, Vatican City, Pal. Lat. 1993, folio 24r. *Internet*. Este coloridíssimo e complexo fólio feito pouco após a morte de Dante (e, por isso, um bom exemplo do ambiente intelectual de seu tempo) concatena uma vasta quantidade de informações, muito mais do que qualquer um dos outros desenhos de Opicinus, conhecido padre, escritor, místico e cartógrafo de seu tempo. O Diagrama inclui mais de vinte tipos de conteúdos, incluindo os profetas bíblicos, símbolos do Zodíaco, doutores da Igreja, quatro ordens monásticas, os meses e dias, um mapa mundi implícito, a genealogia de

Maria, personificações da Igreja, os dons do Espírito Santo, os quatro tipos de exegese bíblica, os quatro Evangelistas, os apóstolos e os nomes das cartas de Paulo, o que exige intensa meditação e exegese. Ele fez uso da tradição medieval de diagramas para investigar as conexões entre o cósmico, o terrestre e o corpóreo.

Como Saturno, a Astrologia requer, como a lentidão do astro, muitos anos para que seja aprendida, tanto pelas demonstrações quanto pela experiência que se exige para um bom juízo astrológico.<sup>29</sup> Ademais, ela é altíssima entre todas as demais artes – e, como diz Aristóteles em seu tratado *De Anima*, a ciência é elevada pela nobreza de seu objeto<sup>30</sup>. Por isso, a Astrologia, mais do que qualquer outra, por estudar o movimento do Céu, é nobre, alta e perfeita, pois trata do que é consequência do *princípio*, que é perfeitíssimo e reguladíssimo. Consequentemente, não se admite falha nela. Qualquer erro, deve-se atribuir à negligência do astrólogo, não à Astrologia.

---

<sup>29</sup> Curiosamente, o filósofo Ramon Llull desaconselha o estudo da *Astrologia* a seu filho Domingos exatamente pela dificuldade e incerteza dessa ciência: “9. Amável filho, não te aconselho que aprendas essa arte, pois exige um esforço muito grande e facilmente se pode errar. É perigosa, pois os homens que a conhecem melhor usam-na mal, porque, pelo poder dos corpos celestiais desconhecem e menosprezam o poder e a bondade de Deus”. RAMON LLULL. *Doutrina para crianças* (c. 1274-1276) (trad.: Ricardo da Costa e Grupo de Pesquisas *Medievais da UFES III*). Alicante: IVITRA, 2010, cap. LXXIV, 9, p. 63.

<sup>30</sup> “O saber é uma das coisas mais valiosas e dignas de estima, e certos saberes são superiores a outros bens por seu rigor e por ocuparem-se de objetos maiores e mais admiráveis...”. ARISTÓTELES. *Acerca del alma* (pres. y trad. de Tomás Calvo Martínez). Madrid: Editorial Gredos, 2010, Livro I, cap. 1, 402a, p. 37.

Imagem 8



Rothschild Canticles: as Sete Artes Liberais (da esquerda para a direita, de cima para baixo: Gramática, Astronomia, Aritmética e Geometria), folio 6v, França (sécs. XIII-XIV), Yale University, Beinecke Rare Book and Manuscript Library. Enquanto a Gramática surra um aluno, para o delírio da classe de crianças, a Astronomia aponta para o céu (com o Sol, a Lua e as estrelas em meio a um etéreo fundo rosa), a Aritmética conta moedas (ofício prático *par excellence*) e a Geometria, com um compasso, calcula a esfericidade do mundo, como Deus ao criá-lo.

## CONCLUSÃO

### Imagem 9



Prestes a ascenderem ao *Empíreo*, Dante e Beatriz (à esquerda) param para contemplar o espetáculo dos planetas, a *revolução das sete esferas celestes* (de baixo para cima, da Lua até Saturno). Na extrema esquerda, o signo de Gêmeos. A seguir, à direita, o casal se prepara para continuar sua maravilhosa viagem rumo a Deus. Detalhe de uma iluminura de uma cópia genovesa (séc. XIV) da *Divina Comédia* de Dante (Norfolk, Holkham Hall, MS. 514), *folio 141*.

10. Poi nel quarto verso, dove dice: uno spiritel d'amore, s'intende uno pensiero che nasce del mio studio. Onde è da sapere che per amore, in questa allegoria, sempre s'intende esso studio, lo quale è applicazione de l'animo innamorato de la cosa a quella cosa. (...)

12. Tutto l'altro che segue poi di questa canzone, sufficientemente è per l'altra esposizione manifesto. E così, in fine di questo secondo trattato, dico e affermo che la donna di cu' io innamorai appresso lo primo amore fu la bellissima e onestissima figlia de lo Imperadore de lo universo, a la quale Pittagora pose nome Filosofia.<sup>31</sup>

<sup>31</sup> *Convivio/Trattato secondo. Internet.*



Depois, no quarto verso, onde se diz: um *espírito de amor*, entende-se um pensamento que nasce do meu estudo. De onde é de saber que por amor, nesta alegoria, sempre se entende o estudo, que é a aplicação do ânimo enamorado de uma coisa a essa coisa. (...)

Tudo o mais que segue depois desta canção é pela outra exposição suficientemente manifesto. E assim, no fim deste segundo tratado, digo e afirmo que a dama de quem me enamorei após o primeiro amor foi a belíssima e honestíssima filha do Imperador do universo, à qual Pitágoras pôs o nome de Filosofia (*Convívio*, II, 13, 10-12).

Como os antigos, os medievais não renunciaram à Poesia para tratar da Ciência, da Filosofia. Por isso, a alegoria tornou-se a base de interpretação de qualquer texto.<sup>32</sup> A Poesia era identificada com a *Sapientia* e a *Philosophia*. Por esse motivo é que Dante define a alegoria e a utiliza para tratar filosoficamente o tema das *Artes Liberais* nos céus da Astrologia.

As esferas de conhecimento estavam imbricadas, interligadas na concepção totalizante do saber. Essa ordem do mundo pressupunha uma conexão causal dos acontecimentos e fenômenos<sup>33</sup> A Filosofia era, desde a herança greco-romana, transmitida por vários autores como *amor à Sabedoria*, conhecimento que deveria ser procurado como o fizeram os discípulos de Platão. Dante, nesse sentido, é um dos últimos expoentes da Tradição que, na Idade Média, mesclava Platão e Aristóteles indistintamente, ou melhor, apresentava temas aristotélicos com viés cristianizante, em um pano de fundo platônico-agostiniano. As sete *Artes Liberais*, filhas da Razão, foram por Dante projetadas nas estrelas porque o Amor que as movia era, para o *poeta-filósofo*, o mesmo amor serenamente conduzido pela gentilíssima dama chamada *Filosofia*, jovem "cheia de doçura, ornada de honestidade, admirável

<sup>32</sup> "No fim da Antiguidade a alegoria adquire novo poder sobre os espíritos, e o judeu helenizado Filon aplica-o ao Antigo Testamento. Desse alegorismo bíblico judaico procede o alegorismo cristão dos Padres da Igreja. O paganismo agonizante estendeu também a Virgílio a explicação alegórica (Macróbio). O alegorismo bíblico e o virgiliano confluem na Idade Média; daí a alegoria tornar-se, geralmente, a base de qualquer interpretação de texto. Aqui está a raiz de tudo o que se pode denominar alegorismo medieval". CURTIUS, Ernst Robert. *Literatura Européia e Idade Média Latina, op. cit.*, p. 265.

<sup>33</sup> Como a teoria agostiniana da *Ordem*. Ver "Introducción". In: *Obras Completas de San Agustin I. Escritos filosóficos (1ª)*. Madrid: BAC, MCMXCIV, p. 590.

por seu saber e gloriosa por sua liberdade” (*Convívio*, II, 15, 2). Por isso era mister considerar o que existia na ordem dos céus e o que existe na das ciências. Afinal, quem quisesse ver a salvação, além de meditar e especular as correlações entre os mundos, deveria fitar os olhos da Filosofia, perscrutá-los, pois assim teria sua alma enamorada e liberta das contradições do instável e perecível mundo supra-lunar.

## FONTES

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco* (trad., textos adicionais de notas de Edson Bini). Bauru, SP: EDIPRO, 2007.

ARISTÓTELES. *Metafísica* (ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale). São Paulo: Edições Loyola, 2005. 03 volumes.

ARISTÓTELES. *Acerca del alma* (pres. y trad. de Tomás Calvo Martínez). Madrid: Editorial Gredos, 2010.

ARISTÓTELES. *Do céu* (tradução, textos adicionais e notas de Edson Bini). São Paulo: Edipro, 2014.

BOÉCIO. *A Consolação da Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

CICERÓ. *Leli (De l'amistat)* (introd., text revisat, traducció i notes de Pere Villalba i Varneda). Barcelona: Fundació Bernat Metge, 1999.

DANTE ALIGUIERI. *A Divina Comédia. Paraíso* (trad. e notas de Italo Eugenio Mauro). São Paulo: Ed. 34, 1998.

DANTE ALIGHIERI. *Convívio* (trad. literal e notas de Carlos Eduardo de Soveral). Lisboa: Guimarães Editores, 1992.

DANTE ALIGHIERI. *Opera Omnia. Convívio*. Edizione di riferimento: *Opere di Dante Alighieri* (a cura di Fredi Chiappelli). Milano: Ugo Mursia Editore, 1978. *Internet*.

*Obras completas del Pseudo Dionisio Areopagita*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), 1995.

*Obras Completas de San Agustín I. Escritos filosóficos (1º)*. Madrid: BAC, MCMXCIV.

RAMON LLULL. *Dotrina para crianças* (c. 1274-1276) (trad.: Ricardo da Costa e Grupo de Pesquisas Medievais da UFES III). Alicante: IVITRA, 2010.

## BIBLIOGRAFIA

- CURTIUS, Ernst Robert. *Literatura Européia e Idade Média Latina*. São Paulo: Editora HUCITEC, 1996.
- DOMINIQUE IOGNA-PRAT. "Ordem". In: LE GOFF, Jacques & SCHMITT, Jean-Claude. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval II*. Bauru, SP: EDUSC; São Paulo, SP: Imprensa Oficial do Estado, 2002, p. 305-319.
- DÍAS ALVA, Blanca Beatriz. *Prolegômenos para um filosofia do amor em Dante Alighieri: um estudo do Convívio*. Campinas: UNICAMP, tese de doutorado, 1999.
- HUIZINGA, Johan. *O Outono da Idade Média*. São Paulo: Cosac Naif, 2010.
- IOGNA-PRAT, Dominique. "Ordem". In: LE GOFF, Jacques & SCHMITT, Jean-Claude (coord.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval II*. Bauru, SP: EDUSC; São Paulo, SP: Imprensa Oficial do Estado, 2002, p. 305-319.
- LEWIS, C. S. *Alegoria do Amor. Um Estudo da Tradição Medieval*. São Paulo: É Realizações, 2012.
- MITRE FERNÁNDEZ, Emilio (coord.). *Historia del cristianismo. II. El mundo medieval*. Madrid: Editorial Trotta, 2004.
- REYNOLDS, Barbara. *Dante. O poeta, o pensador político e o homem*. Rio de Janeiro: Record, 2011.
- RISSET, Jacqueline. "Dante Alighieri (1265-1321)". In: LE GOFF, Jacques. *Homens e Mulheres da Idade Média*. São Paulo: Estação Liberdade, 2013, p. 283-287.
- TERRA, Carlos Alexandre. "Alguns Aspectos da Metodologia Científica do Tratado Aristotélico Sobre o Céu". In: *Cad. Hist. Fil. Ci.* Campinas, Série 3, v. 18, n. 1, p. 85-120, jan.-jun. 2008.
- TROVATO, Mario. "Against Aristotle: Cosmological Vision in Dante's *Convívio*". In: *Essays in Medieval Studies* 20.1 (2003): 31-46.

# A filosofia da economia no pensamento barroca latinoamericano

**Alfredo Culleton**

*Universidade do Vale do Rio dos Sinos*

## CONTEXTO HISTORICO

En la mitad del siglo XVI se produce en España, y se extenderá a toda Europa, un proceso inflacionario, conocido como “revolución de los precios” que llevó muchos escolásticos a pensar el fenómeno muy seriamente y de la manera mas científica posible para esos tiempos. La realidad monetaria y financiera durante esos dias estuvo caracterizada por un importante incremento del nivel de precios y por un desorden permanente en la Hacienda. Si a esto añadimos una importante actividad comercial exterior -con América y mercados europeos- e interior -como las férias de Medina del Campo, Villalón y Medina de Ríoseco-, el resultado es una realidad, mercantil, crediticia y financiera dinámica y compleja. Ello se tradujo en un continuo movimiento de dinero interior y exterior, así como en un incremento de los títulos crediticios y del papel moneda. Grice-Hutchison (2009) nos retrata ese dinámico marco histórico-económico.

The opening of the American market brought a new prosperity to the motherland. With the arrival and settlement of the Spaniards in the new world, there arose a growing demand for the products of the metropolis. In compensation for the Spanish exports to the colonies, American gold and silver began to reach

Spain from the beginning of the 16th century onwards. Seville, the home port of the treasure fleet, attracted businessmen from every part of Europe. A trade boom set in. (Grice-Hutchison 2009, 9-10)

El aspecto negativo de estas transformaciones en los métodos de hacer fortuna es que solo sirvieron para enriquecer a extranjeros, pues los españoles carecían de la suficiente visión para explotar las inmensas posibilidades que se brindaban desde el otro lado del océano.

For a little time fortunes could still be made in the New World by the old traditional method of conquest, the acquirement of land and booty, and the virtual enslavement of the conquered peoples. But in Spain itself things had changed. Accounting skills, quickness of intellect and knowledge of commercial practice were now the keys to prosperity. And of such training the hidalgo had but little, contenting himself with consolidating the territorial gains he had achieved in the Reconquest. The dynamic role in the economic leadership of society was assumed by the merchants families, many of Jewish or foreign origin, who knew how to exploit the changed economic situation created by the discovery of America. (Grice-Hutchison 2009, 9-10).

### CONTEXTO FILOSOFICO

La virtud de la justicia es el elemento central que sustenta el edificio del pensamiento económico de los doctores escolásticos. Sus reflexiones y análisis sobre los diferentes tipos de contratos y relaciones económicas no son sino un intento de velar por el respeto a la justicia (Roover 1971, 43-4). Em general dividian la justicia en dos clases principales, la justicia distributiva y la justicia conmutativa, siguiendo así la clasificación elaborada por Aristoteles em el libro V de la Ética a Nicómaco, donde la distributiva es la que distribuye los honores, o bien las cargas comunes entre las partes integrantes de la comunidad, y la conmutativa es aquella que versa sobre los cambios y los contratos. La distributiva versa sobre la distribución de los beneficios y cargas publicas y responde a una “proporción geométrica” de tal manera que dos personas desiguales o con actuaciones diferentes en la comunidad

reciben también participaciones distintas. Este tipo de justicia se rige por el principio: “a cada cual según sus méritos”.

La justicia conmutativa, por su parte, trata sobre el necesario respeto a la igualdad en las transacciones o contratos, de tal manera que ninguna de las partes quede en peores condiciones que la otra tras haber realizado la operación. La justicia conmutativa responde, en consecuencia, a una “razón aritmética” según la cual las partes han de intercambiar bienes equivalentes. En este tipo de justicia el principio rector sería: “dar a cada uno lo que es suyo”.

La virtud de la justicia no es entre los escolásticos un presupuesto moral *a priori*. Es un requisito lógico, es una necesidad derivada de la propia existencia de las sociedades y de la vida en común de los hombres. La tradición tomista entiende que los hombres se unen en sociedad para suplir sus necesidades y beneficiarse de la vida en comunidad y ninguno tiene el derecho de abusar de otros pues iría contra la propia lógica que justifica la constitución de la sociedad que es el mutuo favorecimiento y satisfacción de las necesidades. La vida en sociedad requiere la equivalencia en las transacciones y el respeto al precio justo. Aquinas Will say:

...buying and selling seem to be established for the common advantage of both parties, one of whom requires that which belongs to the other, and vice versa, as the Philosopher states (Polit. i, 3). Now whatever is established for the common advantage, should not be more of a burden to one party than to another, and consequently all contracts between them should observe equality of thing and thing. (Aquinas (1981) II-II q. 77. Art1).

Podemos ver que los contratos y relaciones mercantiles entre los hombres se encuentran en el ámbito de la justicia conmutativa. En consecuencia, será ésta y su cumplimiento lo que preocupe a los pensadores de la segunda escolástica y les lleve a abordar el estudio de la realidad económica. Así, los tratados *De iustitia et iure*, principal depósito de las ideas económicas de la escolástica tardía, no son sino un intento de analizar los diferentes tipos de contratos existentes y ver bajo qué condiciones, y aquí el nivel empírico, se respetaba la justicia conmutativa y en cuáles no; es decir, en qué tratos una de las partes salía perjudicada o beneficiada. Conceptos esenciales del orden económico

escolástico – precio justo, restitución, ilicitud de la usura, lucro cesante y daño emergente...- adquieren sentido solo si tenemos en cuenta las ideas sobre la justicia aqui destacadas.

Los doctores escolásticos van a exigir el respeto a la justicia conmutativa como imperativo de la moralidad, pero también, y sobre todo, como exigencia de la racionalidad, esto es, el nivel inteligible del análisis. Lo que há sido acordado en beneficio de todos – vida en común y cooperación para la satisfacción mutua de necesidades – no debe beneficiar o perjudicar a unos más que a otros. El presupuesto moral en el esquema escolástico exige un sustento de la razón (Nooman 1957).

Existe una serie de preconceptos, especialmente en areas ajenas a la filosofia, pero no solo, como el derecho o la economia que entienden que el pensamiento escolástico tendria una visión intransigente o prohibitiva respecto a las prácticas mercantiles, lo que no es verdad. La escolástica, desde Tomás de Aquino (Aquinas) nunca condenó la negociación, sino su abuso. En primer lugar, no se condena *a priori* mas *a posteriori* las prácticas injustas. Se defiende que el negocio no es intrinsecamente malo, sino que depende de la actitud y actuación de los negociantes. Será la ausencia de justicia, y no el negocio en sí, lo que determine la licitud o ilicitud del mismo. En segundo lugar, el negocio es necesario a la política. Es la voluntad de los hombres la que vicia la negociación que de por sí no es buena ni mala, sólo necesaria. Y si es necesaria a la republica habrá que admitir la circulación de dinero y las ganancias comerciales decorrientes del esfuerzo de traer de lejos, almacenar y distribuir estos bienes.

La renovación de la escolástica en el siglo XVI se debe en gran parte al trabajo docente e intelectual de los doctores españoles que desde sus cátedras buscaron un modo de entender la ciencia y las relaciones con la realidad política, económica e jurídica en la que estaban inmersos. En esto tuvieron un papel destacado el tomismo de Francisco de Victoria y una dosis importante de lo que fué conocido como corriente nominalista, de tal manera que la segunda escolástica no es una actualización de Tomás de Aquino a la realidad iberoamericana del siglo XVI, como algunos pretenden, sino una nueva síntesis con la filosofia aristotélica desarrollada por la tradición nominalista de los siglos XIV e XV, incluyendo dentro de esta tradición su formulador mas renomado

William of Ockham, y seguidores de sus ideas como Jean Gerson, Pedro d' Ailly, Gabriel Biel y John Mair (Culleton 2011, 153-167).

Esta nueva "via" introdujo entre los doctores escolásticos una honda preocupación por la vertiente empirista del conocimiento como complemento del razonamiento lógico. El nominalismo supuso, por otra parte, la dedicación de una especial atención a los problemas estrictamente económicos; problemas que abordaron desde el análisis de la realidad y no desde posturas apriorísticas. No es de extrañar, por tanto, que encontremos abundante material sobre temas económicos entre los escritos de estos autores. Por otra parte, la preocupación moral que guiaba a los doctores españoles también incidió en el interés por el estudio de las prácticas económicas para poder opinar sobre su licitud e ilicitud. Dentro de todo ese material, el establecimiento de la relación entre el incremento de la cantidad de dinero, los precios y la teoría subjetiva del valor-utilidad han sido de las contribuciones más importantes de estos autores al análisis económico.

### **TOMÁS DE MERCADO (1523-1575)**

Este Teólogo dominico, es famoso por haber compaginado su formación intelectual con una experiencia directa del comercio con América en ambos lados del Atlántico. Sabemos poco de su vida en Sevilla donde nació en 1523, excepto que marchó muy joven a México, donde ingresó en la Orden de Predicadores en 1551. Estudió Artes y Teología en la recientemente fundada Universidad de Nueva España, donde luego obtuvo la cátedra de Prima de Teología. En 1558 se ordenó sacerdote, siendo desde ese momento profesor en el Convento de Santo Domingo. En 1562 es enviado a España para completar sus estudios en Salamanca, donde se graduó como Maestro en Teología. Posteriormente residió algún tiempo en Sevilla y murió en el mar durante su regreso a México.

Su obra más conocida es la *Suma de tratos y contratos* (Sevilla, 1571), una segunda versión de su *Tratos y contratos de mercaderes y trahantes* (Salamanca, 1569), originalmente escrito como auxilio al discernimiento moral que necesitaban comerciantes y hombres de negocios de México y Sevilla. En el mismo camino que su hermano de vida reli-



giosa Bartolomé de las Casas, ofrece una guía de soluciones prácticas para um radical tiempo nuevo.

En sus escritos describe una teoría cuantitativa del dinero, analizando el efecto que estaba teniendo la importación de metales americanos en los precios y mercados de España y Europa. El texto es escrito en castellano, con una prosa llana y directa para un público lego en citas y autoridades académicas. Vemos claramente en la dedicatoria “*al insigne y célebre consulado de mercaderes de Sevilla*”, que no está destinado a las disputas académicas que el autor bien conocía, sino a una demanda específica de la nueva clase de comerciantes ibéricos. Hace igualmente un cuidadoso análisis del mercado de valores, moneda y precio justo, así como un estudio de las ferias de Medina del Campo, Villalón y Medina de Ríoseco, los mayores centros comerciales y de valores de la época en la península. Escribe también sobre el comercio de esclavos y la actividad bancaria, critica las tasas y el sistema de monopolios portuarios. Son estos los temas centrales de su obra, todos ellos de gran valor conceptual e histórico pero imposible de tratar todos ellos en este artículo propedéutico.

### LA TEORIA DEL PRECIO JUSTO

Nuestro propósito es analizar lo que el autor entiende por *Precio justo* y nos valdremos de su obra *Suma de tratos y contratos* en la edición de Casa de Fernando Diaz, impresa en Sevilla em 1587, dividida en seis libros, total de páginas 583<sup>1</sup>.

---

1 La *Suma de tratos y contratos* tuvo diversas ediciones ya en el siglo XVI, y una primera traducción al italiano de 1591. En el siglo XIX aparece en el catálogo de Colmeiro (*Biblioteca de los economistas españoles de los siglos XVI, XVII y XVIII* [1880], Luis Perdices (ed.), Real Academia de CC. Morales y Políticas, Madrid, 2005); y es a partir de 1928 cuando André Sayous recupera su autoridad destacando que, a propósito de los escritos económicos del siglo XVI, “en el primer rango hay que poner el tratado de Tomás de Mercado”. Schumpeter lo cita en varias ocasiones en su *History of Economic analysis* (1954), a partir de la información que había leído en Dempsey (*Interest and Usury*, 1943). Particularmente interesante es la pionera traducción al inglés de un fragmento de su obra por Marjorie Grice Hutchinson (*The School of Salamanca*, 1952). Hoy disponemos de dos publicaciones asequibles de sus obras: una incompleta, Mercado, Tomas de. *Suma de tratos y contratos*. Edición y estudio introductorio de Restituto Sierra Bravo. Madrid: Editora Nacional, 1975. 506 p. y otra en dos volúmenes, Mercado, Tomas de. *Suma de tratos y contratos*. Edición y estudio preliminar de Nicolás Sanchez-Albornoz. 2 vol. Madrid: Instituto de Estudios Fiscales, 1977. Como obras de referencia más recientes podemos consultar: L. Perdices: *Diccionario del pensamiento económico en España (1500-2000)*, Madrid, 2004; y E. Fuentes Quintana: *Economía y economistas españoles*, Madrid, 2000.

El propósito de Mercado no es exponer una teoría, sino analizar y emitir un juicio moral sobre determinadas prácticas en relación con la operación y el contrato de compra-venta. Las definiciones a lo largo del texto son escasas y los conceptos más abstractos tendrán que ser extraídos de entre los largos argumentos y reflexiones.

La teoría del precio justo va a tener muchas versiones en los siglos XVI y XVII generalmente desarrollados en los extensos volúmenes de los *Tratados* que llevaban por título *De iustitia et iure*. Estos son comentarios a las Cuestiones de la Suma Teológica de Tomás Aquino dedicadas a la Ley (ST, I-II Q. 90-97) y a la Justicia (ST, II-II Q. 57-62) en un único volumen. Es el caso de Domingo de Soto (1557), Martín de Azpilcueta (1556), Luis de Molina (1596-1600) y Juan de Lugo (1642) entre otros. La finalidad de estos tratados no era actualizar la doctrina de Aquino sobre estos temas, más analizar problemas actuales y urgentes con una matriz filosófica suficientemente práctica y al mismo tiempo aceptable en el medio, como era la tradición aristotélico-tomista.

Tal es así que Tomás de Mercado necesita reeditar su primera versión de su *Tratos y contratos de mercaderes y tratantes* (Salamanca, 1569) y ofrecer una exposición más fundamentada filosóficamente que resultó en la definitiva *Suma de tratos y contratos* (Sevilla, 1571), a la que agrega un substancioso primer libro, compuesto de tres capítulos, que trata de la Ley y de la Razón Natural. Hace esto por recomendación de los “gravísimos doctores” que entendían necesaria una adecuada fundamentación filosófica aunque el libro estuviese destinado a mercaderes y no a académicos.

La finalidad de su Tratado está explícito en el Prólogo y es: ...mostrar con claridad como ejercitarían los mercaderes lícitamente su arte, con los demás negocios anexos y consecuentes de cambios y usura...edificarse há con tal doctrina la conciencia de los tratantes y aprovecharse há la hacienda de todos, porque, mostrando la equidad y justicia que han de guardar los primeros en sus contratos, no será el pueblo agraviado (Mercado 1571, Prologo).

Parece haber una preocupación en ser directo, práctico y lo más claro posible para auxiliar los comerciantes en el ejercicio de su arte evitando dos extremos: los escrúpulos y los abusos. Para atacar los es-

crúpulos de aquellos que entienden el comercio como algo despreciable Tomás de Mercado dedicará buena parte de la obra a legitimar el ejercicio de esa actividad, al mismo tiempo, colocará límites claros a los abusos, todo en un lenguaje directo y ejemplificado evitando erudicciones y *todo lo que para ornato y hermosura de la obra se pudiera decir... porque nada es más necesario en cualquier obra que entender por aquellos a quien se escribe* (Mercado 1571, Prólogo).

El gran tema del libro son las relaciones comerciales y los criterios para que esas relaciones sean justas y el precio es uno de los componentes de esta relación. También lo es quienes pueden ejercer esta actividad, qué cosas se pueden vender, en qué condiciones, las compañías, el monopolio, las leyes que rigen el comercio, el sistema de fiscalización, la restitución, el dinero, los valores, los mercados, los prestamos, la usura, el interés, el cambio y el arrendamiento. Todos estos temas tratados no desde una perspectiva técnica sobre economía sino desde una preocupación moral no en el sentido teológico mas en el del interés de la república. Como fundamento para la vida en común dirá que *ninguno puede vivir bien por si; todos tienen necesidad de morar junto con otros con los cuales en ninguna manera podria permanecer si o le agraviasen o les agraviase*, y compara la necesidad de alimento para la vida individual con la necesidad de la justicia para la buena vida (Mercado 1571, 9).

Nuestro propósito en este artículo es limitado al tema del precio justo y aunque sea un tema transversal a todos los otros nos limitaremos a aquellas partes en que mas explicita e claramente el autor hace distinciones y conceptualizaciones. Para Mercado la justicia debe regir todas las relaciones en sociedad y en el comercio tendrá la sociedad necesidad de precio justo. Mercado evoca Tomás de Aquino, al que llama Príncipe y a quien le atribuye la frase: Propio es de la justicia hacer igualdad en los contratos humanos<sup>2</sup>. Pero el desafío es hacer igualdad entre dos cosas disímiles, *como un caballo y cien ducados*, cosas esencialmente diferentes que deben ser igualadas a través de un objeto que es el precio, con el agravante de que debe ser justo. Es esta justicia la que dá a cada uno lo que le pertenece con igualdad: al que compra, su caballo; al que vende,

<sup>2</sup> El autor no hace citas exactas de sus referencias ni siempre son literales. Se encuentran aproximaciones en la Suma Teologica II-II Q. 57-122. Especialmente en lo que se refiere a nuestro tema en Q. 77-78.

los cien ducados, quedando así iguales comprador y vendedor. Cuando esta igualdad no se dá es lo que se llama injusticia.

De tal manera que un contrato para ser justo exige igualdad, no en las personas que contratan, que esas pueden y suelen ser muy diferentes, sino en las cosas que se contratan, y éstas no en la naturaleza, sino en el valor y estima (Mercado 1571, 10).

Para Mercado, el tratar con justicia, tratar en el sentido de hacer tratos, comercio o negocios, es hacer igualdad y equidad en los contratos, a lo cual obliga la ley natural, fundada en la propia razón, que dicta que a nadie se agravie y cuya observancia obliga a todos universalmente. Esta sería la primera premisa del silogismo de Tomás de Mercado. La justicia es un imperativo fundado en la ley natural, esto es, en la razón que determina buscar la justicia y evitar la injusticia. De tal manera que la evidencia de una injusticia obliga en conciencia a evitar tal trato, indiscriminadamente, como si fuese voluntad explícita del propio Dios. Lo que Mercado defiende es una íntima relación entre el comercio y la justicia mediado por la luz natural de la razón en favor de una igualdad con el prójimo.

La segunda premisa es la más difícil porque va a lo concreto, a la determinación de casos concretos. Comienza el segundo libro *Del arte y trato de mercaderes* tratando el origen del comercio y su evolución desde la caída de Adán. Lo que importa a nuestro tema es que identifica dos modos de comercio, uno conocido como *cambio o trueque* donde se cambian cosas y cuyo alcance es muy limitado y poco práctico, y otro, *fruto del ingenio y de la política*, que es la moneda lo que ayuda a estipular un precio más justo por la posibilidad de ser fraccionado y conservado. De esta manera *inventaron el mercar y vender por su justo precio, apreciando y avaluando cada cosa por sí, según que podía servir al hombre* (Mercado 1571, 17). Aparece aquí un elemento importante cual sea la utilidad para quien compra.

Lo que caracteriza el comercio como arte y le dá legitimidad es se dedicar a comprar y vender agregando algún valor objetivo a lo comprado. Así quien siembra y vende lo que siembra es un labrador y no un comerciante. El que compra y vende el mismo producto sin otra finalidad que aumentarle el valor es un aprovechador. El verdadero

comerciante agrega valor al producto porque lo transporta, almacena, reparte o disponibiliza de manera a facilitar el acceso del público al producto y por eso es legítimo que en esa venta extraiga su sustento. Lo que parece estar por detrás de esta distinción es la usura y la especulación que no es más que una forma de usura. Esta práctica es condenada en la tradición judaico-cristiana desde el Antiguo Testamento y extendido preconceptuosamente a todo y cualquier comercio. Mercado busca desmitificar esta práctica y darle legitimidad a través ciertos límites conceptuales claros y racionales.

### EL PRECIO JUSTO LEGAL

En el capítulo VI de este mismo libro II es donde concretamente empieza a tratar del *precio justo* e identifica dos tipos:

El precio justo legal y el precio justo que llamaremos consencial, natural o accidental. Al tratar del precio justo legal Mercado vá a identificar un conflicto que describe de la siguiente manera: El deseo del mercader es querer comprar barato y vender caro. Por su lado, el deseo de la república es, al contrario, que se venda lo más barato que se pueda *porque le corresponde promover la utilidad y provecho de los vecinos* (Mercado 1571, 24). De esto el autor decorre que la república tendría autoridad para três cosas:

Em primer lugar, proteger el mercado interno de comerciantes extranjeros, suponiendo que ellos no tendrían precio filial o compromiso con la ciudad, y dejando el comercio a aquellos naturales responsables por los mejores precios.

Em segundo lugar, la república tendría autoridad para, en vistas del bien común, él mismo, traer y vender algunas mercaderías importantes para que no queden dependiendo de intereses particulares y monopolios que acaban propiciando alta en los precios.

En tercer lugar, y es el determinante en lo que se refiere al precio, que será considerado justo, y que consiste en *tasar y poner precio a la ropa, por el cual están obligados todos a vender em consciência, porque es su oficio apreciar y dar valor a todas las cosas que sirven a la vida humana*. Es la república que tiene um critério objetivo de precio justo porque es quien sabe el valor de las cosas y el valor, en este sentido, *es la utilidad*

*y provecho del ciudadano por cuya causa fueron producidas y se conservan.* (Mercado 1571, 25)

Es aquí donde expone la relatividad de los valores que no tienen que ver con su objetividad natural sino con su utilidad. Usa el ejemplo del oro y la plata que objetivamente, desde el punto de vista natural no serían más que tipos diferentes de tierra compacta, roca, y que la república los convirtió *en valor y precio de todas las cosas*, enquanto que un caballo o un buey, que naturalmente tendrían más valor por ser de naturaleza viva no tienen tanto valor, ni podría tenerlo dirá Mercado, porque lo que dá valor es la relación con el sustento del ciudadano y no su naturaleza. De aquí se desprende que *en sociedad* los valores convencionales de la moneda es mayor que el de las cosas, por su practicidad en suplir nuestras necesidades y su valor es relativo a la república.

Mercado va a referir a Aristóteles en el libro V de la *Ética* donde el griego daría una concepción general diciendo que lo que da valor y precio a todas las cosas terrestres es nuestra necesidad, siendo esta *la medida y precio de su valor*. Sin necesidad nada sería comercializado ni apreciado (Aristoteles 2009)<sup>3</sup>. Dice Mercado *em ninguna nación, se precio jamás cosa según su naturaleza, sino por nuestra necesidad y uso*<sup>4</sup> (Mercado 1571, 26). A seguir muestra la relatividad del propio oro y plata, y como pueden ser sin valor entre nativos en la Nueva España. Con esta relativización del valor natural de los bienes el autor está apuntando a dos objetivos, por un lado atacar una cierta tradición esencialista que pretendía un valor objetivo a las cosas relativas a un orden del ser y al trabajo acumulado en el producto manufacturado que compondría el precio final del producto (Hamouda and Price, 1997, 193-194). Y por otro legitimar la intervención de la república en la precificación.

Dirá nuestro autor que si no se há de seguir en el precio la dignidad y ser natural de las criaturas, sino el provecho y comodidad que de ellas nos há de venir, no hay a quien mejor convenga hacer esta apreciación que *a la república y su príncipe, que es cabeza de todos*. Se entiende que todos están obligados en consciencia a vender cada cosa por lo que vale, siendo este un dictamen natural de la razón, y es por eso que no necesita ley positiva ni autoridad humana ni divina para ser evidente e imperativa. El problema está en determinar el justo precio de cada cosa

<sup>3</sup> Aristoteles. *Ética a Nicomaco*, Libro V, cap. 7.

<sup>4</sup> Mercado, Tomás de. *Suma de Tratos y contratos*. Libro II, cap. VI.

ya que la naturaleza no lo tiene ni indica. De acuerdo con Mercado, la naturaleza cria todas las cosas pero no les imprime un precio porque desde una lectura teleológica no fueron hechas para ser compradas y vendidas sino usadas por todos. Habría sido la caída del hombre la que privatizó los bienes naturales y el ingenio del mismo hombre que crio el poder comprar y vender y especialmente hacer del oro y la plata valores objetivos para todas las otras cosas.

Ahora, si los hombres tienen necesidad de ciertas cosas para vivir y su precio es relativo a esa necesidad y a la autoridad de los hombres, es deber que la república, que tiene por finalidad zelar por el bien común de sus ciudadanos, tasar los bienes, equilibrando la tensión entre quien tiene disponible y quien tiene necesidad, donde la mayor necesidad dejará siempre en desventaja desequilibrando la relación de equidad propia de la justicia. Recordemos que el comprar y el vender son actos de justicia comutativa, virtud que consiste en guardar igualdad en los contratos, esto es, que se dé tanto cuanto se recibe, no en substancia – lo que es imposible por naturaleza – sino en valor y precio.

Siguiendo el ejemplo que el autor usa desde el inicio, la igualdad que existe entre un caballo y los cien ducados, y que vale resaltar, satisface a las partes, es la autoridad de la potestad pública. La igualdad entre el caballo y los cien ducados es artificial, es la igualdad entre un animal y *un poco de tierra*, que solo puede ser justamente postulada por una autoridad que zela por el bien de la república. Esta justicia comutativa, esto es, esa igualdad entre el caballo y los cien ducados estipulada por la autoridad es un límite que debe ser observado por todos sin excepción donde su descumplimiento dejará sin autoridad al príncipe. En este sentido la autoridad del príncipe es absoluta.

Por otro lado, dirá Mercado, *la justicia comutativa se guarda dando lo estipulado, consintiendo en ello las partes*<sup>5</sup> (Mercado 1571, 32). Como se entiende este consentimiento? Si el precio es determinado por la autoridad de la república, la operación no lo es, exige el *consentimiento* de las partes para que se realice, no es obligatorio y puede no realizarse. En este caso la necesidad del comprador quedará insatisfecha y consecuentemente la finalidad de la autoridad de la república que es velar por el bienestar de los ciudadanos, quedará comprometida y desconstituída. Es aquí donde el círculo de equidad encuentra su punto de correspondencia entre todas las partes interesadas.

<sup>5</sup> Mercado, Tomás de. *Suma de Tratos y contratos*. Libro II, cap. VI.

Es de responsabilidad del príncipe tasar los precios de aquellas cosas necesarias a la vida de los súbditos, cosas como pan, vino, carne, pescado, frutas, paños, sedas, lienzos, criados, casas, cosas que se usan y gastan mucho, que al tener un precio objetivo evita eventuales agravios. En cosas como joyas u otro tipo de superfluos no son tan necesarias las tasas, pudiendo dejarlo libre a los acuerdos dado que no hay necesidades en juego. De tal manera que *es justo y muy necesario que las cosas que más a la vida sirven y se gastan se evalúen por la republica; las demás, se dejen al suceso del tiempo.* (Mercado 1571, 32b)

### CRITERIOS DE VARIABILIDAD

Una vez estipulado quien pone el precio y su legitimación, veamos las variables que lo condicionan. Si las leyes de Dios son eternas e inmutables, las reglas humanas si lo son y muy especialmente las tasas que para ser justas deben estar siempre actualizandose. Una vez puesto el precio, para aumentarlo o disminuirlo basta, o debe bastar, una de tres circunstancias o las tres juntas y son estas: a) si hay ahora muchas más mercaderías o muchas menos que cuando se apreciaron; b) si hay muchos o pocos compradores; c) o más o menos dinero para bienes que suelen venderse al contado.

*Cualquiera de estar razones debe bastar a los gobernadores, fieles ejecutores, para mudar la postura;* y resalta que en aquellas cosas o mercados donde ellos no tienen influencia basta cualquiera de ellas, *sin que nadie lo ordene ni advierta*, a mudar de precio. Encontramos aquí cierta indicación de reglas naturales de regulación de la economía que independen de las voluntades de compradores, vendedores y príncipes, donde los ajustes se hacen necesarios.

Por eso es necesario que los precios justos, esto es, las tasaciones por parte de la república a los bienes necesarios a la vida de la ciudad, sean actualizados constantemente. Esto exige de los gobernantes más trabajo y dedicación pero trae dos beneficios inmediatos que el autor destaca como virtudes benéficas para la ciudad. En primer lugar que la gente común entienda cuanta obligación hay de guardar lo que con tanta diligencia, solicitud y cuidado proveen los gobernantes. En segundo, el gobierno tendría mayor legitimidad para castigar a los transgresores



por estar mas próximo del proceso y porque cuando la república se distancia de las relaciones comerciales que debe regir son los propios comerciantes que imponen sus ajustes em detrimento de los ciudadanos, especialmente de los más desprotegidos. El autor identifica esta como una regla extraña dado que en general las leyes son buenas porque son estables y no lo contrario, pero en este caso se hace necesario en favor de el bien común y la omisión de la republica seria negligencia.

En las mercaderias necesarias se há de tener respeto principalmente al bien común y también, secundariamente, a la ganância de los mercaderes. Desde el punto de vista del mercader, al príncipe compete a la hora de estipular el precio justo tener en cuenta la ganância de los mismos para que trabajen mejor en proveer la ciudad. De acuerdo con Mercado, se debe considerar lo que a ellos les cuesta adquirirlos, los costos de transporte, el riesgo a que se exponen, por mar y por tierra, el tiempo que tienen ocupado en ello su dinero hasta que se recupera, a lo que es legítimo añadirle un moderado interes como recompensa para llegar al precio justo y garantizar que el comerciante no deje de ofrecer sus productos a la ciudad.

Tomás de Mercado distingue dos tipos de *precio justo*<sup>6</sup>. Uno legal, que pone y señala la republica; y outro *natural o accidental*, que es el que el uso introduce y lo que en este momento vale en las plazas y mercados. El autor es muy riguroso en esta distinción resaltando que cuando hay tasas es falta grave cobrar más por algo y exige restitución. Por ser la tasa un mecanismo para limitar *la ambición de quien vende* es permitido que algo se venda por um precio menor que el estipulado, de tal manera que no impide la suerte del que compra si por menos puede comprar algo. De tal manera que el precio justo tasado por la republica no es más que un precio máximo que se puede cobrar por un producto y no un precio único. El precio justo es un precio que es distinguido teoricamente por Mercado de tres maneras: piadoso, mediano y riguroso. Es la oscilación entre el precio tasado, que es el riguroso, y el piedoso que es el que por ventura el vendedor quiera aplicar para ganar liquidez o terminar con un stock.

<sup>6</sup> Para esto hace referencia a Aristóteles em su libro V de la ética a Nicómaco. Las frecuentes referencias a Aristóteles y Tomás de Aquino Le permiten tener suficiente autoridad em su referencial teórico sin necesidad, o evitando, entrar em pormenores de las disputas que al respecto se daban entre los doctores de Salamanca.

Mercado termina este sexto capítulo del libro II defendiendo este precio justo, el precio justo tasado por la republica, de eventuales excepciones que algunos clérigos permitian a algunos comerciantes bajo la alegación de que estarían apenas infringiendo una ley civil lo que no acarreta condenación divina. Dirá él *que la obligación de guardar la tasa de la republica es de todos y es más importante de lo que pensamos*. Vender al precio puesto, tasado, no es solamente ley del rey - que si lo fuera se podría dudar si obligaba o no -, sino ley divina y natural, que es de mayor fuerza, que a todos obliga y nadie puede eximir. Están sujetos a ella inclusive los clérigos que estarían exentos de la ley secular, no por estar sujetos a la ley del rey sino por estar sujetos a la ley natural. *La ley natural es que siempre se venda por justo precio, y la misma ley natural también dicta ser precio justo el que pone la republica, mayormente los principales de ella, el rey o príncipe que la gobierna* (Mercado 1571, 37b). Así, pasar la tasa que ellos ponen, vendiendo por más precio, no es tanto quebrantar el mandato real cuanto violar y transpasar el divino y agraviar al prójimo a quien esta destinado el deber de justicia.

### PRECIO JUSTO ACCIDENTAL

En lugares distantes o donde la autoridad de la república no tiene influencia se debe regir por outro tipo de *precio justo* llamado natural o accidental. *Este precio justo es el que vale al contado publicamente y se usa esta semana y esta hora, como dicen en la Plaza, no habiendo en ello fuerza ni engaño, aunque es más variable, según la experiència enseña, que el viento*<sup>7</sup> (Mercado 1571, 45). El autor relaciona la volatilidad de este precio a variaciones del mercado internacional colocando como ejemplo *lo que ayer valia cincuenta ducados, como la cochinilla, vale hoy treinta o porque llego mucho de México o porque se escribió de Florencia que no habia pasaje a Turquía...*<sup>8</sup> (Mercado 1571, 45b). Identifica la dependencia de los mercados en un mundo globalizado por la comunicación.

Lo más importante en este párrafo que acabamos de citar es la expresión *no habiendo engaño*, y es esta la parte que más le preocupa cuando se trata de precio justo *accidental o natural*. Destaca dos grandes vicios que amenazan este precio justo. Por un lado los engaños

<sup>7</sup> Mercado, Tomás de. *Suma de Tratos y contratos*. Libro II, cap. VIII

<sup>8</sup> Mercado, Tomás de. *Suma de Tratos y contratos*. Libro II, cap. VIII

respecto a la mercadería que puede estar viciada, vencida, con defecto actual o eminente o no ser exactamente lo que el cliente esta pensando estar comprando. Tomás de Mercado será muy cuidadoso en determinar que es de responsabilidad del vendedor ser bien claro respecto al producto que esta vendiendo, su estado, origen y naturaleza. Cualquier responsabilidad por una eventual desinformación recaerá sobre el mercador e exige restitución. Tenemos que tener en cuenta que lo que está en la mente de Tomás de Mercado es la frase de Tomás de Aquino de que *es propio de la justicia hacer igualdad en los contratos humanos* y que el comercio corresponde a la justicia distributiva expuesta por Aristóteles en el libro V de la Ética a Nicómaco donde nadie puede salir perdiendo ni ser lesado en una transacción comercial. Por eso *no ser engañado* es la regla.

Otra regla del precio justo que Mercado afirma como verdad metafísica, en el sentido de universal e independientemente de cualquier circunstancia, y que es una evidencia economía, es la regla de que *un mismo producto con defecto debe ser vendido a un precio menor que el mismo producto sin defecto*<sup>9</sup>.

Es esta regla tan general y verdadera que no tiene excepción ninguna, sino que se debe inviolablemente guardar, aún cuando hubiere tasa, por lo que está dicho atrás, conviene a saber: que todas las posturas se entienden cuando la mercería estuviere bien acondicionada. Aliás, se deja al dictamen natural y buena consciencia que valga tanto menos cuanto más arruinada estuviere<sup>10</sup>.

Las rebajas no tienen límites y no es necesaria la explicitación del defecto si la rebaja lo supone, pero no es lícita la venta, aún con rebaja, si esta puede ser nociva o perjudicial al comprador. Tenemos aquí otra regla para en comercio no reglado, una ley natural para una actividad libre y consensuada. Será explícito Mercado al decir que la identificación del defecto de un producto, no es de responsabilidad del comprador aunque no conozca el defecto a la hora de la venta pero que existía.

Igualmente destaca la posibilidad de que el vendedor sea engañado en el caso de el que compra por menos de lo que vale por ignorancia del vendedor. El autor pone el ejemplo de un *rústico* que en-

<sup>9</sup> Mercado, Tomás de. *Suma de Tratos y contratos*. Libro II, cap. VIII

<sup>10</sup> Mercado, Tomás de. *Suma de Tratos y contratos*. Libro II, cap. VIII

cuentra una piedra preciosa y, no conociendola, pidiese por ella un valor irrisório. Es de obligación del comprador pagarle lo que vale o advertirlo sobre el producto que esta vendiendo.

Si por un lado el objeto del engaño puede ser la mercadería, por otro puede ser la astucia del vendedor que puede engañar con su discurso o promoviendo monopolios o carteles con otros comerciantes. Tomás de Mercado escribe largamente sobre los diferentes tipos de *monipodios*, esto es, convênios de personas asociadas para fines ilícitos, y esto puede pasar entre comerciantes, productores, compradores e inclusive pretadores de servicios. Todos ellos pueden promover carteles a fim de especular con la necesidad ajena y de esa manera condicionar artificialmente el precio. Puede ser el caso de alguien que tiene sus productos almacenados en el algun establecimiento y no se le permite renovar el alquiler para obligarlo a vender. Aún los prestadores de servicios pueden mancomunarse para no trabajar para alguien a fin de que este aumente la remuneración o inclusive comenzar una obra e interrumpirla con el mismo fin.

## CONCLUSIÓN

Queremos encerrar este artículo con una citación del próprio Tomás de Mercado que resume su posición respecto al precio justo de manera admirablemente clara:

Es justo precio o el que esta puesto por la republica o el que corre dia a dia en el pueblo, en las tiendas. Y es justo se conforme el mercader con el tiempo y este aparejado em el ánimo a ganar y perder; ora pierda porque le costó más, ora gane porque menos, debe vender por el valor que el dia tiene su producto em público. Si uno trajo mercerías de Flandes y cuando llegó a Sevilla vale de balde, por la gran copia y abundancia que hay, bien podrá guardarla. Mas, si la vende, no há de tener cuenta com ló que a El le costó, o costeó por el camino, sino com ló que ahora se aprecia em la ciudad, porque a esta variedad y ventura esta sujeta el arte Del mercader. Ahora debe perder; outro dia el tiempo tendrá cuidado ofrecerle oportunidad y ocasión de ganar. Dice el Doctor Santo que vive em mal estado el mercader que em todo quiere ganar. Esto es, que no puede ni debe interesar cuando el tiempo y suceso no ló permiten ni favorecen, antes piden que pierda; há de estar

aparejado a perder em semejantes casos, por guardar equidad y justicia, y ganar em los contrários. Y si em casi todos hay una veleidat viciosa de vender, cuando vendemos, más caro que costo, no se há de seguir este apetito, que es corrupto, sino cuando la razón ló mandare o, a lo menos, permite<sup>11</sup>.

A los ojos de la filosofía econômica contemporânea puede, a primera vista, parecer liberal o estatista. Em realidad está proponiendo um equilibrio virtuoso entre dos extremos viciosos, y el responsable por este equilibrio es la ley natural tan cultuada por la escolástica e muy especialmente por la segunda escolástica desde Francisco de Victoria. Lo que el autor está colocando como ley natural para el precio justo accidental o natural, es lo que llamamos buena fé. Esta buena fé no es fundamentada en la caridad cristiana, sino en una medida basada en una razón universalizable que condiciona irrestrictamente todos los actos humanos. En este caso, los actos políticos, entendiendo la economía y el precio de los productos como el acto político por excelencia dentro de una comunidad. Tomás de Mercado, no por ser Cristiano, mas especialmente por ser coherente con una tradición aristotélica que encuentra en la justicia la condición de posibilidad de la vida política, y entiende la justicia es una entidad fundamentada en la razón.

## BIBLIOGRAFIA

- Aquinas, Thomas. 1981. *The Summa Theologica of St. Thomas Aquinas* (Five Volumes) Westminster: Thomas More Press. [Cited by part, question and article.]
- Aristotle. 2009. *The Nicomachean Ethics*. Edited by Lesley Brown and David Ross. Oxford: Oxford University Press.
- Azpilcueta, Martin de. 1557. *Manual de Confessores y penitentes*. Salamanca: Andrea de Portonariis.
- Azpilcueta, Martin de. 1601. *Consiliorum seu responsorum in quinque libros iuxta numerum et titulos Decretalium distributorum*, vol. 1. Venetiis: Dominicum de Ferraris.
- Chafuen, Alejandro. 2003. *Faith and Liberty: The Economic Thought of the Late Scholastics*. Maryland: Lexington.
- Culleton, Alfredo. 2011. *Ockham e a lei natural*. Florianopolis: Ed. da UFSC.

<sup>11</sup> Mercado, Tomás de. *Suma de Tratos y contratos*. Libro II, cap. XI

- Dempsey, Bernard. 1948. *Interest and Usury*. London: D. Dobson.
- Fuentes Quintana, Enrique. 2000. *Economía y economistas españoles*, Madrid: Galaxia Gutenberg.
- Gómez Camacho, Francisco. 1998. *Economía y filosofía moral: la formación del pensamiento económico europeo de la Escolástica española*. Madrid: Síntesis.
- Grice-Hutchinson, Marjorie. 2009. *The school of Salamanca: Readings in Spanish monetary theory, 1544–1605*. Oxford: Clarendon University Press.
- Hamouda, Omar and Price, Betsey. 1997. "The justice of the just price." *The European Journal of the History of Economic Thought* 4(2), 191–216.
- Mercado, Tomás de. 1587. *Suma de tratos y contratos*. En seis volúmenes. Sevilla: Fernando Diaz.
- Mercado, Tomás de. 1975. *Suma de tratos y contratos*. Edición y estudio introductorio de Restituto Sierra Bravo. Madrid: Editora Nacional.
- Mercado, Tomás de. 1977. *Suma de tratos y contratos*. Edición y estudio preliminar de Nicolás Sanchez-Albornoz. 2 vol. Madrid: Instituto de Estudios Fiscales.
- Molina, Luis de. 1603. *De iustitia et iure*. Moguntiae: Arnoldi Mylii, Balthasar Lippius.
- Nooman, John. 1957. *The scholastic analysis of usury*. Cambridge: Harvard University Press.
- Perdices de Blas, Luis. 2004. *Diccionario del pensamiento económico en España (1500-2000)*. Madrid: Editorial Síntesis.
- Roover, Raymond de. 1958. "The Concept of the Just Price: Theory and Economic Policy." *The Journal of Economic History* 18 (4), 418–434.
- Roover, Raymond de. 1971. *La pensée économique des scolastiques: doctrines et méthodes*. Montréal: Inst. D'études médiévales.
- Schumpeter, Joseph. 1954. *Economic Doctrine and Method*. New York: Oxford University Press.
- Schumpeter, Joseph. 1996. *History of economic analysis: with a new introduction*. New York: Oxford University Press.
- Soria, Melchor de. 2009. *Tratado de la justificación y conveniencia de la tasa del pan...* Valladolid: Maxtor.

# O Direito das gentes em Francisco de Vitoria

**Fernando Rodrigues Montes D'Oca**

*Instituto Federal Sul-Rio-Grandense*

## INTRODUÇÃO

Este estudo visa tratar brevemente do direito das gentes (*ius gentium*) no pensamento do filósofo e teólogo espanhol Francisco de Vitoria, O.P. (1483/86-1546), por muitos conhecido como fundador da chamada Escola de Salamanca e por tantos outros como precursor do Direito Internacional.

O que enseja o tratamento do tema do direito das gentes em Vitoria é o caráter equívoco que esse direito apresenta em seu pensamento, algo que, aliás, não é exclusividade sua, posto que, já bem antes de Vitoria, o direito das gentes fora uma questão espinhosa para alguns filósofos e juristas, o que revela o caráter controverso e ambíguo do tema.

Muitos autores, sobretudo da área do Direito ou afins a essa área, abordam o tema do direito das gentes tentando identificar se esse direito é mesmo um precursor do que hoje se chama Direito Internacional, e, logo, se ele é menos um direito estabelecido *inter homines*, como propusera Gaio ao dizer que o direito das gentes é o direito que a razão natural estabeleceu entre os homens, e mais um direito estabelecido *inter gentes*, dada a modificação que Vitoria faz ao citar Gaio substituindo *homines* por *gentes*.

Embora instigante, não é propriamente essa a controvérsia que se busca abordar aqui. Este estudo visa tratar do problema da natureza do direito das gentes, ou seja, busca mostrar, a partir de Vitoria, a dificuldade em torno da tarefa de defini-lo como um direito natural ou como um direito positivo, visto que o próprio Mestre Salmantino oscila em sua compreensão sobre a natureza do direito das gentes. Outrossim, uma vez que Vitoria trata desse direito quando comenta a *Summa Theologiae* (ST) II-II de Tomás de Aquino, este estudo busca mostrar o movimento de afastamento que Vitoria faz em relação ao Doutor Angélico, que embora não tenha sido muito claro terminologicamente ao definir a natureza do direito das gentes, deu indícios de que esse direito é antes natural que positivo, conquanto só possa ser considerado um direito natural secundário, visto que seus princípios não consistem nos primeiros princípios da *sindereese*, que são evidentes por si, mas apenas em princípios imediatamente deduzidos de princípios evidentes por si, e conquanto suas instituições e seus preceitos não tratem do que implica justiça ou equidade absolutamente, mas apenas relativamente (cf. ST I-II, q.95; II-II, q.57).

Ora, esse afastamento consiste num movimento argumentativo de Vitoria que vê o direito das gentes como positivo, na tentativa de afastar-se dos juriconsultos romanos e de ser fiel à cláusula tomista segundo a qual aquilo que não implica equidade por si, como as práticas do direito das gentes, não pertence ao direito natural. Ademais, esse afastamento consiste num movimento argumentativo que renova as discussões, que Tomás de Aquino certamente pretendia pacificar, sobre o direito das gentes ser algo como um “terceiro tipo de direito” ou mesmo um “direito intermediário” ou de “natureza híbrida” e que, portanto, guarda características tanto do natural quanto do positivo, como se poderá ver, e.g., em Francisco Suárez, que parece bem resumir toda a complexidade do tema ao, tal como o “primeiro Vitoria” (da época dos comentários à ST), definir o direito das gentes como positivo, mas contendo algumas características que o aproximam do natural e tantas outras que não o fazem ser simplesmente positivo.

Este texto está estruturado em três seções, todas elas baseadas fundamentalmente no comentário de Vitoria à ST II-II, q. 57. Na primeira, esclareço os termos da matéria, mediante uma breve exposição



do que Vitoria entende por direito natural e por direito positivo. Na segunda, apresento o que chamo de “concepção positivista” de Vitoria em relação ao direito das gentes e mostro que essa concepção o leva a admitir uma série de ressalvas à afirmação de que o direito das gentes é positivo. Por fim, na terceira seção, tento explicar por que Vitoria assume tal “concepção positivista”. Na conclusão, indico que essa concepção, embora inconstante, pode ser verificada também na fase de produção das *relectiones*, fase na qual comumente se diz que Vitoria teria revisto sua “concepção positivista”.

Não tenho aqui a pretensão de defender que essa concepção jamais foi abandonada, no entanto, espero poder indicar que não é absolutamente convincente a tese de que o “segundo Vitoria” (da época das *relectiones*) teria aderido a uma fundamentação naturalista do direito das gentes, e, acima de tudo, desejo chamar a atenção para o movimento de afastamento em relação ao Aquinate e, posteriormente, o suposto movimento de retorno a ele mostram que, mesmo talvez dando um passo em falso, Vitoria foi decisivo para reavivar a discussão sobre o direito das gentes e para ensejar novos modos de se definir sua natureza.

## 1. DIREITO NATURAL E DIREITO POSITIVO: DEFINIÇÕES

Antes de tratar do direito das gentes em seu comentário à *ST II-II*, q. 57, Vitoria esclarece dois pontos importantes de sua filosofia do direito. O primeiro trata da divisão interna do direito. O segundo esclarece como deve ser entendida cada parte interna do direito.

Quanto à divisão, Vitoria filia-se à tradição que tem início em Aristóteles, de conceber o direito de modo bipartido, a saber, em direito natural e direito positivo, visto que “o justo político” divide-se em “natural” e “legal” (cf. *Ethica Nicomachea* V). O teor dessa divisão segue de perto o ensinamento tomista. O direito, ou o justo, que consiste na adequação segundo o modo da igualdade (*ST II-II*, q.57, a.1; *In II-II*, q.57, a.1, p.6)<sup>1</sup>, é dito duplamente: de um lado, é dito justo aquilo

1 A indicação da página do comentário de Vitoria à *ST II-II* é feita a partir da edição preparada por Vicente Beltrán de Heredia, cuja referência completa encontra-se no final deste trabalho. Quanto às demais obras de Vitoria que são referidas ou citadas, a saber, as chamadas *relectiones*, a indicação da página é feita a partir da edição preparada por Teófilo Urdániz, cuja referência completa também pode ser conferida no final do trabalho.

que é igual a partir da natureza da coisa (*ex natura rei*); de outro, é dito justo aquilo que é igual a partir de uma determinação da lei ou por um pacto privado (*ex legis vel privato pacto*), e não a partir da natureza da coisa (In II-II q.57, a.2, p.7). Dentre as ações que são justas do primeiro modo, estão o pagamento de um empréstimo, a educação da prole e a obediência aos pais. Essas ações, bem como todas as demais que são justas *ex natura rei*, são justas naturalmente e constituem o conteúdo do *ius naturale*. Já dentre as ações que são justas *ex pacto*, Vitoria enumera algumas práticas comerciais e explica que o que é justo desse modo se chama *ius positivum et humanum* (In II-II q.57, a.2, p.7).

Estabelecida a bipartição do direito, Vitoria apresenta uma caracterização do direito natural. Essa caracterização ocorre a partir de dois tópicos:

(i) distinção necessidade/voluntariedade

Direito Natural: necessário; independente da vontade humana; irrevogável pelo homem.

Direito Positivo: não necessário; dependente da vontade humana; revogável pelo homem.

(ii) conhecimento do direito

Direito Natural: conhecido via razão ou luz natural. Vitoria explica que é por analogia ao modo como obtemos conhecimento nas ciências dedutivas que obtemos o conhecimento do direito natural e discernimos os preceitos deste daqueles do direito positivo.

Direito Positivo: conhecido via ensino e instrução.

Caracterizações à parte, a principal conclusão a ser tirada da q. 57, a. 2 é que o objeto do direito natural (que é a igualdade *ex natura rei*) é algo que conhecemos naturalmente, através da luz/razão natural. Esse direito não tem origem em nenhuma ação dos homens nem é ensinado pela tradição humana, ele simplesmente se impõe como uma força inata (In II-II q.57, a.2, p.11).

## 2. DIREITO DAS GENTES: UM DIREITO POSITIVO

A julgar pelo modo como principia seu comentário à q. 57, a. 3, parece que Vitoria não dirá nada diferente de Tomás de Aquino. O Mestre Salmantino inicia apresentando a mesma distinção, que, segundo o Aquinate, instaura uma divisão no interior do direito natural: a distinção entre o justo que por sua natureza é adequado ou de igual medida a outro segundo uma consideração absoluta (*secundum absolutam sui considerationem*) e o justo que por sua natureza é adequado ou de igual medida a outro não segundo uma razão absoluta (*non secundum absolutam sui rationem*), mas segundo algo a partir de suas consequências (*sed secundum aliquid quod ex ipso consequitur*), ou simplesmente, usando os termos de Vitoria, do que é justo porque por si (*de se*) implica igualdade e justiça e do que é justo porque se ordena a outro (*in ordine ad aliud*) – ST II-II q.57, a.3, co.; In II-II q.57, a.3, p.12.

Diferentemente de Tomás de Aquino, no entanto, que propõe a distinção entre o que é justo absolutamente (ou por si) e o que só é justo relativamente às consequências (ou por outro) a fim de instituir uma divisão no interior do direito natural, com o intuito de mostrar que o direito das gentes não se identifica com o direito natural por estar incluído nesse, Vitoria assimila tal distinção tendo uma intenção diferente daquela do Aquinate: marcar a diferença entre o direito natural e o direito das gentes mostrando que este não se identifica com aquele por se tratar de um direito positivo.

Na verdade, enquanto Tomás de Aquino reivindica a distinção “justo por si ou absolutamente”/“justo por outro ou relativamente” para conciliar Ulpiano, que dissera que o direito das gentes é uma parte do direito natural e favorecera uma interpretação naturalista do direito das gentes, com Isidoro de Sevilha, que propusera que o direito das gentes não se identifica com o direito natural, Vitoria vale-se daquela distinção para resgatar a suposta posição positivista que Tomás de Aquino teria assumido no *De lege* (ST I-II q.95) e para filiar-se à posição isidoriana, que trabalha com uma ideia de tripartição do direito que não permite entrever alguma inclusão do direito das gentes no direito natural e que, logo, favorece uma interpretação positivista do direito das gentes.

Para Vitoria, o que é justo absolutamente, como o pagamento de um depósito ou a observância da Regra de Ouro, chama-se direito natural. Já o que só é justo na medida em que se ordena a outra coisa justa e, logo, não implica equidade ou igualdade por si, mas apenas por suas consequências, tal como a propriedade e a guerra, que se ordenam em vista da paz e da concórdia dos homens, Vitoria diz pertencer ao direito das gentes (In II-II, q.57, a.3, p.12). E, de fato, até esse ponto do argumento não há diferença entre Vitoria e Tomás de Aquino, de modo que inclusive o exemplo da propriedade é apresentado por ambos. A diferença propriamente dita aparece quando Vitoria comenta o a. 3 considerando a distinção “justo por si ou absolutamente”/“justo por outro ou relativamente” como equivalente da distinção, estabelecida no a. 2, entre o que é “igual *ex natura rei*” e o que é “igual *ex pacto*”. Ou seja, a diferença aparece quando Vitoria toma o que “é igual *ex natura rei*”, e, logo, o que pertence ao direito natural, como equivalente do que é “justo por si ou absolutamente”; e, por outro lado, quando toma o que é “igual *ex pacto*”, e, portanto, pertencente ao direito positivo, como equivalente do que é “justo por outro ou relativamente”. Assim sendo, o que é adequado a outro relativamente não satisfaz a exigência da igualdade *ex natura rei*. Logo, o direito das gentes, que trata do que é adequado ou igual relativamente, não pode se identificar com o direito natural nem constituir uma parte sua ou mesmo vir a derivar dele. E uma vez que concebe o direito de modo bipartido e que tudo o que não é natural é positivo, Vitoria conclui que o direito das gentes só pode vir a ser um direito positivo, um direito que resulta a partir de um estatuto humano fixado racionalmente (*ex statuto humano in ratione fixo*) e que se estabelece por acordo expresso dos homens (*ex conducto hominum sancitum*) – In II-II, q.57, a.3, pp.12.14.

No entanto, mesmo sendo positivo, o direito das gentes tem características que o aproximam do natural e que parecem incomuns a um direito positivo. Ao longo do comentário de Vitoria ao a. 3 da q. 57, é possível identificar no mínimo três características que revelam que o direito das gentes vitoriano é muito peculiar: (i) a capacidade de obrigar no foro da consciência; (ii) a importância que exerce na conservação do direito natural; (iii) a impossibilidade de ser revogado no todo.

A primeira característica ocorre por ocasião da dúvida, de cunho moral, sobre se é pecado violar o direito das gentes, não só onde ele

está promulgado, mas inclusive onde não o está. Conforme explica o Mestre Salmantino, em qualquer caso é pecado violá-lo. Mesmo em povos onde o direito das gentes não está promulgado, constitui pecado infringi-lo porque as leis obrigam no foro da consciência (In II-II, q.57, a.3, p.15). E, com efeito, essa característica revela a proximidade do direito das gentes com o natural, pois se não tivesse qualquer relação com ele, não obrigaria em consciência, mas apenas àqueles que estão sujeitos à convenção estabelecida para uma determinada região ou comunidade humana. Na verdade, conquanto seja positivo, o direito das gentes tem um caráter vinculativo com o direito natural (cf. SILVA; CALVÁRIO, 2011, p.39), pois foi elaborado a partir do que Vitoria denomina de consenso comum de todas as gentes e nações – *ex communi consensu omnium gentium et nationum* (In II-II, q.57, a.3, p.15). Com base nisso, fica manifesto que o direito das gentes guarda uma espécie de universalidade que o aproxima do direito natural, mas que, não obstante, não permite incluí-lo no natural nem identificá-lo a esse, visto que o critério último para se dividir o direito não são características acessórias, como, e.g., universalidade ou revogabilidade, mas sempre a justiça ou equidade absoluta que uma conduta ou instituição pode ou não comportar. É prerrogativa apenas do que é justo por si pertencer ao direito natural.

A segunda característica que aproxima o direito das gentes do natural concerne à capacidade que aquele tem de conservar este. Embora não se deduza necessariamente do natural, pois isso implicaria na identificação com esse, o direito das gentes é um importante responsável pela conservação do direito natural, de modo a vir inclusive a ser qualificado como necessário para sua conservação. O exemplo do ofício dos embaixadores, que é uma típica instituição do direito das gentes, é oportuno para explicar essa conservação. Não fossem os embaixadores, a paz, que é de direito natural, não poderia ser alcançada (In II-II, q.57, a.3, p.15). E, ampliando o exemplo, não fossem as guerras justas, não se poderia alcançar a paz e a segurança não só da república como de todo o orbe, pois de nenhuma forma se poderia alcançar a felicidade se tiranos, ladrões e espoliadores pudessem oprimir e ofender aos bons e inocentes permanecendo impunes (*De iure belli* 1, p.818). Com efeito, é na medida em que são meios em vista de fins que são

bons ou justos em si mesmos que os atos do direito das gentes contribuem à conservação do direito natural. Não obstante, mesmo sendo necessário para sua conservação, o direito das gentes não é absoluta ou completamente necessário para conservá-lo. Mesmo sem o direito das gentes, conservar-se-ia o direito natural, mas não sem muita dificuldade, nem sem guerras e discórdias (In II-II, q.57, a.3, p.16).

A terceira característica a notar sobre o direito das gentes é manifestamente compartilhada com o direito natural. Ela refere-se à irrevogabilidade, mas à irrevogabilidade no todo. Segundo Vitoria, é impossível que todo o orbe se ponha de acordo para revogar o direito das gentes no todo, no entanto, tal direito não é imutável como o natural e pode ser revogado em parte, como ocorre, e.g., com a prática da não escravização dos prisioneiros de uma guerra justa que se dá entre cristãos (In II-II, q.57, a.3, pp.16s).

E, para concluir essa caracterização, é oportuno mencionar que a proximidade do direito das gentes com o direito natural é tanta que, na *relectio De indis recenter inventis prior*, Vitoria parece inclusive apoiar uma tese de identificação entre eles ou de derivação do direito das gentes a partir do natural. Essa tese, aparentemente contraditória com tudo o que diz em seu comentário à *ST II-II*, ocorre basicamente em duas passagens por ocasião da apresentação das alegações jurídicas legítimas que permitiriam o domínio castelhano sobre o indígenas americanos. Ei-las:

Os espanhóis têm direito de peregrinar por aquelas províncias e de permanecer nelas, sem que possam proibi-los os bárbaros, mas sem dano algum a eles. Isso se prova pelo direito das gentes, que é direito natural ou do direito natural se deriva, segundo o texto das *Institutas I, 2, 1*: “O que a razão natural estabeleceu entre todas as gentes se chama direito das gentes” (*De indis III, 2, pp.705s*).

E certamente muitas coisas parecem proceder do direito das gentes, o qual, por derivar-se suficientemente do direito natural, tem manifesta força para dar direito e obrigar (*De indis III, 4, p.710*).

Fundamentalmente, o que parece estar em questão nessas passagens é a ratificação da proximidade do direito das gentes com o direito

natural, e não alguma espécie de contradição. Essa ratificação ocorre mediante a apresentação de mais uma característica do direito das gentes que é comum ao direito natural: a do conhecimento via *ratio naturalis*, ou, utilizando a expressão do comentário à *ST* para explicar o conhecimento do direito natural, via *lumen naturalis* (cf. In II-II q.57, a.3, p.12). Destarte, quando menciona o direito das gentes como um direito natural, Vitoria possivelmente está a se referir à possibilidade de aquele direito ser conhecido naturalmente pela razão, tal como este direito. Inclusive os aborígenes americanos conhecem o direito das gentes, mesmo não fazendo parte da ordem jurídico-positiva da cristandade. Caso não fosse conhecido pela *ratio naturalis*, fariam pouco sentido os sete primeiros títulos legítimos que justificam a dominação dos castelhanos sobre os aborígenes, dado que se não fossem conhecidas de modo natural as práticas do direito das gentes que supostamente os aborígenes violavam – direitos de peregrinar e evangelizar, bem como o sacrifício de inocentes –, não seria razoável imputá-los por tais práticas, tampouco puni-los por injúria. O pacto comum de todos os povos e nações a que Vitoria se refere é, por certo, um pacto racional. Jamais houve uma reunião dos povos para promulgar o direito das gentes. A sua reunião de promulgação é no nível da razão e, portanto, para que tal direito imponha lei, basta que se participe da razão. A boa lógica faz concluir que os peregrinos têm o direito de viajar, contanto que não importunem os nativos, que a pregação evangélica deve ser tolerada, que os embaixadores devem ser respeitados, que o que é *res nullius* é do primeiro a tomar posse, entre outras práticas, todas elas práticas que embora não guardem valor absoluto, guardam um senso de civilidade cujo objetivo último é a convivência pacífica, boa e ordeira entre as gentes. Essas condutas nos são acessíveis por um raciocínio simples e sem necessidade de uma lei escrita, em suma, nos são acessíveis por *ratio* ou *lumen naturalis*. Todavia, isso não quer dizer que o direito das gentes é um direito natural. Tal como as outras características enumeradas acima, a do conhecimento natural também parece ser acessória. Não é porque é conhecido naturalmente que as práticas e condutas do direito das gentes deixam de ser boas apenas relativamente e passam a ser boas absolutamente.

### 3. RAZÕES DA POSIÇÃO POSITIVISTA DE VITORIA

Conquanto tenha grande proximidade com o direito natural, não se pode perder de vista que o direito das gentes é um direito positivo, visto que não trata do que é justo por si ou absolutamente. Mas, por que razão Vitoria dissente da tese de Tomás de Aquino de que o direito das gentes é parte do direito natural, tese que não parece irrazoável, ao ponto de ter de afirmar uma posição positivista que admite várias ressalvas e exceções? Não teria sido mais interessante apenas distinguir, como faz o Aquinate, o direito das gentes do direito natural dizendo que aquele faz parte deste? Aparentemente, sim, e não só pela elegância e o caráter conciliatório da posição do Aquinate como também por sua coerência interna. No entanto, há mais razões por detrás da posição positivista que Vitoria assume em relação ao direito das gentes. Uma das razões vai ao encontro de seu anseio de romper com uma tradição de pensamento dos jurisconsultos romanos que minimizou o valor de condutas que inequivocamente guardam justiça por si mesmas<sup>2</sup>. Trocando em miúdos, uma vez que está convencido de que o direito natural trata do que é justo por si ou absolutamente, o Mestre Salmantino deseja fazer que condutas valorosas por si mesmas sejam devidamente inscritas em tal direito.

Na verdade, a tradição romana de pensamento a que quer se opor é a que compreendeu tratar-se de direito natural tudo o que diz respeito a toda a natureza e de direito das gentes tudo o que concerne ao caso dos seres humanos. Essa ideia aparece no *Digesto* e decorre da posição de Ulpiano, que favorece uma interpretação naturalista do direito das gentes, ao qualificá-lo como um direito natural específico do gênero humano:

2 Além dessa razão, entendo que o rompimento com a ideia de que a escravidão encontra legitimidade no seio da natureza humana constitui outra provável justificativa para entendermos a posição positivista de Vitoria. Não tratarei dessa segunda razão aqui neste texto. No entanto, remeto o leitor ao artigo onde expus essa razão, "O direito positivo das gentes e a fundamentação não naturalista da escravidão em Francisco de Vitoria", cuja referência completa encontra-se no final deste trabalho. Além dessas duas razões internas ao conteúdo da problemática em questão, não se pode afastar a possibilidade de que Vitoria tenha querido corrigir o Aquinate mediante a uniformização dos discursos do *De lege* (no qual Tomás de Aquino supostamente teria dado margem para se tomar o direito das gentes como positivo) e do *De iustitia*. Não tenho espaço para explorar essa linha argumentativa aqui. No entanto, não descarto a possibilidade de que essa linha argumentativa possa trazer alguma luz para se entender o porquê do dissenso do Mestre Salmantino com o Doutor Angélico.



Direito natural é o que a natureza ensinou a todos os animais; por isso, esse direito não é próprio do gênero humano, mas de todos os animais, nascidos no céu, na terra e no mar. [...] O direito das gentes é o que as gentes humanas fazem uso, e que por meio do entendimento pode depreender facilmente da natureza, e entre todos os animais, apenas os homens compartilham entre si (*Digesto* I.1.3).

Entretanto, de acordo com esse entendimento, uma série de condutas valorosas por si, e não em relação à outra coisa, tais como os preceitos do Decálogo, ou vis por si, não são contadas como matéria do direito natural, pois não concernem a toda a natureza, mas apenas ao caso humano. Consoante esse universo conceitual, prestar culto a Deus e honrar aos pais não seriam prescrições do direito natural, e a prática da fornicação não seria algo contrário à natureza, uma vez que não é comum aos animais. Mas entender o direito dessa forma significa dar uma excessiva extensão ao direito das gentes:

Os juriconsultos estendem demasiadamente o direito das gentes e o compreendem de modo demasiado amplo. [...] eles estendem o direito das gentes a tudo aquilo que não é comum aos animais brutos, i.e., estendem-no a tudo o que é comum apenas aos homens. Eles chamam de direito natural somente o que se estende a todos os animais, logo, o direito natural, segundo eles, é comum a todos os animais, racionais e irracionais. [...] honrar a Deus, respeitar aos pais, etc., [condutas] que não concernem aos brutos, eles chamam de direito das gentes, e não de direito natural (In II-II, q.57, a.3, pp.13s).

Para Vitoria, não é tese convincente delimitar o direito tendo como critério os seres aos quais se aplica. Essa tese dos juriconsultos romanos, a qual inclusive Tomás de Aquino segue, é problemática no parecer do Mestre Salmantino. É verdade que Vitoria vê com bons olhos o critério tomista do que é justo absolutamente e o assimila, mas entende que esse critério se incompatibiliza com o critério da delimitação do direito a partir dos seres aos quais se aplica e com a tese consequente de que os animais devem também fazer parte do direito natural na medida em que, tal como os homens, também são capazes de apreender algo em absoluto, uma vez que, como já dito, tanto condutas va-

lorosas por si (como as do Decálogo) deixam de ser obrigações naturais do homem, quanto condutas vis por si (como a prática da fornicação) deixam de ser contrárias à natureza.

Ademais, a tese dos jurisconsultos não só soa inconvincente como também falaz. Se a divisão do direito se devesse aos seres aos quais se aplica, e não ao valor absoluto ou relativo de uma conduta, a própria possibilidade de um direito natural ficaria inviabilizada, pois não há leis que se apliquem a todas as naturezas. Isso é realçado por Vitoria quando dá exemplos de fenômenos que inequivocamente seguem leis naturais, mas que não poderiam ser enquadrados no direito natural em razão de serem característicos de seres específicos e, portanto, não serem comuns a outros seres e sequer a toda a natureza. Ao lado desses exemplos, Vitoria novamente menciona condutas humanas valorosas por si que teriam de ser enquadradas no direito das gentes e revela, assim, que julga inconsistente a tese dos jurisconsultos romanos:

Existem muitas coisas do direito natural que não se estendem a todos os animais. Isso é evidente, pois é direito natural que o fogo suba e queime, mas isso não é comum a todos os animais, nem às pedras. Igualmente, pagar um depósito é direito natural, e honrar a Deus é direito natural, ainda que isso não seja comum a todos os animais, mas somente aos homens, pois são coisas boas em si mesmas (In II-II, q.57, a.3, p.14).

Com base em tudo isso e na distinção “justo por si ou absolutamente”/“justo por outro ou relativamente”, Vitoria conclui que o direito das gentes deve preferencialmente ser colocado (*potius debet reponi*) no direito positivo do que no direito natural (In II-II, q.57, a.3, p.14), acrescentando, inclusive, que deve ser preferida a posição dos teólogos à dos juristas, visto que enquanto estes consideram o direito natural de modo demasiado lato e impreciso, aqueles o consideram adequadamente e dão como exemplos de realidades que são objeto do direito das gentes condutas e instituições que se suportam em uma relação que não implica igualdade por sua própria natureza, tais como a propriedade privada, a manumissão e a conservação do reino (In II-II, q.57, a.3, p.14).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Fundamentalmente, conforme vimos, o direito das gentes é, para Vitoria, um direito positivo, ou ao menos um direito que preferencialmente deve ser enquadrado no positivo. Ele não se conforma ao padrão do que é justo por si ou absolutamente e, por isso, não pode vir a ser tomado como um direito natural. Ademais, essa posição justifica-se porque o Mestre Salmantino tem o projeto de afastar-se da posição dos jurisconsultos romanos, que, ao tomarem como critério do direito a sua aplicação aos seres, relegaram a um segundo plano condutas valorosas por si mesmas.

Não obstante, não se pode perder de vista que, mesmo sendo positivo, o direito das gentes guarda várias semelhanças com o direito natural, de modo que, por vezes, sobretudo na *De indis*, Vitoria parece inclusive professar uma tese em favor de uma identificação entre eles. De qualquer forma, no entanto, a tese forte em relação ao direito das gentes parece ser a de que ele se trata de um direito positivo. Por certo, quando menciona o direito das gentes como natural, Vitoria quer se referir à outra característica do direito das gentes que é compartilhada com o natural: sua possibilidade de ser conhecido pela razão e luz natural, característica que se ajunta a outras que já haviam sido mencionadas no comentário à *ST* e que é importante para os propósitos da última parte da *De indis*.

É um fato que a posição de Vitoria ante a natureza do direito das gentes apresenta traços de inconstância e também é verdade que vários intérpretes têm visto nessa obra (*De indis*) uma atitude revisionista de Vitoria. No entanto, não vejo razão para deduzir algum tipo de revisionismo a partir da aparente inconstância da posição de Vitoria. Além da ambiguidade do texto tomista, da tentativa de Vitoria de removê-la e do desejo de Vitoria de levar às últimas consequências um critério realmente consistente para dividir o direito, essa inconstância não parece ser outra coisa senão indício de que o direito das gentes tem uma inequívoca natureza híbrida, que o faz uma espécie de intermediário entre o natural e o positivo, à medida que é essencialmente positivo, mas reunindo características que o aproximam do natural, sem, contudo, fazê-lo natural. E isso é algo que pode ser verificando

não só no comentário à *ST* como também nas *relectiones*, e inclusive na própria *relectio De indis*, obra que por muitos têm sido vista como sinal de uma atitude revisionista.

Na verdade, no mínimo duas ideias importantes sobre o natureza do DG que haviam sido expostas no comentário à *ST* reaparecem à época das *relectiones*, e especificamente na *De indis*: o direito das gentes decorre de algum tipo de pacto ou consenso humano, e não simplesmente da natureza, embora nunca vá contra essa; o direito das gentes não é necessário nem imutável.

No *De potestate civili*, Vitoria deixa claro que o direito das gentes tem força a partir do pacto do qual se origina e que tem verdadeira força de lei (*De potestate civili* 21, pp.191s). Embora não contrarie a natureza, o direito das gentes, contudo, não emana propriamente da natureza, mas da autoridade de “todo o orbe” (*totus orbis*), que de certa forma constitui uma república. E essa mesma ideia de pacto é claramente retomada na *De indis*, numa passagem que mostra que a vinculação do direito das gentes ao direito natural não é absoluta e que a autoridade da qual ele emana não é apenas natural, mas também contratual, i.e., é o orbe, seja todo ele ou apenas sua maioria, e não uma natureza que o faria imutável ou necessário tal como o direito natural. Eis a passagem:

E certamente muitas coisas parecem proceder do direito das gentes, o qual, por derivar-se suficientemente do direito natural, tem manifesta força para dar direito e obrigar. E mesmo que nem sempre se derive do direito natural, parece que basta o consentimento da maior parte do mundo, sobretudo se é para o bem comum de todos. De fato, se depois dos primeiros tempos de o mundo ter sido criado ou reparado após o dilúvio, a maior parte dos homens estabelecesse que os legados em todas as partes fossem invioláveis, que os mares fossem comuns, que os prisioneiros de guerra fossem escravos e que conviria que os estrangeiros não fossem expulsos, certamente isso teria força de lei, mesmo que outros discordassem (*De indis* III, 5, p. 710).

É evidente que o direito das gentes vitoriano tem uma significativa proximidade com o direito natural. Todavia, isso não impede que ele repouse sobre um manifesto lastro positivista. Diferentemente de Tomás de Aquino, que matizou o direito das gentes qualificando-o

como natural *secundum quid*, a fim de conciliar Ulpiano com Isidoro de Sevilha, Vitoria decidiu defini-lo como positivo por não guardar a característica essencial que o faria natural (a saber: a de tratar do que é justo por si ou absolutamente), mas, bem entendido, por guardar características acessórias do direito natural, optou por defini-lo como um direito positivo de tipo muito peculiar, seguindo, assim, a via isidoriana, mas também abrindo caminho para uma compreensão bem mais interessante e quiçá bem mais apropriada do direito das gentes, qual seja, na linha de uma via média, pois, afinal, não lhe cabe o rótulo de simplesmente positivo, tampouco o de simplesmente natural.

### REFERÊNCIAS

- ARISTOTELIS. *Ethica Nicomachea*. Ed. I. Bywater. Oxford: Oxford University Press, 1984.
- AZEVEDO, L. H. C. *Ius Gentium em Francisco de Vitoria: A fundamentação dos Direitos Humanos e do Direito Internacional na tradição tomista*. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris, 2008.
- BARRETTO, V. P. *Dicionário de Filosofia do Direito*. São Leopoldo: Unisinos, 2009.
- \_\_\_\_\_. *Dicionário de Filosofia Política*. São Leopoldo: Unisinos, 2010.
- BEUCHOT, M. *La querella de la Conquista: Una polémica del Siglo XVI*. 3. ed. México, DF: Siglo XXI, 2004.
- CANTEÑS, B. J. The Rights of the American Indians. In: NUCCETELLI, S.; SCHUTTE, O.; BUENO, O. (Eds.). *A Companion to Latin American Philosophy*. Chichester: Wiley-Blackwell, 2010. pp.23-35.
- CARRO, V. D. *La teología y los teólogos-juristas españoles ante la conquista de América*. 2. ed. Salamanca: Biblioteca de Teólogos Españoles, 1951.
- CRUZ, J. C. La injuria al honor como motivación de guerra, según Vitoria, Molina y Suarez. *Veritas*, v.54, n.3, pp.13-33, 2009.
- FAZIO, M. *Due rivoluzionari: Francisco de Vitoria e Jean-Jacques Rousseau*. Roma: Armando, 1998.
- FERNANDEZ, C. *Los Filósofos Escolásticos de los Siglos XVI y XVII: Selección de Textos*. Madrid: BAC, 1986.

FRANCISCO DE VITORIA. *Comentarios a la Secunda Secundae de Santo Tomás*. Tomo III: De Iustitia, qq.57-66. Edición preparada por el R. P. Vicente B. Heredia. Salamanca: Biblioteca de Teólogos Españoles, 1934.

\_\_\_\_\_. *Escritos Políticos*. Selección preparada por L. Pereña. Buenos Aires: Depalma: 1967.

\_\_\_\_\_. *Obras de Francisco de Vitoria: Relecciones Teológicas*. Edición crítica del texto latino, versión española, introducción general e introducciones con el estudio de su doctrina teológico-jurídica, por el padre Teófilo Urdániz. Madrid: BAC, 1960.

\_\_\_\_\_. *Political Writings*. Edited by A. Pagden and J. Lawrance. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

\_\_\_\_\_. *Relecciones Teológicas del P. Fray Francisco de Vitoria*. Vertidas al castellano e ilustradas por D. Jaime T. Ripoll. Madrid: Librería Religiosa Hernández, 1917. 3v.

\_\_\_\_\_. *Relectio de Indis: O libertad de los indios*. Edición crítica bilingüe por L. Pereña y J. M. Perez Prendes. Madrid: CSIC, 1967.

GUY, A. *Historia de la filosofía española*. Barcelona: Anthropos, 1985.

HEREDIA, V. B. *Francisco de Vitoria*. Barcelona: Editorial Labor, 1939.

HONNEFELDER, L. A Lei Natural de Tomás de Aquino como princípio da razão prática e a Segunda Escolástica. *Teocomunicação*, v.40, n.3, pp.324-337, 2010.

IUSTINIANUS IMPERATOR. *Corpus Iuris Civilis*. Ed. Paulus Krueger, Theodor Mommse. Berolini: Weidmannos, 1889.

MACEDO, P. E. V. B. *O nascimento do Direito Internacional*. São Leopoldo: Unisinos, 2009.

MONTES D'OCA, F. R. Francisco de Vitoria e a Teoria Aristotélica da Escravidão Natural. *Thaumazein*, n.13, pp.3-31, 2014.

\_\_\_\_\_. O direito positivo das gentes e a fundamentação não naturalista da escravidão em Francisco de Vitoria. *Mediaevalia*, n.31, pp.29-50, 2012.

\_\_\_\_\_. Política, Direito e Relações Internacionais em Francisco de Vitoria. *Opinião Filosófica*, v.3, n.1, pp.172-190, 2012.

MONTES D'OCA, F. R.; COUTO, M. O. Francisco de Vitoria: negócios ibéricos, poder papal e direitos dos índios americanos. *Seara Filosófica*, n.6, pp.85-105, 2013.

NASZALYI, E. *El Estado según Francisco de Vitoria*. Madrid: Cultura Hispanica, 1948.

- PLANS, J. B. *La Escuela de Salamanca y la Renovación de la Teología en el Siglo XVI*. Madrid: BAC, 2000.
- PICH, R. H. *Dominium e Ius: Sobre a fundamentação dos direitos humanos segundo Francisco de Vitoria*. *Teocomunicação*, v.42, n.2, pp.376-401, 2012.
- RUIZ, R. *Francisco de Vitoria e os direitos dos índios americanos*. Porto Alegre: EDI-PUCRS, 2002.
- SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Suma de Teología*. Madrid. BAC, 2001. 5v.  
\_\_\_\_\_. *Suma Teológica*. São Paulo: Loyola, 2003. 9v.
- SANGALLI, J. I.; STEFANI, J. *Direito das Gentes e Direito de Guerra: A controvérsia entre Francisco de Vitória e Juan Ginés de Sepúlveda*. *Cultura e Fé*, n.136, pp.29-50, 2012.
- SCATTOLA, M. *Domingo de Soto e la fundazione della Scuola di Salamanca*. *Veritas*, v.54, n.3, pp.52-70, 2009.
- SILVA, P. O.; CARVALHO, P. *A fundamentação, natural ou positiva, do direito das gentes em alguns comentários seiscentistas à Suma de Teologia de Tomás de Aquino II-II, q.57, a.3*. *Aquinate*, n.14, pp.31-50, 2011.
- SERRA, A. T. *Les Principes du Droit Public chez Francisco de Vitoria*. Madrid: Ediciones Cultura Hispanica, 1946.
- TELLKAMP, J. A. *Ius est idem quod dominium: Conrado Summenhart, Francisco de Vitoria y la conquista de América*. *Veritas*, v.54, n.3, pp.34-51, 2009.
- VIOLA, F. *Derecho de Gentes Antiguo y Contemporáneo*. *Persona y Derecho*, n.51, pp.165-189, 2004.

# ‘Res a reor reris’ e ‘res a ratitudine’ na metafísica de Henrique de Gand

**Gustavo Barreto Vilhena de Paiva**

*Universidade de São Paulo*

I. Poucas noções foram tão centrais para a recepção do trabalho de Henrique de Gand no século XX quanto *res*. Tendo sido em grande parte desconsiderada por leitores oitocentistas<sup>1</sup>, é a partir da obra fundamental de Jean Paulus, *Henri de Gand: essai sur les tendances de sa métaphysique*, publicada em 1938, que ela ganha um papel central na metafísica do Doutor Solene<sup>2</sup>. Ainda que seu caráter basilar seja ainda reconhecido por leitores atuais, a maneira como Paulus compreende que a metafísica de Henrique se desenvolva a partir da noção de *res* tem sido questionada por Jan Aertsen desde fins da década de 1990, a partir de uma interpretação da metafísica de Henrique de Gand que Aertsen vem desen-

---

<sup>1</sup> A título de exemplo, vale notar que em nenhuma das três principais dissertações sobre Henrique de Gand escritas no século XIX a noção de *res* figura de maneira central: HUET, F. *Recherches historiques et critiques sur la vie, les ouvrages et la doctrine de Henri de Gand*. Gand – Paris: Librairie Générale de Leroux – Paulin, 1838; WERNER, K. *Heinrich von Gent als Repräsentant des christlichen Platonismus in dreizehnten Jahrhundert*. Wien: Karl Gerold’s Sohn, 1878; e WULF, M. de. *Études sur Henri de Gand*. Louvain – Paris: A. Uystpruyst-Dieudonné – Félix Alcan, 1894.

<sup>2</sup> PAULUS, J. *Henri de Gand: essai sur les tendances de sa métaphysique*, Paris: Vrin, 1938. Cf. tb.: Id. “Henri de Gand et l’argument ontologique”. *Archives d’histoire doctrinale et littéraire du moyen âge* (1935-6), pp. 265-323; Id. “Les disputes d’Henri de Gand et de Gilles de Rome sur la distinction de l’essence et de l’existence”. *Archives d’histoire doctrinale et littéraire du moyen âge* (1940-2), pp. 323-58; e Id. “À propos de la théorie de la connaissance d’Henri de Gand”. *Revue Philosophique de Louvain* 47.16 (1949), pp. 493-6.



volvendo continuamente desde então em várias publicações<sup>3</sup>. Ambas as leituras têm sido influentes nas interpretações contemporâneas da obra de Henrique de Gand, de maneira que a compreensão da distância que separa as leituras de Paulus e de Aertsen se torna capital para o atual estudo da filosofia e da teologia do Doutor Solene.

Curiosamente, Paulus e Aertsen baseiam suas respectivas interpretações da metafísica de Henrique em um mesmo texto que, no entanto, cada qual lê a sua maneira. De fato, toda a querela diz respeito a um pequeno trecho do seu *Quodlibet* 7, q. 1-2 – mais precisamente, ambos discordam quanto à leitura da resposta ao segundo argumento principal dessas questões. Vale a pena reproduzirmos o trecho completo:

“<...> cumpre saber que o mais comum de todos [*omnium communissimum*], que contém todos em um âmbito análogo [*in quodam ambitu analogo*], é *res* ou [*sive*] *aliquid*, considerado tal que nada haja de oposto a ele senão o puro nada [*purum nihil*], que não é, nem é naturalmente apto a ser [*nec natum est esse*], nem em uma *res* fora do intelecto, nem mesmo em um conceito de um intelecto, pois nada é naturalmente apto a mover o intelecto sem que tenha a razão de alguma realidade [*realitas*]. *Res*, porém, ou *aliquid* tomado assim, o mais comumente, não possui a razão de predicamento – assim, de fato, seria um único predicamento contendo o Criador e a criatura –, mas se distingue por uma distinção análoga naquilo que é ou é apto a ser somente em um conceito do intelecto ou no próprio intelecto e naquilo que, além disso, é ou é naturalmente apto a ser na *res* fora do intelecto”<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> AERTSEN, J. A. “Transcendental Thought in Henry of Ghent”. In: VANHAMEL, W. (ed.). *Henry of Ghent. Proceedings of the International Colloquium on the occasion of the 700th anniversary of his death († 1293)*. Leuven: Leuven University Press, 1996, pp. 1-18; Id. “Heinrich von Gent und Thomas von Aquin über die Transzendentalien. Ein Textvergleich”. In: GULDENTOPS, G., STEEL, C. (eds.). *Henry of Ghent and the Transformation of Scholastic Thought. Studies in Memory of Jos Decorte*. Leuven: Leuven University Press, 2003, pp. 101-25; e Id. *Medieval Philosophy as Transcendental Thought. From Philip the Chancellor (ca. 1225) to Francisco Suárez*. Leiden: Brill, 2012, pp. 273-314.

<sup>4</sup> Henrique de Gand, *Quodl.* 7, q. 1-2, ad 2 (ed. De Wulf-Mansion Centre, vol. 11, pp. 26-7): “<...> sciendum quod omnium communissimum, omnia continens in quodam ambitu analogo, est *res* sive *aliquid*, sic consideratum ut nihil sit ei oppositum nisi *purum nihil*, quod nec est nec *natum est esse*, neque in *re* extra intellectum, neque etiam in conceptu alicuius intellectus, quia nihil est *natum* movere intellectum nisi habens rationem alicuius realitatis. *Res* autem, sive ‘*aliquid*’ sic communissime acceptum, non habet rationem praedicamenti, – sic enim esset tantum unum praedicamentum continens Creatorem et creaturam –, sed distinguitur distinctione analogica in id quod est aut *natum est esse* tantum in conceptu intellectus sive in ipso intellectu, et in id quod cum hoc aut est aut *natum est esse* in *re* extra”.

Mais adiante nos voltaremos para uma leitura atenta desta passagem. O que importa agora é destacar como Henrique de Gand parece apontar a prioridade da noção de *res* e de *aliquid*: “o mais comum de todos, que contém todos em um âmbito análogo é *res sive aliquid*”. Estranhamente, tanto Paulus como Aertsen, tendem a descartar assim que possível a referência ao *aliquid*, centrando-se somente em *res* – discutiremos isso depois.

Como vemos no excerto, Henrique aponta *res* e *aliquid* como o que há de mais comum, de maneira que a eles se opõe somente o puro nada, isto é, aquilo que não é nem pode ser, seja fora da alma ou no intelecto mesmo. Em contrapartida, *res* e *aliquid* compreendem tudo aquilo que é ou pode ser, seja somente no intelecto ou, também, fora da alma. Porém, tudo isso é contido naquele primeiro de maneira análoga – tanto porque *res sive aliquid* não pode ser um único predicamento que contenha sob si Deus e as criaturas, como porque (e isso é o mais importante neste momento) é preciso distinguir a *res* que diz respeito unicamente àquilo que é ou pode ser unicamente no intelecto daquela *res* que contém sob si aquilo que, além de ser ou poder ser no intelecto, também é ou pode ser fora do intelecto. Para melhor caracterizar essas duas noções de *res*, Henrique recorre a uma distinção entre duas etimologias possíveis da palavra *res* que, a partir de sua origem, delimitam seu significado. Assim, aquela *res* que é ou pode ser somente no intelecto é uma *res a reor reris* – ou seja, a palavra *res* proveniente do verbo *reor, reris*, que o Doutor Solene iguala a *opinor, opinaris*<sup>5</sup>. Já aquela *res* que, além de ser ou poder ser no intelecto, também é ou pode também ser fora do intelecto denomina-se *res a ratitudine* – isto é, a palavra *res* originada de *ratitudo*, explicada por ele em outro texto como *firmittas*<sup>6</sup>. Donde provém essa firmeza, estaremos em posição de ver adiante. Por ora, voltemos a Paulus e Aertsen.

Com efeito, Paulus aborda o texto que acabamos de ler logo no início de seu *Henri de Gand*, em um trecho significativamente intitulado *Le point de départ de la métaphysique*<sup>7</sup>. Tendo por base claramente a obra homônima de Joseph Maréchal (como, aliás, o próprio Aertsen nos lembra<sup>8</sup>), não é inesperado que Paulus declare buscar aquilo que,

<sup>5</sup> Henrique de Gand, *Quodl.* 7, q. 1-2, ad 2 (ed. De Wulf-Mansion Centre, vol. 11, pp. 27-8).

<sup>6</sup> Henrique de Gand, *Summa*, art. 34, q. 2, co. (ed. De Wulf-Mansion Centre, vol. 27, p. 175).

<sup>7</sup> PAULUS, *Henri de Gand*, pp. 21-8.

<sup>8</sup> AERTSEN, “Transcendental Thought in Henry of Ghent”, pp. 1-2.

segundo Henrique, seria “o índice mais geral que afeta, em comum, nossas representações, a forma transcendental, no sentido kantiano, de todo produto do intelecto”<sup>9</sup>. Esse índice mais geral será, segundo Paulus, justamente *res sive aliquid*. A *res*, portanto, é aquela noção mais fundamental – de caráter apriorístico<sup>10</sup> – que dá a forma transcendental de toda e qualquer intelecção. Dando mais um passo, Paulus precisa sua leitura ao afirmar que essa noção mais geral é a *res a reor reris*, que compreende sob si tanto os objetos de intelecção em geral como aqueles objetos que, além disso, podem vir a ser realmente fora do intelecto e constituem o campo da *res a ratitudine*.

A bem dizer, a *res a reor reris* está para além do ser, pois ela inclui sob si também aquilo que só é ou pode ser no intelecto, mas não é, nem pode ser realmente. Sendo assim, a metafísica se volta para a *res a ratitudine* como para seu sujeito, pois somente esta última se identifica com o ser<sup>11</sup>, como veremos. Fica claro na leitura de Paulus o papel central do pensamento como ponto de partida de toda especulação filosófica. Para ele, Henrique desenvolve uma filosofia que parte do pensamento para a realidade – da *res a reor reris* para a *res a ratitudine*<sup>12</sup>. O ponto de partida da metafísica será, assim, “trazer à luz, na variedade de ideias que nos ocorre de formar, uma ideia tão geral e tão simples que todas as outras se encontrem nela virtualmente inclusas”<sup>13</sup>. Assim, a metafísica de Henrique parte do pensamento (*res a reor reris*), busca aquilo que no pensamento pode ser real fora dele (*res a ratitudine*) e nisto se concentra. Está claro que a leitura de Paulus é profundamente influenciada pelo projeto neoescolástico iniciado em fins do século XIX de estabelecimento de uma *filosofia cristã* como resposta ao idealismo e à, assim chamada, filosofia moderna. Se Henrique começa como idealista, ele termina desenvolvendo uma filosofia cristã bem digna desse

9 PAULUS, *Henri de Gand*, p. 22: “Elle est l’indice le plus général qui affecte, em commun, nos représentations, la forme transcendente, au sens kantien, de tout produit de l’intellect”.

<sup>10</sup> Op. cit., pp. 65-6.

<sup>11</sup> Op. cit., p. 27.

<sup>12</sup> Op. cit., p. 21: “Si c’est le propre d’une philosophie idéaliste de prendre son départ dans l’ordre des concepts, et non point immédiatement dans les choses, on doit dire qu’Henri de Gand débute en idéaliste”.

<sup>13</sup> Op. cit., p. 21: “Aussi bien, le premier soin de la métaphysique n’est-il pas de découvrir, sous la diversité qui caractérise les choses de l’expérience, une formalité fondamentale par où elles communierait, mais plus exactement de mettre en lumière dans la foule des idées qu’il nous arrive de former, une idée si générale et si simple que toutes les autres s’y trouvent virtuellement contenues”.

nome<sup>14</sup>, pois se ela parte do pensamento ela retorna à realidade, mesmo que não à realidade em ato, mas à essência do real<sup>15</sup>.

Essa visão da metafísica de Henrique de Gand estabelecida por Paulus tem sido a mais influente desde então, a começar pelo orientador da tese que originou a obra deste último, a saber, Étienne Gilson. De fato, na segunda edição de seu *La philosophie au moyen âge* (1944) e na *History of Christian Philosophy* (1955), Gilson destaca o papel basilar da *res* (*chose* e *thing*, respectivamente) juntamente ao ser na formação da metafísica de Henrique<sup>16</sup>; na segunda obra, em particular, Gilson está claramente atento para a anterioridade da reflexão sobre o pensamento em relação à metafísica na filosofia de Henrique, pois ele aí antepõe à exposição da metafísica do Doutor Solene, já presente na segunda edição de *La philosophie au moyen âge*, uma exposição de sua doutrina da intelecção<sup>17</sup>. Igualmente enfáticos quanto ao papel central da noção de *res* para a metafísica de Henrique de Gand foram José Gomez-Caffarena em seu *Ser participado y ser subsistente en la metafísica de Enrique de Gand* (1958), Matthias Laarmann em *Deus, primum cognitum* (1999) e Mário Santiago de Carvalho em *A novidade do mundo* (2001)<sup>18</sup>. Sem dúvida, trazer à baila a *res* como tema central da metafísica do Doutor Solene foi um dos efeitos mais promissores na obra de Paulus.

Seu resultado mais curioso, porém, surgiu a partir de estudos mais recentes acerca da noção, bem posterior a Henrique, de *supertranscendens* – isto é, daquelas noções que abraçam aquilo que é realmente (*ens reale*) e aquilo que é somente pensável (*ens rationis*), como *apprehen-*

<sup>14</sup> Cf. o trecho da nota 12 e op. cit., p. 380.

<sup>15</sup> Cf. op. cit., p. 28. A posição segundo a qual a metafísica de Henrique diz respeito primeiramente a essências tem sido a leitura padrão entre os intérpretes de sua obra durante grande parte do século XX e agora no XXI. Essa posição foi formulada bem clara e sucintamente, ainda em 1950, por Frederick Copleston com a fórmula: “<...> a metaphysic of the intelligible, a metaphysic of essences rather than of the concrete <...>” (*A History of Philosophy. Vol. II: Medieval Philosophy. From Augustine to Duns Scotus*. New York: Doubleday, 1993<sup>3</sup>, p. 473).

<sup>16</sup> GILSON, É. *La philosophie au moyen âge*. Paris: Payot, 2011<sup>5</sup>, pp. 439-44; e Id. *History of Christian Philosophy*. New York: Random House, 1955, pp. 447-53.

<sup>17</sup> Cf. GILSON, *History of Christian Philosophy*, pp. 447-8.

<sup>18</sup> Respectivamente: GOMEZ-CAFFARENA, J. *Ser participado y ser subsistente en la metafísica de Enrique de Gand*. Romae: apud aedes Universitatis Gregorianae, 1958, pp. 45-7; LAARMANN, M. *Deus, primum cognitum. Die Lehre von Gott als dem Ersterkannten des menschlichen Intellekts bei Heinrich von Gent († 1293)*. Münster: Aschendorff, 1999, pp. 120-8; e CARVALHO, M. S. de. *A Novidade do Mundo: Henrique de Gand e a Metafísica da Temporalidade no Século XIII*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001, pp. 245-52.

*sibile, cogitabile* ou *intelligibile*<sup>19</sup>. Pois bem, tanto Jean-François Courtine em *Suarez et le système de la métaphysique* como Olivier Boulnois em *Être et représentation* apresentam a metafísica a partir do século XVI justamente como centrada, respectivamente, na noção de ente como aquilo que é apto a ser e na noção de representação do pensamento – em poucas palavras, segundo ambos a metafísica moderna é mais voltada para o pensável do que para o ser em ato, para o *supertranscendens* do que para o *transcendens*. Ora, se for assim e a leitura que Paulus defende estiver correta, Henrique de Gand aparece como o grande precursor do pensamento moderno! De fato, foi justamente ele que introduziu a *res* como noção anterior ao próprio ser, como aquilo que compreende o meramente pensável e aquilo que pode ser, também, fora do pensamento. E, ainda que para o Doutor Solene a metafísica diga respeito à *res a ratitudine* – aquilo que pode ser não somente no intelecto, mas também fora dele –, a *res a reor reris* não deixa de ser o ponto de partida da reflexão filosófica. Enfim, Henrique de Gand surge – segundo Doyle e Folger-Fanfara<sup>20</sup> – como precursor da noção de *supertranscedens* e, para além disso – segundo Courtine e Boulnois<sup>21</sup> –, como um dos grandes precursores da metafísica moderna como um todo.

<sup>19</sup> Cf. FOLGER-FANFARA, S. *Das ‚Super‘-Transzendente und die Spaltung der Metaphysik. Der Entwurf des Franziskus von Marchia*. Leiden – Boston: Brill, 2008, pp. 14-18; e DOYLE, J. P. “Between transcendental and transcendental: the missing link?”. *The Review of Metaphysics* 50.4 (1997), pp. 783-815. Vale notar igualmente que Alain de Libera aborda as mesmas noções de *res a reor reris* e *res a ratitudine*, tendo por horizonte não o surgimento da noção de *supertranscendente*, mas os estudos sobre referência e significação que vêm se desenvolvendo desde o século XIX (*La référence vide. Théories de proposition*. Paris: PUF, 2002, pp. 231-9).

<sup>20</sup> DOYLE, “Between transcendental and transcendental”, pp. 798-801; e FOLGER-FANFARA, *Das ‚Super‘-Transzendente*, p. 70.

<sup>21</sup> COURTINE, J.-F. *Suarez et le système de la métaphysique*. Paris: PUF, 1990, pp. 184-5 e 378-9; e BOULNOIS, O. *Être et représentation. Une généalogie de la métaphysique moderne à l’époque de Duns Scot (XIII<sup>e</sup> – XIV<sup>e</sup>)*. Paris: PUF, 1999, pp. 481-2 e 514-5. Algumas dessas passagens são igualmente citadas em AERTSEN, “Heinrich von Gent und Thomas von Aquin”, p. 108, nota 15. Tanto Courtine como Boulnois concordam em apontar a metafísica moderna como uma “tinologia” – uma ciência do *aliquid*, do *to ti* (COURTINE, *Suarez et le système de la métaphysique*, p. 536 e BOULNOIS, *Être et représentation*, pp. 505-15). Nesse caso, uma filosofia como a de Henrique de Gand – onde, seguindo a interpretação de Paulus, claramente *res* e *aliquid* têm um papel metafísico fundamental – se presta muito bem ao papel de precursor direto da metafísica moderna. Essas observações nos remetem também para a tentativa de André de Muralt de desenvolver um estudo das diferentes metafísicas, isto é, do estabelecimento de uma descrição das diferentes metafísicas já desenvolvidas a partir dos diversos fundamentos – arriscando, poderíamos dizer ‘dos diversos pontos de partida’ – adotados em cada metafísica. Entre elas, encontramos justamente ‘*la métaphysique du transcendantal res*’ e ‘*la métaphysique du transcendantal aliquid*’ (MURALT, A. *Néoplatonisme et aristotelisme dans la métaphysique médiévale*. Paris: Vrin, 1995, pp. 24-8). Henrique de Gand, de alguma maneira, estaria entre essas duas metafísicas, se levarmos a cabo a leitura de Paulus.

Mas estaria correta essa leitura? Não seria precipitado atribuir um afastamento tão grande de Henrique com relação a seus precursores imediatos? E, pior, não seria anacrônico atribuir-lhe uma tal proximidade com discussões posteriores a ele em séculos?

Pois bem, a resposta de Jan Aertsen a essas perguntas parece ser afirmativa, pois mais do que atrelar a filosofia do Doutor Solene a desenvolvimentos típicos da metafísica produzida entre os séculos XV e XVII, ele prefere enfatizar a clara dependência que há entre a metafísica de Henrique de Gand e aquela produzida por Boaventura de Bagnoregio e Tomás de Aquino, no contexto da recepção da obra de Avicena<sup>22</sup>. Porém, mais do que essa ênfase no importantíssimo problema das influências sofridas por Henrique, importa-me aqui antes de tudo a própria interpretação da sua metafísica proposta por Aertsen. Em primeiro lugar, este último se coloca claramente como contrário à interpretação de Paulus<sup>23</sup>. Não que ele discorde do papel central que este atribui à *res* da metafísica de Henrique. Pelo contrário, a sua discordância está precisamente na interpretação desse caráter basilar da *res* na filosofia primeira. Como já foi dito, Aertsen também baseia sua interpretação no trecho de *Quodl.* 7, q. 1-2, que destacamos acima – porém, a direção de sua leitura é muito diferente. Para ser breve, podemos dizer que, segundo ele, não há propriamente nenhuma noção anterior na filosofia de Henrique de Gand à noção de ente, que é o próprio sujeito da metafísica. Ou melhor, a anterioridade de qualquer noção deve ser considerada de acordo com dois aspectos, um ontológico e outro científico. Assim, de um ponto de vista da teoria da ciência [*theory of science*], o *ens* é aquilo que primeiro se conhece cientificamente (como o próprio Henrique declara em certos trechos de sua obra<sup>24</sup>), enquanto que a *res a reor reris*, compreendendo igualmente o

<sup>22</sup> Cf. AERTSEN, “Transcendental Thought in Henry of Ghent”, pp. 9-14. Sobre a origem da noção filosófica de *res*, cf. HAMESSE, J. “Res chez les auteurs philosophiques des 12<sup>e</sup> et 13<sup>e</sup> siècles”. In: FATTORI, M., BIANCHI, M. (eds.). *RES. III Colloquio Internazionale del Lessico Intellettuale Europeo – Roma, 7-9 gennaio 1980*. Firenze: Olschki, 1982, pp. 91-104; e GRONDEUX, A. “Res Meaning a Thing of Thought: The Influence of the *Ars donati*”. *Vivarium* 45 (2007), pp. 189-202.

<sup>23</sup> AERTSEN, “Transcendental Thought in Henry of Ghent”, pp. 1-6.

<sup>24</sup> Por exemplo, em *Summa*, art. 3, q. 1 (ed. De Wulf-Mansion Centre, vol. 21, p. 245): “Sed quidquid contingit hominem scire necesse est quod ens sit, ita quod prima ratio scita oportet quod sit ratio et intentio entis <...>”.

que pode e o que não pode realmente ser, remete a um estado de pré-conhecimento (intelectual ou, quiçá, somente imaginário) da quidade – ou seja, a *res a reor reris* é, propriamente, anterior ao conhecimento científico. Também do ponto de vista ontológico, ainda segundo Aertsen, a *res a reor reris* é um conhecimento indeterminado que pode vir ou não a ser determinado em um conceito de *res a ratitudine*. Ou seja, em qualquer caso, a *res a reor reris* não é uma 'forma transcendental do pensamento ao modo kantiano' e nem possui qualquer caráter apriorístico, como quer Paulus. Antes, ela é somente um meio que o Doutor Solene encontra de expressar filosoficamente a etapa anterior ao conhecimento intelectual científico acerca de algo ou, mesmo, anterior ao conhecimento intelectual que se tem sobre algo (por exemplo, no caso daquilo que conhecemos somente pela imaginação)<sup>25</sup>. Em poucas palavras, mais do que constituir a forma de todo conhecimento intelectual, o conhecimento da *res a reor reris* é uma etapa anterior ao conhecimento intelectual propriamente dito sobre algo.

Para Aertsen, a metafísica de Henrique ainda é uma metafísica de essências uma vez que ela tem por sujeito a *res a ratitudine* (que se converte com o ser) e, portanto, aquilo que pode ser realmente<sup>26</sup>, porém ela não mais parte do pensamento para voltar à realidade das essências. Pelo contrário, no intelecto, "a anterioridade é relacionada, como aparece pela discussão do sétimo *Quodlibet*, à maneira pela qual o intelecto é 'movido' pela realidade"<sup>27</sup>. Assim, mais do que um *a priori* do conhecimento intelectual, a *res a reor reris* designa uma etapa anterior ao conhecimento científico e intelectual em geral.

Tal como a posição de Paulus, também esta interpretação de Aertsen tem sido muito influente. A bem dizer – e, acredito, dado o modo fragmentário em que este último tem desenvolvido sua leitura –, muitas obras vieram completar e aclarar essa interpretação que vem sendo proposta por ele. Um primeiro exemplo disso é Rodrigo Guerizoli que, em seu artigo *Au-delà de la scientia transcendens?*, introduz a interpretação de Aertsen no contexto da discussão contemporânea sobre a ca-

<sup>25</sup> AERTSEN, "Transcendental Thought in Henry of Ghent", pp. 16-8.

<sup>26</sup> AERTSEN, "Heinrich von Gent und Thomas von Aquin", pp. 104-10; e Id. *Medieval Philosophy as Transcendental Thought*, pp. 276-82.

<sup>27</sup> AERTSEN, "Transcendental Thought in Henry of Ghent", pp. 16-7: "The firstness is related, as appeared from the discussion of the seventh *Quodlibet*, to the way in which the human intellect is 'moved' by reality".

racterização da metafísica tardo-medieval como *scientia transcendens*<sup>28</sup>, algo que vem sendo desenvolvido há algum tempo por Ludger Honnefelder<sup>29</sup>. Em segundo lugar, devemos destacar o livro *Heinrich von Gent über Metaphysik als erste Wissenschaft* de Martin Pickavé, onde toda a posição de Aertsen é cuidadosamente reconstruída e inserida em um estudo de grande fôlego sobre a metafísica de Henrique que vem fazer par com a dissertação de Paulus<sup>30</sup>. A leitura de Aertsen integra muito bem a obra de Henrique de Gand no contexto de sua própria época – em particular, como vimos, às metafísicas de Boaventura e Tomás de Aquino e ao movimento de recepção da filosofia de Avicena – sem, no entanto, excluir seu papel, quiçá, fundamental (em todo caso, pelo menos, relevante) para o desenvolvimento, a longo prazo, da noção metafísica de *supertranscendens*<sup>31</sup>. Enfim, sua interpretação parece produzir uma resposta muito plausível de um ponto de vista historiográfico à leitura de Paulus que, tendo sua origem em no campo de influência e discussão neoescolástico da passagem dos oitocentos para os novecentos, hoje nos parece irremediavelmente datada.

Visto o quão fundamental – e, por isso mesmo, complexa – é a discussão sobre *res* na contemporânea recepção historiográfica da obra de Henrique de Gand, estamos agora em posição de nos voltarmos para os próprios textos deste último e determinar mais cuidadosamente o que ele quer dizer com *res*, *aliquid*, *res a reor reris* e *res a ratitudine*. Não será meu objetivo principal tomar parte na querela que acompanhamos acima. Pelo contrário, meu fim é bem menos ambicioso. Partindo de uma sugestão de Aertsen segundo a qual há uma modificação da caracterização da relação entre *res*, *res a reor reris* e *res a ratitudine* en-

<sup>28</sup> GUERIZOLI, R. "Au-delà de la *scientia transcendens*? Le cas Henri de Gand". In: PICH, R. H. (ed.). *New Essays on Metaphysics as Scientia Transcendens. Proceedings of the second International Conference of Medieval Philosophy, held at the Pontifical Catholic University of Rio Grande do Sul (PUCRS), Porto Alegre / Brazil, 15-18 August, 2006*. Louvain-la-Neuve: FIDEM, 2007, pp. 69-89.

<sup>29</sup> Por exemplo, em HONNEFELDER, L. *Ens inquantum ens. Der Begriff des Seiendes als solchen als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes Duns Scotus*. Münster: Aschendorff, 1979; e Id. *La métaphysique comme science transcendante*. Traduit par I. Mandrella, revu par O. Boulnois, J. Greisch et P. Capelle. Paris: PUF, 2002.

<sup>30</sup> PICKAVÉ, M. *Heinrich von Gent über Metaphysik als erste Wissenschaft. Studien zu einem Metaphysikentwurf aus dem letzten viertel des 13. Jahrhunderts*. Leiden – Boston: Brill, 2007, pp. 183-244.

<sup>31</sup> O próprio Aertsen o destaca em "Transcendental Thought in Henry of Ghent", pp. 17-8.



tre o quinto e o sétimo *Quodlibets* de Henrique<sup>32</sup>, desejo expandir essa afirmação e mostrar que o Doutor Solene modifica a descrição da noção de *res* a partir do Advento de 1282 (isto é, na ocasião da sessão do *Quodlibet* 7<sup>33</sup>) pela introdução da noção de analogia na discussão sobre a *res*<sup>34</sup>. Dito isso, começarei pela leitura das obras de Henrique de Gand anteriores ao Advento de 1282 nas quais ele discute aquelas noções.

II. O primeiro texto da obra de Henrique de Gand em que se oferece um estudo aprofundado da noção de *res*, em 1276 ou antes, é o artigo 21 – *de Deo an sit in se et absolute* –, questão 2 – *utrum Deus in esse communicat cum creaturis* – da *Suma*. Como vemos, o tema que anima esse trecho das suas questões ordinárias é o ser de Deus e o ser das criaturas e a relação que há entre ambos. Meu interesse não é, certamente, estudar toda sua resposta, mas somente um único passo da sua argumentação na qual surge a necessidade do recurso à *res*. Eis o excerto em questão:

“De fato, embora *res*, quando é dita *a reor reris*, seja um nome indiferente ao ente e ao não-ente [*ad ens et non ens*], quando aquilo que é concebido por este nome *res* possui uma razão exemplar no primeiro agente, a partir da qual é naturalmente apta, pela potência efetiva dele, a ser produzida em um ser atual, se lhe atribui um ser de essência, pelo qual se diz que a mesma *res* concebida é um ente ou uma essência. De fato, aquilo que não possui uma razão exemplar no primeiro é um puro não-ente. Aquela *res*, porém, que é um ente ou uma natureza e essência por se lhe atribuir um ser pela [*propter*] razão exemplar que possui no primeiro, é ainda indiferente ao ente e ao não-ente na existência atual; a ela se atribui o ser de existência atual, pelo qual se diz que a mesma *res* é existente em ato, por ela ser feita por Deus e ser seu efeito”<sup>35</sup>.

<sup>32</sup> Op. cit., pp. 2-6.

<sup>33</sup> A cronologia das obras de Henrique seguida aqui é aquela fornecida por LAARMANN, *Deus, primum cognitum*, pp. 50-2. Aí são reunidas as principais posições a respeito do tema.

<sup>34</sup> A associação entre analogia e *res* em *Quodlibet* 7, q. 1-2, é enfatizada por Jos Decorte, em “Henry of Ghent on Analogy. Critical reflection on Paulus’ interpretation”. In: VANHAMEL, W. (ed.). *Henry of Ghent. Proceedings of the International Colloquium on the Occasion of the 700th Anniversary of his Death († 1293)*. Leuven: Leuven University Press, 1996, pp. 71-105 (ver, especialmente, pp. 92-4).

<sup>35</sup> Henrique de Gand, *Summa*, art. 21, q. 2 (ed. Teske, p. 52; ed. 1520, fol. 124vK): “Cum enim ‘res’ ut dicitur a ‘reor, reris’ nomen est indifferens ad ens et non ens, ex hoc quod conceptum hoc nomine quod est res, habet rationem exemplaris in primo agente, ad quam nata est per

Nessa passagem, não surge ainda a *res a ratitudine*; porém, nos são dados muitos elementos para pensarmos a noção de *res a reor reris*. Em primeiro lugar, é relevante o fato de que o termo ‘*res*’ não é caracterizado como uma intelecção ou um conceito, mas como um ‘nome’ (*nomen*) pelo qual algo é concebido (*conceptum hoc nomine quod est res*). Isso importa, porque fica claro, já de início, que a caracterização da *res* é abrangente o suficiente para compreender intelecções e outros modos de conhecimento, que não o próprio conhecimento intelectual. *Res*, portanto, é simplesmente o nome mais comum que damos a algum conhecimento. Mas isso não é tudo, pois esse nome mais geral não é somente *res*, mas precisamente *res a reor reris*. Aquilo que é concebido como *res a reor reris* é completamente indiferente a ser ou a não ser. O que essa indiferença quer dizer fica patente logo em seguida, quando Henrique afirma que, dentre essas *res a reor reris*, algumas possuem um exemplar em Deus<sup>36</sup> e, por isso mesmo, a estas últimas se atribui um ‘ser de essência’. Ou seja, aquela indiferença da *res a reor reris* diz respeito a possuir ou não possui um exemplar em Deus ou, o que é o mesmo, a possuir ou não possuir um ser de essência. Ora, aquilo que não possui um exemplar em Deus (e, portanto, que não possui um ser de essência) é um *purum non ens*. Assim, algo concebido como *res a reor reris* é concebido como indiferente a ser um ente ou o puro não ente. Porém, há mais um passo a ser dado, já que ainda estamos no campo da essência e não da existência – de fato, mesmo aquilo que possui um ser de essência é indiferente a possuir ou não um ser existência. Assim, aquela *res* que possui um ser de essência poderá ser efetivada por Deus

---

eius effectivam potentiam produci in esse actuali, attribuitur ei esse essentiae, a quo res ipsa concepta dicitur esse ens aut essentia aliqua. Quod enim in primo rationem exemplarem non habet purum non ens est. Haec autem res quae est ens sive natura et essentia aliqua ex eo quod ei attribuitur esse propter rationem exemplarem quam habet in primo, adhuc est indifferens ad ens et non ens in existentia actuali, cui ex hoc quod facta est a Deo, et eius effectus, attribuitur esse actualis existentiae a quo res ipsa dicitur esse existens in actu”

<sup>36</sup> Sobre a complexa noção de *idea* e *exemplar* (bem como acerca da importante noção de *ideatum*) em Henrique, cf. RÜßMANN, H. *Zur Ideenlehre der Hochscholastik unter besonderer Berücksichtigung des Heinrich von Gent, Gottfried von Fontaines und Jakob von Viterbo*. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde genehmigt von der philosophischen Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn, 1937; e RIJK, L. M. de. “Un tournant important dans l’usage du mot *idea* chez Henri de Gand”. FATTORI, M. BIANCHI, M. L. *IDEA. VI Colloquio Internazionale del Lessico Intelletuale Europeo – Roma, 5-7 gennaio, 1989*. Roma: Edizione dell’Ateneo, 1990, pp. 89-98.

(a partir do exemplar que ele dela possui) e, só então, ela possuirá um ser de existência atual.

Sobre a distinção entre ser de essência e ser de existência, Henrique de Gand não poderia ser mais sucinto e esclarecedor nessa mesma questão:

“todas as criaturas são atribuídas a Deus como fim uno, forma una e eficiente uno; como um fim pelo qual são aperfeiçoadas quanto ao bem ser, como uma forma pela qual participam em que se diga que elas possuem ser de essência, como eficiente pelo que possuem que convenha a elas simplesmente [*simpliciter*] o ser de existência atual”<sup>37</sup>.

Assim, em outras palavras, algo concebido como *res a reor reris* é indiferente a participar ou não de Deus como forma e, ainda que participe de Deus ao ter nele um exemplar, é indiferente a ser efetivado ou não por Deus em uma existência atual. Aquilo que não possui Deus nem mesmo como forma é, para Henrique, *purum non ens*. Por fim, destaquemos o fato de que Henrique não afirma que a *res a reor reris* é ‘indiferente ao ente ou ao nada’, mas que ela é ‘indiferente ao ente e ao não-ente’. De fato, será importante atentar para o uso de *nihil* ao ler os próximos excertos.

Para completar a passagem que lemos na página anterior, devemos agora avançar para a questão 4 deste mesmo artigo – *utrum esse Dei sit ipsa essentia eius* –, pois é aqui que surgirá a noção que faltava no trecho acima, a saber, *res a ratitudine*:

“<...> cumpre saber que uma é a razão de alguma *res* criada enquanto é dita *res a reor reris*, outra a de seu ser de essência, que convém a ela por ser uma natureza e uma essência e uma *res* dita a *ratitudine*. E isso por possuir uma razão exemplar em Deus,

<sup>37</sup> Op. cit. (ed. Teske, p. 52; ed. 1520, fol. 124v1): “<...> omnes vero creaturae attribuuntur substantiae ut uni fini, et uni formae et uni efficienti, ut fini a quo perficiuntur quoad bene esse, ut formae a qua participant quod dicantur habere esse essentiae, ut efficienti, a quo habent quod eis conveniat simpliciter esse actualis existentiae”. Entretanto, a simplicidade do enunciado de Henrique é enganadora. De fato, a distinção entre *esse essentiae* e *esse existentiae* é um dos temas mais complexos de sua obra e foi, em seu próprio tempo de vida, um dos elementos mais polêmicos de seu pensamento. Sobre isso e para uma extensa bibliografia sobre o tema, cf., por exemplo, KÖNIG-PRALONG, C. “Introduction”. In: *Être, essence et contingence. Henri de Gand, Gilles de Rome, Godefroid de Fontaines*. Paris: Les Belles Lettres, 2006, pp. 7-126.

como foi frequentemente dito. De fato, toda criatura é dita ‘res’ absolutamente [*absolute*], porque de si ela diz ao menos algo sobre o qual algum conceito é naturalmente apto a se formar na alma. Porém, ela é dita uma ‘essência’ e uma ‘natureza’ por possuir no ser divino uma razão de exemplar, segundo a qual é naturalmente apta a ser produzida no ser atual, pelo que convém a ela o ser de essência. Donde, como foi dito acima, aquilo que não possui uma tal razão exemplar em Deus é um puro nada [*purum nihil*] na natureza e essência e não é uma *res* de algum predicamento nem é possível que se o faça como efeito [*in effectu*], pois Deus não pode fazer como efeito [*in effectu*] nada cuja razão exemplar não possua em si tal que seja em alguma criatura”<sup>38</sup>.

Embora seja complexa e rica em elementos, essa passagem em grande parte retoma o que já vimos na questão 2. Para começar, atentemos para a referência ao *purum nihil*. Devemos notar que Henrique não se refere aqui a um *purum nihil* sem mais, mas a um *purum nihil in natura et essentia*. Assim, o *purum non ens* – isto é, aquilo que não possui razão exemplar em Deus e, assim, não pode ser efetivado – é um *purum nihil in natura et essentia*, isto é, um puro nada no que diz respeito à natureza e à essência que, segundo Henrique, são denominações reservadas justamente para aquilo que possui uma razão exemplar em Deus e um ser de essência. Ora, esse *purum nihil*, não possuindo uma essência, também não será algo em um predicamento (isto é, não será uma substância ou um acidente), o que ficará mais claro na próxima passagem que estudarmos. Assim, vê-se que ainda não encontramos aqui uma referência ao *purum nihil* sem mais e oposto a qualquer conhecimento, que encontraremos em *Quodlibet* 7.

<sup>38</sup> Henrique de Gand, *Summa*, art. 21, q. 4 (ed. Teske, p. 78-80; ed. 1520, fol. 127rO): “Ad cuius intellectum sciendum quod alia ratio cuiuslibet rei creatae ut ‘res’ est a ‘reor, reris’ dicta quam ipsius esse essentiae quod convenit ei ex eo quod est natura et essentia quaedam, et ‘res’ a ritudine dicta, et hoc ex eo quod habet rationem exemplaris in Deo, ut saepe dictum est. Dicitur enim omnis creatura res absolute ex hoc quod de se dicit aliquid de quo saltem natus est formari conceptus aliqualis in anima. Dicitur autem essentia et natura quaedam ex eo quod habet in divino esse rationem exemplaris, secundum quam nata est produci in actuali esse, a quo convenit ei esse essentiae. Unde, ut dictum est supra, quod talem rationem exemplarem in Deo non habet purum nihil est in natura et essentia, nec est res alicuius praedicamenti nec possibile fieri in effectu, quia Deus nihil potest facere in effectu cuius rationem exemplarem in se non habet ut sit in qualibet creatura”. Uma passagem muito semelhante a essa e provavelmente posterior em alguns anos, produzida não depois de 1279, pode ser lida em *Summa*, art. 28, q. 4, co. (ed. Teske, p. 204; ed. 1520, fol. 167vV-168rV).

Para além dessas observações, há nesta passagem pela primeira vez uma referência explícita à *res a ratitudine*. Ao que parece, ela designa algo que possui um ser de essência, uma natureza e, portanto, uma razão exemplar em Deus (tudo aquilo a respeito do que a *res a reor reris* é indiferente).

Agora, se, por um lado, vimos que as noções de *res* e de essência estão estreitamente relacionadas – já que a determinação de algo como *res a reor reris* ou *res a ratitudine* depende de aquilo que é concebido possuir ou não um ser de essência –, por outro, fica patente pela passagem que o Doutor Solene pretende distinguir os dois nomes. Assim, 'essência' e 'natureza' ficam reservados para a caracterização metafísica daquilo que possui um exemplar em Deus e, portanto, é apto a ser efetivado pela ação divina. 'Res', de sua parte, é adotado para denominar aquelas criaturas que são naturalmente aptas a formar algum conceito de si na alma. Em outras palavras, 'essência' e 'res', quando referidos às criaturas, designam o mesmo, porém sob pontos de vistas distintos – no jargão escolástico, por elas as criaturas são ditas em *rationes* diversas. Daí que Henrique inicie o trecho se referindo à 'razão de alguma *res*' (*ratio alicuius rei*).

O termo '*ratio*' está, provavelmente, denominando, "com um nome geral, um modo acerca de uma *res*, sob o qual ela é naturalmente apta a ser concebida determinadamente sem que seja concebida sob outro [modo], sob o qual igualmente seja naturalmente apta a ser concebida"<sup>39</sup>, como Henrique afirma em *Quodlibet* 5, q. 6. Voltando a *Suma*, art. 21, q. 4, podemos dizer que uma mesma criatura pode ser considerada sob diversas *rationes*, isto é, sob diversos modos: uma criatura é dita *res* pelo próprio fato de poder ser concebida e é dita 'essência' ou 'natureza' por possuir um exemplar em Deus que a torna naturalmente apta a ser produzida efetivamente em um ser de existência atual. No entanto, logo o vocabulário da *res* e da essência se unem, pois uma criatura é dita *res a reor reris* ao ser concebida como indiferente a ser ou não ser, isto é, a possuir ou não um exemplar em Deus e, portanto, um ser de essência; enquanto que essa mesma criatura será dita *res a ratitudine* ao ser concebida como algo que possui um tal ser de essên-

<sup>39</sup> Henrique de Gand, *Quodl.* 5, q. 6, co. (ed. 1613, fol. 238va-b): "Sed ratio hic appellatur generali nomine modus aliquis circa rem, sub quo nata est concipi determinate absque eo, quod concipiatur sub alio, sub quo similiter nata est concipi <...>".

cia, mas é ainda indiferente a ser produzida em um ser de existência ou não. Assim, ‘res’ diz a possibilidade de algo ser conhecido; ‘essência’ e ‘natureza’ dizem a posse de um ser de essência; porém, *res a reor reris* e *res a ratitudine* conjugam os dois vocabulários ao correlacionar fundamentalmente o conhecimento e a presença ou ausência de um ser de essência naquilo que é conhecido.

Por fim, deve ficar claro que, embora Henrique esteja delimitando a discussão às criaturas neste trecho da sua *Suma*, essas noções vão certamente além daquilo que é ou pode ser criado por Deus. Isso porque, se a *res a ratitudine* necessariamente designa somente aquilo, pelo menos, apto a ser criado (por possuir um exemplar em Deus), a *res a reor reris* compreenderá o criável e o não-criável – melhor dizendo, ela designará aquilo que é indiferente a possuir ou não um exemplar em Deus e, destarte, ela é indiferente a que algo possua ou não uma essência e, enfim, a que algo possa ou não ser criado. Ou seja, a *res a reor reris* é, de fato, indiferente ao ente e o não-ente ou, em outras palavras, ao ente e ao nada em natureza e essência.

Como está ficando cada vez mais claro, nessa primeira caracterização que o Doutor Solene propõe da noção de *res* – isto é, antes de 1282 – *res a reor reris* e *res a ratitudine* não se excluem. Dessa maneira, algo pode ser concebido sob a razão de *res a reor reris* e sob a razão de *res a ratitudine*, sendo a única diferença em cada caso o quão indiferente será a concepção dessa *res* com respeito a seu ser. Ou seja, cada vez mais parece que, ao diferenciarmos os dois modos de *res*, estamos nos referindo não a campos do conhecimento distintos, mas a modos distintos de conhecer um mesmo cognoscível. Sendo mais preciso, estamos de fato nos referindo aqui a etapas distintas do conhecimento sobre algo e é isso que Henrique afirma em *Suma*, art. 24, q. 3, produzido antes de 1277.

Nessa questão – *utrum eadem cognitione cognoscitur de Deo an sit et quid sit* –, é apresentada toda a sucessão percorrida desde o conhecimento confuso incomplexo até o conhecimento proposicional da atualidade de algo, passando pelo conhecimento distinto, definitivo e científico desse mesmo inteligível. Esse tema é desenvolvido a partir da enumeração de duas perguntas fundamentais no percurso em direção ao conhecimento científico, as quais Henrique vai buscar nos

*Analíticos posteriores* de Aristóteles. Elas, de fato, são clássicas: *quid est* e *si est*. Porém, cada uma ocorre duas vezes, uma com respeito ao conhecimento incompleto e outra com respeito ao conhecimento complexo, de maneira que temos quatro interrogações: *quid est de incompleto, si est de incompleto, quid est de complexo e si est de complexo* – nesta ordem<sup>40</sup>. Essa reduplicação do conhecimento se deve ao fato de que, cada uma das duas fórmulas – *quid est* e *si est*, sempre nesta sucessão – ora expressa um pré-conhecimento (*praecognitio*), ora uma questão (*quaestio*). Em outras palavras, cada uma dessas fórmulas expressa tanto uma questão propriamente dita, como a base para o estabelecimento de uma outra questão<sup>41</sup>. Isso ficará mais claro se seguirmos o percurso do conhecimento através dessas fórmulas, o que nos permitirá também compreender de que maneira a distinção entre *res a reor reris* e *res a ratitudine* pode ser tomada como uma distinção entre etapas sucessivas do conhecimento de um mesmo cognoscível.

Começando pela primeira etapa do conhecimento, sempre partimos – na consideração sobre qualquer cognoscível – de um conhecimento (a bem dizer, de um pré-conhecimento) do *quid est*:

“O *quid est*, de fato, é um pré-conhecimento nu, simplesmente um conhecimento [*simpliciter cognitio*] e um intelecto confuso daquilo que é significado pelo nome, que não determinada nada no significado do nome – nem que seja daquilo que é ente na natureza das coisas, nem que seja não-ente, mas somente que de si mesmo [*de se*] é um conceito e *res*, não *a ratitudine*, mas dita *a reor reris*, que pela [*ex*] sua intenção não determina um ser de essência ou de existência nem um não ser. Pelo contrário, ela se porta com indiferença àquilo que é o puro nada (como o hircocervo ou o traguelo) e àquilo que é uma essência e natureza, como foi exposto acima. E, por isso, pelo conhecimento do seu *quod quid est* enquanto é um pré-conhecimento, só é preciso que

<sup>40</sup> Henrique de Gand, *Summa*, art. 24, q. 3, co. (ed. Teske, p. 200; ed. 1520, fol. 139rS): “Cognitio autem de re si est de incompleto, et quid est definitiva ratione, restat dubitatio de si est complexo <...>”. Nesta passagem, não é citado o conhecimento *quid est de incompleto*, porque ele é uma *praecognitio*, que antecede mesmo o conhecimento *si est de incompleto*, como diremos.

<sup>41</sup> Henrique de Gand, *Summa*, art. 24, q. 3, co. (ed. Teske, p. 192; ed. 1520, fol. 138vO): “Sciendum ergo primo de si est, et similiter de quid est, quod utrumque uno modo est praecognitio, secundum quod Philosophus determinat de eis in principio primi *Posteriorum*. Alio vero modo est quaestio, secundum quod determinat de eis in principio secundi *Posteriorum*. Et se habent quid est et si est in omnibus suis acceptionibus ad invicem secundum hunc ordinem”.

se entenda o que é dito pelo nome, como se diz no princípio dos *Posteriores*. E [isso] é o primeiro que se apreende pela *vox* e que precede qualquer outra notícia e ciência de qualquer *res*. De fato, ele precede o conhecimento *si est aut non est* sobre a *res* significada, tanto quanto ao ser de essência como quanto ao ser de existência. Donde, o conhecimento de seu *quod quid est*, sendo um pré-conhecimento, se porta indiferentemente quanto ao ente e ao não-ente, e não determina qualquer um dos dois. De fato, ele é significar por nome tanto o que é como o que não é, como se diz no segundo dos *Posteriores*. Donde este *quid est* nada mais é do que a razão do nome [*ratio nominis*] – a saber, o que o nome significa [*quid, scilicet, nomen significet*]<sup>42</sup>.

Como vemos, essa passagem liga estreitamente os dois vocabulários que vimos acima – [i] aquele da ‘natureza’ e ‘essência’, que remetem à posse de um exemplar e de um ser de essência, e [ii] aquele da ‘res’, que remete à *concepção* de algo como possuindo ou não esse exemplar e esse ser de essência – com um novo vocabulário aqui introduzido: [iii] aquele do *quid est / si est*, que remete à ordenação do conhecimento. Dessa maneira, ao mesmo tempo em que a noção de *res* vai se tornando mais clara para nós, o seu complexo papel na filosofia de Henrique – aliás, principalmente no que diz respeito à intersecção entre a doutrina da intelecção e a metafísica, diga-se de passagem – vai transparecendo. Em outras palavras, a passagem do pré-conhecimento para a atribuição de um ser de essência à coisa conhecida – ou, o que é o mesmo, a passagem da concepção de algo como *res a reor reris* para o conhecimento desse mesmo cognoscível como *res a raturidine* – é, antes

<sup>42</sup> Op. cit., *ibid.*: “Quid est enim praecognitio est nuda, et simpliciter cognitio, et intellectus confusus eius quod significatur per nomen, nihil in significato nominis determinando, neque quod sit eius quod est ens in rerum natura neque quod sit non ens, sed solum quod de se sit conceptus aliquis, et ‘res’ non a raturidine, sed a ‘reor, reris’ dicta, quae ex sua intentione non determinat aliquod esse essentiae vel existentiae, neque non esse, sed se habet per indifferentiam ad id quod purum nihil est, ut hircovervus vel tragelaphus, et quod est essentia et natura aliqua, secundum quod supra expositum est. Et ideo ex cognitione eius quod quid est ut est praecognitio, solum quod dicitur per nomen intelligere oportet, ut dicitur in principio *Posteriorum*. Et est primum quod per vocem apprehenditur, et praecedens omnem aliam notitiam et scientiam de re quacumque. Praecedit enim cognitionem de re significata si est aut non est, sive quoad esse essentiae sive quoad esse existentiae. Unde cognitio eius quod quid est, cum est praecognitio indifferenter se habet ad ens et non ens et neutrum determinat. Significare enim per nomen est et quae non sunt sicut ea quae sunt, ut dicitur secundo *Posteriorum*. Unde istud quid est nihil aliud est quam ratio nominis, quid, scilicet, nomen significet”.



de tudo, um problema de ordenação do conhecimento humano, desde o mais ínfimo e confuso até a ciência.

Mais uma vez surge aqui aquele *purum nihil* que está incluso da noção de *res a reor reris* e que, como vimos, é um *purum non ens* ou, ainda, um *purum nihil in natura et essentia*. Agora, porém, Henrique nos fornece um exemplo daquilo que é *purum nihil* e esse exemplo surge na figura padrão de algo composto, isto é, um *hircocervus* ou *tragelaphus*, que não é senão uma mistura de duas criaturas reais: o bode (*hircus / tragos*) e o cervo (*cervus / helaphos*). Ou seja, nesse estágio inicial de conhecimento – a bem dizer, nesse momento de pré-conhecimento *quid est de incompleto* –, conhecemos igualmente como *res a reor reris* 'homem' e 'hircocervo'. Somente em um segundo momento, ao perguntarmos (com base no princípio do terceiro excluído, que é a primeira concepção comum da alma) *si est vel non est de incompleto* com respeito a cada um deles, concluímos que o homem possui uma essência e uma natureza (enfim, um exemplar em Deus), enquanto o hircocervo é um puro nada em natureza e essência. Assim, nessa segunda etapa do conhecimento, conhecemos 'homem' como *res a ratitudine* e 'hircocervo' ainda como *res a reor reris*. Isso quer dizer que somente acerca do primeiro poderemos avançar e perguntar *quid est de complexo*, para procurarmos defini-lo. Obtida a definição, poderemos perguntar quanto a esse mesmo conceito de 'homem' *si est de complexo*, para saber se ele é somente enquanto essência ou, de fato, existe em um ser atual efetuado por Deus. Por outro lado, nosso conhecimento sobre o hircocervo jamais sairá do primeiro estágio<sup>43</sup>.

Com isso, fica claro algo que vimos somente de passagem há pouco, a saber, por que o *purum nihil in natura et essentia* não diz respeito a predicamentos. Como se vê, a nossa consideração acerca dele jamais ultrapassa um pré-conhecimento e, portanto, nunca haverá uma definição que o localize em um dos predicamentos, seja como substância ou acidente. Utilizando termos de que Henrique se vale no artigo 34 de sua *Suma* (não posterior a 1280), àquilo que se concebe como

<sup>43</sup> Cf. Henrique de Gand, *Summa*, art. 24, q. 3, co. (ed. Teske, pp. 192-200; ed. 1520, fol. 138vO-139vS). Todo esse texto é um *locus classicus* tanto para a discussão sobre a noção de *res* em Henrique como para a sua doutrina do conhecimento de Deus. Sobre ele, cf. PAULUS, *Henri de Gand*, pp. 28-43; GOMEZ-CAFFARENA, *Ser participado y ser subsistente*, pp. 44-8; e PORRO, P. *Enrico di Gand. La via delle proposizioni universali*. Bari: Levante, 1990, pp. 17-40.

*res a reor reris* advém uma *ratio entis sive esse quidditativi* “com respeito à forma do exemplar divino, ao qual é tomada a razão de *res dicta a ratitudine*, que é a mesma que a *ratio entis quidditativi*. De fato, algo é um *ratum quid* por aquilo mesmo pelo que é um *quidditativum quid* e o converso”<sup>44</sup>. Portanto, como já sabíamos, é somente ao concebê-lo como *res a ratitudine* que atribuímos o ser a algo – tomando-o como um ente. Agora, porém, notamos que é somente como *res a ratitudine* que algo possui uma quiddidade, uma *firmitas* (como vimos ainda no início<sup>45</sup>) e a *certitudo* que acompanha qualquer ente, “pela qual cada um é aquilo que é absolutamente [*absolute*] em sua natureza e essência, sem qualquer condição ou adição”<sup>46</sup> ou, melhor dito, “cada *res* possui, em sua natureza específica, uma certeza própria, que é sua quiddidade, pela qual ela é aquilo que é e não outro que não ela”<sup>47</sup>. O conhecimento de algo como o hircocervo (ou a quimera, que Henrique adiciona em *Quodl.* 3) não possui nada semelhante<sup>48</sup>. Em poucas palavras, somente algo concebido como *res a ratitudine* é concebido como uma quiddidade e, portanto, como algo definível e localizável dentre os predicamentos. Unicamente sobre isso se pode perguntar *quid est de complexo* e, depois, *si est de complexo*.

Voltando à passagem de *Suma* art. 24, q. 3, destacada cima, se temos um conceito quiditativo daquilo que concebemos como *res a ratitudine*, o mesmo certamente não pode ser dito daquilo que concebemos como *res a reor reris*. De fato, esta última é conhecida somente enquanto é significada por um nome (*significatur per nomen*) ou, em uma expressão mais técnica também utilizada por Henrique, *in ratione nominis*;

<sup>44</sup> Henrique de Gand, *Summa*, art. 34, q. 2, co. (ed. De Wulf-Mansion Centre, vol. 27, p. 174): “Quod tamen ut amplius eluscescat ex veritate inventa in creaturis, paulo amplius inchoando, sciendum quod ratio rei dictae a reor reris prima est in unoquoque ente creato, et super illam rationem rei prima est ratio quae fundatur, est ratio entis sive esse quidditativi, quae convenit ei ex respectu ad formam divini exemplaris, a quo accipitur ratio rei dictae a ratitudine, quae eadem est cum ratione entis quidditativi”.

<sup>45</sup> Cf. nota 6, acima.

<sup>46</sup> Henrique de Gand, *Summa*, art. 34, q. 3, co. (ed. De Wulf-Mansion Centre, vol. 27, p. 190): “Et hoc est quod significat certitudinem, qua est unumquodque id quod est in natura et essentia sua absolute, absque omni conditione et additione”. Esse trecho é cuidadosamente estudado por Aertsen, em “Heinrich von Gent und Thomas von Aquin”, pp. 104-6.

<sup>47</sup> Henrique de Gand, *Quodl.* 3, q. 9, co. (ed. 1613, vol. 1, fol. 98va): “Hic est advertendum, quod secundum quod vult Avicenna in primo Metaphysicae suae, unaquaeque res in sua natura specifica habet certitudinem propriam, quae est eius quiditas, qua est id quod est <...>”.

<sup>48</sup> Henrique de Gand, *Quodl.* 3, q. 9, co. (ed. 1613, vol. 1, fol. 99rb).

sobre a *res a reor reris* conhecemos apenas aquilo que é indicado pelo nome<sup>49</sup>. Ora, sendo essa primeira etapa de conhecimento indiferente e comum ao ente e ao não-ente, sempre partimos desse conhecimento por nome, seja conhecido o 'homem' ou o 'hircocervo'. Para sermos precisos, vale destacar que esse *nomen* a que o Doutor Solene se refere não é um conceito – não é algo como um 'nome mental' –, mas uma *vox*. De maneira que, em última instância, todo nosso conhecimento sobre algo parte daquilo “que se apreende pela *vox* e que precede qualquer outra notícia e ciência de qualquer coisa”<sup>50</sup>. Resumindo, aquele pré-conhecimento de algo sob a razão de *res a reor reris* é, precisamente, um conhecimento *in ratione nominis*. Dessa maneira, começa a ficar patente que, mais do que um conhecimento intelectual, essa concepção de algo como *res a reor reris* é algo associado fundamentalmente à imaginação.

Como diz o próprio Henrique:

“a razão da *res* dita *a reor* não pode ser concebida pelo intelecto – embora o possa ser pela imaginação – senão sob a razão do ente quidditativo e, no entanto, nada pode possuir a razão do ser sem possuir antes a razão da *res* dita *a reor*, na qual se funda a razão daquele ser”<sup>51</sup>.

Se, por um lado, a concepção de um inteligível como *res a reor reris* antecede a sua concepção como *res a ratitudine*, isto é, como ente; por outro lado, a sua concepção como *res a reor reris* depende de alguma concepção anterior de algo outro como ente. Por exemplo, só podemos conceber o hircocervo como *res a reor reris*, porque já concebemos 'bode' e 'cervo' como *res a ratitudine* após os havermos conhecido como *res a reor reris*. Já com esse conhecimento prévio de dois entes, podemos juntar suas imagens para compor uma imagem de algo que seja parte bode e parte cervo, a que denominamos 'hircocervo'. Entretanto, dele não sabemos mais nada senão aquilo que está em nossa imaginação e,

<sup>49</sup> Henrique de Gand, *Summa*, art. 24, q. 3, co. (ed. Teske, p. 192; ed. 1520, 138vP).

<sup>50</sup> Cf. nota 42, acima.

<sup>51</sup> Henrique de Gand, *Summa*, art. 34, q. 2, co. (ed. De Wulf-Mansion Centre, vol. 27, pp. 174-5): “<...> etiam ratio rei a reor dictae non potest concipi ab intellectu – licet possit ab imaginatio-  
ne – nisi sub ratione entis quidditativi, et tamen rationem esse nihil potest habere, nisi prius habendo rationem rei dictae a reor, in qua fundatur ratio esse illius”. Esse caráter imaginativo da *res a reor reris* é destacado por Aertsen, em “Transcendental Thought in Henry of Ghent”, pp. 14-6.

se o conhecemos intelectualmente, isso não ocorre senão através dos conceitos de entes como o conceito de ‘bode’ e o conceito de ‘cervo’. Outro problema será saber se esse conhecimento imaginativo que possuímos do hircocervo corresponde a uma essência. Se pesquisarmos, veremos que não é nosso conhecimento do hircocervo estará fadado a permanecer na imaginação, jamais vindo a se tornar um conceito do intelecto – por este último somente poderemos conhecer as partes compostas na imaginação, a saber, ‘bode’ e ‘cervo’.

Porém, se seguirmos esse caminho, nos depararemos com um resultado curioso. Pelo que vimos até agora, qualquer cognoscível é primeiramente concebido como *res a reor reris* e, quando a esta última adicionamos a *ratio entis quiditativi*, o concebemos como *res a ratitudine*, de maneira que a *res a reor reris* parecia manter uma prioridade sobre a *res a ratitudine*. Agora, porém, está cada vez mais claro que, de fato, a concepção de algo como *res a reor reris*, mais do que possibilitar um conhecimento como *res a ratitudine*, depende deste último. Certamente, essa dificuldade pode ser facilmente resolvida se formularmos o problema da anterioridade da seguinte maneira: o conhecimento sob a razão de *res a reor reris* antecede o conhecimento sob a razão de *res a ratitudine* no que diz respeito a um mesmo cognoscível, porém na ordem do conhecimento em geral, o oposto é válido, pois sempre a concepção de algum cognoscível sob a razão de *res a ratitudine* precederá a concepção de algum outro cognoscível sob a razão de *res a reor reris*<sup>52</sup>. Com isso, podemos compreender as posições antagônicas a que autores como Paulus e Aertsen foram levados. De fato, a noção de *res a reor reris* desliza muito facilmente entre uma anterioridade e uma posterioridade com respeito à noção de *res a ratitudine* e, portanto, com respeito à noção de ente que se converte com esta última.

A meu ver, é precisamente por essa dificuldade que, no Advento de 1282, Henrique de Gand reformula a sua descrição da noção de *res*. Ele o faz ao habilmente introduzir nessa temática – no texto de *Quodlibet* 7, q. 1-2 que destacamos no início deste trabalho – a noção de analogia. A analogia é um dos elementos fundamentais da metafísica do Doutor Solene e, por isso mesmo, não chegaremos nem perto

<sup>52</sup> A leitura dessa passagem que ensaio aqui é, na maior parte, tributária de GUERIZOLI, “Au-delà de la *scientia transcendens*?”, pp. 84-6 e PICKAVÉ, *Heinrich von Gent*, pp. 219-27.

de abordá-la em sua real complexidade<sup>53</sup>. Contentar-me-ei, portanto, com uma citação que, não obstante curta, será o bastante para nosso propósito: “o ente é dito antes de um do que de outro e de um por outro e, assim, de certo modo [*quodam modo*] analogicamente”<sup>54</sup>. Não me importa tanto aqui a referência à noção de ente e sim a rápida descrição fornecida da analogia. Esta última é caracterizada por dois elementos típicos de um nome análogo: [i] ele é dito antes de um do que de outro e [ii] ele é dito de um pelo outro. Em outras palavras, a anterioridade no dizer condiciona uma dependência no dizer. São esses os dois elementos que Henrique irá introduzir na sua discussão sobre *res* para resolver a conflituosa relação entre *res a reor reris* e *res a ratitudine*.

Agora será o caso de retomarmos aquela passagem inicial deste texto e estudá-la mais cuidadosamente. Proponho que ela seja dividida em duas partes, assim:

“<...> cumpre saber que o mais comum de todos [*omnium communissimum*], que contém todos em um âmbito análogo [*in quodam ambitu analogo*], é *res* ou [*sive*] *aliquid*, considerado tal que nada haja de oposto a ele senão o puro nada [*purum nihil*], que não é, nem é naturalmente apto a ser [*nec natum est esse*], nem em uma *res* fora do intelecto, nem mesmo em um conceito de um intelecto, pois nada é naturalmente apto a mover o intelecto sem que tenha a razão de alguma realidade”<sup>55</sup>.

Nessa primeira metade da citação, já podemos notar uma mudança introduzida por Henrique na formulação de sua concepção de *res*. De fato, a prioridade aqui não é mais atribuída à noção de *res a*

<sup>53</sup> O tema da analogia, nos estudos contemporâneos sobre Henrique de Gand, vem, em geral, associado a considerações sobre sua discussão acerca do conceito de ente. Alguns trabalhos recentes sobre o tema são: MARRONE, S. P. “Henry of Ghent and Duns Scotus on the Knowledge of Being”. *Speculum* 63.1 (1988), pp. 22-57; PORRO, *Enrico di Gand*, pp. 41-71 DECORTE, “Henry of Ghent on Analogy”; LAARMANN, *Deus, primum cognitum*, pp. 104-16; PANNENBERG, W. *Analogie und Offenbarung. Eine kritische Untersuchung zur Geschichte des Analogiebegriffs in der Lehre von der Gotteserkenntnis*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2007, pp. 129-139; PICKAVÉ, *Heinrich von Gent*, pp. 158-67 e TESKE, R. “Henry of Ghent and the Analogy of Being”. In: Id. *Essays on the Philosophy of Henry of Ghent*. Milwaukee: Marquette University Press, 2012, pp. 247-63.

<sup>54</sup> Henrique de Gand, *Summa*, art. 21, q. 2, ad 2 (ed. Teske, p. 62; ed. 1520, fol. 125vV): “Et secundum hoc ens per prius dicitur de uno quam de altero, et de uno per alterum, et ita quodam modo analogice”.

<sup>55</sup> Cf. nota 4, acima.

*reor reris*, mas simplesmente à noção de *res*, que faz par com *aliquid*. O surgimento de *aliquid* neste contexto é um tanto inesperado para um leitor de Henrique, visto que essa partícula é utilizada por ele principalmente nas expressões *esse aliquid* e *hoc aliquid esse*, que longe de qualquer comunidade, apontam respectivamente a determinação da *res* em uma espécie indivisível (*in specie athoma*) e a própria determinação do suposto singular<sup>56</sup>! Por outro lado, essa referência a *aliquid* pode estar justamente associada ao estudo da expressão *hoc aliquid* contemporâneo ao *Quodlibet 7* que encontramos em *Suma* art. 53 (produzido, provavelmente, no mesmo ano de 1282). Aí, nos diz Henrique que:

“quando se diz *hoc* entende-se [*intelligitur*] que uma *res* ou natureza é um *quid indivisum* ou um *individuum* em si pela demonstração [*demonstrationem*] da *res*, que pode ser observada [*conspici*] com os olhos. Mas quando se diz *ly aliquid*, exprime-se que ela é *aliud quid a condiviso*, tanto na natureza e na essência individuada como no suposto”<sup>57</sup>.

Lida esta passagem, minha hipótese é que o *aliquid* que Henrique faz se converter com *res* em *Quodlibet 7* seria um simples *aliud quid a condiviso* (que podemos traduzir mais ou menos como ‘outro que não o compartilhado’), sem mais – isto é, indiferente, como *res*, ao ser de essência e ao ser num suposto. Dito de outra maneira, assim como *res* diz somente ‘concebível’ o mais comumente possível, esse *aliquid* diria somente ‘indivisível’ o mais comumente possível. Pois bem, até onde pude pesquisar, Henrique não desenvolve esse uso de *aliquid* e, ao fazê-lo, estamos perigosamente nos afastando de seu texto, de modo que cumpre retornar a nossa leitura.

O que primeiro notamos depois do surgimento desse *aliquid* na passagem de *Quodlibet 7* destacada é que, finalmente, estamos em presença de um *purum nihil* que se opõe a *res* de maneira mais geral. Este não é um *purum nihil in natura et essentia* ou, o que é o mesmo, um *pu-*

<sup>56</sup> Henrique de Gand, *Summa*, art. 26, q. 1, co. (ed. Teske, p. 112; ed. 1520, fol. 157rD); cf. tb. *Summa*, art. 75, q. 1, ad 4 (ed. 1520, fol. 290rG; ed. 1643, p. 1422a9): “<...> esse simpliciter aliquid convenit rei ratione qua est natura et essentia et a Deo exemplata”.

<sup>57</sup> Henrique de Gand, *Summa*, art. 53, (ed. 1520, fol. 60vC-61rC; ed. 1643, p. 833b6): “Cum enim dicitur hoc intelligitur res sive natura esse quid indivisum sive individuum in se propter demonstrationem rei, quae oculis conspici potest. Cum vero additur ly aliquid, exprimitur quod sit a condiviso aliud quid, et in natura et essentia individua et in supposito”.

*rum non ens*, mas um *nihil* inatualizável e inconcebível pelos homens e, mesmo, por Deus. Assim, esperaríamos ouvir de Henrique que *res* ou *aliquid* ditos o mais comumente recobrem todo o campo do cognoscível, porém não é o que acontece. De fato, a bem dizer, *res* e *aliquid* ditos o mais comumente recobrem *todo um campo de analogia*. E, neste ponto, é preciso atentar para a segunda etapa da passagem:

“*Res*, porém, ou *aliquid* tomado assim, o mais comumente, não possui a razão de predicamento – assim, de fato, seria um único predicamento contendo o Criador e a criatura –, mas se distingue por uma distinção análoga naquilo que é ou é apto a ser somente em um conceito do intelecto ou no próprio intelecto [sc. a *res a reor reris*] e naquilo que, além disso, é ou é naturalmente apto a ser na *res* fora do intelecto [sc. a *res a ratitudine*]”<sup>58</sup>.

Como vemos, o recurso à analogia permite ao Doutor Solene distinguir sob *res a res a reor reris* e a *res a ratitudine*, explicando de maneira muito mais elegante aquela prioridade mútua que há entre ambas. Sem dúvida, o conhecimento de algo sob a razão de *res a reor reris* é anterior ao conhecimento deste mesmo cognoscível como *res a ratitudine* e como ente, porém a *res a ratitudine* e o ente são dito uma noção primeira, porque somente entes são compreendidos pelo intelecto e a *res a reor reris*, não sendo ente, será compreendida somente *por meio de um outro ente*. Disso decorre que *res* é um termo análogo por ser dito primeiro e mais propriamente de *res a ratitudine* – convertendo-se, assim, com ‘ente’, que é necessariamente inteligível. É somente em seguida e por meio da *res a ratitudine* que *res* diz também a *res a reor reris*, que designa somente o conhecimento de algo imaginável que se obtém por um nome<sup>59</sup>. Sendo assim, parece-me que, mais do que modificar fundamentalmente sua descrição de *res*, Henrique busca e encontra em *Quodlibet 7* uma maneira mais elegante de expor a distinção que ele estabelece em diversos momentos de sua obra. Simplificando sua exposição pela noção

<sup>58</sup> Cf. nota 4, acima. Que Henrique esteja aqui se referindo, respectivamente, a *res a reor reris* e *res a ratitudine* fica claro em passagens imediatamente posteriores a essa: *Quodl. 7*, q. 1-2, ad 2 (De Wulf-Mansio Centre, vol. 11, pp. 27-8).

<sup>59</sup> Toda essa ênfase no uso da analogia com respeito à noção de *res* nessa passagem do *Quodlibet 7* se deve a Decorte (“Henry of Ghent on Analogy”, pp. 92-4), cuja interpretação eu sigo aqui. Vale notar que a tentativa de relacionamento dessa passagem com textos anteriores de Henrique de Gand não é por ele abordada nesse artigo.

de analogia, ele consegue manter de maneira manejável a complexa relação da prioridade que ele imputa às duas *res*.

III. Enfim (e para concluir), no que diz respeito à intelecção, o conhecimento sob a razão de *res a ratitudine* mantém sua prioridade com respeito a qualquer outro conhecimento intelectual, mesmo porque ele abarca todo conhecimento intelectual que há. '*Res a reor reris*', desse ponto de vista, não é senão o nome de um pré-conhecimento intelectual, que diz respeito antes de tudo à imaginação, não podendo ser conhecido por si mesmo pelo intelecto, senão por meio de outro. Da mesma maneira, '*res a ratitudine*' é somente um nome para aquilo que pode ser conhecimento intelectualmente. No limite, a própria noção de *res* dita o mais comumente é somente um nome analogamente utilizado para denominar o cognoscível em geral (embora isso englobe aqueles cognoscíveis os mais díspares, como o unicamente imaginável e o inteligível). Dessa maneira, quando o Doutor Solene discute a noção de *res* (e, também, de *res a reor reris* e *res a ratitudine*) ele não está tratando de conceitos, mas de nomes – de *voces*. Assim, a discordância entre Paulus e Aertsen parece ser ultrapassada por Decorte quando este último nota que [i] a analogia diz respeito a nomes e não conceitos e [ii] que não há paralelismo entre as ordens de significação dos nomes e de conhecimento dos conceitos<sup>60</sup>. De certo modo, é como se Paulus e Aersen estivessem discutindo acerca da prioridade de conceitos, quando Henrique de Gand está tratando da comunidade de nomes que, de uma maneira ou de outra (isto é, diretamente como '*res a ratitudine*' ou através da imaginação como '*res a reor reris*'), remetem a conceitos do intelecto. 'Ente' é o nome análogo de diversos inteligíveis; '*res*' é um nome análogo que remete a inteligíveis e imagináveis diversos (mas, primeira e principalmente, a inteligíveis). Não há como buscar uma prioridade científica em um nome que inclui, sob si, até mesmo aquilo que é unicamente imaginável. 'Ente' é a base de nossa ciência; '*res*' é um nome utilizado para discutirmos a complexa ordenação do conhecimento.

Henrique de Gand, no entanto, não desenvolve para além disso essa noção de *res* – de fato, até onde pude verificar, ele nem mesmo se refere mais a essa discussão a partir de 1282. Para terminar, se toda essa discussão pode estar na raiz histórica do surgimento da noção de

<sup>60</sup> DECORTE, "Henry of Ghent on Analogy", pp. 103-4.



*supertranscendens* como quer Aertsen, isso não ocorre porque seja “distintivo da doutrina dos transcendentais [*transcendentals*] de Henrique que eles sejam antecidos por um conceito mais geral, o conhecimento de ‘coisa’ [*thing*] em sentido mais amplo”<sup>61</sup>. ‘Res’ não é um conceito, mas um nome e não há conceito mais geral do que os transcendentais, pois o ‘ente’, sempre conhecido como *res a ratitudine*, mantém sua prioridade. Assim, se o Doutor Solene tem alguma influência na história do *supertranscendens*, isso não se deve a ele próprio ter desenvolvido tal noção, mas a ter dado um nome (ainda que análogo com respeito ao imaginável e ao inteligível) à primeira etapa do conhecimento, pela qual passa necessariamente tudo aquilo que pode ser conhecido.

---

<sup>61</sup> AERTSEN, “Transcendental Thought in Henry of Ghent”, pp. 17: “Another distinctive feature of Henry’s doctrine of transcendentals is its being preceded by a more general concept, the cognition of ‘thing’ in its being the broadest sense”.

# Termos categoremáticos e sincategoremáticos: distinção terminista e eliminação ontológica

Rafael Antonio dos Santos Sandoval

*Universidade de Brasília*

## INTRODUÇÃO

Utilizar a linguagem com o objetivo de informar sobre algo do mundo implica, sobretudo, compreender a *função* que as palavras desempenham em um contexto proposicional. Isto significa dizer, que a informação a ser transmitida dependerá do sentido da proposição, na qual esta última, por sua vez, é composta por termos que desempenham funções, possuem propriedades funcionais e significam.

Durante o período da lógica medieval compreendido como *logica modernorum*, os lógicos medievais passam a se ocupar, sobretudo, com a análise semântica da lógica de Aristóteles. Ocorre então a investigação acerca das propriedades dos termos (*proprietas terminorum*) e a relação entre lógica e ontologia.<sup>1</sup> Nesse período, é introduzida por meio de Prisciano no século VI nos *institutionum grammaticarum libri* a importante distinção entre termos categoremáticos e sincategoremáticos. Essa distinção, no contexto do período da *logica modernorum* e sua preocupação semântica, tem o importante papel de explicar a *função* que os diferentes termos possuem na proposição.

A distinção entre termos categoremáticos e sincategoremáticos passa a ser então uma distinção que tanto Pedro Hispano em seu *Trac-*

<sup>1</sup> Cf. OCKHAM, Guilherme. *A Lógica dos Termos*. Trad. Fernando Pio de Almeida Fleck; introd. Paola Müller. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999, p. 12.

*tactus*, posteriormente chamado de *Summulae Logicales*, e Guilherme de Ockham em sua *Summa Logicae* fazem. Com o segundo, porém, a distinção terminista entre os dois tipos de termos possibilita entender mais claramente, dentro de um contexto nominalista, a possibilidade de eliminar o *estatuto ontológico* de entidades como dos universais.

Com a análise semântica e dos termos verifica-se, ainda, importantes investigações quanto às unidades básicas das proposições. Com efeito, o termo - *terminus* do latim -, representa o limite de uma extensão: o sujeito(S), no início, e o predicado(P) no final. As proposições são então articuladas em termos categoremáticos e sincategoremáticos, possuindo um sentido completo.

Este artigo possui a seguinte estrutura, permitindo-nos compreender como se dá a distinção terminista e como é possível a eliminação ontológica na lógica terminista de Ockham. Em um primeiro tópico, será apresentado sobre a função dos termos no contexto proposicional; no segundo tópico, é apresentado acerca da distinção entre discursos orais, escritos e mentais. No terceiro tópico, é apresentada a distinção acerca dos termos categoremáticos e sincategoremáticos. Neste último tópico, será evidenciado como a referência na realidade dos termos categoremáticos é sempre de particulares (embora possam ter a propriedade de supor pessoalmente muitos objetos). Ainda, ficará claro que, ao possuírem uma natureza mental, os termos categoremáticos mentais são uma *intentio animae*, capazes de serem predicados de muitos.

## 1. AS FUNÇÕES DOS TERMOS NO CONTEXTO PROPOSICIONAL

Ockham inicia a primeira parte de sua *Summa Logicae* tratando acerca da definição dos termos e de sua divisão em geral.<sup>2</sup> Remetendo a outros lógicos, ele analisa a composição dos argumentos. Para Ockham, os argumentos podem ser divididos em duas partes: a proposição e os termos. Com efeito, são os termos as menores partes da proposição; são os limites (*terminus*) de uma extensão. Como partes extremas da proposição, há o sujeito e o predicado.

---

<sup>2</sup> Cf. OCKHAM, G. *Ockham's Theory of Terms: Part 1 of Summa Logicae*. Transl. Michael J. Loux. Indiana: University of Notre Dame Press, 1974, p. 2.

Um pensamento para ser dotado de sentido depende, dentre outras coisas, da estruturação e das diferentes funções que os termos possuem. Dizer que os termos desempenham funções é, em outras palavras, dizer que ao mesmo tempo, dentro do contexto proposicional, os termos *desempenham* e *relacionam-se* entre si; possuem funções lógicas, constituindo o sentido da proposição.

## 2. DISCURSOS ORAIS, ESCRITOS E MENTAIS

O grau de precisão da expressão da realidade por meio das proposições é distinto quanto ao discurso oral, escrito e mental e, também, ao uso dos termos, aos quais possuem as mesmas subdivisões.<sup>3</sup> Os diferentes graus de precisão sobre a expressão da realidade ocorrem por que somente os termos mentais (ou conceituais) são naturais, enquanto os termos escritos e falados são convencionais, consequência de uma *impositio* arbitrária, podendo gerar equivocidade. Embora os três tipos de termos sejam referência à coisa (*res*) na realidade, os termos escritos e falados apenas possuem significado ao serem subordinados aos naturais. Deste modo, podem diferentes termos, ora terem como significado o mesmo termo natural, ora um mesmo termo arbitrário pode, devido à equivocidade do uso da linguagem arbitrária, ter como significado dois conceitos distintos. Há uma relação de hierarquia quanto à significação dos discursos. O discurso oral recebe sua significação do discurso mental e, portanto, natural. O discurso escrito, por sua vez, é subordinado ao discurso oral e, mais ainda, ao discurso mental.

## 3. A DIVISÃO ENTRE TERMOS CATEGOREMÁTICOS E SINCATEGOREMÁTICOS

Os termos no contexto proposicional possuem funções distintas, permitindo que as proposições expressem diferentes realidades. Evidentemente, quando falamos em expressão da realidade, leva-se em conta, sobretudo, que para Ockham, o campo da ciência – e inclui-se aqui a lógica como uma *scientia sermocinalis* –, é dos conceitos como *intentio secunda*, que não se referem imediatamente à realidade, mas expressam suas generalidades.

<sup>3</sup> Cf. OCKHAM, G. *Ockham's Theory of Terms: Part 1 of Summa Logicae*. Transl. Michael J. Loux. Indiana: University of Notre Dame Press, 1974, p. 2.

Seguindo aos compêndios de lógica contemporâneos a ele, dos quais destacamos o *Tractatus* de Pedro Hispano, Ockham faz mais uma divisão dos termos, agora, entre categoremáticos e sincategoremáticos. Os termos categoremáticos representam “posições” significativas na proposição, tendo plena significação. São tais termos divididos em termos categoremáticos comuns e discretos. Os primeiros são termos que servem como predicados de muitos objetos que caem sob eles, desempenhando muitas vezes a função de “universais”.<sup>4</sup> São termos que possuem uma maior *extensão* lógica - uma vez que são gerais - e uma menor *intensão* lógica. Os termos categoremáticos discretos ou singulares, por outro lado, significam um objeto determinado e não possuem a função de serem predicados de muitos objetos que possam cair sob eles.

Os termos sincategoremáticos, por sua vez, não possuem uma significação, mas podem modificar o significado dos termos categoremáticos ou que “suponha por alguma coisa ou por algumas coisas de modo definido, ou exerce alguma outra função junto ao categorema” (OCKHAM, Guilherme, 1974). Os termos sincategoremáticos representam na linguagem dos lógicos atuais as constantes lógicas: a negação ( $\emptyset$ ), a conjunção ( $\dot{\cup}$ ), a disjunção ( $\dot{\cup}$ ) o condicional ( $\textcircled{\text{R}}$ ), o bicondicional ( $\ll$ ), os quantificadores universais e existenciais (“,\$”), etc. Ockham dá-nos alguns exemplos acerca da função dos termos sincategoremáticos:

Unde hoc syncategorema ‘omnis’ non habet aliquod certuni significatum, sed additum ‘homini’ facit ipsum stare seu supponere actualiter sive confuse et distributive pro omnibus hominibus; additum autem ‘lapidi’ facit ipsum stare pro omnibus lapidibus; et additurn ‘albedini’ facit ipsam stare pro orrmibus albedinibus. Et sicut est de isto syncategoremate ‘omnis’, ita proportionaliter de aliis est tenendum, quamvis distinctis syncategorematibus distinct official convenient( OCKHAM, Guilherme., *Summa Logicae*, pars. I c 4, 15-20.).<sup>5</sup>

<sup>4</sup> Cf. LOUX, J. Michael. *The Ontology of William of Ockham*. Indiana: University of Notre Dame Press, 1974, p.2.

<sup>5</sup> Assim, o sincategorema ‘todos’ não tem um significado certo, mas acrescentando a ‘homem’ faz com que este esteja ou suponha atualmente ou confusa e distributivamente por todos os homens; acrescentando, porém, a ‘pedra’ faz com que este nome esteja por todas as pedras; e acrescentando a ‘brancura’ faz com que esteja por todas as brancuras. E assim como se dá no caso do sincategorema ‘todos’, assim proporcionalmente deve-se sustentar quanto aos outros, embora aos distintos sincategoremata convenham funções distintas.

### 3.1 A relação entre a estrutura da linguagem convencional e mental quanto aos termos categoremáticos e sincategoremáticos

A estrutura sintática da linguagem convencional para Ockham é semelhante à estrutura da linguagem mental; aquela “reflete esta” quase termo a termo, numa relação quase atomística. Na linguagem convencional há termos categoremáticos e sincategoremáticos de modo semelhante ao que ocorre na linguagem mental, todavia, podendo esta segunda, ser mais econômica, fruto de um ato simples. A quantidade de categoremáticas tanto na linguagem mental quanto na convencional - uma vez que o número de particulares que os termos podem supor é de um número quase infinito -, são em maior quantidade que os sincategoremáticas. Enquanto a linguagem mental é predominante e naturalmente semântica, pois os conceitos que em sua maioria a compõem são dotados de significado que por si mesmos supõem e conseqüentemente se identificam com as intenções da alma; a linguagem convencional é predominantemente sintática, uma vez que seus termos são dotados de significado por estarem subordinados à linguagem mental e que, por sua vez, as proposições dependem da combinação entre suas partes para terem algum sentido e ser comunicadas. Segundo Panaccio:

Most of the standard grammatical categories of Priscian or Donatus are borrowed by Ockham for the analysis of inner discourse. There, he claims, we have nouns, verbs, adverbs, conjunctions and prepositions; we have singular or plural phrases, case-declensions for nouns, tenses and modes for verbs, and so on - in short everything which is ‘necessary for signification’ (*propter necessitatem significationis*) (PANACCIO, C. *Ockham on Concepts*, p. 8, 2004.).<sup>6</sup>

As proposições mentais, diferentes das escritas e faladas, segundo Ockham, não são espacialmente ordenadas, contudo, são temporalmente ordenadas, sendo desprovidas de uma ordem linear.<sup>7</sup> Para

<sup>6</sup> A maioria das categorias gramaticais padrão de Prisciano ou Donato são pegadas emprestadas por Ockham para a análise do discurso interior. Segundo ele diz, nós temos substantivos, verbos, advérbios, conjunções e preposições; nós temos frases no singular ou no plural, declinações para substantivo, tempos e modos para verbos, e assim em diante – em suma tudo que é necessário para a significação.

<sup>7</sup> Cf. PANACCIO, Claude. *Ockham on Concepts*. Quebec: Ashgate, 2004, p.33.

Ockham, o pensamento humano é composicional; todavia, muitas vezes, ocorre à maneira de um simples ato dentro da mente, “pensamento este curto e não analisado e que, muitas vezes, são equivalentes aos pensamentos mais complexos”<sup>8</sup>. Com efeito, o discurso interior pode prescindir da composição que possui os discursos orais e escritos.

A linguagem mental é predominantemente conceitual dotada de *signos* que são intenções da alma. Ela é perceptível apenas ao próprio sujeito – ao contrário da linguagem oral e escrita que são públicas –, possuindo então, para utilizar da linguagem contemporânea da filosofia da mente, uma “ontologia de primeira pessoa.”<sup>9</sup> Com efeito, os conceitos são *signos*, unidades básicas do pensamento, primitivos e identificáveis com o próprio pensamento <sup>10</sup>.

### 3.1.1 A navalha de Ockham e a eliminação ontológica

A princípio, com a primeira redação dos *Comentários às Sentenças*, que se deu por volta de 1317 a 1319<sup>11</sup>, Ockham aceitava a teoria de que os termos naturais comuns seriam meras ficções. Contudo, após as críticas de Walter de Chatton, Ockham faz uso de sua “navalha” e coloca de lado tal teoria da ficção, identificando então simplesmente os conceitos às intenções da alma. Esta mudança é encontrada em suas *Questions on Aristotle’s Physics*, na *Quodlibetal Questions* e na *Summa Logicae*.<sup>12</sup> Doravante, os termos mentais passam a ter uma função lógico-semântica, passando a supor de diferentes formas. É eliminada a dificuldade da teoria do *fictum*, que criaria entidades a mais para explicar o que pode ser explicado com uma teoria mais simples.

Com efeito, passa-se a ligar os universais às intenções da alma, notadamente ao ato abstrativo, que mesmo a partir de um único exemplar, cria-se na mente o conceito geral que será o modelo de objetos possíveis semelhantes a serem captados pela alma. Deste ato abstrativo simples que capta as propriedades gerais do particular, é então criado o conceito dotado da *simillimus* capaz representar aquilo que é similar a particulares possíveis e que possuem as mesmas semelhan-

<sup>8</sup> Ibid p. 33.

<sup>9</sup> Cf. SEARLE, John. *The mystery of consciousness*. New York: The New York Review, 1997, p. 113.

<sup>10</sup> Cf. PANACCIO, Claude. *Ockham on Concepts*. Quebec: Ashgate, 2004, p. 10.

<sup>11</sup> Cf. PANACCIO, Claude. *Ockham on Concepts*. Quebec: Ashgate, 2004, p. 8

<sup>12</sup> Cf. PANACCIO, Claude. *Ockham on Concepts*. Quebec: Ashgate, 2004, p.8.

ças. Um termo que no contexto proposicional supõe diversos objetos singulares elimina a existência de entidades supérfluas. A capacidade de supor (*suposittio*) implica que os termos possuam a propriedade de estarem no lugar de outros (*pro alio positio*). Assim, um termo conceitual categoremático é capaz de ser ora o sujeito, ora o predicado de uma proposição mental, falada ou escrita, podendo ficar no lugar de uma pluralidade de particulares distintos. Deste modo, uma proposição a ser enunciada como “o homem é um animal”, o termo “homem” supõe pessoalmente todas aquelas entidades nas quais caem sob o conceito “homem” porque tal termo está cumprindo a função para qual houve sua imposição de significado.

Por esta razão, os termos conceituais categoremáticos comuns podem desempenhar o papel de universais<sup>13</sup>, ao no contexto da proposição, estarem no lugar daquelas entidades às quais foram impostas para significar. Contudo, vale lembrar, esta significação apenas se dá pelo fato de estarem subordinadas às intenções singulares da alma, i.e., aos conceitos mentais. Na *Summa Logicae*, Ockham citando a Avicena diz o seguinte:

Dicendum est igitur quodquodlibet universale est una res singularis, et ideo non est universale nisi per significationem, quia est signum plurium. Et hoc est quod dicit Avicenna, V Metaphysicae «Una forma apud intellectum est relata ad multitudinem, et secundum hunc respectum est universale, quoniam ipsum est intentio in intellectu, cuius comparatio non variatur ad quodcumque acceperis». Et sequitur: «Haec forma, quamvis in comparatione individuorum sit universalis, tamen in comparatione animae singularis, in qua imprimitur, est individua. Ipsa enim est una ex formis quae sunt in intellectu».<sup>14</sup>

<sup>13</sup> Cf. LOUX, J. Michael. *Ockham's Theory of Terms: Part I of the Summa Logicae*. 1974, p.2

<sup>14</sup> Op. cit. pars I cap. 14, 30-35: Cumpre dizer, portanto, que qualquer universal é uma coisa singular, e, por isso, não é universal senão pela significação porque é signo de muitas coisas. E isso é o que diz Avicena, no Livro V da Metafísica: “Uma forma no intelecto está relacionada a uma pluralidade, e sob esse aspecto é um universal, porque este é uma intenção no intelecto cuja relação com o que quer que seja não varia.” E prossegue: “Essa forma embora em relação aos indivíduos seja universal, todavia é individual em relação à alma singular em que está impressa. Com efeito, ela é uma única entre as formas que estão no intelecto”.



Com efeito, diferente da teoria do *fictum* na qual se postula uma entidade supérflua, não há um *esse obiectivum*, mas um *esse subiectum* na mente, identificável com o próprio *actus intelligendi* que é signo de muitas coisas e por isso universal. Podemos então fazer a seguinte divisão, desde o ato intelectual que na alma é singular, e que em relação aos indivíduos (*per praedicationem*) é universal, passando ao signo arbitrário que na proposição assume a função de predicado ou sujeito. Por último, a “partilha de pensamento”, algo que é a constituinte da comunicação. Essas etapas vêm conjugadas – embora não havendo simultaneidade no tempo –, para que exista a eficiente comunicação.

- I) *Intentio animae* ou *conceito mental* (CM);
- II) Termos arbitrários (TA);
- III) Proposição (P);
- IV) Partilha de pensamento (PP);

Ao se comunicar - seja com a utilização na proposição de um termo predicado que representa um universal ou não, e, conseqüentemente, partilhar um pensamento -, o que ocorre por meio da linguagem escrita ou falada, há uma conjunção dos aspectos acima arrolados. O conceito mental (CM) é o significado dos termos arbitrários (TA) e estes, *funcionando* no contexto da proposição, estruturam sensivelmente o pensamento (PP) a ser comunicado. Na comunicação, conceitos mentais (CM), da classe de termos categoremáticos comuns tendem a ser em maior número que conceitos mentais da classe dos termos categoremáticos *discretos* e que significam um objeto em particular. Isto ocorre por que a natureza predominantemente abstrata do pensamento exige um maior número de termos que são predicados de muitos objetos. Ademais, o ato de falar do mundo em geral, exige maior número de conceitos categoremáticos comuns. Sobre a subordinação dos termos convencionais aos naturais, Panaccio diz o seguinte em sua obra “*Ockham on Concepts*”:

The basic scheme is the following. First, simple categorematic concepts are acquired as natural signs of external things. And then comes subordination: certain spoken sounds are conventionally associated with certain concepts, in such a way that the

spoken sounds in question inherit the signification of the concepts they are associated with. [...]The concept of 'horse', for example, naturally signifies horses. When the spoken sound 'horse' - or 'equus' or 'cheval'- is conventionally subordinated to that concept, it ipso facto starts signifying horses too, albeit conventionally. And when the corresponding written word is conventionally subordinated in turn to that spoken sound, it also ipso facto starts to conventionally signify horses.<sup>15</sup>

Prosseguindo sobre a relação de subordinação dos termos arbitrários ( TA ) aos conceitos, e estes se referindo às coisas, Panaccio cita então a *Ordinatio* de Ockham:

[...] a certain spoken word primarily signifies several things equally, because it has been imposed by a single imposition to everything which a determinate concept of the impositor is common to, so that the word and the concept are to each other like ordered signs [*signa quasi ordinata*]; not because the word primarily signifies the concept, but because it is imposed at primarily and precisely signifying every single thing the concept is true of...<sup>16</sup>

### CONSIDERAÇÕES FINAIS

A função que os termos desempenham na proposição dentro do contexto da filosofia de Guilherme de Ockham é imprescindível para compreender sua lógica e a intenção de que ela se torne uma *scientia sermocinalis*<sup>17</sup>, uma ciência do discurso desvinculada da Metafísica. Ademais, a compreensão das propriedades dos termos – sejam essas propriedades semânticas ou sintáticas – é imprescindível para que se

<sup>15</sup> Op. cit. p. 165-166: O esquema básico é o seguinte. Primeiro, os simples conceitos categorêmicos são adquiridos como signos naturais das coisas externas. E então vem a subordinação: certos sons falados são convencionalmente associados com certos conceitos, de tal modo que os sons falados em questão tem a significação dos conceitos associados com eles. O conceito de 'cavalo', por exemplo, naturalmente significa cavalos. Quando o som falado cavalo – ou 'equus' ou 'cheval' – é convencionalmente subordinado àquele conceito, ele *ipso facto* passa a significar cavalos também, embora convencionalmente. E quando a correspondente palavra escrita é convencionalmente subordinada ao som falado, ela também, por sua vez, *ipso facto* passa a significar cavalos.

<sup>16</sup> Id. p. 166.

<sup>17</sup> Cf. BLANCHÉ, R. *História da Lógica de Aristóteles a Bertrand Russell*. 1985 p. 147.

compreenda como é possível a eliminação ontológica de entidades como de universais; ligando-os a expressões linguísticas gerais, ou seja, termos categoremáticos comuns - cuja função é ocupar a função de um predicado - e às intenções singulares da alma, tal como vimos no tópico 3. Um conceito natural categoremático comum correspondente a uma intenção da alma singular, tem a propriedade de supor com seu significante, termo este arbitrário no contexto proposicional, uma pluralidade de objetos que caem sob o conceito natural.

Com efeito, o “estatuto ontológico” dos universais torna-se inexistente, admitindo-se então apenas particulares na realidade, cujos respectivos são conceitos identificados com o próprio *actus intelligendi*. E que têm como respectivos termos arbitrários que assumem “posições” de predicados no contexto proposicional. Deste modo, tanto o conceito natural quanto os termos arbitrários possuem como referências particulares e não entidades abstratas.

## REFERÊNCIAS

BLANCHÉ, R. *História da Lógica de Aristóteles a Bertrand Russell*. Trad. António J. Pinto Ribeiro. Lisboa: 1985.

DE RIJK, L. M. *Logica Modernorum: A contribution to the History of Early Terministic Logic*: Assen, 1967.

I.M, Bochenski. *História de la Lógica Formal*. trad. Millán Bravo Lozano. Madrid: Gredos,

OCKHAM, W. *Ockham's Theory of Terms: Part I of the Summa Logicae*. Transl. Michael J. Loux. Indiana: University of Notre Dame press, 1974.

\_\_\_\_\_. *Opera Philosophica: Summa Logicae*. Nova York: St. Bonaventure, 1974.

\_\_\_\_\_. *A Lógica dos Termos*. Trad. Fernando Pio de Almeida Fleck; introd. Paola Müller. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.

PANACCIO, C. *Ockham on concepts*. Quebec: Ashgate, 2004.

\_\_\_\_\_. *Le discours intérieur: de Platon à Guillaume d'Ockham*. Paris: Seuil, 1999.

SANTOS, Bento Silva. O Universal como *intentio animae* em Guilherme de Ockham. In: Síntese, Revista de Filosofia, v. 32. N. 102, 2005.

SEARLE, John. *Minds, brains and science*. Cambridge Mass: Harvard University Press, 1984.

# Os falásifa e a eternidade do mundo

**Evandro Santana Pereira**

*Universidade Federal do Espírito Santo*

## INTRODUÇÃO

“Tudo é água”.<sup>1</sup>

Com este célebre fragmento, Tales de Mileto (c. 625/4-558 a. C.) iniciou uma tradição muito especial que acompanhou a Humanidade. A sentença diminuta e aparentemente simples escondia a enormidade do feito deste pré-socrático. Ele consiste justamente em ser algo inédito na História: uma especulação estritamente racional – portanto, inde-

---

<sup>1</sup> “A maior parte dos filósofos considerava como os únicos fundamentos de todas as coisas os que são da natureza da matéria. Aquilo de que todos os seres são constituídos, e de que primeiro são gerados e em que por fim se dissolvem, enquanto a substância subsiste mudando-se apenas as afecções, tal é, para eles, o elemento (stokheion), tal é o princípio dos seres; e por isso julgam que nada se gera nem se destrói, como se tal natureza subsistisse para sempre... Pois deve haver uma natureza qualquer, ou mais do que uma, donde as outras coisas se engendram, mas continuando ela a mesma. Quanto ao número da natureza desses princípios, nem todos dizem o mesmo. Tales, o fundador de tal filosofia, diz ser água [o princípio] (é por este motivo também que ele declarou que a terra está sobre água), levado sem dúvida a esta concepção por ver que o alimento de todas as coisas é úmido, e que o próprio quente dele procede e dele vive (ora, aquilo de que as coisas vêm é, para todos, o seu princípio) [...]”. Aristóteles, *Metafísica*, I, 3. 983b6 (DK 11 A 12). In: Souza, 2000, p. 40. “Alguns os que afirmam um só princípio do movimento – Aristóteles, propriamente, chama-os de físicos – consideram que ele é limitado; assim Tales de Mileto, filho de Exemias, e Hipião, que parece ter sido ateu, afirmavam que a água é o princípio, tendo sido levados a isto pelas (coisas) que lhes apareciam segundo a sensação [...]”. Simplicio, *Física*, 23, 21 (DK 11 A 13). In: Souza, 2000, p. 40.

pendente do mito e da religião – que até aquele momento definiram os limites do raciocínio humano.<sup>2</sup>

Com Tales tinha início a modalidade de pensamento grego que conhecemos por *filosofia*. Sua nobre missão: tentar responder, por meio do *Logos* (λόγος, Verbo, Razão, Princípio cósmico), questões que afligem o homem desde sempre. Por meio dela, *nós* trilhamos um novo caminho: inaugurara-se sua *estrada real*, que começa na Grécia e alcança-nos hoje. Depois da filosofia, nunca mais seríamos os mesmos.

Essa modalidade muito especial de *buscar respostas* foi incessantemente perseguida pelos que sucederam Tales. Primeiro, os filósofos gregos; mais tarde, outros povos e culturas posteriores. Contemos entre estes últimos os “árabes”,<sup>3</sup> os habitantes das terras do Islã<sup>4</sup> – que tomaram a filosofia como sua e ousaram trilhar este caminho pela razão. Aqui foram generosos e souberam partilhar o dom que receberam: passaram a tocha adiante. Paulatinamente, *o translatio studiorum* percorreu do Ocidente para o Oriente, e do Oriente para o Ocidente: “de Atenas para Harran, de Harran para Bagdá, depois para Córdoba, Toledo, Paris, Colônia e Praga”.<sup>5</sup>

Uma dessas indagações – a que Tales tentou solucionar, e que nos interessa em particular – é o *problema da origem do mundo*: de onde viemos? Qual o princípio de tudo? Este pré-socrático tentou explicá-la a partir do que Aristóteles denominou *causa material*: a causa do mundo existir estaria nele mesmo.<sup>6</sup>

<sup>2</sup> Souza, 2000, pp. 7-10.

<sup>3</sup> Seria um equívoco denominar os filósofos em terras do Islã como simplesmente “árabes”. Citemos somente os que aqui figurarão: dos três, apenas Al-Kindī era árabe; Ibn Sīnā era persa, e Ibn Rušd, andaluz.

<sup>4</sup> “Islame (Islām): a palavra designa a “submissão”, o “abandono” a Deus: é o próprio Corão que dá este nome à nova religião”. Miquel, 1971, p. 554.

<sup>5</sup> Referimo-nos aqui aos sucessivos deslocamentos dos principais centros de estudos da filosofia (“translação de estudos”): desde suas origens na Antiguidade entre os gregos (Atenas); a passar pelos árabes do Oriente Médio (Harran, Bagdá); depois para os árabes do Andaluz (Córdova, Toledo), e por fim a chegar aos latinos ocidentais (Paris, Colônia, Praga). Esse movimento da filosofia no Medievo foi ricamente abordado por Alain De Libera em *A filosofia medieval*, 2011.

<sup>6</sup> “Segundo a interpretação que dará Aristóteles séculos mais tarde, teria tido início com Tales a explicação do universo através da ‘causa material’”. Souza, 2000, p. 15.

Os filósofos, no decorrer dos tempos, chegaram ainda a outras respostas.<sup>7</sup> Resumidamente, estão divididas em dois grupos principais: as teístas (que recorrem a uma divindade para explicar essa origem) e as ateístas (que excluem o recurso a uma divindade para explicar essa mesma origem).

No primeiro grupo, ou... 1) o mundo é considerado *finito* – portanto, foi criado obrigatoriamente *no tempo* e *ex nihilo* (do nada) – esta é uma crença própria à tradição teológica judaico-cristã; ou... 2) é considerado *infinito* – neste aspecto, teria sido criado *desde toda a eternidade...* a) ao ser *plasmado* pela divindade a partir de *matéria* pré-existente, que assim transformou o caos em *Kosmos* (κόσμος, ordem, harmonia, beleza) – esta era a crença comum aos gregos antigos, e está expressa, por exemplo, no *Timeu* platônico<sup>8</sup> ou na *Física* de Aristóteles;<sup>9</sup> ou... b) a partir de *emanação* da divindade – pensamento extensamente desenvolvido pelo neoplatonismo.<sup>10</sup>

<sup>7</sup> Para o resumo a seguir sobre as doutrinas acerca da origem do mundo, foi especialmente útil conferir os verbetes: criação – criacionismo – emanação – eternidade, ver Ferrater Mora, 1982.

<sup>8</sup> “Na verdade, o deus quis que todas as coisas fossem boas e que, no que estivesse à medida do seu poder, não existisse nada imperfeito. Deste modo, pegando em tudo quanto havia de visível, que não estava em repouso, mas se movia irregular e desordenadamente, da desordem tudo conduziu a uma ordem por achar que esta é sem dúvida melhor do que aquela. Com efeito, a ele, sendo supremo, foi e é de justiça que outra coisa não faça senão o mais belo”. Platão, *Timeu* 30a.

<sup>9</sup> *Física*, VIII, 1, 251a10-252a1; VIII, 6, 259a10-15.

<sup>10</sup> “O neoplatonismo é um termo moderno usado para designar o período da filosofia platônica que começa como Plotino (c. 204/5-270 d.C.) e termina com o fechamento da Academia Platônica pelo imperador Justiniano I (c. 482-565 d.C.) em 529 d. C. Este ramo do platonismo, geralmente descrito como ‘místico’ ou religioso por natureza, desenvolve-se para além do platonismo acadêmico. As origens do neoplatonismo podem ser traçadas até a era do sincretismo helenístico, que gerou escolas de pensamento tais como o gnosticismo e a tradição hermética. O maior fator neste sincretismo, e que teve uma influência imensa no desenvolvimento do pensamento platônico, foi a introdução das escrituras hebraicas nos círculos intelectuais gregos através da tradução conhecida como Septuaginta. O encontro entre a narrativa da criação do Gênesis e a cosmologia do *Timeu* platônico pôs em marcha uma longa tradição de teorização cosmológica que finalmente culminou no grande esquema das Enéadas de Plotino. Os dois maiores sucessores deste filósofo, Porfírio (c. 234-c.305 d.C.) e Jâmblico (c. 245-c. 325 d.C.), desenvolveram cada um deles, de suas próprias formas diferentes, certos aspectos específicos do pensamento de Plotino, mas nenhum deles desenvolveu uma filosofia com rigor suficiente para se equiparar à de seu próprio mestre. Foi Proclo (412-485 d. C.) quem, pouco antes do fechamento da Academia, legou ao mundo uma filosofia platônica sistemática que se aproximou sob certos aspectos da sofisticação de Plotino. Finalmente, na obra do chamado Pseudo-Dionísio Areopagita (c. séc.V-VI d. C.), encontramos uma grande síntese de filosofia platônica com Teologia cristã que exerceu grande influência no misticismo medieval e no Humanismo da Renascença” (tradução nossa). Moore, 2014.

No segundo grupo, o mundo, além de infinito, é também *eterno* e *causa de si mesmo*, o que exclui a participação de uma divindade. Neste caso, ou... 1) ele é imutável e invariável, e sempre existiu tal como hoje; ou... 2) está em evolução constante e contínua; ou ainda... 3) está sujeito a uma lei de eterno retorno – um ciclo sem princípio ou fim.

As observações acima devem nos dirigir a uma constatação muito importante. Há pouco afirmáramos que a filosofia, desde seus primórdios, tinha se constituído como especulação estritamente racional do homem sobre si mesmo e a realidade que o cerca. Sua primeira sentença, inclusive, indicava um princípio materialista para as coisas (a água). Talvez o leitor contemporâneo se pergunte, então: por que alguns filósofos – nós afirmamos com coragem: a *maioria!* – recorreram à divindade para explicar a origem do mundo? Como isso é possível, se a filosofia parte de seus próprios princípios para, por meio de *demonstrações* lógicas, superar as mais variadas questões que se apresentam a ela?<sup>11</sup> Não haveria contradição aqui?

Ora, a filosofia não é essencialmente refratária a considerar que há algo *além* do homem e dessa realidade material que o cerca – e este *algo* auxilia a explicar a origem dos mesmos. Não repugna ao filosofar a ideia da *divindade*, de *deus* ou – dito com a inicial maiúscula – de *Deus*. Isto pode ser comprovado facilmente desde esses mesmos pré-socráticos: o próprio Tales também dissera que “todas as coisas estão cheias de deuses”, segundo Aristóteles.<sup>12</sup> Idem para as Filosofias Antiga, Medieval e até mesmo a Moderna.

A tradição filosófica nos demonstra que *o homem é capaz de chegar até Deus pela via da razão*. Ou, se quisermos ser menos ousados: a própria razão pode, a partir das coisas sensíveis, demonstrar ao homem que há algo *transcendente*.

Não raras vezes o *deus da filosofia* não condiz por exato com o *deus da religião*. O que nos conduz a outro problema: o das relações entre fé e razão – questão esta caríssima ao pensamento medieval, tanto o latino (católico) quanto o arabófono (muçulmano). Ficam aqui suben-

<sup>11</sup> Attie Filho, 2002, p. 28.

<sup>12</sup> “E afirmam alguns que ela (a alma) está misturada com o todo. É por isso que, talvez, também Tales pensou que todas as coisas estão cheias de deuses”. Aristóteles, Da alma, 5, 411 a 7 (DK 11 A 22). In: Souza, 2000, p. 40.

tendidos os conflitos, desentendimentos e discussões milenares entre ambas: basta lembrar de Sócrates condenado a beber cicuta por causa de “impiedade”.<sup>13</sup> Muitos filósofos recusaram expressamente a ideia da *divindade* de um modo, digamos, *ríspido*...<sup>14</sup>

Contudo, não se pode em boa fé dizer que tanto o problema de *deus* (ou de *Deus*) quanto o dos contatos entre religião e filosofia não sejam matéria desta última. Afirmar isso seria amputar boa – a melhor – parte de sua história.

Nenhum desses problemas – para nós, em especial, o da origem do mundo; mas também o de Deus e o da relação entre fé e razão – ficaram alheios àqueles que, em terras islâmicas no Medievo, aventuraram-se pela filosofia grega. Em seu mundo, ela ganhou o nome de *falsafa* – definida como “a filosofia, e muito particularmente a filosofia grega, distinta do pensamento especificamente muçulmano, que oscilou entre o desejo de excluí-la e de se conciliar com ela”.<sup>15</sup> Esta definição explicita o conflito que os *falāsifa* (filósofos helenizados em terras do *Islām*)<sup>16</sup> tentaram solucionar ao responder sobre as origens do mundo – com graus variados de sucesso.

A fim de harmonizar dogma e filosofia, revelação corânica e especulação racional, alguns de seus principais representantes – o árabe Al-Kindī (c. 801-873 d. C.), o persa Ibn Sīnā (980-1037 d. C.) e o cordovês Ibn Rušd (1126-1198 d. C.) – formularam diferentes respostas para a pergunta: o mundo é eterno (existe desde todo o sempre) ou teve um princípio (começou a existir no tempo)? Em comum, todos os três compartilharam a crença numa origem metafísica da realidade concreta – ou seja, Deus, para estes filósofos acessível tanto a partir da religião quanto da razão. Também creram em uma harmonia entre fé e razão. Todavia, o modo *como* Ele criou o mundo variou entre os mesmos: Deus gerou o mundo na eternidade ou o fez em um dado momento do passado? A seguir, conheceremos brevemente a solução que cada um destes *falāsifa* defendeu para a questão.

<sup>13</sup> Na célebre Apologia de Sócrates, de Platão.

<sup>14</sup> O exemplo mais emblemático que nos vem à mente é Nietzsche em O Anticristo...

<sup>15</sup> Miquel, 1971, p. 552.

<sup>16</sup> “Islame (Islām): a palavra designa a “submissão”, o “abandono” a Deus: é o próprio Corão que dá este nome à nova religião”. Miquel, 1971, p. 554.



## I - AL-KINDĪ E A CRIAÇÃO *EX NIHILO*: O MUNDO CRIADO NO TEMPO POR DEUS

Al-Kindī é considerado o primeiro filósofo árabe, tanto na origem quanto na língua. Por isso ficou conhecido como “Faylasuf al-‘arab”.<sup>17</sup> Coube-lhe o mérito de ter sido o anfitrião da filosofia no mundo islâmico, ao abrir-lhe as portas para Aristóteles. Convicto de não haver contradição entre fé e razão, ele defendeu uma exegese filosófica do *Corão*, o acordo fundamental entre a busca da filosofia e a revelação profética.<sup>18</sup> No *Kitab-fi-l-falsat al-Ullà* (*Livro da Filosofia Primeira*), as noções filosóficas do Deus, Uno, Verdadeiro, Soberano e Criador não entram em contradição com a mensagem corânica.<sup>19</sup> Nele, afirmou também a ressurreição dos corpos, a possibilidade de milagres, a validade da revelação profética e, de particular interesse para nós, a criação e a destruição do mundo por Deus.<sup>20</sup>

Ainda que inspirado pela filosofia grega, Al-Kindī discordou de uma doutrina comum a esta: a crença na eternidade do mundo. Seus congêneres helênicos da Antiguidade só eram capazes de conceber a criação de algo por uma divindade a partir de uma realidade preexistente – a modo do *demiurgo* platônico<sup>21</sup> ou das processões plotinianas.<sup>22</sup> Em contraste, o *filósofo dos árabes* defendeu que o mundo foi criado *ex nihilo* (do nada) por Deus. Por esta ideia entendamos um agente que “leva fora de si à existência algo previamente não existente”.<sup>23</sup> Ou, nas palavras do próprio, “criar” significa fazer com que algo apareça a partir de nada.<sup>24</sup>

<sup>17</sup> Cruz Hernández, 1963, p. 37. “Faylasuf” é o singular de “falásifa”.

<sup>18</sup> Attie Filho, 2002, pp.166s.

<sup>19</sup> De Libera, 2011, p. 105.

<sup>20</sup> Attie Filho, 2002, pp.166s.

<sup>21</sup> Sobre o Demiurgo platônico expresso no diálogo *Timeu*, deixamos algumas palavras de Ricardo da Costa (2002, pp. 481-501): “[...] na cosmogonia platônica ainda há a figura do Demiurgo – divindade artífice sem qualquer inveja, só Amor e Bem, que plasmou o mundo emprestando-o a mais completa semelhança com o ser inteligível. Contudo, não desejo aqui debruçar-me sobre o emaranhado de teses divergentes a respeito dessa doutrina platônica [...] Remeto o leitor ao excelente resumo do filósofo José Ferrater Mora (1912-1991) das doze diferentes posições a respeito do Demiurgo de Platão. Ferrater Mora, José. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Edições Loyola, 2000, vol. I (A-D), p. 659-660.”

<sup>22</sup> Abordaremos as processões em breve.

<sup>23</sup> Ferrater Mora, 1982, p. 88.

<sup>24</sup> Attie Filho, 2002, pp. 166s. Remetemos aqui ao verbete “criar”, na Epístola das definições de Al-Kindī.

Al-Kindī sem dúvida se inspirou na tradição hebraico-cristã, para a qual a ideia de criação é central. Ela já constava no judaísmo, expressa em parte nas escrituras do Antigo Testamento,<sup>25</sup> e alcançou sua maturidade intelectual dentro do pensamento cristão. Aliás, neste ponto, a *falsafa* fora precedida pelo *kalām* – a teologia islâmica.<sup>26</sup> Por mais de um século, os *mutakallimūn* (os adeptos e seguidores dessa teologia) já haviam se dedicado à absorção de elementos (criação *ex nihilo* inclusa) dos monoteísmos antecessores ao Islã – do judaico e, principalmente, do cristão.<sup>27</sup>

A fim de corroborar a criação *ex nihilo* do mundo por Deus, Al-Kindī defendeu, no *Livro da Filosofia Primeira*, a finitude do tempo como prova dessa criação *no tempo* e não na eternidade.<sup>28</sup> Para tanto, levantou três argumentos.<sup>29</sup>

<sup>25</sup> A passagem mais célebre a este respeito, embora não esteja completamente explícita nela o propósito de uma criação *ex nihilo*, é o primeiríssimo versículo do Gênesis e da Bíblia (I.1): “No princípio Deus criou os céus e a terra”.

<sup>26</sup> “Kalām: a teologia dogmática, um dos aspectos essenciais da reflexão e da filosofia muçulmanas” (MIQUEL, 1971, p. 554). “O kalām não deve pura e simplesmente ser assimilado à “teologia”, no sentido cristão do termo: ciência dos mistérios da fé; é antes uma “apologia defensiva”, segundo expressão de L. Gardet, em que todos os saberes necessários são mobilizados em vista de uma defesa e ilustração da lei revelada” (DE LIBERA, 2011, p. 99).

<sup>27</sup> De Libera, 2011, p. 99. “No Corão, assim como na Bíblia, Deus cria por meio de dois métodos: por meio da arte manual e da fala. A doutrina da criação do nada [...] como uma forma de assegurar o poder e a transcendência absolutos de Deus, não é afirmada claramente no Corão, mas foi assumida por teólogos judeus, cristãos e muçulmanos mais tarde na Idade Média. A maioria das palavras em árabe utilizadas no Corão para descrever as ações criativas de Deus sugerem que elas se assemelham a atividades humanas, tais como arte manual em couro, olaria, construção, e crescimento, o que implica que matéria sem forma já existia antes” [tradução nossa] (E. CAMPO, 2009, p. 171). Esta nota será importante mais tarde para elucidar o pensamento de Ibn Rušd.

<sup>28</sup> “Começo na eternidade” é uma expressão nula, já que não há – nem pode haver – tempo ou partes na mesma, conforme Al-Kindī argumentará. É mais próprio falarmos em termos de existência desde a eternidade: incluir a palavra “toda” nesta sentença – ou não – é opcional, pois a eternidade não pode ser tomada em partes (que são delimitadas e, portanto, finitas), mas apenas em conjunto, totalidade. Ramón Guerrero, 1985, pp. 83-87s.

<sup>29</sup> Para explicar a finitude do tempo e do universo, Al-Kindī parte de princípios aristotélicos levados à conclusões opostas àquelas afirmadas por Aristóteles: a impossibilidade de existir um infinito em ato (Física, III, 5, 204 a 20-21) e que o contínuo, ou seja, o corpo, o tempo e o movimento existem conjuntamente (Física, IV, 11, 1-4). Como nosso foco neste artigo é a eternidade do mundo e por considerações de tempo, não desenvolvemos os argumentos do filósofo para provar a impossibilidade de um corpo infinito existir em ato, por ele explanados na epístola Sobre a finitude do corpo do universo (Ramón Guerrero, 1985, pp. 83-87s).

O primeiro se baseia na definição de eternidade. Ora, se supormos que o mundo é eterno, então nunca foi *não-ser* – sempre existiu e, portanto, não possui causa, nem gênero, nem espécie. Contudo, constatamos que os corpos no mundo possuem causa, gênero e espécie, e que não são eternos.

O segundo se baseia na definição do *tempo* – uma extensão e uma quantidade contínuas, na medida em que é ele que mede o movimento. Ora, como já constatamos que os corpos não podem ser infinitos, o tempo, que ocorre conjuntamente aos corpos e ao movimento, tampouco o pode ser.

O terceiro e último utiliza uma consideração dialética do tempo. Se antes de cada instante de tempo há outro instante, e assim por diante até o infinito, então há um tempo infinito desde toda a eternidade até hoje. Contudo, se fosse assim, jamais se poderia chegar a um instante determinado do passado, pois isso seria dividir o infinito em instantes (partes). O tempo infinito seria composto por partes finitas, e dessa forma, infinito e finito ao mesmo tempo – algo evidentemente absurdo, pois vai contra o *princípio da não-contradição*.<sup>30</sup> O mesmo ocorre em relação ao futuro: este raciocínio conduz à idêntica conclusão contraditória e absurda.

Para Al-Kindī, a conclusão que se depreende dos argumentos é forçosa: o tempo é finito e teve um começo – o que exige um criador.<sup>31</sup>

---

Por motivos similares, também não abordamos outro argumento utilizado por Al-Kindī para defender a criação do mundo no tempo: trata-se do quinto elemento: “[...] [tal] como os harranianos, [Al-Kindī] admite a existência de um “quinto elemento” do qual o céu é feito [...] considera esse quinto elemento como o próprio fundamento da possibilidade de uma criação. A existência de um quinto elemento permite escapar à lei de geração e da corrupção que regula as relações de transformações dos corpos extraídas dos quatro elementos, lei que, segundo a fórmula de Aristóteles, afirma que “a geração de um seja sempre a corrupção de um outro”: dizer que A natureza do céu é diferente das naturezas dos quatro elementos (segundo o título de um dos seus tratados) é dizer que o céu não é oriundo da transformação (corrupção) de um elemento prévio e que sua destruição não comportará geração alguma, é afirmar que ele é produto de uma criação a partir do nada, em vez de uma transformação a partir de um outro” (DE LIBERA, 2011, pp. 104s).

<sup>30</sup> Segundo Aristóteles: “Algo não pode ser e não-ser ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto”.

<sup>31</sup> Se o mundo teve um começo, tem causa - e esta lhe deve ser extrínseca, pois nenhum ser pode ser causa de si mesmo. Supor isto seria imaginar que algo antecedeu a si próprio para causar-se, outro absurdo. A única forma de fugir a esta aporia seria negar o princípio da causalidade, como fez Hume: nem tudo que passou a ser possui causa.

## II - IBN SĪNĀ: EMANAÇÃO DO MUNDO POR DEUS DESDE TODA A ETERNIDADE

A teoria da criação *ex nihilo* – que, como vimos, foi defendida pela filosofia de Al-Kindī e pela ortodoxia religiosa dos teólogos muçulmanos – firmou-se como a mais influente no Islã medieval. Contudo, houve alternativas à mesma. A principal destas foi a doutrina *emanatista*, defendida por ninguém menos que Ibn Sīnā, mais conhecido por seu nome latinizado – “Avicena”.

Grande médico e filósofo persa medieval, foi o maior nome da *falsafa* oriental. Renomado polímata, escreveu centenas de tratados nas mais variadas áreas do saber.<sup>32</sup> Seu *al-Qānūn fī al-Tibb* (*Cânon de Medicina*, séc. XI) ainda era lido em faculdades de Medicina ocidentais no século XVII.<sup>33</sup> O filósofo influenciou profundamente a escolástica medieval: a tradução de partes de seus escritos fez com que o pensamento aristotélico fosse reintroduzido no Ocidente. Além disso, foi considerado uma grande autoridade por nomes como Tomás de Aquino, Duns Scot e Rogério Bacon, que o citaram frequentemente.<sup>34</sup> Ibn Sīnā foi influenciado pela filosofia grega antiga (sobretudo Aristóteles [384-322 a.C.] e o neoplatonismo de Plotino [c. 204-270 d. C.]) e por Al-Farabi (c. 872-950 d. C.): foi destes dois últimos que herdou, dentre outras coisas, a doutrina emanatista.

Diferentemente de Al-Kindī, Ibn Sīnā defendeu uma doutrina alternativa à criação *ex-nihilo*: a criação por *emanação* (do latim *e-manare*, “fluir de”).<sup>35</sup> Esta não está expressa no *Corão*, e desenvolveu-se

<sup>32</sup> Para ilustrar este fato, observe-se o seguinte exemplo: seu atual mausoléu, construído em 1950 na cidade iraniana de Hamadā, possui uma colunata com doze pilares – a simbolizar as doze ciências cultivadas pelo gênio persa. Quantos outros filósofos seriam dignos de uma tal honra?

<sup>33</sup> Correio da Unesco, 1980, p. 15.

<sup>34</sup> Attie Filho, 2000, p. 31.

<sup>35</sup> A bem da verdade, muitos autores sugerem uma doutrina emanatista em Al-Kindī: “[...] [ele] professa uma espécie de henologia negativa, aparentemente livre do complexo sistema de hipóstases disposto pelos neoplatônicos entre o Uno e o mundo sublunar – uma teoria do primeiro princípio completada por uma psicologia desprovida de vínculo cosmológico: a noção de Intelecto não tem nele a dimensão cosmológica que constitui os sistemas emanacionistas adotados por um Alfarabi ou um Avicena” [itálicos nossos] (DE LIBERA, 2011, p. 104). “A ação desta Causa Primeira, considerada por Al-Kindī manifestamente como uma criação

em tempos pré-islâmicos entre os místicos gnósticos<sup>36</sup> e os filósofos neoplatônicos.<sup>37</sup> A *emanação*, em termos gerais, é o processo no qual o superior (o Uno, o absoluto, o transcendente), por sua própria superabundância, transborda e em seu excesso produz o inferior (o múltiplo, a diversidade dos seres, o sensível). Essa relação entre o superior e o inferior é como uma *irradiação*: o primeiro irradia para o segundo sem perder nada de sua própria substância, tal como a luz que se expande

---

do nada, parece que deve ser entendida como uma emanação hierarquizada procedente do uno, em doutrina que logo seria amplamente desenvolvida pelos filósofos árabes posteriores, pela contínua utilização por parte de nosso autor de termos cuja significação precisa é a de ‘emanação’ [tradução e itálicos nossos] (RAMÓN GUERRERO, 1985, p. 87). Porém, a grande e crucial diferença dessa aparente doutrina emanatista em Al-Kindī, e que permite colocá-la como à parte e oposta à de filósofos muçulmanos posteriores (em nosso caso, Ibn Sīnā em especial), é o caráter volitivo, não-necessário, dela: “Para Al-Kindī, tais processões encontram-se inevitavelmente sob a dependência do ato divino, livre” (ATTIE FILHO, 2002, p. 166). Ou seja: a suposta emanação divina alkindiana ocorre quando e porque a divindade quer; está submetida e é regida por sua soberana vontade. A criação só emanou porque a divindade absolutamente assim quis. Então, este processo em Al-Kindī não é necessário, inescapável, inexorável, mas sim contingente: depende da vontade divina e ocorreu em um determinado momento – portanto, no tempo. De qualquer forma, parece-nos muito difícil conciliar uma suposta doutrina emanatista em Al-Kindī com sua defesa da criação ex-nihilo. Ora, como vimos, esta significa justamente criar “a partir do nada”. Já no sistema emanatista, por definição, o mundo é fruto do auto-desenvolvimento da divindade, que o faz fluir de si, sem perder nada ou transformar-se de qualquer forma durante este processo. Deparamo-nos, assim, com duas alternativas mutuamente opostas: ou a divindade levou à existência algo fora de si (criação ex nihilo), ou fez emanar todas as coisas a partir de sua própria superabundância. Conforme há de se ver mais adiante, há quem sugira uma doutrina emanatista em Ibn Rušd também. Se for assim, se pudermos de fato encontrar ao menos traços de emanacionismo em Al-Kindī e Ibn Rušd, então nenhum dos grandes falásifa pôde escapar a esta doutrina neoplatônica, a despeito de tudo o mais quanto disseram.

<sup>36</sup> Sobre o gnosticismo, reproduzimos algumas palavras de Rosalie Pereira (2010, pp. 166s): “Respeitando os limites de nosso trabalho, serão apenas delineados alguns aspectos do tema da gnôsis, pois sabemos que este é um torvelinho de ideias, pensamentos, tópicos e argumentos que preenchem uma literatura gigantesca e que, por si só, justificariam anos de pesquisa [...] Palavra que surgiu apenas no século XVIII, “gnosticismo” foi cunhada pela historiografia moderna para designar “um vasto e variado material documental relativa a doutrinas que, na maior parte dos casos, faziam apelo a um “conhecimento” – uma gnôsis – sobre a realidade oculta de Deus e do mundo, sobre o mundo e sua salvação escatológica”. Esse material, duramente criticado pelos Padres da Igreja entre os séculos II e IV, privilegiava a compreensão intelectual (racional) em relação à fé [...] o pensamento gnóstico tem uma história e um conteúdo que extrapolam os limites de uma simples “heresia” do cristianismo”.

<sup>37</sup> E. Campo, 2009, p. 173.

em todas as direções sem se perder (daí o nome “irradiar”).<sup>38</sup> Assim, o universo manifesto seria o produto de uma série de emanações, a fluir tal como ondas de luz de uma única fonte absoluta, ou divindade.<sup>39</sup>

Há em simultâneo ao processo de *emanação* outro de degradação, uma queda do perfeito ao imperfeito, do existente ao menos existente (os seres emanados). A emanação comporta, portanto, uma *gradação ontológica dos seres*: a divindade, centro do qual tudo o mais é irradiado, é perfeita; quanto mais os seres se afastam dela por meio de sucessivas emanações, menos perfeitos eles são.

Ponto de destaque para nós é que esse *transbordar* do ato divino possui caráter *necessário* – ou seja, *tem que acontecer*, pois é *determinado* por uma espécie de lei de efusão interna própria à natureza do *Existencialmente Necessário*.<sup>40</sup> Devido às Suas perfeições – dentre elas a de ser *Causa primeira* – não era possível a Ele permanecer só, sem que os demais *existentes* emanassem de Si.<sup>41</sup> a emanação é algo inerente à essência divina, e obrigatoriamente tem de ocorrer. Tanto o *Existencialmente Ne-*

---

<sup>38</sup> “De um modo geral, os termos processão, emanação e irradiação ligam-se à tradição neoplatônica, e as nuances de interpretação variam conforme o uso particular de cada autor. No entanto, podem ser entendidos a partir da relação do desdobramento de níveis subsequentes de realidades a partir de um centro único” (ATTIE FILHO, 2002, p. 166).

<sup>39</sup> E. Campo, 2009, p. 173.

<sup>40</sup> Seguimos aqui Attie Filho (2011, p. 86), que prefere substituir, na filosofia de Ibn Sīnā, os termos “ser” e “ente” por respectivamente “existência” e “existente”. Ele dá as seguintes razões para tanto: “Entendemos que o binômio *wujūd* e *mawjūd* é melhor traduzido por “existência e existente”. E, ao menos na metafísica de Al-Fārābī e de Ibn Sīnā, abolimos o uso dos termos “ente e ser”, que ficariam mais adequados às derivações do verbo auxiliar *kāna*. Os dois conceitos usados nas passagens em questão derivam da raiz *wajada*, que significa “encontrar, estar aí, estar presente”. Nesse sentido, “existir” não tem aqui o sentido de “existere”, isto é, de algo que é oriundo de outra coisa, de provir de, mas, com mais propriedade no sentido daquilo que é encontrado, que está aí. Al-Fārābī no Livro das Letras explica ao menos três tentativas de adaptação da língua árabe para o vocabulário do “ser”. Ele e Ibn Sīnā optaram por essa terminologia a partir da raiz *wajada*, portanto, a partir de outras que estavam disponíveis em língua árabe. Essa não foi, pois, meramente uma escolha linguística sem consequências em vista da realidade. O binômio constitui-se como um principal pilar sobre o qual se erigi a metafísica de ambos. Em outra oportunidade poderemos verificar como também Al-Kindī, em sua Filosofia Primeira, espelha a riqueza de termos árabes para um vocabulário metafísico, variando o uso das raízes de modo muito mais livre do que a maneira sistemática utilizada por Ibn Sīnā”.

<sup>41</sup> Pseudo-Aristóteles, 2010, p. 22.

*cessário* quanto o *existencialmente contingente* estão implicados em uma existência, e é impossível conceber a existência de um sem o outro.<sup>42</sup>

Contudo, a emanação dos múltiplos existentes não se dá diretamente a partir de sua origem singular – o *Existencialmente Necessário*. Ela ocorre segundo o axioma neoplatônico: “do uno só procede o uno” – ou seja: a Causa primeira só dá origem a uma coisa diretamente. Somente após uma série de emanações concatenadas é que tem lugar a multiplicidade dos seres:

Nós não proibimos que de uma coisa só proceda uma só essência da qual siga uma multiplicidade acrescida que não se dá desde o começo de sua existência nem entra no princípio de sua constituição, mas é possível que do uno siga necessariamente o uno, e que deste uno segue um juízo, uma disposição ou uma qualidade ou um causado; e este também é uno, e, pela participação desse concomitante, segue-se algo dele. Surge dele uma multiplicidade e, toda ela, acompanha sua essência.<sup>43</sup>

Vemos que o Uno (o *Existencialmente Necessário*) só pode produzir o uno diretamente – o primeiro *existencialmente contingente*, a *Primeira Inteligência*. É a partir desta que tem início a série de emanações que dará lugar à multiplicidade na existência.<sup>44</sup>

<sup>42</sup> “Vale anotar que o existencialmente necessário implica num sistema fechado em si mesmo que, em parte, pode se aproximar mais dos princípios aristotélicos da eternidade do mundo do que de princípios religiosos da criação do mundo por meio de uma entidade separada. Hipoteticamente, neste último caso, Deus e mundo poderiam ser tomados como duas existências, na qual a segunda dependeria da primeira. Assim, poderia ser o mundo destruído em sua existência e Deus, na medida em que fosse um existente necessário por si, seria capaz de criar outros mundos. No presente caso, a questão é colocada sobre outras bases. Primeiramente porque a unicidade da existência retira a dualidade de um entendimento criacionista do tipo dualista. Deus e mundo estão, assim, implicados numa mesma existência. A inexistência de um dos elementos implicaria na inexistência do outro. A tarefa seguinte deve ser verificar como é possível que, a partir do fundamento unitário da existência, se manifeste uma pluralidade de existentes” (ATTIE FILHO, 2011, p. 108).

<sup>43</sup> Ibn Sīnā apud Iskandar, 2011, p. 112.

<sup>44</sup> Não é nossa intenção desenvolver no corpo do artigo essa série de emanações, inerentemente articulada à Metafísica e Cosmologia avicenianas. Contudo, ei-la exposta nesta nota. A Cosmologia alfarábico-aviceniana é tributária da aristotélico-ptolemaica. Nesta, o Universo é um todo fechado em si, espacialmente finito e hierarquicamente ordenado. Em Al-Fārābī, essa cosmologia é constituída por uma ampla descrição metafísica e sistemática do mundo que une o conceito de emanação de Plotino à doutrina do intelecto de Aristóteles. Junto ao

Este tipo de “criação”, enquanto necessário, não comporta precedência temporal na relação causa-efeito: ambos são simultâneos, pois o efeito exige a presença simultânea da causa.<sup>45</sup> Isso é possível porque nem todo agente produz o seu efeito no tempo, ou seja, a produção do efeito a partir da causa nem sempre se dá no tempo. Se a causa e o efeito devem ser simultâneos e de mesma natureza, então: ou ambos

---

conceito anterior, Ibn Sīnā impõe a teoria da animação do Céu (dotado de várias almas, uma para cada esfera) e o sistema das dez Inteligências, que teriam duas funções: a pilotagem celeste e a produção/transmissão da Primeira Inteligência ao último emanado – o Doador das Formas, décima Inteligência que preside a esfera da Lua. O esquema tem origem com o Existencialmente Necessário (Deus, o Uno), que é puro intelecto. Sua única atividade consiste em inteligir a si próprio. Ao fazê-lo, ele dá origem, necessariamente, como conteúdo de conhecimento, a apenas uma única coisa e algo distinto de si: a Primeira Inteligência, o primeiro ser emanado. Esta Primeira Inteligência difere do Existencialmente Necessário, pois é o primeiro existencialmente contingente. Como também é capaz de intelecção, ela dá origem à pluralidade, pois contém em si a tríade neoplatônica – pensante, pensado, pensamento. A Primeira Inteligência (puro pensamento), ao pensar o Existencialmente Necessário, origina a Segunda Inteligência; e ao pensar a si mesma, produz a primeira esfera celeste, dotada de corpo (sua matéria) e de alma (sua forma). A Segunda Inteligência refaz essa tríade intelectual, ao originar sua esfera e alma celestes, além da Terceira Inteligência; e assim por diante, até a Décima e última Inteligência, o Intelecto Ativo, que preside a nona esfera (a da Lua) e com o qual a alma humana pode se relacionar. Do Existencialmente Necessário até a Décima Inteligência, temos o mundo supralunar (“além da lua”), formado por dez Inteligências e nove esferas celestes e concêntricas, cujo centro é a Terra – na seguinte ordem, da esfera mais afastada (a primeira, a do Corpo Extremo, engendrada pela primeira Inteligência) à mais próxima do centro (a nona, a da Lua, engendrada pela Nona Inteligência): Corpo Extremo, Estrelas Fixas, Saturno, Júpiter, Marte, o Sol, Vênus, Mercúrio, e a Lua. Assim, todos os corpos celestes visíveis a olho nu (tanto de dia quanto de noite) são a matéria de alguma das nove esferas celestes do mundo supralunar. Contudo, por tratar-se de uma matéria simples, não composta, tais corpos são perenes e incorruptíveis. A única atividade realizada pelos Intelectos das esferas do mundo supralunar, enquanto seres simples, não compostos, é um pensar ininterrupto. Abaixo da nona esfera, a da Lua, tem origem o mundo sublunar (“abaixo da lua”). É a inteligência desta esfera, chamada de Inteligência Ativa ou Doador das Formas, que dá origem ao mundo sublunar e o faz proceder de si juntamente com a matéria e as formas deste. É no mundo sublunar que a Terra – e, por extensão, o homem – se encontram. Esta é a parte instável do universo e sujeita a mudanças, pois os múltiplos seres que a povoam, diferentes dos das esferas anteriores, são compostos pelos quatro elementos (terra, fogo, água e ar) e, como tal, sujeitos à corrupção. Portanto, a emanção do Existencialmente Necessário ao mundo sublunar segue uma escala decrescente de perfeição. Invertendo essa tendência, os quatro elementos, em escala de complexidade ascendente, originam o homem, criatura capaz de inteligir as formas destituídas de qualquer matéria a partir do momento em que seu Intelecto Passivo entra em consonância com o Intelecto Ativo.

<sup>45</sup> Ramón Guerrero, 1985, p. 123.



são temporais; ou ambos são eternos. Se a causa está sujeita ao tempo, também o efeito o está; caso contrário, não estará, porque o efeito aponta para a natureza da causa.

Portanto, se a Causa primeira é eterna, os existentes emanados dela hão de lhe ser co-eternos. Conclusão: o mundo é eterno, pois procede de Deus desde a eternidade. Em vez de *criação*, melhor falarmos em termos de *procedência*, já que o tempo não está implicado.

### III - IBN RUŠD: ATUALIZAÇÃO DAS FORMAS EM POTÊNCIA NA MATÉRIA POR DEUS DESDE A ETERNIDADE

As duas teorias sobre a origem do mundo já explicadas – a da criação *ex nihilo* no tempo (a mais popular, defendida sobretudo por teólogos); e a da criação por *emanação* desde a eternidade (que predominou entre os filósofos neoplatônicos no Islã) – foram as principais visões dos muçulmanos sobre o assunto durante a Idade Média. Contudo, houve uma terceira alternativa às predecessoras, sustentada pelo último vulto da *falsafa* – se não seu maior expoente como um todo. Trata-se do Ibn Rušd, imortalizado por seu nome latinizado – “Averróis”.<sup>46</sup>

Foi por este último que o cordovês<sup>47</sup> virou sinônimo de *filosofia* (não só islâmica, mas *filosofia* propriamente) no Ocidente latino medieval. Há quem diga que nenhum outro filósofo foi tão caluniado quanto ele, ao mesmo tempo em que, dentre aqueles nascidos sob o Islã, nenhum outro teve tanta influência sobre a cultura universal.<sup>48</sup> De fato, Ibn Rušd influenciou mais os mundos judeu e latino medievais do que o islâmico: neste último, deu nome inclusive a uma corrente filosófica, o averroísmo latino,<sup>49</sup> do qual se encontravam expoentes até mesmo

<sup>46</sup> Alternativamente grafado como “Averroes”.

<sup>47</sup> Ibn Rušd nasceu em Córdoba (alternativamente grafada como “Córdoba”), um dos maiores centros da cultura e intelecto islâmicos na Andaluzia, a Espanha muçulmana medieval.

<sup>48</sup> Esta afirmação muito discutível é de De Libera (2011, p. 164).

<sup>49</sup> “Doutrina de Averróis (Ibn-Rosch, 1126-98), como foi entendida e interpretada pelos escolásticos medievais e pelos aristotélicos do Renascimento. Resumia-se nos seguintes fundamentos: 1- eternidade e necessidade do mundo: tese contrária ao dogma da criação; 2- separação do intelecto ativo e passivo da alma humana e sua atribuição a Deus; essa tese, atribuindo à alma humana só uma espécie de imagem do intelecto, despojava-a de sua parte mais alta e imortal; 3- doutrina da dupla verdade, isto é, de uma verdade de razão, que se pode extrair das obras de Aristóteles, o filósofo por excelência, e de uma verdade de fé: ambas podem opor-se. A principal personalidade do A. latino foi Sigiero de Brabante, nascido por volta de 1235 e falecido entre 1281 e 1284”. Abbagnano, 2007, p. 111.

no século XVI. Médico, juiz, filósofo, foi considerado pelos escolásticos medievais “O Comentador” de Aristóteles por excelência. E não por acaso: nutria por este último a mais alta estima.<sup>50</sup> Seu projeto filosófico foi reconduzir a filosofia em terras do Islã à mais fiel interpretação do Estagirita, purificada de todas as interpolações neoplatônicas posteriores (Ibn Sīnā incluso).

Dentre todas as doutrinas d*O Comentador*, as que tiveram mais eco – e que fizeram sua péssima fama no mundo latino foram: a da unidade do intelecto (“monopsiquismo”); e, em especial para nós, a da eternidade do mundo.<sup>51</sup> Aliás, foi com este mesmo assunto que foi introduzido, no início de sua carreira, a serviço do emir de Córdoba: “Quando entrei na casa do emir [...] Este começou a tecer elogios a mim [...] o emir assim abriu a conversação: qual a opinião dos filósofos a respeito do céu? É uma substância eterna ou teve um começo?”<sup>52</sup>

A resposta que Ibn Rušd deu a essa pergunta tentou aproximar-se o máximo possível, segundo ele, de uma interpretação puramente aristotélica. Assim, desviou-se de atribuir ao mundo um começo temporal, doutrina que votava aos teólogos, esses *dialéticos*<sup>53</sup> pelos quais nutria grande desprezo. Porém, ainda que defendesse a doutrina da eternidade do mundo, recusou-se a entendê-la segundo o esquema emanatista de base neoplatônica. No lugar de ambos, considerou a opinião do Estagirita a mais congruente com a natureza do *existente*.

<sup>50</sup> “A veneração de Ibn Ruchd por Aristóteles tornou-se proverbial. Em a Procura da Verdade, II, VI, Malebranche elaborou o dossiê dos excessos de admiração prodigalizados pelo Comentador do Estagirita [...] Malebranche, horrorizado, conclui: “Na verdade, não é preciso ser louco para falar assim? E não é preciso que a teimosia desse autor tenha degenerado em extravagância e em loucura?” (DE LIBERA, 2011, p. 167).

<sup>51</sup> De Libera, 2011, p. 174.

<sup>52</sup> Badawi apud Attie Filho, 2002, pp. 303s.

<sup>53</sup> No Tratado Decisivo, Ibn Rušd distinguia três classes de pessoas: “[...] alguns dão assentimento à demonstração; outros aos argumentos dialéticos e outros aos argumentos oratórios. Essa divisão tríplice é ilustrada pelos três tipos de homem que existem diante da letra da escritura: a primeira – grande massa da população – é a dos que não possuem o menor grau de abstração interpretativa, deixando-se levar apenas pela retórica [é o tipo de homem que assente aos argumentos oratórios]; a segunda é constituída pelos homens dialéticos, que trabalham com as hipóteses, mas não chegam a uma conclusão sobre as questões; a terceira é a dos homens de julgamento correto, isto é, aptos na arte da filosofia [e que só assentem, portanto, aos argumentos demonstrativos]” (itálicos nossos). Attie Filho, 2002, pp. 325s. Cf. Ibn Rušd (Averróis), 2001, Cap. III, “That demonstration accords with the Law”.

Contra a doutrina da criação *ex nihilo*, Ibn Rušd dedicou as primeiras duas disputas da *Tahafut Al-Tahafut* (*A Incoerência da Incoerência*).<sup>54</sup> Segundo o cordovês, se supusermos que a criação do mundo é um ato voluntário e Deus um ser todo-poderoso, não há como entender por que Ele teria de esperar para criar o mundo no tempo. Ora, tal espera estaria condicionada por algo extrínseco a Deus – impossível, pois antes dessa suposta criação temporal só Ele existiria. Em acréscimo, nesta hipótese, Deus estaria constrangido em suas ações por algo que o impediria de realizar antes o ato criativo, coisa incompatível com o conceito de uma divindade onipotente: quem (ou o que) seria capaz de obrigá-IO a esperar para criar o mundo, afinal?

Além do mais, em Deus não há *vontade* tal como no homem. Esta tem de escolher entre contrários e receber um deles, sendo inerentemente *possível*. Se transferimos nosso conceito de “vontade” (possível) para Deus – tornando-a *eterna* – ela deixa de ser vontade por não ser mais *possível*, mas sim *necessária*:

Pois a vontade é o desejo de um agente em direção a uma ação. Quando o agente age, o desejo cessa e a coisa desejada acontece, e esse desejo e esse ato estão igualmente relacionados a ambos os contrários. Mas quando alguém diz: “Há um Desejante que deseja eternamente um de dois contrários em Si mesmo”, a definição de vontade é abandonada, pois transferimos sua natureza do possível para o necessário (tradução nossa).<sup>55</sup>

Deus não muda nem tem que escolher entre contrários. Se Ele quisesse criar o mundo, fá-IO-ia desde sempre, pois Seu querer é eterno e imutável como Ele próprio. Portanto, é *necessário* que o mundo proceda d’Ele desde a eternidade.

<sup>54</sup> “Primeira disputa: sobre a eternidade do mundo” e “Segunda disputa: a refutação de sua teoria da incorruptibilidade do mundo e do tempo e movimento” (tradução nossa). Ibn Rušd (Averróis), 1954, pp. 32-136.

<sup>55</sup> “For the will is the desire of the agent towards action. When the agent acts, the desire ceases and the thing willed happens, and this desire and this act are equally related to both the contraries. But when one says: ‘There is a Wilier who wills eternally one of two contraries in Himself’, the definition of the will is abandoned, for we have transferred its nature from the possible to the necessary” (IBN RUŠD (AVERRÓIS), 1954, p. 35).

Ibn Rušd, assim como Ibn Sīnā, também entende que causa e efeito são simultâneos.<sup>56</sup> Se assim é, cabe entender como a consequência – o mundo – procede eternamente de sua causa – Deus. Esse ato criativo extemporâneo, na leitura do cordovês, consiste essencialmente na atualização do que é possível: o problema se resume, então, a compreender como este se manifestou.<sup>57</sup>

Como fiel discípulo de Aristóteles, o filósofo cordovês leu que, segundo seu mestre, o *agente* nada pode produzir por si mesmo – ou seja, *do nada*. Sua ação está limitada a unir duas coisas que já existem desde sempre, portanto eternas – a *matéria* e a *forma*: “Os filósofos, portanto, dizem que os princípios das coisas transitórias são dois: a matéria e a forma”.<sup>58</sup> Dito de outra forma: o *agente* pode apenas *atualizar* aquilo que já está em *potência*, latente. Assim, a criação não é o aparecimento de algo novo em verdade, mas apenas *movimento*:

[Uma] consequência [muito chocante e inaceitável] se segue necessariamente de qualquer teoria que afirme que o ato do agente está conectado com a criação absoluta [*ex nihilo*] – isto é, a produção de algo que não existia antes em potência e não fora uma potencialidade que seu agente convertera da potencialidade à atualidade, teoria que, de fato, afirma que o agente criou do nada. Contudo, para os filósofos, o ato do agente não é nada mais do que a atualização do que está em potência [...] [...] como tu vês [...] a produção é a conversão de uma coisa da existência potencial para a atual [...] Disso se depreende que essa possibilidade e a matéria estão necessariamente conectadas com qualquer coisa que venha a ser [...] (tradução nossa).<sup>59</sup>

<sup>56</sup> “Equally, if it is absolutely true that the effect of a cause cannot be delayed after the causation and the Ash’arites claim that they can advance a proof to deny it, then we can be absolutely sure that they cannot have such a proof” (IBN RUŠD (AVERRÓIS), 1954, p. 42).

<sup>57</sup> Cruz Hernández, 1963, p. 302.

<sup>58</sup> Ibn Rušd (Averróis), 1954, pp. 134s.

<sup>59</sup> “But this consequence follows necessarily from any theory which affirms that the act of the agent is connected with absolute creation—that is, the production of something that did not exist before in potency and was not a possibility which its agent converted from potency into actuality, a theory which affirms in fact that the agent created it out of nothing. But for the philosophers the act of the agent is nothing but the actualizing of what is in potency [...] But, as you see, all these difficulties arise for the man who has not understood that production is the conversion of a thing from potential into actual existence [...]” (IBN RUŠD (AVERRÓIS), 1954, pp. 124,126).

Em Ibn Rušd, este movimento é efetuado pela ação de Deus, que deve ser entendido tanto em sentido aristotélico – o *Princípio*, o *Primeiro Motor*, Imóvel e eterno<sup>60</sup> – quanto como *Ser supremo* e *causa das causas*, ou seja, o agente que faz as coisas passarem da potência ao ato.<sup>61</sup> Se chamamos a Deus de “criador” aqui, isto o é apenas no sentido de um *artesão* que trabalha com matéria pré-existente, e não a modo de um ser que leva à existência algo que antes absolutamente não *existia*.

Destes dois princípios com os quais Deus trabalha, a *matéria* é comum a todos os seres, e possui em si mesma a *forma*, ainda que *potencialmente*. Portanto, a ação de Deus não consiste em dar forma a uma matéria, tal como o *Doador das Formas* aviceniano.<sup>62</sup> Antes, Ele procede a modo de *extrair* as formas que a matéria já possui em potência – ou seja, gerar sua união por meio do movimento eterno das esferas celestes.<sup>63</sup>

---

<sup>60</sup> “O Princípio, a Primeira das coisas que são, não é suscetível de movimento nem por si nem acidentalmente, e move produzindo o movimento primeiro, que é eterno e uno. E posto que é necessário que o que se move seja movido por outro, e que o primeiro que move seja imóvel por si e que o movimento, sendo eterno, seja produzido por um motor eterno e, sendo uno, por um só; e posto que, de outra parte, para além da translação simples do Todo que consideramos produzida pela entidade primeira e imóvel, observamos outras translações que são eternas, as dos planetas (o corpo que se move em círculo é, em efeito, eterno e sem interrupção: a demonstração disto está na Física), é necessário também que cada uma destas translações seja movida por uma entidade imóvel por si e eterna” [tradução e itálicos nossos]. Aristóteles, 1994, Livro XII, Cap. VIII, 20-35.

<sup>61</sup> Contudo, para o filósofo cordovês, estes dois sentidos não devem ser encarados como equivalentes ou sinônimos, mas sim como caminhos diversos que conduzem a um mesmo destino. A consideração específica do movimento (ora exposta) leva Ibn Rušd à via física para constatar a existência de Deus, encontrada em seus Comentários de Aristóteles. A outra via é a teológica, exposta, por exemplo, na *Tahafut al-Tahafut*. Cf. Cruz Hernández, 1963, p. 298.

<sup>62</sup> Cf. nota 44.

<sup>63</sup> Eis uma breve descrição da cosmologia do filósofo cordovês: “A cosmovisão de Ibn Rušd é a de um universo fechado, esférico, formado por uma série de esferas concêntricas cujo centro é a Terra, em torno da qual giram as órbitas celestes. Para explicar o movimento dos céus, acompanhando os estudos astronômicos de seu tempo Ibn Rušd seguiu a opinião mais corrente e estabeleceu 45 motores: 38 corresponderiam às esferas das estrelas fixas e dos planetas e sete aos movimentos diurnos de cada uma das esferas móveis. Os 38 estariam assim repartidos: 5 para cada um dos planetas superiores (Saturno, Júpiter e Marte) 5 para a Lua, 8 para Mercúrio, 7 para Vênus, um para o Sol e um para as estrelas fixas. À medida que os motores se hierarquizam, devem chegar a um primeiro motor separado, que é o princípio primeiro e último ao qual todos tendem. É o Primeiro Motor Imóvel, a Primeira Inteligência

Deus é, então, a *Causa primeira* de todas as coisas, pois com Sua virtude inefável e através do *movimento*, *atualiza* na *matéria* as *formas* possíveis.<sup>64</sup>

Ibn Rušd não defendeu a eternidade do mundo e criticou seu começo temporal baseado apenas na filosofia, mas se valeu também do *Corão*. No *Tratado Decisivo*, ele afirmou que sua posição não entrava em contradição alguma com a revelação corânica, pelo contrário: antes era sugerida pela mesma.<sup>65</sup> A quem o acusou disso, o cordovês retorquiu que os *mutakallimūn*, quando impõe a criação *ex nihilo*, não seguem literalmente a escritura, pois não há em parte alguma desta declaração explícita neste sentido; os teólogos estão antes a interpretá-la.<sup>66</sup>

Para ilustrar seu raciocínio, o filósofo elencou no *Tratado* algumas passagens do *Corão* e deu-lhes exegese diversa da tradicional sobre as mesmas.<sup>67</sup> Com isso, sustentou que a própria revelação defendia seu ponto de vista sobre a eternidade do mundo. Da *Surata XI,7*, onde se lê: “Ele foi Quem criou o céus e a terra em seis dias – quando, antes, abaixo de seu Trono só havia água [...]”<sup>68</sup>, depreende-se que, antes da criação do mundo, havia literalmente duas coisas para além de Deus: seu Trono e a água, e um tempo antes do tempo atual. Da *Surata XIV, 48*, que reza: “No dia em que a terra for trocada por outra (coisa) que não seja terra, com o também os céus [...]”, infere-se, por sentido literal, que haverá uma segunda existência para depois desta. E da *Surata XLI, 11*: “Então, abrangeu, em Seus desígnios, os céus quando estes ainda eram gases [...]”, sugere-se que os céus foram criados a partir de matéria anterior.

---

separada, cuja unidade assegura a do Universo e, por conseguinte, seu próprio ser. Mas, não obstante sua posição naturalista, Ibn Rušd afirmou que o Primeiro Motor Imóvel e eterno é Deus [...] [que é a] causa da existência da inteligência motriz da esfera dos fixos, à qual se seguem as outras esferas tendo, no centro do Universo, os quatro elementos”. Attie Filho, 2002, pp. 317s.

<sup>64</sup> Cruz Hernández, 1963, p. 303.

<sup>65</sup> Ibn Rušd (Averróis), 2001, Cap. III, “That demonstration accords with the Law”.

<sup>66</sup> Cf. nota 27 deste artigo.

<sup>67</sup> Ibn Rušd (Averróis), 2001, Cap. II, “That philosophy and logic are obligatory”.

<sup>69</sup> *Corão*, 1994. Quanto a este ponto de vista, a *Surata XXI,30* também parece sugerir algo semelhante: “Não vêm, acaso, os incrédulos, que os céus e a terra eram uma só massa, que desagregamos [...]”. Então, antes do mundo existir tal como o vemos manifesto hoje, possivelmente havia um estado de caos primevo amorfo, ao qual Deus incutiu ordem a partir de sua atividade criadora. A nota 936 da edição do *Corão* citada por nós reza o seguinte: “A evolução

Contudo, ao afirmar a eternidade do mundo, Ibn Rušd não a concebeu conforme o esquema emanatista neoplatônico tão caro a Ibn Sīnā, regido pelo axioma “do uno só procede o uno”, repleto de intermediários (as *Inteligências*) entre Deus e os seres concretos e múltiplos. Para o filósofo andaluz, esse axioma só é verdadeiro se for tomado no sentido de que o uno “simples” só produz o uno; pois constatamos, pela experiência, que o uno *composto* pode produzir o múltiplo, tal como a difusão da luz a partir de uma fonte única, ou como as ordens de um comandante, que são repassadas por seus intermediários até se individualizarem nos soldados.<sup>69</sup> O cordovês não reputa impossível a divindade originar diretamente o mundo a partir de *matéria* eterna – que é a causa da *indivisão* dos seres concretos e múltiplos neste. O conjunto destes seres no mundo, portanto, formam uma *unidade* em Deus, que confere unidade (*em si*) e multiplicidade (*fora de si*) a todo o criado.

### CONCLUSÃO

No decorrer deste trabalho, pudemos conhecer as posições de três dos maiores *falasīfa* – Al-Kindī, Ibn Sīnā e Ibn Rušd – com respeito à eternidade do mundo: enquanto, respectivamente, o primeiro a negou, os dois últimos afirmaram-na, mas de modos diferentes. Al-Kindī foi partidário de sua criação *ex-nihilo* por Deus no tempo, o que faz dele, portanto, finito; já Ibn Sīnā defendeu sua eternidade a partir de uma *emanação* extemporal provinda de Deus. Ibn Rušd, por sua vez, também defendeu a eternidade do mundo; mas contrapôs ao esquema emanatista do filósofo persa uma doutrina de inspiração aristotélica, baseada na *atualização* por Deus das *formas* em *potência* na *matéria* – esta última eterna. Em comum, os três *falasīfa* afirmaram resolutamente que Deus é a *causa* do mundo – ainda que o *modo* como este fora causa-

---

dos mundos ordenados, como os vemos, é dada a entender. À medida em que o olhar intelectual do homem sobre o mundo físico se expande, ele vê cada vez mais como a unidade é a nota dominante no maravilhoso Universo de Deus. Tomando tão-somente o sistema solar, nós sabemos que a intensidade máxima das manchas solares corresponde [...] à intensidade máxima das tempestades magnéticas na Terra. A lei universal da gravidade parece unir as massas todas juntas. Os fatos físicos apontam para a formação dos planetas a partir de vastas quantidades de matéria nebular difusa, da qual o núcleo central condensado é o sol.”

<sup>69</sup> Cruz Hernández, 1963, p. 304s.

do varie entre eles: seja através de criação temporal e finita; seja por emanção d'Ele desde a eternidade e através de graus sucessivos da existência; ou seja através de eterna atualização de formas potenciais na matéria.

Esperamos, além disso, ter despertado no leitor ao menos a noção de que *Deus não é alheio ao discurso filosófico*. Este é capaz de versar sobre Ele e Sua relação com os demais *existentes* – e isso *no mínimo* na Filosofia Medieval, neste caso a islâmica. Especular sobre o *divino* e como ele interage – *ou não* – conosco não é uma agressão ao *Logos*. Quem deseja ler o que escreveram os *falasīfa* não deve – nem pode – *renegar a priori* Deus desse discurso. “Afiml, que filosofia seria esta que interdita a pergunta?”:<sup>70</sup> certamente, não aquela *em terras do Islã* no medievo.

## REFERÊNCIAS

### Fontes primárias

ARISTÓTELES. *Metafísica* (tradução por Tomás Calvo Martínez). Madri: Gredos, 1994.

CORÃO. Português. *O Alcorão Sagrado* (tradução e notas por Samir El Hayek). Foz do Iguaçu: Centro Cultural Beneficente Árabe Islâmico de Foz do Iguaçu, 1994.

IBN RUŠD (AVERRÓIS). *Tahafut Al-Tahafut* (tradução e notas por Simon Van Den Bergh). Cambridge: E. J. W. Gibb Memorial Trust, 1954.

\_\_\_\_\_. *The book of the Decisive Treatise determining the connection between the law and wisdom* (tradução por Charles E. Butterworth). Provo, Utah: Brigham Young University Press, 2001.

PLATÃO. *Timeu-Critias* (tradução por Rodolfo Lopes). Coimbra (Universidade de): Faculdade de Letras, Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2011.

---

<sup>70</sup> Attie Filho, 2006, pp. 9-19



PSEUDO-ARISTÓTELES. *A Teologia de Aristóteles* (tradução por Catarina Belo). Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2010.

## Bibliografia

- ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- ATTIE FILHO, Miguel. *Os sentidos internos em Ibn Sīnā (Avicena)*. Porto Alegre: PUCRS, 2000. (Coleção Filosofia, 116).
- \_\_\_\_\_. *Falsafa – a filosofia entre os árabes*. São Paulo: Palas Atena, 2002.
- \_\_\_\_\_. Aspectos da metafísica de Ibn Sīnā. In: *Poesia Sempre*. N. 24. Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional, 2006, pp. 9-19.
- \_\_\_\_\_. *O Intelecto em Ibn Sīnā (Avicena)*. Cotia, SP: Ateliê Editorial, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Inteligência e metafísica em Ibn Sina (Avicena)*. São Paulo: Ed. do Autor, 2011.
- CORREIO DA UNESCO. Avicena. Ano 8, n. 12. Rio de Janeiro: FGV, 1980.
- COSTA, Ricardo da. Olhando para as estrelas, a fronteira imaginária final – Astronomia e Astrologia na Idade Média e a visão medieval do Cosmo. In: *Dimensões - Revista de História da UFES* 14. Dossiê Territórios, espaços e fronteiras. Vitória: EDUFES, 2002, p. 481-501.
- CRUZ HERNÁNDEZ, Miguel. *La filosofía árabe*. Madri: Revista del Occidente, 1963.
- DE LIBERA, Alain. *A filosofia medieval*. São Paulo: Loyola, 2011. 3. ed.
- E. CAMPO, Juan. *Encyclopedia of Islam*. Nova Iorque: Facts On File, 2009. (Encyclopedia of World Religions).
- FERRATER MORA, José. *Dicionário de Filosofia*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1982. 5. ed.
- \_\_\_\_\_. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Edições Loyola, 2000. Obra em quatro vol. (A-D).
- ISKANDAR, Jamil Ibrahim. *Compreender Al-Fārābī e Avicena*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011. (Série Compreender).
- MOORE, Edward. Neo-Platonism. In: *Internet Encyclopedia of Philosophy*. Online, 2014. Disponível em: <<http://www.iep.utm.edu/neoplato/>>. Acesso em: 07/02/14.

RAMÓN GUERRERO, Rafael. *El pensamiento filosófico árabe*. Madri: Cincel, 1985.

PEREIRA, Rosalie Helena de Souza. *Avicena: a viagem da alma: uma leitura gnóstico-hermética de Havy ibn Yaqzān*. São Paulo: Perspectiva, 2010.

SOUZA, José Cavalcante de (supervisão). *Pré-socráticos: vida e obra*. São Paulo: Nova Cultural, 2000. (Col. Os Pensadores).