



Filosofia Medieval

Alfredo Storck
Ana Rieger Schmidt
Cristiane Negreiros Abbud Ayoub
Jorge L. Viesenteiner
Manoel Vasconcellos
Nilo César B. Silva
(Orgs.)



Filosofia Medieval

Alfredo Storck

Ana Rieger Schmidt

Cristiane Negreiros Abbud Ayoub

Jorge L. Viesenteiner

Manoel Vasconcellos

Nilo César B. Silva

(Orgs.)



ANPOF - Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia

Diretoria 2019-2020

Adriano Correia Silva (UFG)
Antônio Edmilson Paschoal (UFPR)
Suzana de Castro (UFRJ)
Franciele Bete Petry (UFSC)
Patrícia Del Nero Velasco (UFABC)
Agnaldo Portugal (UNB)
Luiz Felipe Sahd (UFC)
Vilmar Debona (UFMS)
Jorge Viesenteiner (UFES)
Eder Soares Santos (UEL)

Diretoria 2017-2018

Adriano Correia Silva (UFG)
Antônio Edmilson Paschoal (UFPR)
Suzana de Castro (UFRJ)
Agnaldo Portugal (UNB)
Noéli Ramme (UERJ)
Luiz Felipe Sahd (UFC)
Cintia Vieira da Silva (UFOP)
Monica Layola Stival (UFSCAR)
Jorge Viesenteiner (UFES)
Eder Soares Santos (UEL)

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)

Diretoria 2011-2012

Vinicius de Figueiredo (UFPR)
Edgar da Rocha Marques (UFRJ)
Telma de Souza Birchall (UFMG)
Bento Prado de Almeida Neto (UFSCAR)
Maria Aparecida de Paiva Montenegro (UFC)
Darlei Dall'Agnol (UFSC)
Daniel Omar Perez (PUC/PR)
Marcelo de Carvalho (UNIFESP)

Produção

Antonio Florentino Neto

Editor da coleção ANPOF XVIII Encontro

Jorge Luiz Viesenteiner

Diagramação e produção gráfica

Editora Phi

Capa

Adriano de Andrade

Comitê Científico: Coordenadoras e Coordenadores de GTs e de Programas de Pós-graduação

Admar Almeida da Costa (UFRRJ)
Adriano Correia Silva (UFG)
Affonso Henrique V. da Costa (UFRRJ)
Agemir Bavaresco (PUCRS)
Aldo Dinucci (UFS)
Alessandro B. Duarte (UFRRJ)
Alessandro Rodrigues Pimenta (UFT)
Alfredo Storck (UFRGS)
Amaro de Oliveira Fleck (UFMG)
Ana Rieger Schmidt (UFRGS)
André Cressoni (UFG)
André Leclerc (UnB)
Antonio Carlos dos Santos (UFS)
Antonio Edmilson Paschoal (UFPR)
Antonio Glaudenir Brasil Maia (UVA)
Araceli Rosich Soares Velloso (UFG)
Arthur Araújo (UFES)
Bartolomeu Leite da Silva (UFPB)
Bento Prado Neto (UFSCAR)
Breno Ricardo (UFMT)
Cecilia Cintra C. de Macedo (UNIFESP)
Celso Braidá (UFSC)
Cesar Augusto Battisti (UNIOESE)
Christian Hamm (UFMS)
Christian Lindberg (UFS)
Cicero Cunha Bezerra (UFS)
Clademir Luis Araldi (UFPEL)
Claudemir Roque Tossato (UNIFESP)
Claudinei Freitas da Silva (UNIOESTE)
Cláudio R. C. Leivas (UFPEL)
Clóvis Brondani (UFFS)
Cristiane N. Abbud Ayoub (UFABC)
Cristiano Perius (UEM)
Cristina Foroni (UFPR)
Cristina Viana Meireles (UFAL)
Daniel Omar Perez (UNICAMP)
Daniel Pansarelli (UFABC)
Daniel Peres Coutinho (UFBA)

Dirce Eleonora Nigro Solis (UERJ)
Eder Soares Santos (UEL)
Eduardo Aníbal Pellejero (UFRN)
Emanuel Â. da Rocha Fragoso (UECE)
Enoque Feitosa Sobreira Filho (UFPB)
Ester M. Dreher Heuser (UNIOESTE)
Evaldo Becker (UFS)
Evaldo Sampaio (UnB/Metafísica)
Fátima Évora (UNICAMP)
Fernando Meireles M. Henriques (UFAL)
Filipe Campello (UFPE)
Flamarion Caldeira Ramos (UFABC)
Floriano Jonas Cesar (USJT)
Franciele Bete Petry (UFSC)
Francisco Valdério (UEMA)
Georgia Amitrano (UFU)
Gisele Amaral (UFRN)
Guido Imaguire (UFRJ)
Gustavo Silvano Batista (UFPI)
Helder Buenos A. de Carvalho (UFPI)
Henrique Cairus (UFRJ)
Hugo F. de Araújo (UFC)
Jacira de Freitas (UNIFESP)
Jadir Antunes (UNIOESTE)
Jelson Oliveira (PUCPR)
João Carlos Salles (UFBA)
Jorge Alberto Molina (UERGS)
José Lourenço (UFSM)
Júlia Sichieri Moura (UFSC)
Juvenal Savian Filho (UNIFESP)
Leonardo Alves Vieira (UFMG)
Lívia Guimarães (UFMG)
Luciano Carlos Utteiche (UNIOESTE)
Luciano Donizetti (UFJF)
Ludovic Soutif (PUCRJ)
Luís César G. Oliva (USP)
Luiz Carlos Bombassaro (UFRGS)
Luiz Rohden (UNISINOS)
Manoel Vasconcellos (UFPEL)
Marcela F. de Oliveira (PUCRJ)
Marcelo Esteban Coniglio (UNICAMP)

Márcia Zebina Araújo da Silva (UFG)
Márcio Custódio (UNICAMP)
Marco Antonio Azevedo (UNISINOS)
Marcos H. da Silva Rosa (UERJ)
Maria Cecília Pedreira de Almeida (UnB)
Maria Cristina de Távora Sparano (UFPI)
Maria Cristina Müller (UEL)
Marina Velasco (UFRJ/PPGLM)
Mariana Cláudia Broens (UNESP)
Mariana de Toledo Barbosa (UFF)
Mário Nogueira de Oliveira (UFOP)
Mauro Castelo Branco de Moura (UFBA)
Max R. Vicentini (UEM)
Michela Bordignon (UFABC)
Milton Meira do Nascimento (USP)
Nathalie Bressiani (UFABC)
Nilo César B. Silva (UFCA)
Nilo Ribeiro (FAJE)
Patrícia Coradim Sita (UEM)
Patrícia Kauark (UFMG)
Patrick Pessoa (UFF)
Paulo Afonso de Araújo (UFJF)
Pedro Duarte de Andrade (PUCRJ)
Pedro Leão da Costa Neto (UTP)
Pedro Paulo da Costa Corôa (UFPA)
Peter Pál Pélbart (PUCSP)
Rafael de Almeida Padial (UNICAMP)
Renato Moscateli (UFG)
Ricardo Bazilio Dalla Vecchia (UFG)
Ricardo Pereira de Melo (UFMS)
Roberto Horácio de Sá Pereira (UFRJ)
Roberto Wu (UFSC)
Rodrigo Guimarães Nunes (PUCRJ)
Rodrigo Ribeiro Alves Neto (UNIRIO)
Samir Haddad (UNIRIO)
Sandro M. Moura de Sena (UFPE)
Sertório de A. Silva Neto (UFU)
Silvana de Souza Ramos (USP)
Sofia Inês A. Stein (UNISINOS)
Sônia Campaner (PUCSP)
Tadeu Verza (UFMG)

Tiegue Vieira Rodrigues (UFSM)
Viviane M. Pereira (UECE)
Vivianne de Castilho Moreira (UFPR)
Waldomiro José da Silva Filho (UFBA)

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Bibliotecária Juliana Farias Motta CRB7/5880

F488

Filosofia Medieval / Organização Alfredo Storck...et al. --
São Paulo: ANPOF, 2019.

186 p.

ISBN: 978-85-88072-78-7

Outros autores: Ana Rieger Schmidt, Cristiane Negreiros, Abbud
Ayoub Jorge L. Viesenteiner, Manoel Vasconcellos, Nilo César B. Silva

Filosofia medieval.I. Storck, A.II. Título

CDD 189

Índice para catálogo sistemático:

1. Filosofia medieval

Apresentação da Coleção do XVIII Encontro Nacional de Filosofia da ANPOF

O XVIII Encontro Nacional da ANPOF foi realizado em outubro de 2018 na Universidade Federal do Espírito Santo (UFES), em Vitória/ES, e contou com mais de 2 mil participantes com suas respectivas apresentações de pesquisa, tanto nos Grupos de Trabalho da ANPOF quanto em Sessões Temáticas. Em acréscimo, o evento também incluiu conjuntamente o IV Encontro Nacional ANPOF Ensino Médio, sob coordenação do Prof. Dr. Christian Lindberg (UFS), cujos esforços não apenas amplia, mas também inclui os debates e pesquisas vinculados à área do Ensino de Filosofia tanto de professores vinculados ao Ensino de Filosofia quanto também de professores e estudantes do Mestrado Profissional em Filosofia, o PROF-FILO.

A ANPOF publica desde 2013 os trabalhos apresentados sob a forma de livro, com o intuito não apenas de tornar públicas as pesquisas de estudantes e professores, mas também de fomentar o debate filosófico da área, especialmente por ser uma ocasião de congregar uma significativa presença de colegas do Brasil inteiro, interconectando pesquisas e regiões que nem sempre estão em contato. Assim, a Coleção ANPOF sintetiza o estado da pesquisa filosófica naquele determinado momento, reunindo pesquisas apresentadas em Grupos de Trabalho e Sessões Temáticas. O total de textos submetidos, avaliados e aprovados à publicação na atual Coleção ANPOF do XVIII Encontro conta com mais de 650 artigos da comunidade em geral.

É importante registrar nesta “Apresentação” a dinâmica utilizada no processo de organização dos 22 volumes que são agora publicados, cuja concepção geral consistiu em estruturar o processo da maneira mais amplamente colegiada possível, envolvendo no processo de avaliação dos textos submetidos todas as coordenações dos Grupos de Trabalho e dos Programas de Pós-graduação (PPGs) em Filosofia, bem como uma comissão de avaliação específica para os trabalhos que não foram avaliados por algumas coordenações de PPGs. Em termos práticos, o processo seguiu três etapas: 1. cada pesquisador(a) teve um período para submissão dos seus trabalhos; 2. Período de avaliação, adequação e reavaliação dos textos por parte das coordenações de GTs e PPGs; 3. Editoração dos textos aprovados pelas coordenações de GT e PPGs.

Nessa atual edição da Coleção ANPOF, figuraram na co-organização dos volumes não apenas as coordenações de GTs, mas também de PPGs que estiveram diretamente envolvidos no processo, na medida em que ambas as coordenações realizaram as atividades de avaliação e seleção dos textos desde as inscrições ao evento, até avaliação final dos textos submetidos à publicação, exercendo os mesmos papéis na estruturação das atividades. Nessa medida, a Coleção ANPOF conta com o envolvimento quase integral das coordenações, exprimindo justamente a concepção colegiada na organização – seja diretamente na organização dos volumes, seja sob a forma de comitê científico – de modo que os envolvidos figuram igualmente como co-organizadores(as) da Coleção, cujo ganho é, sem dúvida, em transparência e em engajamento com as atividades. O trabalho de organização da Coleção, portanto, seria impossível sem o envolvimento das coordenações.

Reiteramos nossos os agradecimentos pelos esforços da comunidade acadêmica, tanto no sentido da publicação das pesquisas em filosofia que são realizadas atualmente no Brasil, quanto pela conjugação de esforços para que, apesar do gigantesco trabalho, realizarmos da maneira mais colegiada possível nossas atividades.

Boa leitura!

Diretoria ANPOF

Sumário

Epistemologia e Metafísica: Notas sobre o intelecto Agente em Averróis <i>Arthur Klik de Lima</i>	13
A jusfilosofia de Tomás de Aquino no tratado <i>A Política</i> de Aristóteles <i>Cézar Cardoso de Souza Neto</i>	19
O anti-realismo de Pedro Abelardo <i>João Pedro da Luz Neto</i>	28
Sobre o caráter contingente da concepção de conhecimento evidente em Guilherme de Ockham <i>Júlia Rodrigues Molinari</i>	36
A propósito do modelo antropológico agostiniano no <i>De vera religione</i> <i>Juliano de Almeida Oliveira</i>	45
Realismo direto ou representacionalismo: o problema do acesso ao mundo na teoria das espécies de Tomás de Aquino <i>Lucas Nogueira Borges</i>	52
A questão da vontade na filosofia medieval - Um estudo em Santo Agostinho e Pedro Abelardo <i>Lucilene Silva Garcia</i>	59
Sobre os termos ser e essência nas <i>Quaestiones in Metaphysicam</i> de Sigério de Brabant <i>Luiz Fernando Pereira de Aguiar</i>	65
Vontade humana e graça divina em Santo Anselmo <i>Manoel Vasconcellos</i>	72
Santo Agostinho frente ao antigo adágio “fora da igreja não há salvação” <i>Marcos Roberto Nunes Costa</i>	80
Considerações sobre a vontade como princípio da responsabilidade moral no “primeiro Agostinho” – um estudo de <i>De libero arbitrio</i> <i>Matheus Jeske Vahl</i>	91
O Tratado <i>De unitate intellectus</i> de Alberto Magno e a polêmica sobre a unicidade do intelecto possível no sec. XIII <i>Matteo Raschiatti</i>	99
A questão dos futuros contingentes no de consolatione philosophiae de severino boécio <i>Maurício Medeiros Vieira</i>	108

A alma humana como substância separada em Tomás de Aquino <i>Neimar de Almeida</i>	119
Aspectos da análise das categorias aristotélicas no <i>periphyseon</i> de João Escoto Erígena I: A genealogia <i>Pedro Calixto</i>	128
A moral dos penitenciais versus a moral da intenção <i>Pedro Rodolfo Fernandes da Silva</i>	134
Essência e definição segundo João Buridan <i>Roberta Magalhães Miquelanti</i>	143
A divisão tripartida das ciências teóricas e sua fundamentação no <i>Super Boetium De Trinitate</i> de Tomás de Aquino <i>Rodrigo Aparecido de Godoi</i>	152
A noção de retidão da vontade no <i>de Veritate</i> de Santo Anselmo de Cantuária <i>Sérgio Del' Arco Filho</i>	161
João Duns Scotus e a impossibilidade de a quantidade ser o princípio de individuação: Uma análise comparativa entre <i>Lectura</i> e <i>Ordinatio</i> <i>Thiago Soares Leite</i>	171
A via média ockhamiana na <i>Terceira Parte do Diálogo</i> <i>William Saraiva Borges</i>	179

Epistemologia e Metafísica: Notas sobre o intelecto Agente em Averróis

Arthur Klik de Lima¹

A noética de Averróis é constituída a partir de uma ampla análise da obra de Aristóteles, mas que também envolve considerar a presença de tradições distintas. E mesmo que seja possível destacar a presença dominante do estagirita, muitas vezes, ele se apresentará acrescido de outros elementos, oriundos de outras tradições de pensamento. Neste sentido, é possível afirmar que diversos elementos são transformados ao longo desta análise, e alguns deles já chegam até Averróis completamente absorvidos pela grande tradição dos leitores de Aristóteles.

O desenvolvimento da teoria do intelecto separado em Averróis pode ser compreendido como uma tentativa de continuidade do que foi desenvolvido por Aristóteles em sua obra. Neste sentido, tornam-se muito amplas as possibilidades de abordar essa questão em sua obra, que vão desde questões relativas à metafísica, até o *De Anima*, cujo *Grande Comentário* de Averróis orienta majoritariamente esta apresentação, ainda que tenhamos feito algumas recorrências a outras obras.

Um dos maiores exemplos destas transformações, que recebeu as mais diversas tentativas de classificação, é o intelecto agente². Tomado pela *falsafa* como um princípio agente separado, aquele que possui em si a capacidade de tornar todas as coisas em ato, foi motivo de grande discussão entre os leitores do estagirita. Estes produziram múltiplas leituras, dentre as quais analisaremos uma das mais controversas e de grande importância para o século XIII cristão³.

Neste sentido, pretendemos aqui apresentar alguns elementos que foram mobilizados por Averróis para caracterizar seu intelecto agente como uma substância separada da matéria, e também como a fonte de toda inteligibilidade do mundo sensível. Faz-se, assim, necessário tecer alguns comentários a respeito da influência que algumas leituras desta tradição exerceram nas definições deste intelecto, sobretudo, na leitura que Averróis faz de Alexandre de Afrodísias e Temístio, cuja influência é facilmente observável em sua obra.

Além disso, também é possível apontar algumas passagens do *De Anima* de Aristóteles que parecem ter contribuído mais diretamente para as interpretações divergentes, em

1 Universidade Federal de Lavras

2 Há um longo caminho de transformação desde o *nous poietikós* de Aristóteles, passando pelo *Al-'aql al-fa'al* da *falsafa*, até o *intellectus agens* dos latinos.

3 A recepção das obras da filosofia árabe pelos cristãos será uma das principais fontes para a discussão a respeito do intelecto neste século. Destacamos o problema da unidade do intelecto, cuja fonte parece ser a recepção da tese a respeito do intelecto material desenvolvida no *Grande Comentário ao De Anima* de Averróis.

alguma medida, direcionando as limitações encontradas por seus leitores em compreender, por exemplo, o que Aristóteles quer dizer com expressões como: *E este é o entendimento separável, impassível e sem mistura, sendo em essência uma atividade* (*De Anima*, 430a 18-20)⁴. O que também pode ser visto na passagem do *De Generationem Animalium*: *...somente o intelecto vem de fora, e somente ele é divino* (*De Generationem Animalium*, 736b 28).

Tais leituras, que parecem contribuir para certa incompreensão de seus leitores, ao serem associadas à problemas conceituais de outras culturas, é que acabam por solidificar o que chamamos aqui genericamente de tradição. Esta associação, entre a leitura de um autor, e a sua recepção a partir de questões conceituais oriundas de outro contexto específico, fundam novos horizontes de questionamentos e problemáticas. Sendo possível destacar, a partir de nosso objeto de análise, algumas linhas interpretativas que possuem certo papel dominante; distinguindo-se umas das outras, por meio dos graus de separação do intelecto agente que cada uma destas lhe atribui.

Além disso, considerando que o inteligível é alcançado por meio de imagens sensíveis abstraídas, é também necessário considerar as afirmações do capítulo 7 do *De Anima*, na conhecida afirmação da unidade da percepção, quando o intelecto e aquilo que é conhecido tornam-se um só. É preciso ter em mente que tal perspectiva parece condicionar o conhecimento àquilo que é próprio da composição, enquanto aquilo que é em si mesmo imaterial parece restar como interdito à cognição do homem. Também é necessário considerar que Aristóteles deixa a resposta sobre o conhecimento daquilo que é separado para outra obra, nunca escrita (*De Anima*, 431b 18-20). Isso se torna um grande problema para Averróis, pois ele tentará dar conta de tal resposta em sua obra.

Segundo Averróis, algumas leituras a respeito do intelecto que se orientam por uma perspectiva materialista vão conceber a impossibilidade de qualquer espiritualização deste, afirmando, ao contrário, que não há qualquer diferença de nível entre o pensamento e a sensação, e que este seria apenas mais um aspecto inerente ao corpo. Este ponto parece não ser o foco principal da análise, mas direciona alguns apontamentos que parecem estar seguindo a mesma direção metodológica que o estagirita, analisando uma questão sempre partindo de uma reconstrução de seus fundamentos.

Outros, como ele aponta, se apoiarão em uma leitura menos materialista, pois não se reduz ao aspecto material, mas sim na imanência na relação entre homem e intelecto⁵. Pois afirma que o intelecto agente guarda com a alma uma relação essencial e, de algum modo, está unido a ela. Este ponto marca a presença importante do pensamento de Temístio, uma das principais fontes de Averróis para as questões sobre o intelecto.

Ainda é possível acrescentar uma terceira leitura a respeito do intelecto agente, cuja característica marcante reside no caráter transcendental da relação entre homem e intelecto separado. Neste contexto, seu representante mais célebre parece ser Alexandre de Afrodísia, por sua identificação do intelecto agente com a causa primeira do universo. Tal leitura seja aquela que, provavelmente, possui a maior reverberação, sobretudo entre escolas de pensamento com influências diretas de religiões monoteístas, onde também adquire grande notoriedade em associação ao pensamento neoplatônico (Cf. DAVIDSON, 1992. p. 15-16).

4 As divergências relativas a leituras sobre o intelecto se focam basicamente nos capítulos 4 e 5, do livro três do *De Anima* de Aristóteles.

5 Averróis atribui, no *Grande Comentário ao De Anima*, a Teofrasto e Temístio a responsabilidade por tal leitura. Cf. *Averrois Cordobensis commentarium magnam in Aristotelis De anima libros*.p. 389

Averróis segue pela mesma orientação que seus predecessores, e separa esse princípio da composição. De maneira geral, a *falsafa* vai conceber seu intelecto agente como a substância inteligível mais baixa dentre a hierarquia das inteligências separadas. Cumpre dizer que considerá-la como a mais baixa nesta hierarquia diz respeito apenas a proximidade que esta substância separada encontra em relação aos seres compostos. A separação do intelecto agente não o compromete com a geração e a corrupção, ao contrário, separá-lo parece ter como uma das principais orientações exatamente o afastamento desta condição transitória. Por sua vez, Averróis também vai considerá-lo desta maneira (Cf. AVERRÓIS, *Compendio de Metafisica*. p. 255.)

É possível dizer que o enfrentamento definitivo desta questão ocorra no *Grande comentário ao De Anima*, onde a solução parece ficar a cargo da separação total dos intelectos de qualquer âmbito da composição. Tanto o intelecto agente, quanto o chamado por ele de intelecto material, restarão completamente separados dos indivíduos, embora apenas a separação do material constitua alguma novidade para essa discussão.

Um aspecto a ser notado é que Averróis não restringe a atividade do intelecto agente apenas a de uma causa eficiente, pois concebe que este tipo de causalidade simplesmente leva ao ato o que se encontrava em potência. Para ele, a estrutura das inteligências separadas não pode se ocorrer exclusivamente através de causas eficientes. De maneira resumida, podemos afirmar que, se tal ocorre por meio de uma causa eficiente, o que ela faz é engendrar o ser em algo, e tal relação trará algo que estava em potência, ao ato. Mas, para Averróis, os intelectos separados têm potencialidade apenas em sentido relacional, i.e., somente quando relacionadas umas às outras, não resta a possibilidade de atualização de qualquer potencialidade. Cada inteligência possui em si mesma uma causa eficiente imediata, e o primeiro princípio como causa final remota. Ademais, a causa primeira será também a causa final de Toda a estrutura dos intelectos separados da matéria, e isso parece ser o ponto fundamental para coordenar a relação entre as inteligências e os seus graus hierárquicos, Vejamos:

Sabemos, com efeito, que todos os corpos celestes em seu movimento diurno, e a esfera das estrelas fixas, concebem uma mesma forma e todos eles, em seu movimento diurno, são movidos por um e mesmo motor, que é o motor da esfera das estrelas fixas; e sabemos também, que eles têm movimentos particulares diferentes. Portanto, é necessário que seus movimentos procedam em parte de seus diferentes motores, e, em parte – a saber, por meio da conexão de seus movimentos com a primeira esfera – de um único motor. (*Averrois Cordubensis commentariorum magnorum in Aristotelis De anima libros*. p.138)

A tentativa de compreender a natureza do intelecto agente parece também demandar o estudo da relação que esta inteligência estabelece com seus semelhantes e, sobretudo, com seu princípio. Pois Averróis parece compreender a existência de certa analogia possível entre o movimento eterno das entidades celestes, com a relação que se desenrola entre o intelecto agente separado e a humanidade. Além disso, como é possível afirmar que não existe potencialidade nestas inteligências, qual será o critério para distingui-las? Ou ainda, como será possível separá-las do primeiro princípio?

Podemos afirmar, de certo modo, que Averróis vai sustentar certa estrutura hilemórfica nas inteligências separadas, ainda que as considere como inteligências puras e subsistentes. E a consideração desta estrutura é que será o modo de introduzir algo de potencialidade nestas inteligências, permitindo que se estabeleça a distinção entre elas e,

principalmente, entre as inteligências e o ato puro. Ainda que não recorra diretamente a uma teoria da emanação⁶, a distinção entre as inteligências se dará através da observação de uma relação de causalidade entre elas, pois a atividade de uma inteligência separada tem como orientação principal o primeiro ato (Cf. MARQUÊS, 1987, p. 97). No entanto, a percepção que cada uma possui deste primeiro varia em graus de aproximação, o que, para Averróis, é um critério suficiente para que se possa introduzir algo de potencial nestas e também diferenciá-las.

Em outras palavras, o que fundamenta o critério que permite diferenciar estas substancias tem sua base em uma analogia vista a partir dos entes compostos. Uma vez que os seres materiais se organizem numa relação de matéria e forma, isso indica que essa forma de estruturação consistirá em uma espécie de padrão no universo. Ainda que não sejam exatamente iguais, deve-se ter em conta a presença desses elementos. Averróis parece ter em conta que há composição nas inteligências separadas, ainda que esta composição não seja de natureza material, como nos entes sujeitos à geração e à corrupção.

Em termos de identificação, é possível dizer que isso somente ocorre de maneira plena no primeiro princípio. Nas demais inteligências, embora não exista alteração como a dos seres compostos que passam pelos movimentos da geração e da corrupção, a identificação só não é perfeita pois a causa destas lhes é externa, o primeiro princípio. Podemos dizer que os intelectos separados contemplam a si mesmos, mas desejam a perfeição do primeiro.

Como já foi dito na filosofia primeira que não existe forma livre de potencialidade em absoluto, exceto a primeira forma, que não entende nada fora de si, mas sua essência é sua quiddidade; enquanto as outras formas são, em algum modo, diversas em quiddidade e essência. (*Averrois Cordubensis commentarium magnam in Aristotelis De anima libros. p. 410.*)⁷

O primeiro princípio é Deus, mas este não constitui, para Averróis, o princípio de uma série, nenhum dos demais princípios se assemelha a ele em perfeição. Este parece ser o ponto de partida para o estabelecimento de uma ordem nas inteligências separadas. Ao admitir a precedência de um puro ato, tudo mais no cosmo passa a tomá-lo como sua meta, e mesmo o potencial que se encontra nas inteligências separadas, precisa ser tomado a partir deste primeiro ato. Assim, podemos afirmar que uma inteligência separada tem sua definição possível a partir do modo como manifesta sua contemplação de si própria e de seu princípio, o ato puro. Para Averróis, é isso o que torna possível definir e compreender certa gradação hierárquica nestas inteligências (TAYLOR, 1998. p. 517). Todo ente diferente do princípio carregará consigo algo de potencial.

Como foi dito anteriormente, Averróis parece compreender a relação que o intelecto agente estabelece com a humanidade a partir dessa relação de potencialidade que há nas inteligências separadas. Quanto mais potencial é uma inteligência, também será necessário considerá-la como mais múltipla e complexa em seu entendimento. Em outras palavras, mais afastado da unidade estará sua compreensão do princípio (Cf. MARQUÊS, 1987. p. 99).

Neste sentido, pode-se afirmar que o intelecto agente possui a mais complexa das atividades relativas a uma inteligência separada, pois é uma substância separada, mas que

6 Para DAVIDSON (1992, p. 266), Averróis recorreu a uma teoria da emanação em seu primeiro comentário ao *De Anima*, mas abandona essa posição ao longo de sua vida intelectual.

7 *Et iam declaratum est in Prima Philosophia quod nulla est forma liberata a potentia simpliciter, nisi prima forma, que nichil intelligit extra se, sed essentia eius est quidditas eius; alie autem forma diversantur in quidditate et essentia quoquo modo.*

atende a uma multiplicidade de indivíduos. Vale lembrar, Averróis também destaca isso em diversas obras, que o contato estabelecido pelo intelecto agente com a humanidade, não compromete em nada sua natureza separada, pois é o homem que depende deste intelecto para completar sua atividade cognitiva, e não o contrário. O alcance de qualquer nível de unidade na cognição do homem, tem relação direta com a ação do intelecto agente separado. O que é realizado prioritariamente pelas almas individuais é a organização de sua multiplicidade, no sentido de apresentar ao intelecto separado o motor para sua realização. A alma que busca a unidade que é própria ao conhecimento, consegue encontra-la apenas na conjunção com o intelecto agente.

Averróis vai compreender a potencialidade das Inteligências separadas através de uma analogia com o que ele chama de intelecto adquirido nos homens. Nesse caso, a identificação que o homem pode alcançar com o intelecto agente para realizar uma conjunção e completar seu processo cognitivo deve ser individualmente conquistada. Os intelectos separados possuem a ciência a partir de sua própria essência, que é puro conhecimento. O homem, por sua vez, realiza movimento inverso, e tem a chance de compreender algo de sua própria essência a partir da ciência que produz sobre a natureza. Averróis é um grande defensor da prática científica, pois esta será tomada por ele como um dos caminhos naturais que os homens possuem para o conhecimento de suas essências, e mais importante, de seu princípio.

O intelecto agente de Averróis parece não ser apenas a causa eficiente do conhecimento, mas também o referencial formal para o intelecto humano enquanto disposição. Pode-se compreender, a partir da afirmação de Averróis, de que o intelecto agente é forma em nós (*forma nobis*):

Desse modo, aquilo pelo qual algum agente aperfeiçoa sua própria ação é uma forma; assim, como nós aperfeiçoa nossa própria ação através do intelecto agente, é necessário que o intelecto agente seja nossa forma. (*Averrois Cordubensis commentarium magnam in Aristotelis De anima libros.p.499-500*)⁸

A relação da humanidade com este intelecto separado não é apenas a de tomá-lo como fonte de inteligibilidade e unidade do sentido da cognição, mas também em uma condição de natural aproximação. Em outras palavras, aproximar-se do divino poderá ser entendido como esta tentativa de identificação com o intelecto agente.

⁸ *Quoniam, quia illud per quod agit aliquid suam propriam actionem est forma, nos autem agimus per intellectum agentem nostram actionem propriam, necesse est ut intellectus agens sit forma in nobis.*

Referências bibliográficas:

- ARISTÓTELES. *Sobre a alma*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2010.
- AVERROIS. *Averrois Cordubensis commentarium magnvm in Aristotelis De anima libros*. Ed. F. Stuart Crawford. Cambridge, Massachusetts. 1953.
- _____. *Averroes' Tahafut al-tahafut : (The incoherence of the incoherence)*. Tradução de Simon Van den Bergh. London : Oxford University Press, 1954.
- _____. *Long Commentary on the De Anima of Aristotle. Translated and with introduction and notes by Richard C. Taylor with Thrérèse-Anne Druart, subeditor*. New Haven & London: Yale University Press, 2009.
- AVERRÓIS. *Compendio de Metafísica*. Trad. Carlos Quirós Rodríguez. Madrid: Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, 1919.
- DAVIDSON, Herbert. A. *Alfarabi, Avicena, and Averrois, on intellect / Their Cosmologies, theories of the active intellect, and theories of human intellect*. Oxford University Press, 1992.
- DRUART, T. Averroes's Long Commentary on Aristotle's De Anima and direct Knowledge of separate beings. In: *La Lumière de l'intellect – La pensée scientifique et Philosophique d'Averroes dans son temps*. Leuven: Éditions Peeters, 2011.
- MARQUÉS, A. La polémica sobre el ser em avicena e averroes latinos. In: *Anuário Filosófico*, 1987.
- TAYLOR, R. The Agent Intellect as 'form for us' and Averroes's Critique of al-Farabi. In: *Tópicos*. México: Universidad Panamericana, 2005, n. 29.
- _____. Averroes' Philosophical conception of separate intellect and God. In: *La Lumière de l'intellect – La pensée scientifique et Philosophique d'Averroes dans son temps*. Leuven: Éditions Peeters, 2011.
- _____. Averroes on Psychology and the Principles of Metaphysics. *Journal of the History of Philosophy* - Volume 36, Number 4, October 1998, pp. 507-523.

A jusfilosofia de Tomás de Aquino no tratado *A Política* de Aristóteles

César Cardoso de Souza Neto¹

Tomás de Aquino: a relevância do Medievo

A proposta de se pesquisar uma das obras de Santo Tomás de Aquino², em meio ao alvorecer do século XXI, inicialmente sugere opiniões divergentes. Alguns supõem que esta investigação seria desnecessária, voltada à teoria e afastada da *práxis*. Outros a entendem como um anacrônico retorno a concepções superadas, compatíveis com a mentalidade do distante século XIII, portanto, descontextualizada. Logo, mostra-se fundamental recordar a relevância do Medievo e a contribuição do cristianismo no longo processo de estruturação cultural (HUNTINGTON, 1997, p. 83).

Este artigo não se propõe a estudar historicamente o labor filosófico do *Aquinate*, tampouco em expor o conteúdo de suas sínteses filosófico-teológicas³. O objetivo que nos move consiste em demonstrar as relações jusfilosóficas na elaboração de sua reflexão política desenvolvidas pelo *Doutor Angélico*.

Partimos da compreensão daquele momento histórico como um período marcado por uma incessante busca do legado clássico como forma de fundamentar a relação entre o conhecimento e a Revelação⁴. Seu mais importante representante foi Santo Tomás, que explora distintas vias de indagação em busca da verdade, procurando elaborar uma síntese entre o conhecimento humano e a fé, de forma ampla e satisfatória. E, a partir do encontro com os textos de Aristóteles, encontrou na *dialética*⁵ uma metodologia que lhe possibilita expressar esta síntese do conhecimento e da fé (VILLEY, 1979, pp. 58-70).

1 Faculdade de Direito de Ribeirão Preto - Universidade de São Paulo - FDRP USP

2 Santo Tomás de Aquino nasceu em Roccaseca, na região da Campânia, nas imediações de Nápoles, Sul da atual Itália, provavelmente entre os anos de 1224/1225, em uma família da aristocracia napolitana, descendente dos lombardos. Fugiu de sua casa para dedicar-se à vida religiosa na Ordem Dominicana. Estudou em Nápoles, na Universidade recém-fundada por Frederico II. Tornou-se discípulo e, posteriormente, professor-assistente de Alberto Magno, entre 1248-1252, em Colônia. Depois, ensinou em Paris, nos períodos de 1252-1256 e 1268-1272. Foi enviado por sua Ordem para ensinar nos maiores centros dominicanos da Europa: Colônia, Bolonha, Roma, Nápoles e Paris. Era um homem profundamente paciente, calado e dócil. Em seus estudos empregou os tratados de inspiração platônico-agostiniana, entretanto, desenvolveria posteriormente um aprofundado estudo e adaptação teológico-filosófica das obras aristotélicas, recém chegadas à Europa. Pedagógico, tornou-se admirável pela transparência lógica bem como pela clareza de suas exposições. Chamado ao Concílio de Lion, pelo Papa Gregório X, faleceu aos 07 de março de 1274 no mosteiro de Fossanuova. Foi canonizado em 18 de julho de 1323, cerca de cinquenta anos após sua morte, pelo Papa João XXII. (WEISHEIPL, 1994, pp. 11-26).

3 Na consulta às obras de Santo Tomás neste artigo preferimos o cotejamento das edições espanholas e francesas com os textos originais latinos por sua maior precisão e fidelidade na tradução dos termos originais.

4 De acordo com Monteiro Pacheco, 1985, p. 147, a temática ético-religiosa analisada sob os critérios filosóficos clássicos – mormente o platonismo e o neoplatonismo – tornaram-se como substrato para a análise filosófica, uma das características culturais do Medievo.

5 O termo dialética/dialético provém do verbo grego *διαλέγεσθαι* – discutir.

O itinerário de sua busca pela verdade pode ser observado através de suas inúmeras obras: *Sententiae*, *Questiones*, *Disputationes*, mas, sobretudo, nas *Summas*. Os conteúdos filosóficos se encontram mesclados em temáticas teológicas, uma vez que, naquele tempo, tudo fazia parte do mesmo saber. Isso exige que o leitor realize uma análise pormenorizada, identificando as afirmações de cunho filosófico daquelas teológicas.

Em suas obras é comum encontrar a expressão “segundo o Filósofo” – referindo-se a Aristóteles, o que poderia parecer um *argumento de autoridade*, uma vez que naquele momento histórico – da redescoberta dos textos do *Estagirita* e sua posterior recepção – proporcionou a ideia de encontro com um saber sistematizado (BARNES, 2009, pp. 53-56). Santo Tomás vislumbrou na filosofia aristotélica uma excelente fonte para elaborar sua reflexão filosófico-teológica, expressando uma análise rigorosa e harmônica, esforçando-se para que os conceitos apreendidos pudessem ser entendidos pelo leitor de seu tempo (FABRO, 2014, p. 84).

O Doutor Angélico analisa obras aristotélicas, delineando um novo sentido à concepção de justiça, de ética e política, a partir das obras do *Estagirita* (MIETHKE, 2001, pp. 22-23), o que confere ao *Aquinate* um lugar de destaque na filosofia (LIMA VAZ, 1974, pp.32-33), bem como nos campos jurídico e político (DE BONI, 2003, p. 103).

Nos comentários ao texto aristotélico *Sententia libri Politicorum* (Comentário à Política de Aristóteles), o Doutor Angélico se afasta de várias concepções agostinianas, evidenciando uma proximidade a Aristóteles (ROBLES CARCEDO, 1992, pp. 213-227), que nos indica a relevância aristotélica na compreensão jurídico-política da reflexão do Santo, bem como a influência na estruturação de conceitos jurídicos ocidentais (FINNIS, 2007, p. 16).

O desenvolvimento do método dialético aristotélico mostra-se revestido de vital relevância na obra tomasiana, uma vez que será a maneira que empregada pelo Doutor Angélico na elaboração dos conteúdos filosófico-teológicos. Santo Tomás aprofunda sua investigação servindo-se da dialética, que aprimorou à medida que aprofundava seu conhecimento deste sistema aristotélico (VILLEY, 2014, pp. 46-49), tornando-se elemento essencial na *Questio*⁶. A forma de analisar e refletir empregada por ele evidenciará o esforço para compreender os textos de um autor da Antiguidade Clássica, cujas realidades sociais e políticas eram, até então, desconhecidas.

A inclinação virtuosa e a jusfilosofia aquinatense.

Santo Tomás relaciona a justiça com as virtudes morais, concebendo-lhe como uma virtude moral especial, junto à prudência, fortaleza e temperança. A justiça para o Doutor Angélico concentra emprego predominante da razão – intelecto – humano, a exemplo do que ocorre com a justiça comutativa (DUBOUCHET, 2011, pp. 40-42).

Porém, mesmo em se tratando de justiça comutativa ou corretiva, há de conjugar-se a ela a fé no justo divino, mesmo por aproximação. A fé é o bálsamo de excelência que confere autoridade teológico-filosófica à conceituação de justiça, pois, o homem medieval compreendia a fé como o complemento e o aperfeiçoamento da razão (VERGER, 1973, p. 61). Assim procedendo, o homem conferirá autoridade máxima de justiça à sua conduta e, por conseguinte, a fé age sobre a conceituação de justiça com a finalidade de aperfeiçoá-la,

6 Santo Tomás adota a estrutura dialética na forma de *Questio* - Questões, seguindo um plano de pesquisa permanente, ao dividir o tema em partes, e sobre cada uma dessas partes empreende novas pesquisas.

uma vez que a justiça não é senão consequência do juízo racional do homem num primeiro plano (REALE, p. 114).

É dizer que a justiça – sob os aspectos geral ou legal e especial (distributiva e comutativa) – deriva do desenvolvimento do intelecto, a razão humana. Por conseguinte, de acordo com a concepção tomasiana a *ratio naturalis*, comum à todos, leva-nos à apreender os preceitos decorrentes da natureza racional humana, os quais, constituem o Direito Natural (REALE, p. 115).

Segundo o Doutor Angélico, uma norma pode derivar da lei natural sob duas maneiras, como uma conclusão de seus princípios, ou como uma determinação de algo definido para o bem comum (SANTO TOMÁS DE AQUINO, Suma Teológica, I-II, q. 95, a. 2). A primeira forma de procedimento, traça uma analogia com os primeiros princípios da razão especulativa, ou seja, uma derivação a partir de um juízo ou silogismo prático (QUINTANA, 2008, pp. 77-79). Em relação ao que o Aquinate compreende como determinação, insiste que se trata de um procedimento similar ao que ocorre nas artes, onde as formas comuns recebem uma determinação ao ser aplicadas às realizações especiais (DUBOUCHET, 2011, p. 69).

É a partir da experiência natural que se formam as leis – as ideias gerais e os princípios que conduzam à verdade – e conseqüentemente, à realização do bem.

A virtude da justiça mostra-se como meio de se atingir a verdade, porque resplandece a retidão na vontade do homem em sua relação com o outro e, conseqüentemente, logra-se o justo racional (SANTO TOMÁS DE AQUINO, Suma Teológica, IIa-IIæ, q. 58, a. 4). O Doutor Angélico ressalta a importância de se compreender o caráter restitutivo da justiça, uma vez que conduz à igualdade, pois, a restituição é um ato de justiça comutativa (SANTO TOMÁS DE AQUINO, Suma Teológica, IIa-IIæ, q. 62, a. 1).

A restituição deve realizar-se no mesmo nível e proporção em que se incorreu a falta. O Aquinate entende que as faltas de índole material, são menores que as espirituais. Assim, o furto de algo material, que deverá ser restituído ao proprietário, é uma falta muito menos gravosa que algo que se refira à dignidade humana, pois, os homens como filhos de Deus, possuem uma realidade espiritual que está acima da simples posse de algo material (SANTO TOMÁS DE AQUINO, Suma Teológica, IIa-IIæ, q. 62, a. 7, s. 2).

Santo Tomás defende a concepção aristotélica de que os homens praticam aquilo que é justo porque a natureza fixou na mente humana esta inclinação para o bem (SANTO TOMÁS DE AQUINO, Comentario a la Ética a Nicómaco, V, 12, 723). Salienta que o justo legal tem sempre sua origem no direito natural e que proporcione a felicidade, já que está direcionada a um fim, a realização do bem (SANTO TOMÁS DE AQUINO, Suma Teológica, I-II, q. 95, a. 3). Esta *inclinação virtuosa*, gravada naturalmente no homem, vincula duas potências humanas: a razão e a vontade.

O Aquinate denomina como *synderesis* esta *inclinação natural* – um hábito – que torna o homem capaz de julgar intuitivamente os primeiros princípios da ação. A *synderesis* se caracteriza por ser imóvel, sem necessidade de discurso, e princípio do movimento da razão prática (SANTO TOMÁS DE AQUINO, Suma Teológica, I-II, q. 94, a. 1, ra 2).

Sem dúvida, a ação compete à vontade, com a qual se faz necessário saber qual dos passos do ato voluntário corresponderia à *synderesis*. De acordo com o Doutor Angélico a *vontade* conduz ao *ato*, que pressupõe um *juízo de razão*, o qual necessita de *deliberação*,

apresentando o bem com caráter de finalidade. Assim, a lei natural está em conexão com as inclinações naturais. Estas inclinações – na medida em que são conhecidas – passam a ser objeto da vontade natural (SANTO TOMÁS DE AQUINO, Suma Teológica, III, q. 18, a 5).⁷

A natureza inclina ao bem e, desse modo existe uma inclinação gravada pela natureza que nos serve de guia na determinação dessa lei, o que justifica sua obrigatoriedade (SANTO TOMÁS DE AQUINO, Suma Teológica, IIa-IIæ, q. 108, a. 2)⁸. Sem dúvida, tais inclinações não bastariam para declarar absoluta a obrigatoriedade de seu cumprimento, pois, existem atitudes antinaturais que levam à transgressão das leis e, ainda assim, a lei seguiria vigente – até que fosse racionalmente cumprida (BAGNULO, 1983, pp. 42-44).

Nesta perspectiva, a finalidade da lei humana é que a ela promova o bem comum. Destarte, é preferível a persuasão à coação, uma vez que é mais conveniente instituir leis para resguardar a comunidade. Entretanto, há aqueles que – lamentavelmente – somente se deixam conduzir pela virtude por meio da coação, portanto, oportuna (SANTO TOMÁS DE AQUINO, Suma Teológica, I-II, q. 95, a. 1).⁹

Para o Aquinate, a *voluntas ut natura* se trata de uma espécie de ato da vontade-potência, oposto à *voluntas ut ratio* (SANTO TOMÁS DE AQUINO, Suma Teológica, III, q. 18, a 4, co; a 3, co; a 5, co), uma espécie de ato da vontade-potência, oposto à *voluntas ut ratio*. Convém recordar que não se trata de um apetite natural, ou seja, de uma inclinação sem conhecimento. Estas duas espécies de atos são os que realizam a vontade, seguindo ao juízo da razão-potência, o qual pode ser natural o deliberado. Logo: “a vontade deliberada e a *voluntas ut natura* não diferem segundo a essência da potência, porque natural e deliberativo não são diferenças da vontade por si mesma, senão em tanto segue ao juízo da razão.” (SANTO TOMÁS DE AQUINO, Suma Teológica, Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo, d. 39, q. 2, a 2, ra 2).¹⁰

Estes juízos apresentam o bem, objeto da vontade, sob duas maneiras: como absoluto (fim); ou como o bom em ordem a outro bem. Por isso também é possível chamar a *voluntas ut natura* como *voluntas finis* (SANTO TOMÁS DE AQUINO, Suma Teológica, Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo, d. 39, q. 2, a 2).

Santo Tomás não reduz o conteúdo da lei natural a um só princípio, mas considera que existam vários princípios, segundo as inclinações da natureza (SANTO TOMÁS DE AQUINO, Suma Teológica, I-II, q. 94, a 2). Tampouco o Doutor Angélico elabora uma interminável listagem de inclinações, mas, procura mostrar quais são os níveis de inclinações correspondentes às potências da alma humana: as que tem como vivente, as que tem como ser sensível e as que tem como ser racional.

Para o Doutor Angélico a *voluntas ut natura* sempre segue a *synderesis*, colocando-se em consonância ao *intellectus*, que se põe como parte da *Prudentia* em relação à finalidade da virtude conhecida, por meio da inclinação virtuosa (SANTO TOMÁS DE AQUINO, Suma Teológica, I, q. 82, a3, co)¹¹.

7 *Voluntas ut natura repudiat ea quae naturae sunt contraria, et quae sunt secundum se mala, puta mortem et alia huiusmodi.*

8 *Virtutes perficiunt nos ad prosequendum debito modo inclinationes naturales.*

9 *Sed homines magis inducuntur ad bonum voluntarii per monitiones, quam coacti per leges. Ergo non fuit necessarium leges ponere.*

10 *Voluntas ut deliberata, et ut natura, non differunt secundum essentiam potentiae: quia naturale et deliberatorium non sunt differentiae voluntatis secundum se, sed secundum quod sequitur iudicium rationis.*

11 *Actus vero voluntatis perficitur in hoc quod voluntas inclinatur ad ipsam rem prout in se est. (...) bonum et malum, quae sunt obiecta voluntatis, sunt in rebus.*

Ao tratar o tema da lei, o Aquinate explica que tanto no especulativo quanto no prático, a razão opera nas ações: a definição, a enunciação e a argumentação (SANTO TOMÁS DE AQUINO, Suma Teológica, I-II, q. 90, a1, ra 2). E, ao expor concretamente a lei natural, diz que o primeiro princípio prático é aquele que se funda na noção de bem (SANTO TOMÁS DE AQUINO, Suma Teológica, I-II, q. 94, a 2, co).

A noção de bem está incluída no princípio, mas, não é ela quem move a vontade, mas sim o juízo. A inclinação para o bem – *synderesis* – é o hábito natural dos primeiros princípios práticos, que julga sobre os fins das inclinações naturais. Seus juízos são intelectivos, o que possibilita que a *voluntas ut natura* siga aos juízos da *synderesis*. Devemos considerar que para Santo Tomás existe uma necessidade de captação intelectual para aquilo que sentimos funcione – ou se traduza – em lei prática. E, somente a *inclinação para o bem* tem a capacidade de nos mostrar os primeiros princípios, a partir dos quais se delibera e, segundo os quais, julgam-se as ações (DUBOUCHET, 2011, p. 86).

Este tema da inclinação do homem para o bem, seguindo a lei natural se revela particularmente importante, uma vez que esta inclinação em muitos casos pode ser obscurecida pela limitação do indivíduo, que arrastado pela intensidade das paixões ou seduzido pelos maus costumes sociais, descumpra. Logo, faz-se necessário que as noções que formam os princípios sejam conhecidas *in communi* para que a *synderesis* profira os princípios da lei (CALDERA, 2000, pp. 89-92).

E, é justamente na comunidade política, em busca do bem comum, que as leis serão constituídas.

O homem: social e político por natureza.

Santo Tomás incorpora a política ao raciocínio prático, colocando-a no conjunto dos saberes que orientam o agir humano. A razão prática se refere a uma ação, o *agere*, que capacita a realização do bem (BEUCHOT, 1997, p. 25). Compreende a ordem política como “uma ciência do civil” (SANTO TOMÁS DE AQUINO, Comentario a la Política de Aristóteles, Proemio 5), vinculando a sociabilidade à vida política, devido à necessidade da *vita in multitudine* (SANTO TOMÁS DE AQUINO, Suma Teológica, I-II, q. 96 a. 4).

A vida em sociedade vincula-se à *necessitas naturalis* do homem, animal político, diferenciando-o dos outros animais e da divindade (CHALMETA, 2002, p. 69). Assim, os homens se reúnem com a finalidade de se ajudarem mutuamente (SANTO TOMÁS DE AQUINO, Suma Contra los Gentiles, lect. III, c 117). A vida em comunidade se apresenta como espaço de intercâmbio de conhecimentos, de trabalho, enfim, mostra-se como uma *necessitas naturalis a vita in multitudine*. (SANTO TOMÁS DE AQUINO, Opúsculos, *De Regno*, I, 1, 68-70). Por conseguinte, o Santo compreende a política como a mais importante disciplina dentro das matérias práticas (SANTO TOMÁS DE AQUINO, Comentario a la Política de Aristóteles, Proemio, 7).

A capacidade para satisfazer necessidades é o critério que determina a maior ou menor perfeição da comunidade. Assim, a família oferece um grau de satisfação, a *sufficiencia vite*¹², associada aos atos naturais de geração, nutrição e desenvolvimento da prole, que segue na aldeia. Entretanto, é na *civitas* que se obtém todo o necessário para a suficiência da vida. Portanto a *civitas* é a *communitas perfecta* (SANTO TOMÁS DE AQUINO,

12 *Sufficiencia vite* seria aquilo que o homem alcança por meio do esforço combinado da razão e do trabalho de suas mãos. A aquisição de alimento e daquilo que lhe é necessário para sua defesa é o que assegura a conservação da vida, constituindo sua *inclinatio naturalis*.

Comentario a la Política de Aristóteles, 1252 b 9-30, que existe para a realização do bem comum, sua natureza se desvincula das meras necessidades materiais, para se tornar o *locus* onde os cidadãos livres se dedicam à realização plena do bem comum (SANTO TOMÁS DE AQUINO, Comentario a la Política de Aristóteles, 1253, a 19).¹³

O bem comum ultrapassa a ideia de bem próprio, a vida social cumpre a função de meio que reúne a multiplicidade de homens que buscam uma mesma finalidade: realizar o bem comum (DAGUET, 2015, p. 187). Para o Aquinate, a consecução do bem comum na *societas* é a realização da justiça, que rege as ações e a diferencia de todas as demais virtudes, pois, seu objeto específico é o *justo* (SANTO TOMÁS DE AQUINO, Suma Teológica, I-II, q. 58 a 1).

Nesta perspectiva, a fim de exercer a função educadora da vontade humana, Santo Tomás salienta a *necessidade da lei para o bem comum*, promulgada por aquele que tem o cuidado da comunidade (SANTO TOMÁS DE AQUINO, Suma Teológica, I-II, q. 90, a 4 co).¹⁴

Visando a realização da comunidade, a lei seria um princípio de índole normativa, ou regra das ações humana, uma norma prudencial, dirigida a pessoas que buscam o bem comum da sociedade. As regras, normas ou leis teriam a capacidade de orientar porque se destinam a um fim racional, de modo que a conduta que conseguisse fins realmente humanos adquiriria um alcance vinculante. Em contrapartida, aquelas normas que são injustas, ou emanadas por usurpadores, não devem ser obedecidas (SANTO TOMÁS DE AQUINO, Suma Teológica, IIa-IIæ, q. 104, a 6 ad 3).¹⁵

Destarte, a inclinação natural que se evidencia na consecução do bem comum conduz os membros da sociedade ao ideal de coesão social. Este é o motivo que nos move a desenvolver esta pesquisa. Neste breve artigo apresentamos, resumidamente, alguns traços do pensamento de Santo Tomás de Aquino, conforme nossa proposta. Ainda que de forma sinteticamente reduzida (visto a profundidade e complexidade dos conceitos), esperamos ter confirmado a relação entre a reflexão jusfilosófica e a política do Doutor Angélico.

13 *Quod civitas est communitas perfecta: quod ex hoc probat, quia cum omnis communicatio omnium hominum in unum ordinetur ad aliquid necessarium vitae, illa erit perfecta communitas, quae ordinatur ad hoc quod homo habeat sufficienter quicquid est necessarium ad vitam: talis autem est communitas civitatis.*

14 *Et sic ex quatuor praedictis potest colligi definitio legis, quae nihil est aliud quam quaedam rationis ordinatio ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habet, promulgata.*

15 *Et ideo si non habeant iustum principatum sed usurpatum, vel si iniusta praecipiant, non tenentur eis subditi obedire, nisi forte per accidens, propter vitandum scandalum vel periculum.*

Referências bibliográficas:

- ALMEIDA, Philippe O. *Raízes medievais do Estado moderno. A contribuição da Reforma Gregoriana*. 2013. 300f. Dissertação (Mestrado). Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais. Impresso. Belo Horizonte.
- ANDEREGGEN, Ignacio. *Introduzione alla teologia de San Tommaso. Una prospettiva storica e metafisica*. Bologna: EDB, 1995.
- ARISTÓTELES. *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia*. Introducción Emilio Lledó Íñigo. Trad. Julio Pallí Bonet. Madrid: Gredos, 1993.
- _____. *Órganon – Tratados de Lógica*. Trad. Miguel G. Baro. Salamanca: Sígueme, 2012.
- _____. *Política*. Trad. Manuela García Valdéz. Madrid: Gredos, 2004.
- BAGNULO, Roberto. *Il concetto di diritto naturale in san Tommaso d'Aquino*. Milano: Giuffrè, 1983.
- BALMÈS, Marc. *Pour un plein acces a l'acte d'être avec Thomas D'Aquin et Aristote*. Ouverture Philosophique. Paris : L'Harmattan, 2003.
- BERMAN, Harold J. *Direito e Revolução: A formação da Tradição Jurídica Ocidental*. Trad. Eduardo Takemi Kataoka. Coleção Díke. São Leopoldo, UNISINOS, 2006.
- BARNES, Jonathan. *Aristóteles*. Trad. Ricardo Hermann Ploch Machado. Aparecida: Ideias e Letras, 2009.
- BEUCHOT, Mauricio. *Ética y derecho en Tomás de Aquino*. México: UNAM, 1997.
- BERTOLIS, Ottavio de. *Il diritto in san Tommaso d'Aquino. Un'indagine filosofica*. Torino: G. Giappichelli Editore, 2000.
- CALDERA, Rafael Tomas. *Le jugement par inclination chez Saint Thomas d'Aquin*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2000.
- CHALMETA, Gabriel. *La justicia política en Tomás de Aquino. Una interpretación del bien común político*. Pamplona: EUNSA, 2002.
- CHENU, Marie-Dominique. *Introduction a l'étude de St. Thomas D'Aquin*. 10^e. Ed. Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 2002.
- DAGUET, François. *Du politique chez Thomas d'Aquin*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2015.
- DE BONI, Luis Alberto. *De Abelardo a Lutero: Estudos sobre Filosofia Prática na Idade Média*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.
- DUBOUCHET, Paul. *Thomas d'Aquin: droit, politique et métaphysique. Une critique de la science et de la philosophie*. Paris : L'Harmattan, 2011.
- ELDERS, Leo J. *Aristote et Thomas d'Aquin*. Trad. Véronique Pommeret. Paris : les Presses universitaires de l'IPC, 2018.
- _____. *Thomas d'Aquin: une introduction à sa vie et à sa pensée*. Trad. Jean-Marie Fèvre. Paris: Presses Universitaires, 2013.
- FINNIS, John Mitchell. *Direito natural em Tomás de Aquino: sua reinserção no contexto do juspositivismo analítico*. Trad. Leandro Cordioli. Porto Alegre: Fabris, 2007.
- _____. *Lei natural e direitos naturais*. Trad. Leila Mendes. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2006.
- FABRO, Cornelio. *Breve introduzione al Tomismo*. Opere Complete Tomo16. Segni: Editrice del Verbo Incarnato, 2014.
- GADAMER, Hans-Georg. *Verdad y Método*. Trad. Manuel Olasagasti. Salamanca: Sígueme, 1998.
- GILLI, Patrick. *Cidades e sociedades urbanas na Itália medieval (séculos XII-XIV)*. Trad.

- Marcelo Cândido da Silva e Victor Sobreira. Campinas/Belo Horizonte: Editora da Unicamp/Editora UFMG, 2011.
- GILSON, Étienne. *A Filosofia na Idade Média*. Trad. Eduardo Brandão. S. Paulo: Martins Fontes, 2001.
- _____. *El Espíritu de la Filosofía Medieval*. Trad. Ricardo Anaya. Buenos Aires: Emecé, 1952.
- _____. *El Tomismo*. Introducción a la Filosofía de San Tomás de Aquino. Trad. Alberto Oteiza Quirno. Buenos Aires: Ediciones Desclée de Brouwer, 1951.
- _____. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. Trad. Cristiane Negreiros A. Ayoub. 2ª ed. S. Paulo: Discurso Editorial/Paulus, 2010.
- GROSSI, Paolo. *A ordem jurídica medieval*. Trad. Denise Rossato Agostinetti. São Paulo: Martins Fontes, 2014.
- HERMANN PESCH, Otto. *Tomás de Aquino. Límite y grandeza de una teología medieval*. Trad. Xavier Moll, Claudio Gancho. Barcelona: Editorial Herder, 1992.
- HERVADA, Javier; IZQUIERDO, Miguel Sancho. *Compendio de Derecho Natural*. Vol. I. Pamplona: EUNSA, 1980.
- HIRSCHBERGER, Johannes. *História da filosofia na Idade Média*. Trad. de Alexandre Correia. S. Paulo: Herder, 1966.
- HUNTINGTON, Samuel P. *O choque de civilizações e a recomposição da Ordem Mundial*. Rio de Janeiro: Objetiva, 1997.
- LIMA VAZ, Henrique C. de. Fisionomia do século XIII e S. Tomás de Aquino. In: PRESENÇA FILOSÓFICA. Rio de Janeiro: Sociedade Brasileira de Filósofos Católicos, n.1-3, 1974, p. 32-33.
- MIETHKE, Jürgen. *Le Teorie Politiche nel Medioevo*. Prefazione e cura di Roberto Lambertini. Trad. Mario Conetti. Genova: Casa Editrice Marietti, 2001.
- MONCADA, Luís Cabral de. *Universalismo e Individualismo na concepção do Estado: S. Tomás de Aquino*. Trad. F. Almeida. Coimbra: Arménio Amado Editor, 1943.
- MONTEIRO PACHECO, Maria Cândida. *Ratio e Sapientia: ensaios de Filosofia Medieval*. Porto: Livraria Civilização Editora, 1985.
- MOURA, Odilão. *A doutrina do direito natural em Tomás de Aquino*. Idade Média: ética e política, org. Luiz Alberto de Boni, Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.
- MOURÃO, José Augusto. *A Doutrina política de Tomás de Aquino*, Revista Aquinas, Belo Horizonte: ISTA, 25 de Maio de 2008.
- OLGIATI, Francesco. *El concepto de jurisdicción en santo Tomás de Aquino*. Trad. Juan A. Sardina Páramo. Pamplona: EUNSA, 1987.
- PELIZZOLI, Marcelo. *Da transformação da ideia medieval de natureza com a revolução científica. A ética medieval face aos desafios da contemporaneidade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.
- PÉPIN, Jean. *São Tomás de Aquino e a filosofia do Século XIII. História da filosofia. De Platão a São Tomás de Aquino*. Vol. I. Trad. Afonso Casais Ribeiro, Linda Xavier e Manuel L. Agostinho, Lisboa: Dom Quixote, 1995.
- QUINTANA, Eduardo Martín. *Notas sobre el derecho en el iusnaturalismo*. Buenos Aires: Educa, 2008.
- ROBLES CARCEDO, Laureano. *Tomás de Aquino*. Salamanca: Editorial Universidad de Salamanca, 1992.
- SALGADO, Karine. *História e Estado de Direito*. Revista do Tribunal de Contas do Estado

de Minas Gerais, v. 71, p. 102-113, 2009.

SAINT THOMAS D'AQUIN. *Seconds Analytiques D'Aristote. Commentaire de Thomas D'Aquin*. Trad. Guy-François Delaporte. Paris: L'Harmattan, 2015.

SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles*. Estudio preliminar y notas de Celina Lértora Mendoza. Trad. Ana Mallea. Pamplona: EUNSA, 2014.

_____. *Comentario a la Política de Aristóteles*. Trad. Ana Mallea. Pamplona: EUNSA, 2001.

_____. *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo*. Vol. II. Introducción, traducción y notas Juan Cruz Cruz. Navarra: EUNSA, 2004.

_____. *Opúsculos y cuestiones selectas. Filosofía (2)*. Introducción y notas de P. Arenillas Sangrador, S.J. Castro Rodríguez, G. Celada Luengo, E. Chávarri, G. Ferrer Aloy, L. Gómez Becerro, J. López Santamaría, A. Casado Martínez, A. Osuna Fernández-Largo, E. Pérez Delgado, L. Robles Carcedo. Traductores J. López Santamaría, A. Casado Martínez, L. Robles Carcedo. Madrid: BAC, 2004.

_____. *Suma Contra los Gentiles*. Introducción y notas Laureano Robles Carcedo. Trad. Adolfo Robles Sierra. 2ª Ed. Madrid: BAC, 1967.

_____. *Suma Teológica*. Serie Thesaurus. Introducción Francisco Muñiz, Prólogo Santiago Ramírez, Trad. Francisco Barbado Viejo. Madrid: BAC, 2010.

SOUZA, José Antônio de C. R. de; BARBOSA, João Moraes. *O reino de Deus e o reino dos Homens: as relações entre os poderes espiritual e temporal na Baixa Idade Média* (da Reforma Gregoriana a João Quidort). Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

_____. *Pensamento Medieval*. X Semana de Filosofia da Universidade de Brasília. São Paulo: Loyola, 1983.

ULLMANN, Reinhold Aloysio. *A universidade medieval*. 2ª ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

ULLMANN, Walter. *Historia del pensamiento político en la Edad Media*. Trad. C. Quezada. Barcelona, Ariel, 1983.

_____. *Escritos sobre teoría política medieval*. Trad. J. Jimenez Castro. Buenos Aires, Eudeba, 2003.

_____. *Law and Politics in the Middle Ages: An Introduction to the Sources of Medieval Political Ideas*. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.

_____. *Principios de gobierno y política en la Edad Media*. Trad. Ana María Lozada. Madrid, Alianza, 1985.

VAN ACKER, Leonardo. *O tomismo e o pensamento contemporâneo*. S. Paulo: EdUSP, 1983.

VERGER, Jacques. *Les universités au moyen age*. Paris: Press Universitaires de France, 1973.

VIGNAUX, Paul. *El pensamiento en la Edad Media*. Trad. de Tomas Segovia. México: Fondo de Cultura Económica, 1986.

VILLEY, Michel. *A formação do pensamento jurídico ocidental*. 2ª ed. Trad. Cláudia Berliner. S. Paulo: Martins Fontes, 2009.

_____. *Filosofía del Derecho*. Vol. I. Trad. Jesús Valdés y Menéndez Valdés, Pamplona: EUNSA, 1979.

_____. *Questões de Tomás de Aquino sobre Direito e Política*. Trad. Ivone C. Benedetti. S. Paulo: WMF Martins Fontes, 2014.

VOEGELIN, Eric. *La nueva ciencia de la política: una introducción*. Trad. Joaquín Ibarburu. Buenos Aires: Katz, 2006.

WEISHEIPL, James A. *Tomás de Aquino: vida, obras y doctrina*. Trad. de Frank Hevia. Pamplona: EUNSA, 1994.

O anti-realismo de Pedro Abelardo

João Pedro da Luz Neto¹

1. A teoria da essência material

A primeira teoria avaliada por Abelardo é conhecida como Teoria da Essência Material (TEM). Como indica o autor, esta teoria consiste em afirmar que o universal é a essência das coisas singulares; ainda mais – a TEM diferencia os indivíduos apenas pelas formas, porque a essência material é a mesma. Assim, Platão possui o mesmo universal “humano” que Sócrates – diferenciados um do outro apenas por seus acidentes.

Com efeito, alguns tomam a coisa universal da seguinte maneira: eles colocam uma substância essencialmente a mesma em coisas que diferem umas das outras pelas formas; essa é a essência material dos singulares nos quais está presente, e é uma só em si mesma, sendo diferente apenas pelas formas dos seus inferiores. De fato, se acontecesse de se separarem essas formas, não haveria absolutamente diferença das coisas que se distinguem umas das outras apenas pela diversidade das formas, uma vez que, quanto à essência, a matéria é absolutamente a mesma. Por exemplo, em cada um dos homens, diferentes numericamente, está presente a mesma substância do homem que aqui se torna Platão por meio destes acidentes e ali Sócrates, por meio daqueles outros (ABELARDO, 2005, p. 55)².

Embora Abelardo não afirme, nesta obra, que critica a tese de Guilherme de Champeaux, é possível identificar o autor desta teoria através da História das Minhas Calamidades. Ao comentar sobre os embates durante sua segunda estadia na escola de Champeaux, afirma o peripatético palatino: “Com efeito, ele ensinava, sobre esse assunto, que existia uma essência perfeitamente idêntica em todos os indivíduos de uma mesma espécie: a diversidade, defendia ele, advinha unicamente da multiplicidade dos acidentes” (2003, p. 51)³.

Conforme indica Bertelloni, seis características da descrição de Abelardo na LI são fundamentais para a caracterização da TEM:

- 1 Mestre em Filosofia pela UFPR. E-mail: jpluzneto@gmail.com
- 2 *Quidam enim ita rem uniuersalem accipiunt ut — in rebus diuersis ab inuicem per formas — eandem essentialiter substantiam collocent, que singularium, in quibus est, materialis sit essentia; et in se ipsa una, tantum per formas inferiorum sit diuersa. Quas quidem formas si deparari contingeret, nulla penitus differentia rerum esset, que formarum tantum diuersitate ab inuicem distant, cum sit penitus eadem essentialiter materia. Verbi gratia, in singulis hominibus numero differentibus, eadem est hominis substantia, que hic Plato per hec accidentia fit, ibi Socrates per illa (ABELARDO, 2012, parag. 25).*
- 3 *Erat autem in ea sententia de communitate universalium ut eandem essentialiter rem totam simul singulis suis inesse astrueret individuis, quorum quidem nulla esset in essentia diuersitas, sed sola multitudinem accidentium uarietas (MUCKLE, 1950, p. 178)*

(1) uma substância material, (2) única, (3) presente nas diversas realidades, (4) que se diversificam unicamente pelas formas. Mais ainda: se essas formas pudessem se separar, (5) desapareceriam as diferenças entre as realidades diversificadas pelas formas e (6) permaneceria uma matéria essencialmente a mesma – *eadem essentialiter materia* – o que é o mesmo, segundo uma expressão utilizada acima, a restar *eadem essentialiter substantia* (1986, p. 56)⁴.

Mister notar que a terminologia utilizada pelo século XII difere substancialmente do seu sucessor. Citando Gandillac, Bertelloni (1986, p. 56) explica que os termos *matéria* e *forma* são tomados de modo diverso ao consolidado no século XIII. Também Tweedale (1976, p. 96) esclarece que o conceito de *essência* difere muito sentido proposto por Avicena, que se popularizará no século de Tomás. De fato, como se esclarecerá durante a própria discussão que se segue, o termo *essência* diz respeito à *res*, próxima da matéria, enquanto a *forma* está diretamente unida aos acidentes daquela.

Guilherme propunha que as essências universais correspondiam às dez categorias aristotélicas, de modo que, assim como estas dez palavras estão na base de todas as outras (enquanto categorias gramaticais), as coisas significadas por estas palavras também estão no fundamento de todas as coisas reais (GUILFOY, 2005, seq. 2). Todavia, as categorias referidas por Aristóteles são até certo ponto informes: aos dez gêneros supremos, acrescentamos a diferença específica, resultando em espécies diversas (que, tomadas como gênero, recebem novas diferenças específicas e geram novas espécies e assim sucessivamente, até chegarem na espécie especialíssima, que não receberá mais diferenças específicas). Ora, como a diferença específica é o agente da diferenciação das espécies, e esta é um acidente (sob o ponto de vista do gênero), nada mais natural que o mestre de Champeaux compreendesse que a diversidade dos indivíduos (bem como das espécies) ocorresse por conta da multiplicidade dos acidentes.

Todavia, essa defesa de Guilherme de Champeaux não parte do pressuposto de que os gêneros supremos existem sem quaisquer acidentes, *ante res*, como pensam os realistas exagerados: o mestre de Abelardo argumenta que os gêneros e espécies têm o seu ser nas coisas individuais, e que os universais podem ser abstraídos a partir destes individuais. No entanto, os universais não são produto mental formado no final do processo de abstração, mas antes a realidade metafísica revelada pelo processo (GUILFOY, 2005, seq. 2)⁵.

King sumariza toda esta discussão em três teses: (1) o universal de Champeaux é um universal boeciano (ou seja, tem em comum vários particulares em sua inteireza e não apenas em parte, simultaneamente e constitui a substância dos seus particulares); (2) o acréscimo das formas ao gênero determina a espécie; (3) o mesmo ocorre com o indivíduo em relação à espécie (2004, p. 67).

4 Tradução minha. No original: “(1) una sustancia material, (2) única, (3) presente en diversas realidades, (4) que se diversifican solamente por las formas. Más aún, si esas formas pudieran separarse, (5) desaparecerían las diferencias entre las realidades diversificadas por las formas y (6) quedaría una materia esencialmente la misma - eadem essentialiter materia (LI, 10, 23) - o lo que es lo mismo, según una expresión utilizada poco más arriba, restaría eadem essentialiter substantia (LI, 10, 18)”.

5 Sinalizamos aqui a nossa posição contrária a Cleber Eduardo dos Santos dias, que em sua dissertação “O problema da universalização em alguns textos lógicos de Pedro Abelardo” diz: “Para os realistas extremados, e o mais destacado foi Guilherme de Champeaux, não haveria mais do que um homem (essência de homem), e a distinção entre os indivíduos seria puramente accidental. Os universais são ante rem, isto é, são anteriores às coisas individuais” (DIAS, 2002, p. 26). De fato, para o mestre de Abelardo a essência de homem é uma só e os indivíduos se distinguem acidentalmente, como já sinalizamos. Isto não caracteriza uma postura *ante res*, todavia, pois as essências estavam, segundo Champeaux, materialmente e essencialmente presente em cada indivíduo.

Finalmente, vale notar que Guilherme de Champeaux se considerava balizado, em sua teoria, pelas grandes autoridades no assunto. Não à toa um comentador do nível intelectual de Gilson (2001, p. 344–345), ao explicar a TEM utiliza-se diretamente da argumentação de Boécio – sugerindo a elevação que alcançava a discussão de Abelardo. Além disso temos o testemunho do próprio combatente de Pallet:

Com esses Porfírio parece concordar plenamente, ao dizer: Pela participação da espécie muitos homens são um só, mas nos particulares o único e comum é muitos. E acrescenta que os indivíduos são ditos tais porque cada um deles resulta das propriedades cuja coleção não se encontra em nenhum outro (ABELARDO, 2005, p. 55–56)⁶.

2. Abelardo, crítico de Guilherme de Champeaux

As explicações de Guilherme de Champeaux não convenceram o aluno. Em sua “*Logica Ingredientibus*”, quatro argumentos são dados contra tal teoria:

- 1) Ela se opõe à física, já que supõe os contrários num mesmo indivíduo (§26 a §28)
- 2) Ela reduz os seres às dez categorias, negando a sua diversidade (§29);
- 3) Ela não leva em conta a pluralidade numérica das substâncias (§30) e,
- 4) Ela não leva em consideração certos aspectos dos conceitos de substância e acidentes (§31).

É nítida a diferença entre o primeiro argumento e os outros três: enquanto estes apenas reúnem de modo sucinto os seus argumentos, o primeiro é mais abrangente e, de certo modo, perturbador: carrega consigo o debate entre os pares, fazendo notório o caráter coletivo da práxis filosófica e do florescente método escolástico. Abelardo é mais cauteloso em seu primeiro argumento, e não há porque duvidar que seja ele o motivo do entrave com seu mestre; se os outros argumentos também tivessem sido discutidos como o primeiro, é provável que apareceriam de modo mais sofisticado no texto; ao contrário, aparecem como desdobramentos do primeiro argumento, como meio de reforçar uma refutação que já foi feita, mais do que promover o debate. A suposição de que o primeiro argumento analisado é uma transcrição que Abelardo faria, anos mais tarde, de seu debate em sala de aula – como já vínhamos evidenciando no decorrer da exposição – não precisa ser descartada como uma hipótese qualquer. Por isso, no presente trabalho limitarei minha exposição do primeiro argumento.

Inicialmente, Abelardo afirma que a física se opõe às teorias de seu professor (2012, parag. 26). Ora, é sabido que um mesmo gênero abriga várias espécies: o gênero animal, por exemplo, abriga as espécies humana e asinina. Ora, se um gênero está inteiramente presente no indivíduo, é de se esperar que num mesmo indivíduo humano se encontre tudo aquilo que é do gênero animal, inclusive aquilo que é de outras espécies (haja vista que todas as espécies estão contidas no gênero). Mais ainda: o que difere o ser humano dos demais animais é a racionalidade. Abelardo argumentará que, para seu mestre, o indivíduo humano abrigaria em si a racionalidade e a irracionalidade, uma vez que ambos estão contidos no gênero animal; em conclusão, o animal racional seria o irracional, de modo que os contrários estariam presentes simultaneamente no mesmo. Não apenas isso:

⁶ Quibus quidem Porfirius assentire máxime uidetur, cum ait: «Participatione speciei plures homines unus, particularibus autem unus et communis plures». Et rursus: «Individua’, inquit, dicuntur huiusmodi, quoniam unumquodque eorum consistit ex proprietatibus quarum collectio non est in alio» (2012, parag. 25).

Abelardo recorre à autoridade de Aristóteles, a partir da argumentação presente no livro das *Categorias VI, 5b30-6a11*. Ao expor sobre a categoria da “quantidade”, o discípulo de Platão esclarece que esta não comporta os contrários, que são relativos⁷. Valendo-se de tal explicação, o mestre de Pallet faz notar que, se os contrários estão presentes num mesmo indivíduo, como a TEM defenderia, então não são absolutamente contrários.

O parágrafo seguinte, de número 27, condensa uma objeção à interpretação tão radical de Aristóteles: *Sed fortassis dicitur... Mas pode-se explicar* que estes termos seriam menos contrários caso estivessem presentes no mesmo indivíduo, mas daí não se segue que sejam menos contrários por estarem presentes simultaneamente nos mesmos gêneros e espécies.

À tal objeção, cuja autoria cremos ser de seu mestre de Champeaux, Abelardo apresentará, nas linhas seguintes, uma contra argumentação que beira o deboche – e que certamente constrangeu muito seu professor. Antes de avançarmos no texto, gostaríamos de lançar novo olhar para a referida objeção, contribuindo com a tese de que o mestre de Abelardo não era tão estulto quanto seu discípulo o descreve: embora de modo obscuro, Guilherme de Champeaux supõe uma separação entre a realidade dos gêneros e espécies e a realidade dos indivíduos. Evidentemente que, para este intelectual, esta divisão não diz respeito a uma separação radical entre ambos, como pensava seu aluno, mas, para que

O argumento da impossibilidade de existência dos contrários no indivíduo não atinja também os gêneros e as espécies, é necessário que exista uma linha de divisão, mesmo que tênue, entre ambas as realidades. Um século adiante, Tomás de Aquino, em seu opúsculo *De ente et essentia (capítulo 2)*, defenderá tese semelhante, ao diferir as essências de um humano individual e de uma espécie “humano” através da *materia signata*; de modo semelhante, afirma que tudo que está na espécie, também está no gênero, de modo indeterminado. Através destes matizes, Tomás consegue manter presente a ideia de que um gênero encerra em si todas as espécies sem deixar de lado as diferenças específicas – como fez (ao menos na visão de Abelardo) Guilherme de Champeaux. Não é o caso de afirmar que sua explicação tenha como pano de fundo a disputa do século XII, tampouco especular sobre a proximidade entre palatino e o aquinate⁸; mas não é difícil perceber certas semelhanças, tampouco nos parece impossível supor que aquilo que o mestre de Abelardo tinha como intuição confusa foi melhor sistematizado por Tomás, balizado pelas obras de Aristóteles indisponíveis no século anterior.

Sem poder recorrer ao angélico, Guilherme de Champeaux sofre novos reveses em sua contra argumentação, num dos trechos mais icônicos do livro estudado:

7 Se concedermos, a favor do argumento, tanto que *grande* é o contrário de *pequeno* quanto que uma e a mesma coisa pode ser no mesmo momento tanto grande quanto pequena, uma coisa será o seu próprio contrário. Isso é, todavia, impossível: nada pode ser contrário a si mesmo. A conclusão é que estamos impossibilitados de descrever *grande* e *pequeno*, *muito* e *pouco* como contrários. Tampouco poderiam estes termos ter contrários, ainda que alguém os classificasse como termos não de relação, mas de quantidade. (ARISTÓTELES, 2010, p. 52-3)

8 Enquanto a ausência de referências aos autores do século XII na obra de Tomás de Aquino é o suficiente para afirmar que a explicação do angélico não envolvia a discussão dos seus antecessores do século anterior, é certamente mais difícil argumentar que Abelardo não poderia seguir a linha de um realismo moderado, sobretudo se compreendemos que sua crítica ao realismo está relacionada a teorias com inúmeros “flancos”, inexistentes nas suas formas mais refinadas. É possível que tais críticas encaminhassem Abelardo para um realismo moderado? A discussão é levada em consideração pelos comentadores. Para Thompson, “Pedro Abelardo construiu uma síntese em sua LI e abriu o caminho para o ‘realismo moderado’ de Tomás de Aquino no século XIII” – “Peter Abelard hammered out a synthesis in his *Logica Ingredientibus* and opened the way to Thomas Aquinas’s ‘moderate realism’ in the thirteenth century” (1995, p. 409-10). Gilson, em contrapartida, afirma que “Ele não se encontra numa linha ideal que ligaria Aristóteles a santo Tomás de Aquino, mas antes na que ligaria a gramática especulativa a Guilherme de Ockham” (2001, p. 350). Contrariando o espírito belicoso de Abelardo, não nos arriscamos a tomar, neste momento, posições em favor de um ou de outro; apenas assinalamos que a discussão existe.

O que, também, assim se demonstra: racionalidade e irracionalidade estão verdadeiramente no mesmo indivíduo, já que estão em Sócrates. Mas, que estejam ao mesmo tempo em Sócrates, prova-se por isso que estão ao mesmo tempo em Sócrates e num asno⁹. Ora, Sócrates e o asno são Sócrates. Na verdade, Sócrates e o asno são Sócrates porque Sócrates é Sócrates e o asno porque, de fato, Sócrates é Sócrates e Sócrates é o asno. Que Sócrates seja o asno, assim se demonstra, de acordo com aquela sentença: tudo o que está em Sócrates distinto das formas de Sócrates é o que está no asno distinto das formas do asno. Ora, tudo o que está no asno distinto das formas do asno é o asno. Tudo o que está em Sócrates distinto das formas de Sócrates é o asno. Mas, se é isso, uma vez que o próprio Sócrates é aquilo que é distinto das formas de Sócrates, então o próprio Sócrates é o asno. Que, porém, seja verdade o que admitimos acima, isto é, que tudo o que está no asno distinto das formas do asno é o asno, patenteia-se por isso que nem as formas do asno são o asno, uma vez que os acidentes seriam substância, nem a matéria juntamente com as formas do asno são o asno, pois então seria necessário admitir que corpo e não-corpo são corpo (2005, p. 57–9)^{10, 11}.

Abelardo argumenta que os acidentes de um indivíduo não podem, obviamente, compor sua substância. Mas o que Guilherme de Champeaux diz, claramente, é que são os acidentes os elementos de distinção entre os indivíduos. Para compreender a substância de Sócrates, dever-se-á remover-lhe todos os acidentes; de modo semelhante procede-se com o asno. Ora, sem estes acidentes, resta o que lhes é comum, de modo que já não é mais possível distinguir um asno de um ser humano. Prova, deste modo, que Sócrates é um asno – o que é absurdo. O contra-argumento de Champeaux cai por terra.

Dada a dificuldade deste argumento, é conveniente que nos detenhamos nele de modo pormenorizado, como o fez Tarlazzi (2014, p. 9–11), que nos auxiliará, junto de outros comentadores, neste percurso.

Abelardo inicia sua explicação pela conclusão do seu argumento:

(1) racionalidade e irracionalidade estão verdadeiramente no mesmo indivíduo

9 O leitor notará que a tradução de Nascimento, aqui utilizada, vale-se do termo “asno” para o termo latino “Burnello”. Isso se deve porque “Burnello” é um nome próprio, à época utilizado amplamente para nomear asnos – em nossa língua, temos alguns nomes comuns, mas que se referem a outros animais: é o caso dos nomes “Rex” ou “Alazão”, que uma vez ouvidos, remetem frequentemente ao cão e ao cavalo, respectivamente; utilizando-se deste nome próprio, Abelardo está indicando que quer restringir a discussão a um indivíduo apenas, e não à espécie asinina tomada como um todo; não há uma comparação entre Sócrates e a espécie do asno, mas entre Sócrates, indivíduo singular da espécie humana, e Burnello, indivíduo da espécie asinina.

10 *Quod etiam sic ostenditur: Vere rationalitas et irrationalitas in eodem individuo sunt, quia in Socrate. Sed quod in Socrate simul sint, inde conuincitur quod simul sunt in Socrate et Burnello. Sed Socrates et Burnellus sunt Socrates. Et uere Socrates et Burnellus sunt Socrates, quia Socrates est Socrates et Burnellus, quia scilicet Socrates est Socrates et Socrates est Burnellus. Quod Socrates sit Burnellus, sic monstratur secundum illam sententiam: Quicquid est in Socrate aliud a formis Socratis est illud quod est in Burnello aliud a formis Burnelli. Sed quicquid est in Burnello aliud a formis Burnelli est Burnellus. Quicquid est in Socrate aliud a formis Socratis est Burnellus. Sed si hoc est, cum ipse Socrates sit illud quod aliud est a formis Socratis, tunc ipse Socrates est Burnellus. Quod uerum sit autem id quod supra assumpsimus, scilicet ‘quicquid est in Burnello aliud a formis Burnelli est Burnellus’, inde manifestum est quia neque forme Burnelli sunt Burnellus, cum iam accidentia essent substantia, neque material simul et forme Burnelli sunt Burnellus, cum iam corpus et non corpus esse corpus necesse esset confiteri (2012, parag. 27).*

11 Diante deste argumento, conjectura Estêvão: “Podem-se imaginar as risadas que essa argumentação deve ter suscitado na classe quando apresentada pela primeira vez, provavelmente na época em que Abelardo ainda era aluno de Guilherme” (2015, p. 43). De fato, se a exposição do argumento em aula foi algo semelhante ao que está escrito, deve ter causado grandes risadas por parte da plateia e grande mal-estar da parte do mestre.

Que decorre da generalização da conclusão de que ambos se encontram em Sócrates:

(2) [pois] estão em Sócrates

Como Abelardo chega à estranha conclusão de que a irracionalidade e a racionalidade estão ambas em Sócrates? Tendo como premissas que

(3) [Racionalidade e Irracionalidade] estão ao mesmo tempo em Sócrates e num asno.

(4) Sócrates e o asno são Sócrates¹².

Que Sócrates seja racional e o asno Burnello, irracional, tanto Tweedale quanto Tarlazzi concordam que se trata de um pressuposto óbvio. Aquele ainda acrescenta que, no modo de pensar medieval, estes termos são absolutamente contraditórios (1976, p. 100). Abelardo deverá, na sequência, provar a sentença (4), que é obtida a partir de uma simples inversão; Sócrates e Burnello são Sócrates

(5) porque Sócrates é Sócrates e o asno

Sentença que se prova, por sua vez, pelo fato de que

(6) Sócrates e Sócrates

(7) Sócrates é o asno.

Enquanto a proposição (6) é tautológica, a seguinte consiste no ponto fulcral do argumento. Sua validade dependerá de um astucioso argumento, qualificado como “espantoso sorites” por Jolivet (1982, p. 216) e que também pode ser interpretado como uma *reductio ad absurdum*, obtido das proposições (10) e (11), sendo que a proposição (10) é a conclusão do argumento que contém como premissas as proposições (8) e (9):

(8) Tudo o que está em Sócrates distinto das formas de Sócrates é o que está no asno distinto das formas do asno.

(9) Ora, tudo o que está no asno distinto da forma do asno é o asno

(10) Tudo o que está em Sócrates distinto das formas de Sócrates é Sócrates.

(11) O próprio Sócrates é aquilo que é distinto das formas de Sócrates

A premissa (8) é formulada a partir da própria compreensão de universal do mestre de Champeaux; de fato, conforme depreende-se da explicação acerca da TEM, nas páginas acima, Guilherme pode muito bem concordar e lecionar que o que não individualiza Sócrates ou Burnello são justamente os universais aos quais Sócrates e

Burnello pertencem. Resta então a justificativa para as proposições (9) e (11); como são equivalentes, uma dizendo respeito a Sócrates, outra a Burnello, Abelardo só precisará se deter em uma delas.

Conforme Tarlazzi (2014, p. 11), “Quando lemos, na premissa (9), que Burnello é ‘tudo o que está em Burnello exceto das formas de Burnello’, isto significa que Burnello

12 O leitor notará que as premissas deste argumento estão transpostas. Na sua investigação do argumento, Tarlazzi já faz a correção da ordem das mesmas; no entanto, a sequência invertida das premissas foi mantida neste trabalho propositalmente: não obstante um lógico rigoroso, Abelardo não se esquece do componente retórico de sua apresentação, que seria maculada caso as premissas fossem apresentadas na ordem tradicional.

é sua matéria”¹³. Isto ocorre porque existem três modos de considerar as relações entre matéria e forma no referido asno:

- (a) Burnello é somente suas formas
- (b) Burnello é um conjunto entre forma e matéria
- (c) Burnello é a sua matéria.

Conforme argumenta Abelardo, apenas a alternativa (c) é válida, pois a primeira opção transformaria os acidentes em substâncias:

(12) nem as formas do asno são o asno, uma vez que os acidentes seriam substância

E a segunda alternativa, certamente mais interessante que a primeira, também geraria conflitos:

(13) nem a matéria juntamente com as formas do asno são o asno, pois então seria necessário admitir que corpo e não-corpo são corpo.

O modo (c), portanto, é o único que pode ser validamente aceito pelo seu adversário de Champeaux, e o que sustenta a premissa (9) e sua gêmea (11). Mas enquanto a alternativa (a) é claramente falsa, por qual motivo é necessário negar que Burnello seja um composto entre matéria e forma? Para Tweedale (1976, p. 98–107), é evidente que Burnello não possa ter suas formas accidentais: os acidentes não subsistem em si mesmos, mas apenas em outras substâncias, e considerá-los como substâncias seria uma transgressão categorial. A quarta objeção de Abelardo, conforme este comentador, relaciona-se a isso. Nela, Abelardo lembra que, embora os acidentes sejam agentes individuadores, não fazem parte das substâncias individuais. Pensar deste modo seria transformar os acidentes em substâncias. Que não possa ser considerado a união da matéria e das formas, no entanto, é mais complexo, e poderia ser defendido pelo mestre de Abelardo. Para Tweedale, a refutação abelardiana ocorreu ao ponderar a questão a partir das relações mereológicas que suscita. Ao aceitar a tese (b), os defensores da TEM estariam dizendo que um universal, por exemplo um corpo, seria um *todo* universal e, ao mesmo tempo, uma *parte* do indivíduo. Neste caso, enquanto todo universal, predicado dos indivíduos, Burnello seria um corpo. Mas o corpo é apenas uma parte de Burnello, já que ele depende também das formas, que são incorpóreas. Deste modo, um mesmo corpo abrigaria em si o corpo e o não-corpo, o que é absurdo.

Referências bibliográficas:

- ABELARDO, P. *Lógica para Principiantes*. São Paulo: Editora UNESP, 2005.
- ABELARDO, P.; Abélard et les universaux : édition et traduction du début de la Logica « Ingredientibus » : Super Porphyrium. *Laval théologique et philosophique*, v. 68, n. 1, p. 129, 2012.
- ARISTÓTELES. *Órganon*. Bauru (SP): Edipro, 2010.
- BERTELLONI, F. Pars Destruens: Las críticas de Abelardo al realismo en la 1a parte de la Logica Ingredientibus. *Patristica et Mediaevalia*, v. 7, p. 49–63, 1986.
- DIAS, C. E. DOS S. O problema da universalizacao em alguns textos logicos de Pedro Abelardo. [s.l.] PUC-RS, 2002.
- ESTÊVÃO, J. C. *Abelardo e Heloísa*. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2015.
- GILSON, E. *A Filosofia na Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- GUILFOY, K. William of Champeaux. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 3 out. 2005.
- JOLIVET, J. *Arts du Langage et Théologie chez Abélard*. Paris: Vrin, 1982.
- KING, P. The Metaphysics of Peter Abelard. In: *The Cambridge Companion to Peter Abelard*. [s.l: s.n.]. p. 65–125.
- MUCKLE, J. T. Abelard's Letter of Consolation to a Friend (*Historia Calamitatum*). *Medieval Studies*, v. 12, p. 162–213, 1950.
- TARLAZZI, C. "Iam Corpus" or "Non Corpus" on Abelard's first argument against material essence realism in the logica "Ingredientibus". *Vivarium*, v. 52, n. 1–2, p. 1–22, 2014.
- THOMPSON, A. The Debate on Universals before Peter Abelard. *Journal of the History of Philosophy*, v. 33, n. 3, p. 409–429, 1995.
- TWEEDALE, M. M. *Abailard on universals*. Amsterdam: North-Holland Publishing Company, 1976.

Sobre o caráter contingente da concepção de conhecimento evidente em Guilherme de Ockham

Júlia Rodrigues Molinari¹

O conceito de “notícia evidente” (*notitia evidens*) é central na obra de Ockham, na medida em que ele articula suas definições dos atos apreensivos e judicativos. De modo resumido, ela é definida como uma apreensão intelectual de uma proposição, que segue dois critérios para ser dita evidente: (1) a proposição deve ser verdadeira; e (2) a apreensão dos termos deve ser de tal modo que eles sejam *capazes de causar* uma notícia evidente. Ockham descreve a notícia evidente, assim como os outros atos apreensivos do intelecto, no início de seu *Comentário às Sentenças* (OTh I, pp. 1-49)², tomando-os como ferramentas para solucionar uma pergunta de caráter teológico – *se o intelecto do peregrino é capaz de ter notícia evidente das verdades da teologia*. Tendo isso em vista, o método desse trabalho se concentrará em investigar se o contexto em torno da definição da notícia evidente, que inclui debates teológicos, pode ser deixado de lado sem prejuízos, ou se é parte fundamental da compreensão desse conceito. Buscaremos argumentar que se trata do segundo caso, e que é do interesse do historiador da filosofia se atentar ao contexto da obra do autor.

O trabalho tem por objetivo apresentar a formulação de um problema acerca da compreensão da “notícia evidente”³ descrita por Ockham na primeira questão do Prólogo, tendo em vista não a solução desse problema, mas sim o acréscimo de elementos para os debates sobre o assunto. Partiremos de uma pergunta: por que Ockham afirma que a notícia evidente se distingue dos cinco hábitos intelectuais descritos por Aristóteles na *Ética a Nicômaco*? Para melhor circunscrevermos a questão colocada, podemos formular dois problemas acerca da compreensão da função da notícia evidente dentro e fora da primeira questão do Prólogo. É possível isolar a definição da notícia evidente do contexto textual em que ela está inserida sem perdas conceituais? Podemos tratá-la, na obra de Ockham, como uma descrição puramente sobre processos cognitivos, e não necessariamente relacionada com

1 Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH) – USP

2 Seguindo a tradição, usaremos as abreviações OTh e OPh para indicar, respectivamente, a *Opera Theologica* e a *Opera Philosophica*, edições críticas da obra de Guilherme de Ockham organizadas por Philotheus Boehner.

3 Escolhemos traduzir o termo “*notitia*” por “notícia”, sabendo que isso pode inicialmente dificultar a compreensão do conceito. De fato, alguns autores optam por traduzir “*notitia*” por “conhecimento”, tornando a leitura mais acessível ao vocabulário atual. Entretanto, parece haver pequenas variações de sentido entre os termos latinos referentes ao vocabulário do “conhecimento” intelectual, de modo que, para preservar a tecnicidade do texto do autor e evitar perdas de sentido, optamos por manter uma distinção entre “notícia” e “conhecimento”. Por enquanto, é suficiente indicar, para ajudar o leitor, que a notícia evidente é um tipo de conhecimento intelectual que possui certas especificidades. Sobre a dificuldade de se traduzir o termo “*notitia*”, cf. OLIVEIRA, (2001), pp. 156-163.

discussões inerentes ao campo da teologia? Serão essas questões que tentaremos circunscrever aqui, sem a pretensão de esgotar a discussão sobre a definição em si.⁴

A hipótese de não haver correlação necessária entre o campo da teologia e as teses de Ockham sobre os atos apreensivos e judicativos do intelecto não pode ser descartada facilmente, sob a acusação de anacronismo, na medida em que a própria forma da primeira questão nos induz a pensar que tais teses são pressupostos para a formulação e solução de um problema teológico, mas parecem ser apresentados como conteúdos *prévios* a esse problema, necessários para o entendimento da questão. Em outras palavras, parecem ser ferramentas para uma discussão teológica, mas anteriores a essa discussão, na medida em que dizem respeito ao conhecimento humano em geral, e por isso não precisariam necessariamente ser remetidos ao campo da teologia. Por outro lado, a descrição de Ockham sobre os atos cognitivos, e também sobre a notícia evidente, se encontram todos em trabalhos de teologia, como nota Piché, ao afirmar que a descontextualização dos conceitos referentes aos atos apreensivos pode gerar problemas de compreensão:

Para alcançar uma compreensão adequada e justa avaliação das noções ockhamianas de intuição e abstração, é importante, antes de tudo determinar os problemas que Ockham ele mesmo queria tratar com a ajuda desses conceitos. [...] As noções de conhecimento intuitivo e abstrativo são forjadas e desenvolvidas por Ockham dentro do quadro de discussões teológicas e visando, antes de tudo, a resolução de problemas de teologia. A gnoseologia é um meio, e não um fim para Ockham: ela é um instrumento *filosófico* que ele utiliza para resolver problemas *teológicos*. (PICHÉ, 2005, p. 10)⁵ Grifos do autor.

Piché organiza uma coletânea de passagens referentes aos dois atos apreensivos do intelecto, que se encontravam espalhadas em diversas passagens da obra de Ockham, com a advertência de que o recorte é feito para facilitar o trabalho do pesquisador, que, no entanto, não pode deixar de lado o contexto de onde essas passagens foram retiradas. Para compreender como Ockham define esses conceitos, é preciso atentar para os problemas que ele pretendia responder com eles, já que sua “teoria do conhecimento”⁶ não era um fim em si mesmo, mas recursos para solucionar problemas para além dela.

Dentro da descrição dos atos próprios do intelecto, isto é, os atos de apreensão e os atos de assentimento e dissentimento, a notícia evidente aparece no limiar entre ambos, como certo tipo de apreensão proposicional que leva a um ato de juízo. Ela parece ser algo como um “princípio” que serve para Ockham formular diversas definições, como a de ciência, e em

4 A discussão sobre a notícia evidente é extensa, passando pelas dificuldades de tradução, que mencionaremos brevemente adiante, até a polêmica sobre a consistência da afirmação de que o conhecimento evidente não pode levar a juízos falsos e por isso permite uma certeza da verdade do conhecimento intelectual, e ainda, como consequência, toda a bibliografia que analisa a causalidade envolvida nesse tipo de assentimento. Para uma descrição mais detalhada do assunto, ver, por exemplo: PERINI (2001); OLIVEIRA (2001); PANACCIO, PICHÉ (2010); SCHIERBAUM (2014).

5 “Pour parvenir à une compréhension adéquate et à une juste appréciation des notions ockhamiennes d’intuition et d’abstraction, il importe avant tout de déterminer les problèmes que Guillaume lui-même a voulu traiter à l’aide de ces outils conceptuels. [...] Les notions de connaissances intuitive et abstractive sont forgées et développées par Ockham dans le cadre de discussions théologiques et visent avant tout la résolution de problèmes de théologie. La gnoseologie est un moyen et non une fin pour Ockham: elle est un instrument *philosophique* qu’il utilise pour résoudre des problèmes *théologiques*”.

6 O termo é anacrônico exatamente pelo que acabamos de indicar: Ockham não procura descrever os atos intelectuais como um problema em si, mas sim como um recurso para outras discussões. Por isso mesmo, sua descrição não é sistemática e as passagens sobre o assunto se encontram espalhadas em diversos lugares de sua obra, dificultando o trabalho do pesquisador.

especial de conhecimento intuitivo e abstrativo, que aparecem no Prólogo - por isso mesmo, a importância do conceito se expressa em sua função de articular toda a discussão de Ockham sobre o conhecimento.

Buscaremos mostrar que dois elementos contextuais precisam ser considerados para tratar da notícia evidente. Em primeiro lugar, o contexto teológico em que ela está inserida: é preciso entender quais os problemas que pretendem ser solucionados pela definição da notícia evidente, assim como os postulados teológicos envolvidos na argumentação de Ockham. Não podemos simplesmente descartar a possibilidade de intervenção divina nos processos cognitivos porque, mesmo que isso seja, como veremos, apenas hipotético e não influencie no funcionamento natural da cognição do homem, essa possibilidade é utilizada por Ockham para que ele formule suas descrições sobre os atos do intelecto, e por isso é parte fundamental de sua argumentação. Em segundo lugar, o contexto filosófico em que ela está inserida, que é relacionado com os problemas teológicos: a discussão sobre os cinco hábitos intelectuais parece apontar para discussões sobre o conhecimento intelectual do singular, que é fundamental para distinguir a notícia evidente do conhecimento científico, assim como da apreensão das verdades *per se nota* (evidentes por si). Em ambos os casos, nos concentraremos em indicar que sua definição apresentada na primeira questão do Prólogo não pode ser isolada dos debates que ali se encontram.

Na primeira questão do Prólogo, Ockham se propõe a resolver a pergunta: se é possível que o intelecto do peregrino tenha notícia evidente das verdades da teologia. O problema gira em torno de se estabelecer quais conhecimentos são acessíveis ao peregrino (isto é, ao homem em seu estado de vida presente), o que são as “verdades da teologia”, e por consequência, quais delas o peregrino pode conhecer de modo evidente. Como indica Boulnois, o problema parece inicialmente discutir se é possível haver um conhecimento teológico que seja científico, e não apenas sustentado pela fé. O que precisa ser solucionado na primeira questão diz respeito a possibilidade de haver um conhecimento intelectual evidente das verdades da teologia, em oposição apenas ao conhecimento revelado das verdades da teologia, cujo único fundamento de sua verdade é o ato de fé existente na vontade. Em outras palavras, a descrição da notícia evidente serve para determinar se o conhecimento das verdades da teologia pode ocorrer a partir de uma apreensão intelectual dos termos, em oposição ao conhecimento revelado. Entretanto, Ockham reformula a questão para mostrar que a teologia não se enquadra nos padrões de uma ciência tomada em sentido estrito, por conter tanto verdades necessárias quanto contingentes⁷; por isso, a questão gira em torno da evidência em si, ou melhor, em quais dessas proposições podem ou não ser conhecidas evidentemente pelo peregrino (BOULNOIS, 2009 p. 379-371). A reformulação da questão aponta para a tese de que “notícia evidente” e “ciência” não são a mesma coisa, e que a notícia evidente poderá ser de proposições contingentes.

Para entender como Ockham argumenta sobre o conhecimento do contingente, precisamos primeiro analisar a definição da notícia evidente:

(...) digo que notícia evidente é a cognição de um complexo verdadeiro apta a ser causada de modo suficiente, de modo imediato ou mediato, a partir da notícia incompleta dos termos. Assim: quando a notícia incompleta de

7 Segundo Ockham, uma ciência tomada em sentido estrito não pode conter verdades contingentes, mas apenas verdades necessárias e universais, conhecidas a partir de raciocínios silogísticos. O conceito de notícia evidente é utilizado para abordar algumas das acepções de ciência descritas no prólogo de seu *Comentário à Física*. Cf. OPh IV, pp. 3-14.

alguns termos, |§ quer sejam termos dessa proposição, quer de outra, quer de diversas proposições, §| em qualquer intelecto que tenha tal notícia, causa |§ ou está apta a causar §| de modo suficiente, de modo mediato ou imediato, a notícia do complexo, então esse complexo é conhecido de modo evidente. (OTh I, pp. 5-6)⁸ Tradução de Carlos Eduardo de Oliveira, inédita.⁹

A definição afirma que a notícia evidente é a cognição de um *complexo*, isto é, de uma proposição composta por um sujeito e um predicado, sendo cada um desses termos que a compõem o que Ockham chama de *incomplexos*. Ela diz respeito sempre a uma proposição verdadeira, não podendo haver conhecimento evidente de algo falso (PERINI, 2005, p. 437). A passagem nos indica que não se trata do conhecimento de qualquer proposição verdadeira, pois há um certo critério para determinar se a notícia é ou não evidente: ela é apta a ser causada (*nata...causari*)¹⁰, de modo suficiente, a partir a notícia incomplexa dos termos. Ou seja, para haver uma notícia evidente pressupõe-se que os termos que compõem a proposição sejam capazes de causar tal notícia – e nem todos os termos apreendidos intelectualmente possuem essa capacidade.

Por que Ockham afirma que a notícia evidente é *apta a ser causada (nata...causari)* pela apreensão incomplexa, e não que ela é causada pela apreensão dos termos? Em primeiro lugar, isso aponta para o fato de que aquilo que determina o que é a notícia evidente não é a atualidade dela no intelecto, mas a possibilidade dela ser causada a partir da apreensão dos termos: ainda que a notícia evidente não seja de fato causada, o que determina a evidência é a capacidade de seus termos a causarem. Contudo, a expressão “*nata...causari*” parece indicar mais do que apenas o fato de que a notícia evidente não precisa ser efetivamente causada para ser definida. Segundo Oliveira (OLIVEIRA, 2018), a expressão aponta a possibilidade dela ser causada tanto em situações naturais – quando os termos apreendidos possuem a capacidade de causa-la – quanto em casos sobrenaturais, em que não são os termos que a causam, mas uma ação direta de Deus.

O segundo caso é sustentado ao final da própria questão, quando Ockham afirma que o intelecto do peregrino é capaz de conhecer evidentemente, por meio da notícia abstrativa¹¹, certas verdades da teologia, se houver uma intervenção divina que cause essa notícia – o que não aconteceria em situações naturais, pois a apreensão dos termos não seria apta a causar a notícia evidente. O que está em jogo, quando Ockham descreve a notícia evidente, não é

8 “Circa secundum, scilicet quae notitia est evidens, dico quod notitia evidens est cognitio alicuius veri complexi, ex notitia terminorum incomplexa immediate vel mediate nata sufficienter causari. Ita scilicet quod quando notitia incomplexa aliquo rum terminorum |§ sive sint termini illius propositionis sive alterius si ve diversarum propositionum §| in quocumque intellectu habente talem notitiam sufficienter causat |§ vel est nata causare §| mediate vel immediate notitiam complexi, tunc illud complexum evidenter cognoscitur.”

9 Para as passagens citadas da primeira questão do Prólogo, faremos uso dessa tradução. Há outra tradução para o português disponível em: SANTOS (1997).

10 A tradução da expressão por “apta a ser causada” é uma interpretação, e por isso não se trata de um consenso. Alguns autores, como Perini, optam por traduzir o termo “nata” por *naturalmente*, ou *por natureza*, compreendendo assim que Ockham está afirmando que a notícia evidente pode ser causada naturalmente pela apreensão dos termos, resultando em leituras diferentes da definição. Cf. PERINI (2005), p. 440.

11 A notícia abstrativa é descrita por Ockham no Prólogo como um ato apreensivo que não permite o conhecimento da existência ou da não-existência do conteúdo apreendido, de modo que ele não permite conhecer verdades contingentes (OTh I, pp. 30-33), e se opõe à notícia intuitiva, que permite o conhecimento da existência. Como a definição de “intelecto do peregrino” dada no início da questão afirma que o peregrino não é capaz de ter notícia intuitiva da deidade (OTh I, p.5), resta para a solução da questão apontar a possibilidade dele ter uma notícia abstrativa de algumas verdades da teologia.

o conhecimento intelectual evidente de verdades necessárias apreendido naturalmente, mas sim o conhecimento evidente de verdades contingentes da teologia, e também de verdades apreensíveis abstrativamente, que, no entanto, só podem ser conhecidas evidentemente por uma ação *sobrenatural*. Desse modo, a leitura da expressão “*nata...causari*” como uma divisão de duas possibilidades de causas se fortalece, pois é precisamente a possibilidade de Deus causar diretamente uma notícia evidente que permite responder ao problema principal da primeira questão, dando uma resposta parcialmente positiva: o intelecto do peregrino é capaz de ter notícia evidente de algumas verdades da teologia conhecidas abstrativamente e causadas sobrenaturalmente (GUELLEY, 1947 pp. 105-112).

Assim, na definição, a intervenção divina aparece, ainda que de modo não detalhado, como um elemento fundamental para caracterizar a notícia evidente. Essa intervenção só pode ser afirmada a partir de um postulado de caráter teológico, a saber, que Deus, enquanto causa primeira, pode produzir tudo aquilo que as coisas criadas, como causas segundas, são capazes de produzir (OTh I, pp. 38-39). Assim, se os termos, que são causas segundas, naturalmente são capazes de produzir uma notícia evidente, ela pode também ser causada diretamente por uma ação divina. Nesse ponto, é preciso notar que há um postulado teológico inserido dentro da definição apresentada por Ockham da notícia evidente, que permite estabelecer um caso hipotético de ação divina para melhor precisar o que está sendo proposto.

É possível, porém, argumentar que essa possibilidade aparece apenas como forma de resguardar a onipotência divina como capaz de intervir em qualquer ato intelectual humano – como afirma Panaccio, quando o mesmo postulado é utilizado para descrever a notícia intuitiva do não existente (PANACCIO, 2004, pp. 6-7) – e, por outro lado, no que diz respeito ao funcionamento *natural* da notícia evidente, ela ocorre segundo os critérios de apreensão dos termos que serão indicados posteriormente ao longo do texto, e tais critérios permitem estabelecer um funcionamento natural e homogêneo aos atos cognitivos humanos. De certo modo, isso apontaria para pouca ou quase nenhuma relevância do postulado da onipotência divina na descrição dos atos intelectuais, retomando novamente a tese que apresentamos inicialmente, segundo a qual os conceitos descritos por Ockham para explicar os atos cognitivos podem ser isolados do contexto teológico, dessa vez com o acréscimo: supondo seu funcionamento natural. Entretanto, descartar o postulado da onipotência divina levaria alguma perda na compreensão da própria definição de notícia evidente, na medida em que ela não pode ser descrita com precisão apenas como um ato de juízo causado naturalmente e necessariamente a partir da apreensão natural dos termos, como descreve Perini (PERINI, 2005, pp. 440-441).

Observamos, até aqui, duas características da notícia evidente: (1) ela é um conhecimento de um complexo verdadeiro; (2) ela é apta a ser causada, em situações naturais, pela apreensão dos termos, e em situações sobrenaturais, por uma ação divina. A definição continua:

Disso se segue que, além da ciência, da intelecção ou da sabedoria, há a notícia evidente, porque a proposição contingente pode ser conhecida de modo evidente e, no entanto, essa notícia nem é ciência nem intelecção nem algum daqueles hábitos que o Filósofo estabelece em *Ética VI*. (OTh I, p. 6.)¹²

12 “Ex isto sequitur quod notitia evidens est in plus quam scientia vel intellectus vel sapientia, quia propositio contingens potest evidenter cognosci, et tamen illa notitia nec est scientia nec intellectus nec aliquis illorum habituum quos ponit Philosophus VI *Ethicorum*.”

Ockham afirma que a notícia evidente é um conhecimento intelectual distinto dos outros hábitos intelectuais descritos por Aristóteles na *Ética* (ciência, inteligência, sabedoria, arte e prudência). O que a distingue desses cinco hábitos é que nenhum deles diz respeito a proposições contingentes, enquanto que a notícia evidente pode ser tanto de proposições universais e necessárias quanto de proposições contingentes. Em outras palavras, Ockham afirma que há um certo tipo de conhecimento *intelectual* que diz respeito a verdades contingentes, e, ainda, pode ser evidente, assim como uma proposição universal também é dita evidente.

É possível identificar, aqui, a tese que Ockham busca defender ao longo do prólogo, de que é possível haver uma apreensão intelectual das coisas singulares externas ao intelecto¹³, e das verdades contingentes, que se afasta do tipo de conhecimento descrito pelos cinco hábitos. Não se trata, entretanto, de se opor ao Filósofo, ou recusar suas teses, mas sim de acrescentar algo a elas. Ockham é declaradamente um autor seguidor de Aristóteles: “Com efeito, o que quer que eu escreva sobre filosofia, digo-o não como meu, mas como de Aristóteles, tal como me parece.”¹⁴ (*Lógica dos termos*, 1999, p. 302). O trecho aparenta contradição com a afirmação de um conhecimento intelectual que não contemplado pelas descrições do Filósofo. É certo que a passagem é um recurso retórico, pois efetivamente, Ockham interpreta a obra de Aristóteles à luz de suas próprias teorias, assim como o faz com as outras autoridades citadas ao longo de seus trabalhos, de modo que a afirmação não pode ser tomada ingenuamente. Por outro lado, é certo que o debate escolástico se dava a partir de conceitos retirados da obra do Filósofo (ainda que cada autor fizesse uso de suas próprias interpretações), e, entretanto, Ockham deliberadamente afirma que há um sexto tipo de conhecimento intelectual além dos outros cinco, introduzindo na discussão um recurso diferente daqueles que haviam sido utilizados até então.

A afirmação se sustenta, adiante, quando o texto passa a discutir não só que o intelecto é capaz de apreender proposições contingentes, mas também que é condição necessária para ele emitir juízos sobre essas proposições que os termos que a compõem sejam apreendidos diretamente por ele (OTh I, pp. 17-18). O argumento central busca mostrar que um ato de juízo é dado sempre acerca de uma proposição, e a apreensão proposicional é um ato referente ao intelecto, e não aos sentidos internos (OTh I, pp. 22-28). Desse modo, se o intelecto é capaz de julgar alguma proposição sobre uma verdade contingente, é preciso que haja nele uma apreensão dos termos pertencentes a essa verdade, que seja capaz de significar as coisas singulares (MOLINARI, pp. 6-7). É precisamente nesses termos que Ockham irá descrever dois tipos de atos apreensivos do intelecto, referentes ao mesmo objeto, a notícia intuitiva e a notícia abstrativa. O que distingue essas duas notícias é que a notícia intuitiva permite que os termos apreendidos causem um juízo evidente acerca de uma verdade contingente, em oposição a notícia abstrativa, que não é capaz de causar esses juízos (OPh I, pp. 30-33). Por isso, a afirmação de que a notícia evidente permite um conhecimento verdadeiro sobre o contingente é central na primeira questão do Prólogo.

Se retomarmos agora as duas questões que propusemos responder no início do trabalho, podemos retirar algumas conclusões. Em primeiro lugar, perguntamos se é possível isolar a definição de notícia evidente de seu contexto. Parece possível compreender, em linhas gerais, a

13 Há também a apreensão de coisas singulares existentes que não são externas: tantos os atos de cognição dos conceitos, quanto os hábitos, são considerados por Ockham como coisas singulares existentes no intelecto.

14 “Quidquid enim super philosophiam scribo non tamquam meum sed tamquam Aristotelis, ut mihi videtur, dico.” OPh I, p. 182.

definição tomada isoladamente, mas isso não é suficiente para entender porque Ockham está propondo um ato intelectual desse tipo. Para compreendermos o motivo da notícia evidente diferir dos cinco hábitos intelectuais, é preciso observar que Ockham procura, ao longo do prólogo, provar a possibilidade de o intelecto conhecer os singulares diretamente, e emitir juízos verdadeiros sobre eles do mesmo modo como emite juízos sobre proposições universais. Ockham não precisaria da notícia evidente para descrever o conhecimento científico, ou o conhecimento dos primeiros princípios, bastaria utilizar os recursos oferecidos pela obra do Filósofo. Entretanto, ele parece interessado em descrever um tipo de conhecimento intelectual do contingente que não se encaixa nessas categorias. É certo que essa não é a única função da notícia evidente em sua obra, pois ela também é usada para definir o conhecimento científico (já que proposições universais também são conhecidas evidentemente), mas é parte fundamental da divisão dos atos apreensivos em duas notícias, a intuitiva e a abstrativa, que o permitem descrever o conhecimento do contingente.

A segunda pergunta se referia à possibilidade da descrição da notícia intuitiva não se relacionar com o contexto teológico do Prólogo. Percebemos ao longo do trabalho que a discussão se estende para além do problema do conhecimento evidente das verdades da teologia, ainda que esse seja o fio condutor da argumentação. Entretanto, é certo que o postulado da onipotência divina é parte da caracterização da notícia evidente como um conhecimento que pode ser causado de dois modos, um natural e outro sobrenatural, e serve para estabelecer que esse ato intelectual é algo realmente distinto de suas causas. Por isso, consideramos que a compreensão da função da notícia evidente não é um problema estritamente teológico, mas faz uso de recursos teológicos para se desenvolver, e por isso esses recursos não podem ser ignorados.

Referências bibliográficas:

Guilherme de Ockham

GUILLELMI DE OCKHAM, *Opera philosophica et theologica*. Cura Instituti Franciscani. Ediderunt Ph. Boehner et al. New York: The Franciscan Institute, 1967-1988. 17 vols.

GUILLELMUS DE OCKHAM, *Summa logicae. Opera philosophica I*. Ed. Ph. Boehner, G. Gál et S. Brown. New York: The Franciscan Institute, 1974.

GUILLELMUS DE OCKHAM, *Scriptum in Librum primum Sententiarum (Ordinatio). Prologus et distinctio prima. Opera theologica I*. Ed. G. Gál, adlaborante S. Brown. New York: The Franciscan Institute, 1967.

GUILHERME DE OCKHAM, *Lógica dos termos*. [Suma de lógica, parte 1]. Intr. de P. Müller, trad. de F. Fleck. Porto Alegre: Edipucrs, 1999.

GUILHERME DE OKCHAM, *Questão I do Prólogo da Ordinatio* in SANTOS, A. R., *Repensando a filosofia*. Porto Alegre: Edipucrs, 1997, pp. 57-117.

GUILLAUME D’OCKHAM, *Intuition et abstraction*. Intr. et trad. de D. Piché. Paris : Vrin, 2005.

Comentadores

ALFÉRI, P., *Guillaume d’Ockham, le singulier*. Paris: Minuit, 1989.

BAUDRY, L., *Lexique philosophique de Guillaume d’Ockham. Étude des notions fondamentales*. Paris: Lethielleux, 1957.

BOEHNER, Ph., *Collected articles on Ockham*. Ed. E. M. Buytaert. New York: The Franciscan Institute, 1958.

BOULNOIS, O., *Philosophie et théologie au moyen âge – Anthologie*. Paris: Les Éditions du Cer, tome II, 2009.

GUÉLLUY, R., *Philosophie et théologie chez Guillaume d’Ockham*. Louvain, Nauwelarerts / Paris: Vrin, 1947.

GUERIZOLI, R., “Guilherme de Ockham e os poderes causais das cognições intuitivas”, *Analytica*, v.17, n. 2, 2013. Disponível em: <<https://revistas.ufrj.br/index.php/analytica/article/view/2169/1899>> Acesso em: 17 dez. 2018

MICHON, C., *Nominalisme. La théorie de la signification d’Occam*. Paris: Vrin, 1994.

MOLINARI, J. R., *Sobre a função do “signo natural” na lógica ockhamiana*. Revista Em curso, v. 3, 2016. Disponível em: <<http://www.emcurso.ufscar.br/index.php/emcurso/article/view/96>> Acesso em: 17 dez. 2018

OLIVEIRA, C. E., *Intuição e verdade em Guilherme de Ockham. Sobre a notícia evidente na Primeira questão do Prólogo da Ordinatio*. Mestrado em Filosofia. São Paulo: USP, 2001.

_____. *Guilherme de Ockham e a causalidade na notitia intuitiva de re non existente*. Inédito.

PANACCIO, C., *Ockham on concepts*. Aldershot: Ashgate, 2004.

PANACCIO, C., and PICHÉ, D., “Ockham’s reliabilism and the intuition of non-existents” in LAGERLUND, H., ed., *Rethinking the history of skepticism: The missing medieval background*. Leiden: Brill, 2010, pp. 97-118.

PERINI-SANTOS, E., *Modalité et évidence: la description ockhamienne de la connaissance*. Thèse de Docteur. Université de Tours, 2001.

_____, *Existe uma resposta Ockhamiana (ou não ockhamiana) ao ceticismo?* In *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, Série 3, vol. 15, n. 2, 2005, pp. 435-456. Disponível em: <<https://www.cle.unicamp.br/eprints/index.php/cadernos/article/view/624>> Acesso em: 17 dez. 2018

SCHIERBAUM, S., *Ockham's assumption of mental speech: thinking in a world of particulars*. Leiden: Brill, 2014.

A propósito do modelo antropológico agostiniano no *De vera religione*

Juliano de Almeida Oliveira¹

O *De vera religione* é a obra agostiniana que assinala a maior maturidade do autor na primeira fase de sua produção, anterior ao sacerdócio, de cunho marcadamente filosófico, bem como a passagem para uma nova fase, mais propriamente teológica. Não foi escrita segundo os moldes do gênero literário dialógico, como as precedentes, mas seguindo os cânones do gênero exortativo ou protréptico, servindo como um convite dirigido a seus interlocutores – nomeadamente, seu amigo e benfeitor Romaniano, mas também os demais maniqueus e os neoplatônicos – para aderirem ao cristianismo, apresentado como a verdadeira religião, ou seja, a que adora o Deus vivo de modo legítimo. A composição da obra é datável pelos anos 389-390, correspondendo ao período imediatamente anterior à ordenação sacerdotal de Agostinho.

A respeito desta obra, o autor escreveu nas *Retratações*:

Escrevi, então, um livro sobre a verdadeira religião, em que se disputa de muitos modos e com grande abundância sobre o único verdadeiro Deus, ou seja, a Trindade: Pai, Filho e Espírito Santo, que se deve adorar com verdadeira religiosidade, e de quão grande misericórdia fosse concedida aos homens na religião cristã por meio de sua economia salvífica [*temporalis dispensatio*], e como o homem deva ser predisposto ao culto de Deus mediante uma bem definida conduta de vida (*Retract.* 1,13,1)².

Tal citação indica os conteúdos e as partes do opúsculo em questão. Com efeito, numa longa introdução, Agostinho se dirige aos neoplatônicos (1,1 – 5,8) e aos maniqueus (5,8 – 10,20). Em seguida, vem a parte central da obra, que pode ser distinta em duas subpartes: na primeira (11,21 – 23,44), demonstra-se que a verdadeira religião não é a dualista dos maniqueus nem a idolátrica dos pagãos, mas a que adora o Deus vivo, a Trindade santa, e que foi instituída por uma especial atuação divina na história, que Agostinho denomina *dispensatio temporalis*, expressão traduzida comumente como economia da salvação, cujo centro é o Evento Cristo. A segunda sub-parte (24,45 – 54,106) trata das vias que a divina providência abriu aos seres humanos para alcançar o mesmo Deus e cultuá-lo: tais vias são a autoridade da fé e a razão demonstrativa. A conclusão da obra (55,107-113) é um convite à adoração de Deus e à renúncia a toda forma de idolatria e vício³.

1 Doutor em Filosofia (PUC-SP). Professor da Faculdade Católica de Pouso Alegre e da Universidade do Vale do Sapucaí, ambas com sede em Pouso Alegre-MG.

2 As obras de Agostinho podem ser consultadas em Latim e em Italiano no site: www.augustinus.it.

3 Uma exposição sumária do conteúdo do *De vera religione* pode ser encontrada em: N. CIPRIANI, *I Dialogi di Agostino: Guida alla lettura*, p. 183-196. Daqui se tomaram os elementos introdutórios acima reportados. Veja-se também F. VAN FLETEREN, “*Vera religione, De*”. In: A. FITZGERALD (Ed.), *Agostino: Dizionario enciclopedico*, p. 1432-1433.

A seção compreendida de 38,69 a 51,100 trata dos chamados três vícios ou tríplice concupiscência (*voluptas, superbia, curiositas*) e de como a partir deles o homem pode realizar sua anagogia ou ascensão para Deus. Aqui é que Agostinho deixa transparecer sua compreensão antropológica, encontrando por sob os vícios algumas tendências fundamentais (*appetitus*) da natureza humana, que permanece substancialmente boa, não obstante seja fragilizada e desvirtuada por eles. A abordagem dos *tria vitia* se faz, pois, levando-se em conta que a condição humana foi desde seus albores ferida pelo pecado original, que outra coisa não é que uma idolatria de si mesmo e um abandono do verdadeiro Deus⁴. Os vícios são conseqüência ou seqüela desse desvio originário, que o fazem ecoar ao longo do tempo, marcando negativamente a humanidade, mas sem destruir a natureza humana em si mesma. Eles são males que, *malgré soi*, indicam elementos positivos da natureza humana. Por isso, desde os abismos de fraqueza em que eles lançam o homem, é possível a este elevar-se para redescobrir a si mesmo e alcançar Deus, já que não há nada que não traga em si algum vestígio de sua origem em Deus: “ninguém pode afastar-se da verdade sem levar dela consigo alguma imagem” (39, 72). Razão e fé são os instrumentais de que o homem pode dispor para empreender essa ascensão⁵.

Nesse contexto, é que se insere a famosíssima passagem em que Agostinho convida seus interlocutores à interioridade:

Não vás fora, reentra em ti mesmo: a verdade habita no homem interior. E, se vires que a tua natureza é mutável, transcende a ti mesmo. Mas recorda-te, quando transcendes a ti mesmo, que tu transcendes uma alma racional: tende, portanto, para onde se acende a luz mesma da razão (39,72).

O itinerário agostiniano do exterior ao interior e deste ao superior⁶ mostra-se, pois, bastante significativo da dinâmica que porta o homem ao conhecimento de si e ao reconhecimento de Deus. A subida começa desde a interioridade, no discernimento dos vícios que a obscurecem, para garimpar neles os traços da real natureza humana ainda presentes nessa podridão e cultivá-los num caminho de humanização. Disso se partirá para o encontro com Deus, princípio e fim das mais autênticas tendências humanas. Veja-se como se realiza, de acordo com Agostinho, esse caminho anagógico⁷.

1. O itinerário antropológico a partir dos *tria vitia*

Começa-se pela *voluptas*, ou a concupiscência da carne, que se refere ao prazer físico (39,72 – 44,82). Ainda nesse nível mais elementar ou grosseiro, Agostinho encontra algum vestígio, ou uma *extremitas vestigii* (41,78) do bem humano. O que se busca no prazer dos sentidos é uma harmonia ou acordo entre aquele que sente e o que é sentido. Se as realidades físicas opõem resistência ou não se adaptam à capacidade humana, causam

4 O pecado original ainda desempenhará um papel relevante no pensamento agostiniano mais maduro, notadamente na controvérsia pelagiana. Contudo, desde esses momentos ainda juvenis de sua produção, já se sente seu peso na argumentação. Dele afirma o autor que é “um nosso pecado, que a nossa natureza cometeu no homem pecador” (28,51).

5 A concepção agostiniana da tríplice concupiscência tem base, por um lado, no texto joanino que traz essa noção (cf. 1Jo 2,16), mas também no relato das tentações enfrentadas e vencidas por Cristo (cf. Mt 4,1-11). Por outro lado, Agostinho se remete à tradição estoica latina, sobretudo a Cícero (no Livro V do *De finibus bonorum et malorum*) e a Varrão (no seu *De philosophia*), para fundamentar suas considerações, como se verá mais adiante. Assim, a fé e a razão se entrelaçam para consentir ao homem conhecer e superar (pela graça divina) sua fragilidade ontológico-moral.

6 Cf. E. GILSON, *A Filosofia na Idade Média*, p. 148.

7 Para esse itinerário, segue-se o importante estudo de Nello Cipriani: “Lo schema dei *tria vitia* (*voluptas, superbia, curiositas*) nel *De vera religione*: antropologia soggiacente e fonti”. *Augustinianum*, n. 38, 1998, p. 157-195.

dor e desconforto; se se adaptam ao sujeito, produzem a sensação agradável. A noção de sensação aqui empregada tem uma raiz pitagórica, ao ser entendida como harmonia, ritmo, número. Com efeito, no *De musica*, Agostinho havia exposto essa noção (cf. *De mus.* 6,5,9) e afirmara que “nada daquilo que é sensível nos agrada senão por igualdade e semelhança. E onde há igualdade e semelhança, ali há harmonia” (6,13,38). Tal harmonia é conveniência entre sentido e sensível, como também satisfação daquele por este, correspondendo à sua necessidade. Quando isso acontece, o sujeito se aquieta e pacifica. Que hoje o homem sofra dificuldades ou ceda aos prazeres no governo do corpo, isso é devido ao primeiro pecado.

O autor entrevê na busca de satisfação corpórea a tendência humana (*appetitus*) ao repouso, à estabilidade, à saúde. O cuidado de si visa, pois, à sua situação habitual de bem-estar, que se pode dizer quietude e saúde. A isto os antigos estóicos chamavam *oikeiosis* ou *amor sui*, tendência à salvaguarda de si, da própria sobrevivência e incolumidade. Busca-la faz parte da natureza humana e, pode-se dizer, da de todo ser vivo. Onde então reside o vício? Este se instala quando o que se busca não é mais a integridade e a saúde, mas apenas a sensação prazerosa por ela mesma. Não se quer o fim, mas somente os meios (p. ex. dormir, comer, relacionar-se sexualmente). Aí o autor vê uma desordem na vontade do homem, desviando-o do rumo de seu próprio bem, pois então seria amada a indigência e não a estabilidade⁸. Veja-se que para Agostinho o corpo não é mau, nem o prazer em si é um mal: é, porém, um bem ínfimo (cf. *De vera rel.* 45,83). O vício está na escolha desordenada desse mínimo, feita pelo homem, que o prefere aos bens superiores e ao próprio Senhor, Sumo Bem⁹.

Em seguida, trata-se da *superbia* (45,84 – 48,93), que consiste na perversa imitação da onipotência divina, desejando submeter tudo a si e comandar os outros. O homem quer fama e excelência, superar os demais, não se submeter, vencer sempre e não ser vencido. Assim, a *superbia* é a caricatura da liberdade e impede a caridade (cf. *De mus.* 6,13,40-42).

Se o homem reconhecer a Deus e o servir como seu Absoluto, cumprindo seus mandamentos, será verdadeiramente livre, tudo concorrerá a seu bem e não será vencido pelos próprios vícios (cf. *De vera rel.* 45,85). Submeter-se amorosamente a Deus não é humilhação e fracasso, mas colocar-se no próprio lugar e, assim, conservar a ordem. Quem ama a Deus é vencedor. “Com efeito, não é vencido senão aquele ao qual o inimigo pode tirar aquilo que ama. Se, pois, alguém ama só aquilo que não pode ser tirado ao seu amor, este é sem dúvida invencível e não é atormentado por nenhuma inveja” (46,86).

Mesmo na *superbia*, contudo, pode-se colher algum traço da autêntica humanidade: é o desejo de agir com facilidade (*appetitus agendi cum facilitate*), de modo desimpedido e eficaz (cf. 52,101). É também procurar a paz da vitória e não a dificuldade da luta (cf. 53,103). Agostinho ainda acrescenta que no agir deve-se buscar a utilidade do próximo e não o próprio louvor (cf. *De mus.* 6,14,45; *Conf.* 10,37,62). A conclusão a que chega é essa:

Portanto, quem ama a liberdade busque ser livre do amor pelas coisas mutáveis; quem ama o poder submeta-se como súdito a Deus, o único

8 Nas *Confessiones*, Agostinho retorna ao tema, numa interessante descrição: “Tu me ensinaste a aproximar-me dos alimentos para tomá-los como medicamentos. Senão que, ao passar da moléstia da necessidade à satisfação da saciedade, na passagem mesma insidia-me o laço da concupiscência. A própria passagem é prazer e não há outro [caminho] senão aquele pelo qual a necessidade nos constringe a passar. Se bem que eu coma e beba para minha saúde, se lhe acrescenta como sombra uma satisfação perigosa, que as mais das vezes busca ter precedência, de modo a fazer-me cumprir por ela o que eu digo e quero fazer pela saúde” (*Conf.* 10, 31,44).

9 Aparecem aqui, indiretamente, as noções agostinianas da distinção entre *uti* (usar como meio) e *frui* (fruir como fim) e da *ordo amoris*: amar mais o que mais merece ser amado por sua dignidade onto-axiológica. Tais noções são fundamentais para a concepção ética de Agostinho. Cf. V. PACIONI, *Agostino d’Ippona*, p.119-125.

que reina sobre tudo, amando-o mais que a si mesmo. Esta é a perfeita justiça, pela qual amamos mais as coisas que contam mais e de menos as que menos contam (*De vera rel.* 48,93).

Por fim, Agostinho aborda a *curiositas* (49,94–51,100), que é a perversão da tendência humana ao conhecimento da verdade. Ela se manifesta pelo gosto pelas novidades e por aquilo que se sabe não ser verdadeiro, como os espetáculos teatrais e os jogos. Ainda se caracteriza pela busca apenas do aprender e não do saber (cf. 49,95; 53,102)¹⁰. Além disso, o autor acrescenta a essa sintomatologia o gosto de fazer experiências de tudo, mesmo daquilo que se sabe nocivo, “só para conhecer”, inclusive pelo uso da magia e das superstições (cf. *Conf.* 10, 35,54-55).

Agostinho convida o leitor a dedicar-se, ao invés disso, à busca da sabedoria e da verdade que se encontram nas realidades eternas, especialmente de quanto está contido nas Sagradas Escrituras (*De vera rel.* 51,100).

Desse modo, os *tria vitia* (*voluptas, superbia, curiositas*) se relacionam a três tendências fundamentais da condição humana: *appetitus incolumitatis, appetitus agendi, appetitus cognoscendi veri*. A partir dos vícios, pode-se conhecer melhor o próprio ser humano e chegar a seu supremo princípio e fim, o Deus vivo. Assim, ao final do itinerário anagógico, Agostinho se pergunta:

A que aspira, de fato, a curiosidade senão ao conhecimento, que pode ser certo somente se se refere às realidades eternas, que não mudam? A que a soberba, senão ao poder que tem por fim a liberdade de ação, que é alcançada somente pela alma perfeita, submissa a Deus e voltada com todo ardor a seu reino? A que o prazer do corpo, senão ao repouso que se encontra só onde não há nenhuma indignidade e corrupção? (52,101)

Aquilo a que o homem aspira em seus autênticos *appetitus* é a beatitude, a felicidade, que não se encontra de modo definitivo e completo neste mundo. Para alcançá-la, porém, é preciso elevar-se dos vícios às virtudes e cultivar apenas o que é digno do ser humano: no conhecimento, a verdade; na ação, a paz; no cuidado do corpo, a saúde (cf. 53,103).

2. As fontes filosóficas de Agostinho

Nessa abordagem, Agostinho reelaborou material de pensadores a ele anteriores, meditando e articulando os conceitos de modo original, a partir de sua cosmovisão cristã. Quem o teria inspirado? Certamente, não foram os neoplatônicos, pois estes não consideram a natureza humana composta de corpo e alma e rejeitam como inautêntico tudo o que vem dos sentidos ou se dirige à vida social. Assim, deve-se procurar entre outros autores, cujas obras Agostinho tivesse à mão, as fontes inspiradoras de sua concepção antropológica. Estes são alguns filósofos latinos, sobretudo Cícero (106-43 a.C.) e Varrão (116-27 a.C.)¹¹.

Com efeito, Agostinho entende a natureza humana como um conjunto de tendências originárias com fins precisos, o que se refaz à noção varroniana dos *prima naturae*, impulsos naturais fundamentais, por sua vez reportada ao ensinamento de Antíoco de Áscalon (aprox.

10 Agostinho distingue entre *scientia* e *sapientia*: aquela se pode aprender nos livros e satisfaz a curiosidade. Esta, ao invés, é de cunho existencial e se aplica às realidades eternas, cuja perfeita contemplação será a beatitude celeste. Ambas, contudo, se completam e a primeira serve de meio à segunda.

11 Para fundamentação e aprofundamento do que segue, cf. N. CIPRIANI, “Lo schema dei *tria vitia*...”, cit., p. 176-193; V. PACIONI, *Agostino d’Ippona*, cit., p. 80-84.

120-67 a.C.), um pensador eclético, que combinava elementos platônicos, aristotélicos e estoicos. Nos primeiros capítulos do livro XIX do *De civitate Dei*, Agostinho passa em resenha a obra de Varrão intitulada *De philosophia*, hoje perdida. Veem-se aí algumas das raízes das concepções antropológicas agostinianas, já presentes no *De vera religione* e nas obras a ele contemporâneas¹².

Varrão reconhece entre os *prima naturae* a tendência à própria conservação, ao fugir da morte, ao bem-estar físico e espiritual¹³. Tal inclinação seria não só dos indivíduos, mas de cada espécie. Além disso, ele também menciona, entre outros, a tendência ao conhecimento da verdade mediante o intelecto, que se serve dos sentidos, bem como a tendência à ação e à vida em sociedade. A ação humana entende-se aqui em nível físico, cognoscitivo e social¹⁴. Para Varrão, o fim último das tendências que compõem a natureza humana – cultivada virtuosamente – é a serenidade e a paz (*quies*): “a vida se diz feliz quando possui a virtude e os outros bens da alma e do corpo, sem os quais não se pode ser virtuosos” (*De civ. Dei* 19, 3,1). Aí residiria o bem do homem, alcançável, segundo ele, nesta vida.

Em sua leitura de Varrão, Agostinho faz notar que os *prima naturae* não se podem alcançar de modo permanente e completo neste mundo, devido aos inúmeros males que aqui cercam a vida humana (cf. 19, 4, 2). Todavia, não se pode deixar de buscar a paz, seja em relação a si mesmo (no corpo e na alma), seja com os outros e com Deus, numa vida ordenada. A paz, como bem onicompreensivo, é a *tranquillitas ordinis* (cf. 19,13,1). De modo consumado, ela será acessível ao homem somente na plena realização da cidade de Deus, ou seja, no paraíso, “quando todos os seus *appetitus* serão ordenadamente e perfeitamente aquietados”¹⁵. Veja-se que Agostinho acolhe muito de Varrão, mas o insere no contexto do pensamento cristão.

Idéias semelhantes às de Varrão aparecem no *De finibus bonorum et malorum* de Cícero, sobretudo em seus livros II e V¹⁶. No livro II, o autor trava cerrada discussão com os epicuristas, que viam no prazer o bem da natureza humana. Cícero afirma que o *amor sui* é o *appetitus* originário do homem, em vista de sua conservação e saúde¹⁷. Em seguida, vêm as virtudes, que se exercem no conhecimento da verdade e na vida em sociedade, sendo que o homem propende naturalmente mais a comandar que a obedecer¹⁸.

No livro V, Cícero retoma tais idéias, esclarecendo que expõe o pensamento de Antíoco de Áscalon. O discurso se direciona à descoberta da natureza humana: “devemos então penetrar a fundo no conhecimento da natureza das coisas, para ver melhor aquilo que ela reclama; de outro modo, não podemos conhecer a nós mesmos”¹⁹. Partindo da observação do comportamento das crianças, em que a condição humana se apresenta como que em estado puro²⁰, esta é vista então por ele como sendo constituída pela tendência a

12 A visão de Agostinho sobre as tendências que moldam a condição humana aparece por primeira vez no seu *De immortalitate animae*, como *appetitus vivendi, cognoscendi et agendi* (cf. *De imm. an.* 20). Por sua vez, a primeira aparição do esquema dos *tria vitia* está em *De moribus ecclesiae catholicae* (1,19,36 – 21,38).

13 “Com efeito, dizem, e dizem a verdade, quando afirmam que o primeiro e maior impulso da natureza é que o homem esteja de acordo consigo mesmo e por isso fuja naturalmente da morte; que seja tão amigo de si a ponto de querer e desejar com força ser uma criatura animada e de viver na união de alma e corpo” (*De civ. Dei*, 19,4,5).

14 “Eles [os estoicos] sustentam que a vida do homem sábio é social, nós o admitimos com um significado mais amplo” (19, 5).

15 N. CIPRIANI, “Lo schema dei *tria vitia*...”, cit., p. 192. Cf. *De civ. Dei*, 19,20.

16 O texto de Cícero toma-se da edição da *The Loeb Classical Library*, New York: Macmillan, 1914.

17 Cf. *De finibus...*, II, 10,33.

18 Cf. *Ibidem*, II, 14,45-47.

19 *Ibidem*, V, 16,44.

20 Cf. *Ibidem*, V, 22, 61-66

alguns fins, quais sejam: a integridade e a saúde física, a interação social, a ação produtiva, a excelência-vitória, o conhecimento²¹. Isso tudo desembocaria na vida pública e social, em que se unem as virtudes da justiça e da fortaleza para o trabalho pelo bem comum²².

Conclusão

Chegando ao final desta breve exposição da concepção antropológica de Agostinho no *De vera religione* e de suas fontes, podem-se elencar algumas conclusões a que as precedentes páginas induzem:

Agostinho não aborda a natureza humana como uma essência ou uma forma, mas como um conjunto de tendências presentes em todo homem, referentes ao conjunto de sua vida física, psico-espiritual e social.

Para Agostinho, tais tendências podem ser cultivadas até a excelência, resultando em virtudes que enobrecem o homem; podem, contudo, degenerar em vícios, que nada mais são que a deformação das tendências naturais mediante uma carência de ordem no seu direcionamento.

Mesmo os vícios guardam em si traços da verdadeira fisionomia humana, de seus legítimos *appetitus*, de modo que o mal moral pode até descaracterizar o homem, mas não desumanizá-lo por completo. Os vícios podem ser base para uma ascensão à verdade do humano.

O cristianismo acolhe quanto os filósofos antigos descobriram sobre a natureza humana, mas também ilumina tais dados com a Revelação de Cristo, Deus e Homem perfeito, elevando tais considerações ao nível do relacionamento do homem com Deus, do que emergem seja um novo horizonte para a existência, sejam novas nuances e novas exigências antropológico-morais, como a vivência da caridade até para com os inimigos (cf. *De vera rel.* 46,86; 47,92).

Os vícios podem, pois, ser reconduzidos a suas autênticas matrizes antropológicas (as tendências fundamentais). Estas indicam ainda alguns vestígios de Deus no homem, como Agostinho deixará mais claro no *De Trinitate*: o ser, o conhecer e o agir/amar. Tal seria o fim último do itinerário anagógico: alcançar Deus Trindade²³. Isto significa que, em última análise, o homem é um ícone de Deus, o qual é a *vera Aeternitas*, a *aeterna Veritas*, a *aeterna et vera Caritas* (cf. *De civ. Dei* 11,28).

Dê-se, por fim, a palavra a Agostinho para se arrematar o discurso, reconduzindo-o ao princípio e fim da vida humana:

(...) Trindade de uma única substância, único Deus a partir do qual somos, para o qual somos e no qual somos: dele nos afastamos, cessando de ser semelhantes a Ele, mas não consentiu que perecêssemos. Ele é o princípio ao qual retornamos, a forma que seguimos e a graça pela qual somos reconciliados (...). A Ele seja a glória pelos séculos dos séculos. Amém (*De vera rel.* 55,113).

21 Cf. *Ibidem*, V, 18, 48-49; 20,55.

22 Cf. V, 21,58; 23,65. Igualmente, em seu *De officiis*, Cícero retoma tais concepções, abordadas desta vez em chave moral, a partir do ensinamento de Panécio de Rodes. Os *appetitus* fundamentais da natureza humana são vistos como necessário embasamento dos deveres morais, aos quais se ajuntam as virtudes que a tradição chamará de cardeais (prudência, justiça, fortaleza e temperança). A obra pode ser consultada na edição da *The Loeb Classical Library*, New York: Macmillan, 1913.

23 Cf. N. CIPRIANI, *I Dialogi di Agostino*, cit., p. 195.

Referências bibliográficas:

AGOSTINHO DE HIPONA, *Confessiones; De civitate Dei; De musica; De vera religione*. Todas as obras de Agostinho podem ser consultadas em Latim e Italiano no site www.augustinus.it.

CÍCERO, M. T. *De finibus bonorum et malorum*. New York: Macmillan, 1914 (*The Loeb Classical Library*).

_____. *De officiis*. New York: Macmillan, 1913 (*The Loeb Classical Library*).

CIPRIANI, N. *I Dialogi di Agostino: Guida alla lettura*. Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 2013.

_____. “Lo schema dei *tria vitia* (*voluptas, superbia, curiositas*) nel *De vera religione*: antropologia soggiacente e fonti”. *Augustinianum*, n. 38, 1998, p. 157-195.

GILSON, E. *A Filosofia na Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

FITZGERALD, A. (Org.). *Agostino: Dizionario enciclopedico*. Roma: Città Nuova, 2007.

PACIONI, V. *Agostino d'Ippona*. Milano: Mursia, 2004.

Realismo direto ou representacionalismo: o problema do acesso ao mundo na teoria das espécies de Tomás de Aquino

Lucas Nogueira Borges¹

Ponto de partida e introdução para as discussões das teorias representacionais em Tomás de Aquino

Nos últimos anos, tem-se buscado apontar as relações entre teorias da representação na filosofia medieval e na filosofia moderna. Tradicionalmente, considera-se Descartes – ao sustentar que os objetos diretos da percepção são imagens na mente, e não objetos externos – o inaugurador de um novo tipo de ceticismo. Na psicologia cartesiana, o objeto intencional, que é a ideia, tem realidade objetiva. Quando olhamos para o sol, vemos na verdade a ideia de sol. Adriaenssen, em sua obra *Representação e Ceticismo de Aquino a Descartes*, mostra que problemas similares já estão presentes na teoria da representação de Aquino e de outros pensadores medievais como Henrique de Guent, Olivi, Dietrich von Freiberg, Duns Escoto, Haevus Natalis, Guilherme de Ockham e outros.

Por essa razão, a psicologia escolástica tem chamado a atenção de pesquisadores que se interessam por teorias sobre a natureza dos atos mentais, como teorias da intencionalidade, da cognição, da representação, teoria da vontade e outros. Segundo a investigação de Leen Spruit (*Species Intelligibilis: da percepção para o conhecimento, raízes clássicas e discussões medievais parte 1*), Tomás de Aquino tem sido considerado “a pedra de toque” para essas discussões, uma vez que, já na metade do século XIII, a teoria das *species* foi amplamente criticada. Pedro Olivi acusava Tomás de um realismo indireto, arguindo que a presença do objeto seria suficiente para que o intelecto o apreendesse. Ver o objeto por meio das espécies é como ver o mundo através de um véu, sempre mediado por alguma outra coisa. Posteriormente, no século XIV, o criticismo franciscano de Auriolo e de Ockham estiveram à frente de fórmulas que ampliavam o realismo direto e limitavam o papel dos objetos internos a princípios da cognição e a representações do mundo. Além disso, Ockham criticava a tese segundo a qual seriam necessárias entidades cognitivas, ou seja, *species intelligibiles*, para referir-se a um objeto externo.

A tarefa de que me ocupo nesta comunicação consiste em apresentar uma defesa do realismo direto nas formulações sobre a assimilação da similitude em Tomás de Aquino, recusando a linha interpretativa representacionista da teoria das espécies. As formulações de Tomás para o que seja cognição, assimilação, direto e indireto, objeto primeiro e objeto segundo, muitas vezes, apresentam-se ambíguas, possibilitando argumentações em favor de um realismo direto ou de um realismo indireto. Embora haja uma pesquisa e fundamentação riquíssima em favor de um realismo indireto, como a obra *Teorias da*

1 UFU-MG

cognição na idade média tardia (1997), de Robert Pasnau, os argumentos de Dominik Perler expressam mais adequadamente a relação entre as espécies e os objetos no mundo externo, que não é um realismo direto ingênuo, mas um realismo direto modificado.

O cerne da questão sobre o qual se dá este debate é se apreendemos primariamente os objetos externos ou se, somente depois de adquirirmos certos estados interiores, podemos nos dirigir aos objetos externos.

A modificação como princípio de cognição

Antes de passarmos à análise das espécies como similitudes apreendidas das coisas externas, vejamos o que diferencia um ser cognitivo de um ser não cognitivo. Segundo Tomás de Aquino, “cognoscentes se distinguem de não cognoscentes pelo fato de que os não cognoscentes possuem apenas a sua própria forma; mas o cognoscente está apto a ter a forma também de outras coisas”.²

A distinção entre cognoscente e não cognoscente, como apontado, consiste na ideia de que o cognoscente, além de sua forma própria, pode adquirir a forma de outro sem que sua forma seja alterada. Como é possível que certos seres adquiram a forma de outros seres sem que sua forma seja modificada? Condição mais à discussão.

Para Tomás de Aquino, cognição é um tipo de modificação que a capacidade cognitiva sofre. Vale salientar que ele apresenta essa distinção de cognoscente e não cognoscente num contexto do hilemorfismo aristotélico. Perceber é uma certa alteração (*Sentire est alteratio quedam* SDA 2. 7). Para que um cognoscente adquira a forma de um outro ser, é preciso que ele sofra alguma modificação.

Há dois tipos de modificações: a modificação substancial e a modificação accidental. A primeira é compreendida como aquela em que uma substância cessa de existir, transformado-se em outra coisa. A accidental, por sua vez, é aquela em que a substância de algo permanece, mas suas propriedades são alteradas, adquirindo novas formas ou simplesmente trocando-as, por exemplo, a temperatura, a mudança de cor de um inseto etc. são tipos de modificações accidentais.

As modificações substancial e accidental correspondem aos conceitos de forma substancial e accidental. De acordo com o trecho que citamos anteriormente, para Tomás de Aquino, um ser cognoscente está em condições não somente de ter sua própria forma substancial e accidental, mas também de ter as formas de outros seres. Para que tenha a cognição de algo, é necessário que assuma a forma deste algo, exigindo-se, portanto, neste caso, uma modificação cognitiva. Tanto a modificação substancial quanto a modificação accidental podem ser concebidas como modificações físicas, enquanto uma modificação cognitiva deve ser entendida como uma modificação espiritual, já que se apreende a forma de algo sem que haja qualquer modificação material.

O filósofo informa esclarece ainda que chegamos sempre à cognição de objetos na medida em que são configurados por formas. Um ser humano, por exemplo, pode ter a forma de uma pedra, que é o seu princípio estruturante, mas somente no nível da percepção e do pensamento, no modo imaterial, ou seja, as cores e medidas e o ser da pedra. Por essa razão, o ser humano é um ser cognoscente, ao contrário da pedra, que pode ter apenas em si a sua forma estruturante.

² ST 1, q. 14, art. 1, corp Cognoscentia a non cognoscentibus in hoc distinguuntur, quia non cognoscentia nihil habent nisi formam suam tantum; sed cognoscens natum est habere formam etiam rei alterius... Ver ST 1, q. 80 art. 1corp

Adriaenssen toma um trecho da QDV 8. 5, em que Tomás explicita a relação entre cognição e assimilação, porque o sujeito da cognição recebe as formas de seus objetos: *Omnis cognitio est per assimilationem cognoscentis ad scitum. Toda cognição se dá por assimilação do cognoscente para o que é conhecido*. Outra forma de entender o que seja cognição ou por que surge a percepção ou a intelecção de algo é o fato de que o sujeito se torna um com o objeto da cognição através da forma que ele recebe: *Quandocumque sensus vel intellectus est factus unum cum sensato vel intellecto, secundum quod habet formam ipsius, fit apprehensio in actu per sensum vel per intellectum (SCG, 2. 74)*. Uma vez que o sentido ou o intelecto se torna um com o sentido ou inteligido, de acordo com a forma que tem dele, ocorre a apreensão em ato pelo sentido ou pelo intelecto.

O trecho acima mostra que a apreensão de uma forma também é entendida num processo de unificação da capacidade cognitiva com seu objeto. Assim, a cognição de algo exige uma mudança, e essa mudança é a atualidade de alguma coisa no sentido ou no intelecto.

Mas qual seria a relação de uma similitude com o processo de assimilação/apreensão da forma de alguma coisa?

Realismo direto ou representacionalismo?

Com o intuito de aprofundar algumas discussões acerca do realismo direto e do representacionalismo, apresentaremos de modo geral as formulações centrais dessas duas correntes. Em seguida, avaliaremos algumas passagens consideradas ambíguas, mostrando por que, muitas vezes, os intérpretes endossam um representacionalismo na teoria tomista do conhecimento.

Primeiramente, há a leitura do realismo direto ingênuo, que toma o objeto físico inteiramente transparente. Em condições normais, os atos se dirigem de modo imediato para os objetos no mundo. Os atos da percepção se dirigem para os objetos tal como eles estão presentes com suas propriedades individuais (num determinada situação). Os atos do intelecto se dirigem ao ser de uma coisa, separadamente de todas as suas propriedades individuais. Segundo a descrição de Perler (*Theorien der Intentionalität in der Mittelalter*), o realismo sustenta que os atos da percepção e do pensamento, em casos normais, dirigem-se diretamente para objetos no mundo, e não para qualquer tipo de dado sensorial, ideias, objetos intencionais ou entidades representativas que se interponham entre o cognoscente e o objeto cognoscível. O cognoscente estaria numa situação em que o conhecimento do objeto seria genuíno e natural.

Tomás não introduz em sua perspectiva imagens ou entidades pictóricas (ou pictoriais) para as quais os atos da percepção ou do pensamento se voltariam. Como Perler destaca, os fantasmas não são *imagens (Bilder)* nem representações pictoriais (*piktoriale Repräsentationen*). A concepção de que os fantasmas sejam representações pictoriais é inadmissível, por duas razões. Primeiro, porque o fantasma é constituído na base das mais variadas percepções. Para Tomás de Aquino, ainda que um cego não veja uma árvore, ele pode formar uma fantasma da árvore a partir dos outros quatro sentidos. Uma peça musical tem o mesmo efeito, quer dizer, pode se ter um fantasma da música sem que tenhamos uma visualização. O segundo motivo consiste na noção de *similitudines*. Uma similitude é muito mais um estar em consonância com a forma/ concordar na forma (*secundum convenientiam vel communicationem in forma*) que *imagines*.

O realismo direto está assentado na tese da identidade formal. Kretzmann defende que o acesso ao objeto extra-mental é inteiramente direto, garantido pela identidade entre a forma no objeto e a faculdade cognitiva. Para se livrar da ambiguidade entre o realismo direto e o representacionalismo, Kretzmann sustenta que a noção de similitude (*likeness – Ähnlichkeit*) se dá porque sua relação é causal, e não representacional. Além disso, sustenta que é natural termos conhecimento do complexo hilemórfico, sustentando que o intelecto também pode conhecer os individuais: *Alia vero virtus cognoscitiva eius est intellectus, qui non est actus alicuius organi corporalis. Unde per intellectum connaturale est nobis cognoscere naturas, quae quidem non habent esse nisi in materia individuali; non tamen secundum quod sunt in materia individuali, sed secundum quod abstrahuntur ab ea per considerationem intellectus. Unde secundum intellectum possumus cognoscere huiusmodi res in universali, quod est supra faultatem sensus.*

Verdadeiramente, é a alma, que não é ato de nenhum órgão corporal. Por isso, através do intelecto, é-nos conatural conhecer naturezas que, certamente, não possuem ser senão na matéria individual. (ST. 1. 12 4c)

Nesse sentido, pode-se formular uma leitura realista direta com relação ao acesso que o intelecto obtém dos objetos. Entretanto, a primeira objeção que se costuma fazer parte de uma passagem muito conhecida das *sentenças*, na qual Tomás de Aquino parece atribuir às espécies o estatuto de primeiro objeto da cognição:

Deve-se saber, contudo, que o conhecido é dito duplamente, assim como o visto. Há, de fato, a primeira coisa vista que é a própria espécie da coisa visível existente na pupila. Essa é, também, a perfeição da coisa vista, o princípio da visão e a luz, o meio da coisa visível. E há a segunda coisa vista que é a própria coisa fora da alma. Similarmente, o primeiro conhecido é a própria similitude da coisa, que está no intelecto, e o segundo conhecido, a própria coisa, que é conhecida por sua similitude.
³ (Passagem A1)

Essa passagem dos primeiros escritos de Tomás sugere não somente que entre o cognoscente e o objeto externo estejam interpostos intermediários cognitivos, mas que o conhecimento do objeto externo ocorreria secundariamente. A tese representacionista consiste nisto: para que haja conhecimento de algo, deve haver apreensão de uma similitude que é o primeiro objeto de nosso intelecto.

Essa passagem tende mais a um representacionismo que a um realismo direto. Robert Passnau argumenta a favor de um representacionismo do tipo realista, no qual é possível ter acesso ao objeto externo, mas somente depois de apreender a similitude da coisa que é a espécie. A passagem A1 expressa a teoria do *primum visum* e o *primum intellectum*. A interpretação de Passnau se fundamenta e parece, querer salvar a crítica de João Pedro Olivi e Ockham. As espécies não só representam o mundo externo, mas são os objetos de nossa atenção cognitiva. É uma teoria realista da percepção, mas não direta. Passnau recusa a leitura de que a alma se dirija a espécies do objeto externo, preferindo interpretá-la com o *status* de *objetos* de cognição que são representações interna e imediatamente apreendidas do mundo externo, sustentando a doutrina ato-objeto.

³ Super Sent., lib. 1 d. 35 q. 1 a. 2 co Sciendum tamen est, quod intellectum dupliciter dicitur, sicut visum etiam. Est enim primum visum quod est ipsa species rei visibilis in pupila existens quae est etiam perfectio videntis, et principium visionis, et medium lumen rei visibilis. Et est visum secundum, quod est ipsa res extra animam. Similiter intellectum primum est ipsa rei similitudo, quae est in intellectu et est intellectum secundum ipsa res, quae per similitudinem illam intelligitur.

A doutrina ato-objeto parte dos textos das primeiras obras de Tomás de Aquino, como o trecho em Sentenças e em *De veritate* expostos anteriormente, é de que, mesmo nos trabalhos tardios de Tomás, como na *Suma de Teologia*, a doutrina ato-objeto não é rejeitada. Na passagem anterior, ele reitera que Tomás abarca tanto um representacionalismo como a doutrina ato-objeto da cognição, em que ele explica a cognição de um objeto externo em termos de uma relação de apreensão entre o conhecedor e as espécies que representam aquele objeto. No *De veritate*, Tomás de Aquino diz que a apreensão é apenas a atividade ordinária dos atos dos sentidos, ver, ouvir etc. Mas com relação à apreensão do sentido, deve-se saber que há uma força que apreende a espécie sensível oriunda da coisa sensível presente. Do mesmo modo, o sentido próprio é certa força apreensiva que apreende aquela espécie da coisa ausente, a saber, a imaginação.

Aqui, Tomás não quer, com a expressão “apreende as espécies sensíveis”, expor um sentido inteiramente causal. Ao contrário disso, a noção de apreensão refere-se a um ato cognitivo. Pasnau sustenta que Tomás defendia tanto a apreensão do mundo externo quanto a apreensão de estados internos, ou seja, tomava as espécies como objetos cognitivos. O intelecto se voltaria para o fantasma a fim de abstrair dele a espécie inteligível. A Q. 86, a.2 ST, em que Tomás discute se o intelecto pode entender os singulares diretamente, pode ser considerada um reforço para a tese do ato-objeto da cognição. Na perspectiva do realismo indireto, não haveria um meio mais imediato que ver um objeto. Tomás não estaria arguindo contra uma doutrina ato-objeto, pois, em muitas passagens, a apreensão do mundo externo implica uma apreensão das nossas próprias espécies internas. Isso significa, para Tomás, que apreendemos o mundo externo em virtude da apreensão das espécies.

Uma objeção que pode ser levantada contra o realismo indireto é se há diferenças entre o objeto externo e a espécie que o representa. Tomás de Aquino diz, na terceira parte da Suma, que “o objetivo final do poder intelectual não é conhecer fantasmas, mas conhecer espécies inteligíveis”. Sim, isso não parece ser de forma alguma controverso, pois a espécie inteligível é abstração das condições necessárias de um objeto.

Perler apresenta uma resposta a essa questão, defendendo a tese da identidade formal, porém, com isso, leva o realismo direto a um nível moderado, no qual não nega o papel das espécies como intermediários cognitivos, sem endossar um representacionalismo e a leitura ato-objeto de Pasnau. Ele parte da afirmação de que é possível, na teoria de Tomás, haver identidade entre o objeto extra mental e a espécie no intelecto. A espécie, nessa interpretação, não é outra coisa senão o conteúdo cognitivo do objeto externo. Isso permite o acesso direto ao objeto externo.

Há dois axiomas fundamentais para a teoria do conhecimento em Tomás: o axioma da semelhança e o axioma do recipiente. De acordo com tais axiomas, o intelecto recebe as espécies das coisas ao seu modo, que é imaterial, imutável e universal. Nesse sentido, apreender uma similitude de um corpo/objeto externo significa receber a espécie da coisa no modo do intelecto. A diferença está apenas no modo de existência da coisa, contudo essa diferença não implica diferenças no conteúdo cognitivo, quer dizer, a forma existente na coisa material passa a existir de modo imaterial e intencional no cognoscente e seu conteúdo é idêntico ou concorda na forma da coisa.

Perler elucida a diferença entre os modos de existência da forma com um exemplo moderno que gostaríamos de expor. Esse exemplo tem o objetivo de esclarecer os tipos de relação de semelhança implicados nos tipos de concordância existentes na forma.

Suponhamos um teste sanguíneo e a determinação da estrutura de DNA de alguém. Ao final do teste, imprime-se a estrutura do DNA de forma esquemática num pedaço de papel. Essa estrutura impressa numa folha de papel apresenta uma concordância entre o sangue e a exposição (*Darstellung*) esquemática. Pode-se dizer que essa exposição esquemática é semelhante ao sangue, devido à identidade estrutural apresentada entre o sangue testado e a exposição esquemática, ou seja, a estrutura do DNA está em ambas as coisas, porém em modos distintos. No sangue, encontra-se o princípio estruturante, na exposição esquemática, como um conteúdo específico da coisa. Do mesmo modo ocorre com o objeto externo e a espécie. A forma está presente no objeto no modo natural e na espécie de modo imaterial, ou seja, como um conteúdo cognitivo.

Trata-se de um e do mesmo objeto, e não de duas coisas distintas, como professam os representationalistas. A forma de uma coisa pode existir de modo imaterial no intelecto como um conteúdo da espécie e, por outro lado, fora do intelecto como objeto material com suas propriedades/condições individuantes. Na ausência do objeto físico, voltar-se para a espécie é voltar-se para o objeto externo, ou seja, a *conversio* se dá apenas para o conteúdo da espécie e, ao mesmo tempo, para o objeto externo. A pergunta decisiva de Perler é para qual dos modos de existência nos voltamos.

Nesse sentido, apreender a similitude de um objeto é o mesmo que apreender o objeto. Apreendemos o objeto na medida em que ele está no intelecto ou na medida em que está no mundo material? Perler sustenta que, nos comentários das Sentenças, apreende-se primariamente a espécie na medida em que ela está no intelecto. Ele só pode apreender aquilo que se apresenta em sua competência. As condições materiais de uma coisa não estão no campo de apreensão do intelecto enquanto singularidades. Ainda que o intelecto tenha apenas um único modo de apreensão, sustenta Perler, ele não apreender uma representação interior (*Stellvertreter*) ou uma réplica imaterial. Perler critica a doutrina ato-objeto de Pasnau, enquanto defensora de um ato intelectual que se volta para um objeto interno. Seria muito mais adequado chamá-la de “doutrina do ato-conteúdo” “act-content doctrine”, pois as espécies não são meros objetos internos (como uma ideia ou um dado sensorial para um representacionista é um objeto interno), mas uma entidade cognitiva que, devido à sua relação –similitude, é idêntica em seu conteúdo com o objeto externo.

Conclusão:

Se um ser cognitivo é capaz de assimilar a forma de um objeto e isso significa apreender uma similitude, não significa que o intelecto tenha como objeto uma espécie ou um estado interno. Pelo contrário, através do critério cognitivo apontado acima, o que torna um ser cognoscente é a sua capacidade de ser afetado, ou seja, de receber a forma de um ser diferente. A espécie é a forma de algo instanciado na percepção ou no intelecto. Ela não é uma representação no sentido de ser o objeto propriamente dito do cognoscente. Eis a razão pela qual se defende um realismo direto no tomismo, pelo status da coisa possuindo sua realidade própria, por meio da composição de forma e matéria. Além disso, não se endossa aqui o realismo indireto de Pasnau, porque a apreensão de uma similitude não ocorre antes do objeto externo. Muito pelo contrário, porque ocorre concomitantemente a apreensão da espécie e do objeto externo, a análise da apreensão tende muito mais para um realismo direto modificado, sustentado por Perler.

Referências bibliográficas:

- S.THOMAE AQUINATIS, *Scriptum super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi Parisiensis*, t. 1. Ed. P. Mandonnet (P. Lethielleux Parisiis, 1929) VIII, 1116p.
_____. *Suma de Teolgoia: Primeira Parte - Questões 84 - 89*. 2. ed. Uberlândia: Edufu, 2010. 282 p. (Coleção do Estudo Acadêmico).
- ADRIAENSSEN, Han Thomas. *Representation and Skepticism from Aquinas to Descartes*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017. 280 p.
- BALTUTA, Elena. Aquinas on Intellectual Cognition: The Case of Intelligible Species. *Philosophia*, [s.l.], v. 41, n. 3, p.589-602, 24 ago. 2013. Springer Nature. <http://dx.doi.org/10.1007/s11406-013-9481-y>.
- KRETZMANN, Norman. Philosophy of mind. In: KRETZMANN, Norman; STUMP, Eleonore (Org.). *The Cambridge Companion to Aquinas*. 5. ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. p. 128-160.
- PASNAU, Robert. *The Theories of cognition in the later Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- PERLER, Dominik. Essentialism and direct Realism: some late medieval perspectives. *Topoi*, [s.l.], v. 19, n. 2, p.111-122, 2000. Springer Nature. <http://dx.doi.org/10.1023/a:1006425008627>.
- _____. *Theorien der Internationalität im Mittelalter*. 2. ed. Frankfurt Am Main: Vittorio Klostermann, 2004.

A questão da vontade na filosofia medieval - Um estudo em Santo Agostinho e Pedro Abelardo

Lucilene Silva Garcia¹

Em vistas de estudos sobre os conceitos agostinianos de vontade livre, pecado e livre arbítrio, e com o intuito de traçar um comparativo à ética da intencionalidade de Pedro Abelardo, este artigo tem por objetivo trazer uma proposta pertinente e justificada no sentido em que, tais conceitos, independentemente de religiosidade podem contribuir para um sistema de sociedade mais justa e moralmente idônea.

Através das questões levantadas pelos filósofos em tela, verifica-se que a vontade expressa na obra *De Libero Arbitrio* (O Livre Arbítrio) de Santo Agostinho (354-430) vem denotar que a má vontade humana é o que irá originar o mal moral, levando assim ao pecado. Agostinho aprofunda-se na explicação onde a origem de todo o pecado se dará pelo mau uso do grande bem, que é o livre arbítrio, ou seja, a vontade livre. Já o filósofo Pedro Abelardo (1079-1142) em sua composição *Scito te Ipsum* (Ética ou Conhece-te a Ti Mesmo), trata a questão da vontade, mais como intencionalidade do que, propriamente, como liberdade da vontade. Para Abelardo o ato de pecar nem sempre corresponde totalmente a uma má vontade ou vontade de pecar, e sim, precisamente, a intenção da qual se origina essa vontade.

Ao tratar do livre arbítrio, Agostinho através dos ensinamentos cristãos e das contribuições de Plotino (204/5-270), busca mostrar-nos a essência da vontade individual e que notadamente, o mal não provém de Deus, mas sim, da liberdade que o homem tem sobre suas escolhas e da sua disposição a fazer o bem e/ou o mal, ainda que tenha sido criação divina e, portanto, feito para ser bom e livre:

“Pois bem, se sabes ou acreditas que *Deus é bom – e não nos é permitido pensar de outro modo –, Deus não pode praticar o mal*. Por outro lado, se proclamamos ser ele justo – e negá-lo seria blasfêmia – Deus deve distribuir recompensas aos bons, assim como castigos aos maus. E por certo, tais castigos parecem males àqueles que os padecem. É porque, visto ninguém ser punido injustamente – como devemos acreditar, já que, de acordo com a nossa fé, é a divina Providência que dirige o universo.” (HIPONA, Agostinho de, *O Livre Arbítrio* 2014, p. 25, grifos nossos)

A maior parte das obras de Santo Agostinho surgiu em razão dos problemas ou das preocupações que atormentavam a Igreja do seu tempo; por esse motivo em seus textos estão presentes as polêmicas em que ele mesmo esteve envolvido, principalmente contra

¹ Mestranda pelo Programa de Pós Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Pelotas – (PPGFil UFPel)

os maníqueos (seita da qual fez parte antes da conversão), os donatistas (que atribuíam a eficácia dos sacramentos unicamente ao ministro, negando sua ação, como sinal eficaz da graça e ainda se consideravam a “Igreja dos Santos”) e os pelagianos (que defendiam que o homem se salva por suas próprias forças, sem precisar da graça de Deus).

Quanto à disposição do homem a fazer o bem e/ou o mal, Agostinho foi muito pertinente em relevar as disposições mundanas como causadoras do pecado, e que ao homem cabe através da sua liberdade determinar os limites entre a boa e a má vontade. Etienne Gilson (1884-1978) no seu livro *Introdução ao Estudo de Santo Agostinho* (1943) resumiu de modo muito eficiente o pensamento agostiniano:

“Duas condições são exigidas para fazer o bem: a graça e o livre-arbítrio. Sem o livre-arbítrio não haveria problemas; sem a graça, o livre-arbítrio (após o pecado original) não quereria o bem ou, se o quisesse, não conseguiria realizá-lo. A graça, portanto, não tem o efeito de suprimir a vontade, mas sim de torná-la boa, liberdade. A possibilidade de fazer o mal é inseparável do livre-arbítrio, mas o poder de não fazê-lo é a marca da liberdade. E o fato de alguém se encontrar confirmado na graça, a ponto de não poder mais fazer o mal, é o grau supremo da liberdade. Assim, o homem que estiver mais completamente dominado pela graça de Cristo será também o mais livre: *‘Libertas vera est Christo servire’*.” (GILSON, Étienne.– Paulus, 2007)

Ao transgredir as leis morais e éticas o indivíduo fere os usos e costumes da sociedade da qual faz parte, devendo sofrer, conforme a intensidade desta transgressão, as sanções determinadas. Porém, algumas atitudes empreendidas pelo homem ferem outras leis, aquelas determinadas pela fé e pela religião. O pecado propriamente dito é, segundo Agostinho, na sua obra *Contra Faustum, XXII*, “o que é dito, feito ou desejado contra a lei eterna, entendendo por lei eterna a vontade divina cujo fim é conservar a ordem no mundo e fazer o homem desejar cada vez mais o bem maior e cada vez menos o bem menor”. Cabe ressaltar aqui que bem maior é a vontade de Deus e bem menor, a vontade do homem, a qual sucumbe à concupiscência e a ignorância dos prazeres profanos. Agostinho, no item 5, do Livro II, das Confissões, especifica a causa ordinária do pecado:

“O ouro, a prata, os corpos belos e todas as coisas são dotadas de um certo atrativo. O prazer de conveniência que se sente no contato da carne influi vivamente. Cada um dos outros sentidos encontra nos corpos uma modalidade que lhes corresponde. Do mesmo modo a honra temporal e o poder de mandar e dominar encerram também um brilho, donde igualmente nasce a avidez de vingança. Todavia, para a aquisição de todos estes bens, o homem não vos deve abandonar nem afastar-se da vossa lei, ó Senhor. A vida neste mundo seduz por causa de uma certa medida de beleza que lhe é própria, e da harmonia que tem com todas as formosuras terrenas. A amizade dos homens torna-se doce, por unificar, com um laço querido, muitas almas.

Por todos estes motivos e outros semelhantes, comete-se o pecado, porque, pela propensão imoderada para os bens inferiores, embora sejam bons, se abandonam outros melhores e mais elevados, ou seja, a Vós, meu Deus, a vossa verdade e a vossa lei. De fato, as coisas ínfimas também deleitam, mas não como o meu Deus, que criou todas as coisas, porque ‘Ele é as delícias dos corações retos, e é n’Ele que o justo rejubila’.

Portanto, quando se indaga a razão por que se praticou um crime, esta ordinariamente não é digna de crédito, se não se descobre que a sua causa pode ter sido ou o desejo de alcançar alguns dos bens a que chamamos ínfimos, ou o medo de os perder. Esses bens são, sem dúvida, belos e atraentes, ainda que, comparados com os superiores e celestes, não passem de desprezíveis e abjetos. (HIPONA, Agostinho de, *O Livro Arbitrio* 2014, p. 57)

O Mal que leva o homem a cometer tais crimes, seja contra as leis divinas ou contra as leis humanas, possui duas interpretações básicas dadas a essa noção ao longo da história da filosofia: “1.^a noção metafísica do Mal, segundo a qual este é a) o não-ser, ou b) uma dualidade no ser; 2.^a noção subjetivista, segundo a qual o Mal é o objeto de aptidão negativa ou de um juízo negativo”. (ABBAGNANO, 2015, p. 736)

O mal moral, que em um primeiro momento tem suas definições e características determinadas por Agostinho (que em poucas palavras seria o afastamento do Bem Supremo), e é recebido nos trabalhos de Abelardo que evoca a maldade como sendo fruto da intencionalidade, sendo o mal em caráter filosófico e pecado de cunho teológico:

“O centro de interesse da obra de Abelardo é a teoria da intenção e a definição do pecado. Abelardo argumenta que Deus considera não a maneira como um ato é operado, mas o desejo com que se opera tal ato. As ações são todas em si mesmas indiferentes e são chamadas boas ou más somente na avaliação da intenção do seu agente. Na perspectiva de Abelardo, denominar subjetivismo sua moral poderia ser uma descrição incorreta. Se Abelardo argumentou que nenhuma ação humana é moralmente boa ou má em si mesma e que as intenções determinam a moralidade das ações, no entanto deve-se afirmar que as intenções devem ser modeladas de acordo com a norma da lei divina. Abelardo seguramente argüiu que se alguém erra pensando que acerta, não é culpado, mas não argüiu que se alguém erra pensando que acerta, está desse modo certo e tem mérito. A ‘boa intenção’ isenta de culpa, mas não é fonte de retidão e de mérito.” (SILVA, 2009, p.4)

Na Ética apresentada por Abelardo, em sua concepção sobre os conceitos que regem a falta moral e o pecado, ele argumenta que nenhuma ação humana é moralmente boa ou má em si mesma, pois o fator determinante da moralidade das ações está ligado diretamente às intenções. Nesse ponto, com seu trabalho ganhando destaque pelo cunho teológico baseado no esclarecimento recebido através dos ensinamentos cristãos, Abelardo aprofunda as questões da divindade com o consciente humano e distingue a vontade da intenção afirmando que somente Deus é o conhecedor verdadeiro do interior humano e, portanto, o único capaz de julgar as intenções.

A obra de Pedro Abelardo tem por ponto central a teoria ou ética da intencionalidade (caráter filosófico) e a definição do pecado (profanação e/ou heresia, pela visão teológica). Abelardo se propõe a argumentar que Deus considera não a maneira como um ato é praticado, mas o desejo com que se pratica tal ato. As ações são todas em si mesmas indiferentes e só são definidas como boas ou más conforme a intenção do seu agente. Partindo desta conjunção, Abelardo adota a tese estoica da indiferença moral dos atos para afirmar que a intenção do agente, a *intentio*, é o único critério para a determinação moral. Se Abelardo argumentou que nenhuma ação humana é moralmente boa ou má em si mesma e que as intenções determinam a moralidade das ações, então deve-se

afirmar que as intenções devem ser modeladas de acordo com a norma da lei divina. Abelardo seguramente questiona que se alguém erra pensando que acerta, não é culpado, mas não questionou que se alguém erra pensando que acerta, está desse modo certo e tem mérito.

Segundo Pedro Abelardo, não basta ter somente a definição de pecado e examinar a consciência se, o próprio indivíduo, não tiver como norma moral ser temente a Deus, pois a filosofia cristã enunciada por Abelardo tem como base os seus estudos na Teologia, conduzidos em parte pelas Sagradas Escrituras e também pelo seu modo de pensar onde expõe o seguinte questionamento: “o que diz a religião pode ser pensado racionalmente?” Nesse ponto o autor sente a necessidade do indivíduo entender-se por meio do uso da razão, aliando-se a sua obediência a Deus:

“Cabe a cada homem inspecionar a própria consciência, pois que, se a consciência não acusar, então não há pecado.” Ao definir termos como pecado, fé, caridade, utiliza como critério e norma moral, Deus, através da moral cristã em contraposição à moral pagã, pois, contrariar a vontade de Deus desprezando-o é que seria pecado; e, fazê-lo, é agir de modo irracional na concepção do filósofo. (ARAÚJO, 2017, p.92)

A essência de Deus é impossível de ser definida, pois ela não pode ser expressa. E não pode ser expressa porque para isso Deus teria que ser uma substância, e Deus está fora de todas as coisas que conhecemos e que possamos vir a conhecer. Para Pedro Abelardo os objetivos da lei divina, reafirmados pela Revelação, convergem com a intenção e, por isso, são fundamentos indispensáveis para o entendimento do ato humano:

“Mas este pensamento é incorreto como provo pelo seguinte exemplo: se eu desejasse que uma pessoa ficasse com o meu casaco, oferecendo-o por cinco moedas, o fato de eu ter consentido com esse negócio, (talvez por necessidade financeira), não é suficiente para afirmar, apenas pelo preço acordado, que eu tenha consentido com a transferência da posse de meu casaco, isto é, que eu queira de fato que o casaco pertença à outra pessoa, (apesar de ter consentido com o negócio). Ademais imaginemos que um pai preso tenha de entregar o seu próprio filho (às autoridades), pondo-o na prisão em seu lugar, para obter a sua liberdade. É óbvio que não podemos crer que a presença de seu filho na prisão tenha sido desejada por ele, o qual, liberto, teve de suportar tal situação com lágrimas e gemidos. (será que podemos afirmar que o fez voluntariamente?)

Nessas duas situações – (a do casaco vendido por necessidade financeira e a do pai, entregando o filho às autoridades por sua própria e justa liberdade) - por gerarem uma dor grandiosa da alma (de seus protagonistas) não deve ser atribuída à vontade mas muito mais à paixão.” (ABELARDO, Pedro. *Ética, ou Conhece-te a Ti Mesmo*. 2016, p.31)

Através dos ensinamentos cristãos, Abelardo aprofunda as questões da divindade com o consciente humano e distingue a vontade da intenção afirmando que somente Deus é o conhecedor verdadeiro do interior humano e, portanto, o único capaz de julgar suas intenções:

“Abelardo entende que os princípios objetivos da lei divina, reafirmados pela Revelação, convergem com a intenção e, por isso, são fundamentos indispensáveis para o entendimento da bondade do ato humano. Na ética abelardiana, há a condenação de uma intenção que apenas pareça ser boa, sem realmente seguir o que se supõe como sendo o fundamento objetivo da bondade, ou seja, a realização de um ato que é do agrado de Deus: ‘Portanto, a intenção não deve ser chamada de boa porque parece ser boa, mas principalmente porque é boa, tal como se supõe; isto é, que ela não se engane em sua suposição, quando crê que aquilo para o qual tende agrada a Deus.’” (TONDINELLI, 2007, p.79)

Na concepção de Abelardo sobre os conceitos que regem a falta moral e o pecado, aqui são determinadas como consentimento com o mal e o desprezo para com Deus:

“Chamamos propriamente de pecado o desprezo por Deus ou o consentimento com o mal. As crianças e os naturalmente idiotas são isentos do pecado, por carecerem de razão nenhum dos seus atos lhes pode gerar méritos ou deméritos.” (ABELARDO, Pedro. *Ética, ou Conhece-te a Ti Mesmo*. 2016,p.95)

Nada obstante, esse conceito parece contrariar a indiferença moral dos atos: apesar de quão grande ou pertinente possa ser o empenho para agir de certa forma, esse ato em si nunca será moral por si. Isso mostra o quão problemática pode ser a assimilação das tradições assumidas por Abelardo: estabelecer a “caridade”, fonte de todas as virtudes, como lei fundamental para a experiência moral, Abelardo interioriza a moralidade na consciência ou mente individual. Desta forma, a noção aristotélica de virtude não tem nada além de um valor autoritário no argumento de Abelardo, enquanto a caridade se torna a boa intenção que, através do julgamento da razão, estima a vontade divina e decide segui-la.

Concluindo, enquanto a interiorização moral estoica pressupõe uma Ética na qual o significado e propósito da virtude estão fora da própria virtude, Abelardo internaliza a vida moral em uma consciência individual, na qual a caridade tem seu propósito e significado de acordo com sua decisão interior de seguir a vontade de Deus. De tal modo, a caridade como boa intenção e critério moral contrasta as práticas penitenciais atuais, cuja objetividade de ação foi a base principal tanto para a determinação do que é moral ou culpado quanto para as imputações da punição.

Referências bibliográficas:

- ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. – WMF Martins Fontes, 2015.
- ABELARDO, Pedro. *Ética, ou Conhece-te a Ti Mesmo – Scito te Ipsum – Ecclesiae*, 2016.
- HIPONA, Agostinho de. *O Livre Arbítrio* – Paulus, 2014.
- _____. *Confissões* – Editora Vozes Ltda., 2014.
- ARAÚJO, Maria Tereza Schneider. *Parvae Notitiae de Medio Aevo* – William Saraiva Borges e Sérgio Ricardo Strefling (Orgs.) – Editora Fi, 2017.
- CRUBELLATE, João Marcelo. *O itinerário da vontade na antropologia de Santo Agostinho* – Universidade Estadual de Maringá, 2011. Disponível em: <<http://periodicos.uem.br/ojs/index.php/ActaSciHumanSocSci/article/view/10987>> Acesso em 01 de novembro de 2017.
- ESTEVÃO, José Carlos. *Vício e Pecado na Ética de Abelardo* – UNESP, 1989.
- GILSON, Étienne. *Introdução ao Estudo de Santo Agostinho* – Paulus, 2007
- _____. *Heloisa e Abelardo* – Paulus, 2007
- GUIMARÃES, Elias de Medeiros. *O Conceito de Vontade em Agostinho*, 2008. Disponível em <<http://www.repositorio.unb.br/handle/10482/1820>> Acesso em 06 de novembro de 2017.
- HAMELIN, Guy. *As Fontes Aristotélicas e Estóicas em Abelardo: A Noção de Consentimento* – Veritas, 2010. Disponível em <http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/veritas/article/view/10239/7204>, consulta em 30 de outubro de 2017.
- MARCONDES, Danilo. *Textos Básicos de Filosofia* – Jorge Zahar Editor, 2000.
- MCGRADY, A. S. *Filosofia Medieval* – Ideias & Letras, 2008.
- MIRANDA, Daniel Carreiro. *A retomada do problema acerca da Liberdade da Vontade: de Santo Agostinho à Schopenhauer*, 2013. Disponível em <http://www.ambito-juridico.com.br/site/?n_link=revista_artigos_leitura&artigo_id=13053&revista_caderno=15#> Acesso em 28 de outubro de 2017
- RAMIRES, Luciano da Rosa. *A Vontade como Ação Livre e o Problema da Liberdade em Santo Agostinho*, Disponível em: <<http://cifmp.ufpel.edu.br/anais/2/cdrom/mesas/mesa3/03.pdf>> Acesso em 10 de novembro de 2017.
- SILVA, Pedro Rodolfo Fernandes. *O SCITO TE IPSUM de Pedro Abelardo (1079-1142): apresentação de conjunto e plano geral da obra* – Revista de Ciências Humanas UNITAU, 2009.
- _____. *A intentio dos atos humanos no Scito Te Ipsum de Pedro Abelardo* – PUC/SP, 2008. Disponível em: <<https://tede2.pucsp.br/handle/handle/11764>> Acesso em 28 de outubro de 2017.
- TONDINELLI, Tiago. *Ética e Justiça no Pensamento de Pedro Abelardo* – 2007, disponível em <http://repositorio.pucrs.br/dspace/handle/10923/3417>, consulta em 01 de novembro de 2017.
- VASCONCELLOS, Manoel. *Filosofia Medieval: Uma breve introdução*. – NEPFIL online, 2014.

Sobre os termos ser e essência nas *Quaestiones in Metaphysicam* de Sigério de Brabant

Luiz Fernando Pereira de Aguiar¹

Preâmbulo

Para esta apresentação, objetivamos analisar um argumento da “*solutio*” da questão 7 da introdução das *Quaestiones In Metaphysicam* (SIGER DE BRABANT, 1981, pp. 43-44, lin. 80-06) atribuído a Alberto Magno na margem do manuscrito e incorporada ao texto pelo editor Dunphy (ms. Munique, Clm 9559, “[...] opinio Alberti Commentatoris”, pp. 43-44, lin. 83-84). A característica principal desse argumento é estabelecer aquilo que ficou conhecido como “distinção real” entre ser e essência².

A questão como um todo é dividida em um preâmbulo (lin. 1-12) que propõe duas pautas: a) quanto ao sujeito da metafísica, o qual será o ente enquanto ente e seus princípios, causas e conseqüências (lin. 7-8), e b) quanto ao pertencimento do ser à essência dos causados. A resposta para esta última pauta será positiva (vide lin. 127-131, especialmente: “em primeiro lugar, sustento que, nos causados, o próprio ser pertence à essência dos causados [...]”). Em seguida (lin. 13-64), temos as considerações iniciais, todas favoráveis à “distinção real”. Das lin. 65-79, nós temos os argumentos contrários, os quais são fundamentados em Averróis e Aristóteles. Segue-se, lin. 80-174, a solução da questão, a qual pode ser dividida em “parte negativa” (lin. 81-126) e “parte positiva” (lin. 127-174). Por fim, das lin. 175-249, temos as respostas às considerações iniciais.

A proposta de Sigério para “mostrar” o pertencimento do ser à essência dos causados parece basear-se na seguinte ordenação: a) mostrar a inviabilidade da “distinção real” entre ser e essência (lin. 81-106); b) mostrar a inviabilidade da “via média” (cujo enunciado poderia ser: o ser não seria nem acidente nem pertencente à essência dos causados, mas seria como se (*quasi*) constituído pela essência), atribuída pelos comentadores contemporâneos a Tomás de Aquino (lin. 110-126). Seguir-se-ia, então, que a única proposta viável seria o pertencimento do ser à essência dos causados, uma vez eliminada as outras possibilidades (lin. 127-174). A proposta de Sigério surge, em seguida, especificada como um paradigma semântico: a coisa e o ente são a mesma intenção (ambiente intramental) e essência (ambiente extramental), mas diferenciam-se no *modo de significação* (i. e., ambiente linguístico, não ontológico): o ente significa a essência a modo do ato; a coisa, por sua vez, a modo do hábito. Segue-se, daqui, por um lado, a total conversibilidade dos termos “ente”, “coisa”, “essência” e “ser” e, por outro, como ficará claro na resposta que Sigério dará à “via média”: os pares substância-

1 Bacharel em Ciências Sociais (USP), mestrando em Filosofia (USP)

2 Todas as traduções são de nossa autoria (o ms. Munique não possui tradução).

acidente, matéria-forma e ato-potência são suficientes para explicar, na ontologia aristotélica, o mundo e sua estrutura (quanto a esse ponto, vide, também, Imbach, 1981, p. 327).

Comentário ao argumento de Alberto Magno e Avicena

Das lin. 81-106, Sigério propõe seu argumento contra a “distinção real”. Em primeiro lugar, Sigério enuncia o problema (pp. 43-44, lin. 81-87); em seguida, ele coloca dois argumentos: um contrário à tese atribuída a Alberto (p. 44, lin. 88-92) e outro argumento que contextualiza a tese (p. 44, lin. 93-95); por fim, Sigério discute a posição de Alberto considerando, ademais, a posição de Avicena sobre o assunto (p. 44, lin. 96-06).

A conclusão de Sigério, como esperado, nega a tese de Alberto – subsumindo o argumento dele ao argumento de Avicena, o qual, por sua vez, é atacado como não tendo percebido a ambiguidade dos termos “ex” e “per”. Com isso, Sigério avança um passo em direção à prova da tese de que o ser pertence à essência dos causados.

Análise do argumento atribuído a “Alberto Comentador” (começo da “parte negativa” da “solutio”)

Diz Sigério (pp. 43-44, lin. 81-87):

[1] Aliqui dicunt quod res est per dispositionem additam essentiae suae, [2] ita quod secundum ipsos res et ens non sunt eiusdem intentionis, [3] ita quod esse est aliquid additum essentiae. [4] Haec est opinio Alberti Commentatoris. Ratio sua est ista Libro de causis, quia res habet esse ex suo Primo Principio; [5] ipsum autem Primum est illud quod ex seipso est, et illud quod ex seipso est habens esse, et est illud quod est ex se; etiam essentia rei est ex se; quare res distinguitur ab esse.

[1] Alguns dizem que a coisa é por uma disposição acrescentada à sua essência, [2] de modo que, segundo eles, a intenção de coisa e de ente não é a mesma, de [3] modo que o ser é algo acrescentado à essência. [4] Essa é a opinião de Alberto, o Comentador. Sua razão é a do Livro das causas: a coisa tem o ser a partir do seu Primeiro Princípio. [5] Ora, o Primeiro mesmo é aquilo que é a partir de si mesmo: tanto aquilo que é a partir de si mesmo ao ter o ser, como é aquilo que é a partir de si. A essência também é a partir de si. Razão pela qual a coisa se distingue do ser.

Da proposta descrita como sendo de Alberto, depreendemos ser preciso que o termo “coisa” implique a designação de uma essência, ou seja, o uso do termo transcendental “coisa” pressuporia uma essência, algo delimitável (chamemos de “coisa-essência”). Acresce-se a isso que os termos “coisa” e “ente” não poderiam ser ditos da mesma intenção ([1] e [2], respectivamente).

Em [3], podemos concluir, a partir de [1] e [2] que o ser é algo acrescentado à essência, fazendo da mesma um ente. Não é claro para o leitor qual seria o estatuto ontológico da coisa-essência antes do acréscimo do ser. Esse limbo ontológico será explorado mais abaixo, em [5] e no “sed contra” (p. 44, lin 88-92).

Em [4], Sigério fornece mais um elemento: o Primeiro Princípio. Assim, uma paráfrase completa que poderia articular os termos seria: a coisa-essência tem ser a partir de seu Primeiro Princípio, fazendo dela um ente. A proposta carrega um elemento de ambiguidade acarretado pelo modo como se escreveu “Primeiro Princípio” (como nome próprio que designaria, por exemplo, Deus) e outro pela formulação “**ex suo** Primo Principio”.

Em [5], pontua-se um paralelismo entre coisa e Primeiro Princípio. Temos a seguinte proposta interpretativa: o Primeiro Princípio possui algo *ex se*, i. e., possui essência, e é *ex seipso*, i. e., o ser pertence a sua essência. Por outro lado, a coisa é *ex se*, mas não seria *ex seipso*. Nesse sentido temos um paralelismo entre dois itens que podem ser ditos *ex se*, i. e., o Primeiro Princípio e a coisa, e algo que é propriamente ente, *ex seipso*, i. e., o Primeiro Princípio, somente. Ou seja, precisaríamos explorar o significado de ser *ex se* para podermos analisar a questão do limbo ontológico entre a coisa-essência e o Primeiro Princípio doador de ser. Nesse caso, a pergunta decorrente seria: o que significa este “estar, mas não ser”, exprimido pela expressão *ex se*, ao analisarmos o paralelismo entre a coisa e o Primeiro Princípio?

Para responder a essa pergunta, destacamos, as lin. 42-44, da quinta consideração inicial: “é falso que a coisa seja coisa e, no entanto, que não tenha ser nem fora da alma nem na alma”. Supondo que esse “argumento inicial” seja convergente com a proposta albertiniana, vemos que a coisa ou tem ser fora da alma ou tem ser na alma. Nesse sentido, o “lugar” no qual o referente de “res” estaria seria algum intelecto, aqui, o divino, o qual contém essências que ainda não são atuais, mas com “ser na alma”.

Assim, o elemento de ambiguidade trazido pela expressão **ex suo Primo Principio** é resolvido: o paralelismo entre coisa e Primeiro Princípio se dá no sentido de uma essência que ainda não é, pois não recebeu a atualidade, mas que está (tem ser) em um dado intelecto. Sigério irá explorar a limitação dessa tese logo abaixo.

Exposição de tese conflitante quanto ao argumento de “Alberto Comentador”: o problema do paralelismo entre coisa e Primeiro Princípio

Seguimos, agora, com o “sed contra” inicial (p. 44, lin. 88-92):

[1] Sed contra: quidquid est universaliter in re est effectus Primi Principii, [2] et nihil est eorum quae pertinent ad rem in re ipsa neque essentialiter neque accidentaliter, quin reducatur in Primum Principium; [3] ergo haec distinctio nulla est, scilicet inter essentiam rei et esse per hoc quod unum sit effectus Primi Principii et aliud non.

[1] Mas, contra: tudo que há universalmente na coisa é efeito do Primeiro Princípio e [2] nada há na própria coisa daqueles que pertencem à coisa (nem essencialmente, nem acidentalmente) que não seja reduzido ao Primeiro Princípio; [3] portanto, não há essa distinção entre a essência da coisa e o ser, por meio da qual um [sc. o ser] é efeito do Primeiro Princípio e o outro [sc. a coisa] não.

Em [1-2], o excerto é construído a partir de três advérbios: *universaliter*, *essentialiter* e *accidentaliter*. Os dois últimos exprimem a totalidade dos “aspectos” da coisa: ela possui aspectos pertencentes à sua essência e aspectos que se acoplam na essência, os acidentes. Poderíamos considerar o *universaliter* como a união entre *essentialiter* e *accidentaliter*, i. e., não há nada daquilo que é na coisa *universalmente* que não seja reduzido ao Primeiro Princípio (lin. 89-90). Logo, a coisa já no intelecto contém “certa concretude designativa não atual” (i. e., o que faz com que ela seja pensada tendo acidentes); ou seja, [3] a tese de que o ser se diferencia da coisa-essência na medida em que o ser é efeito do Primeiro Princípio e a coisa-essência não, é falsa, pois tanto a coisa-essência como o ser da coisa-essência seriam efeitos do Primeiro Princípio, i. e., o ser da coisa já está dado no Primeiro Princípio, como vimos acima.

Restaria, então, a pergunta sobre o que seria a atualidade de uma coisa-essência, i. e., essa atualidade não seria um efeito do Primeiro Princípio? Uma possível resposta seria: Sigério não se detém nos problemas onto-cosmológicos nesse momento do texto. Para ele, bastaria mostrar ser a formulação atribuída a Alberto Magno insuficiente, do ponto de vista ontológico, a partir de um argumento geral (i. e., argumento que não precisaria ser endossado de antemão), para mostrar a tese da distinção real. Ademais, Sigério parece pressupor a eternidade do mundo, a partir da eternidade do Primeiro Princípio. Ora, em sendo Primeiro Princípio e, por conseguinte, o mundo eternos, não seria possível estabelecer um momento no qual o ser seria acrescentado à coisa-essência fazendo desta algo atual, portanto, para Sigério o problema se resolve de maneira imediata.

Ao discutir a tese de Tomás de Aquino, o problema ficará mais claro. Sigério mostrará que, apesar de válida logicamente, a tese tensiona a ontologia aristotélica no sentido de um acréscimo de “uma quarta natureza” justamente para preservar um ambiente que colocaria a atualidade em suspensão. Vejamos as lin. 17-20, p. 45 onde Sigério aponta o problema com a tese de Tomás: “Ora, dizer que o ser é algo acrescentado à essência da coisa, de modo que não é a própria coisa, nem parte da essência, como a matéria e a forma, e dizer que não é um acidente é sustentar uma quarta natureza nos entes”. Nesse sentido, o Primeiro Princípio poderia ser dito, para Sigério, apenas, algo que garante a estabilidade do movimento do mundo e, não, um ente dotado de vontade.

Supor serem ente e coisa duas intenções distintas e supor serem ser e essência distintos realmente pressupõe uma ontologia que visa preservar um ambiente criacionista, a partir do vocabulário aristotélico, algo que Sigério parece negar no contexto de um comentário a *Metafísica*. Dito isso, podemos destacar a formulação de Imbach (1981, pp. 338-339) para o problema:

O tema do comportamento de *esse* e *essentia* fornece uma oportunidade radicalmente aristotélica, cuja tese fundante defende uma ontologia aristotélico-averroísta contra a adaptação e alienação cristãs. Como vimos, a motivação para a tese metafísica da distinção real é a tentativa de esclarecer o mundo como criação. Seria preciso dizer que tudo o que existe em radical dependência para com Deus. Para um aristotélico convencido, a criação *não é um problema filosófico*. A velha repreensão de uma mistura entre *filosofia* e *teologia*, repreensão essa que Averróis aduziu contra Avicena, vale aqui, também [itálicos de Imbach]³.

O argumento de Imbach indica algo mais forte do que aquilo que queremos mostrar, contudo, ilustra o ponto. Sigério parece mobilizar um argumento geral contra a distinção real, i. e., Sigério, tendo em vista uma leitura interna do argumento de Alberto, propõe um outro argumento, com o qual ele não precisa se comprometer. Sigério com o “sed contra” expõe o ponto-cego da distinção real: se tudo o que é depende do ser do Primeiro Princípio, então tanto a coisa-essência, com seus acidentes, quanto o ser da coisa-essência dependem do Primeiro Princípio, ou seja, não possível diferencia a coisa-essência e o ser desta com relação ao fato

3 “Das Thema des Verhältnisses von *esse* und *essentia* gibt einem radikalen Aristoteliker Gelegenheit, die Grundthesen einer aristotelische-averroistischen Ontologie gegenüber christlichen Verfremdungen und Adaptationen zu verteidigen. Wie wir gesehen haben, ist die Motivation zur metaphysischen These der Realdistinktion der Versuch einer Erklärung der Welt als Schöpfung: Es soll dargetan werden, dass alles, was ist, in radikaler Abhängigkeit von Gott existiert. Für einen überzeugten Aristoteliker aber ist die Schöpfung *kein philosophisches* Problem. Der alte Vorwurf einer Vermengung von *Philosophie* und *Theologie*, den Averroes gegen Avicena vorbringt, gilt auch hier” [itálicos de Imbach].

de um ter advindo do Primeiro Princípio e o outro, não. Ora, uma vez exposto o argumento, Sigério dá um passo para trás e investigará o significado de certos termos usados para montar as proposições garantidoras do argumento da distinção real. Abaixo, Sigério tratará sobre os termos *ex* e *per* e o resultado será o de evidenciar que o uso desses termos carrega um tipo de ambiguidade que pode ser resolvido com o uso de certos critérios aristotélicos.

Resposta de Sigério ao argumento de “Alberto Comentador” (p. 44, lin. 96-6): o termo equívoco “ex”, “a causa é dita de muitos modos” e hierarquia das causas

Por fim, temos a resposta de Sigério (p. 44, lin. 96-06):

Dicendum quod hic est aequivocatio ex eo quod “ex” importat circumstantiam causae, et causa multipliciter dicitur, ut habetur V^o Metaphysicae; et Avicenna deceptus fuit per aequivocationem de ly “ex”. Cum enim dicitur “res est ex seipsa”, potest “ex” denotare circumstantiam causae formalis vel efficientis. Tunc dico quod ista simul stant: homo est homo per se, secundum quod ly “per” dicit circumstantiam causae formalis; et tamen homo per aliud est homo secundum quod “per” denotat circumstantiam causae efficientis; et sic est hic deceptio. Unde in libro Posteriorum: primo modo dicendi per se, illud est tale quod est tale per suam formam: unde potest aliquod causatum esse per se formaliter, et tamen causam efficientem habet aliam.

Cumprer dizer que: aqui há equivocidade (uma vez que “**a partir de**” importa a ocorrência da causa, e a causa é dita de muitos modos, como se dá em Metafísica V) e Avicena foi enganado pela equivocidade desse “**a partir de**”. Com efeito, quando se diz: “a coisa é **a partir de si mesma**”, “**a partir de**” pode denotar a ocorrência da causa formal ou eficiente. Digo, assim, que estes são simultaneamente mantidos: o homem é homem **por si**, segundo o que, aí, “**por**” diz a ocorrência da causa formal; e, no entanto, o homem é homem **por outro**, segundo o que “**por**” denota a ocorrência da causa eficiente, e, assim, há um engano aqui. Donde, no livro dos Posteriores: do primeiro modo de dizer **por si**, é tal o que é tal por sua forma; donde algum causado pode ser **por si** formalmente, e, no entanto, ter outra causa eficiente.

Analisar a proposta em seus meandros nos faria exceder o limite de tempo proposto, assim, faremos algumas marcações que permitiriam deduzir a solução proposta aqui. Em princípio, Sigério está associando Alberto ao erro de Avicena, e o erro deste fora o de não ter percebido a ambiguidade ou equivocidade inerente aos termos “ex” e “per”, os quais estão ligados a uma proposição cujo objetivo seria fundamentar o argumento da distinção real: “res est ex seipsa”⁴. Como vimos, predicado “ex seipso” estava atribuído ao Primeiro Princípio, assim, de acordo com os critérios anteriores, a frase correta seria: “o Primeiro Princípio é *ex seipso*”. Nesse caso, antes da análise, podemos fazer uma consideração sobre o objetivo de Sigério.

4 Acima, o paralelismo entre coisa e Primeiro Princípio é dado pela expressão “essentiam rei est **ex se**” (lin. 87). Essa expressão, a qual estava na margem, foi colocada por Dunphy no corpo do texto. Todavia, agora, o texto de Sigério foca na expressão “res est **ex seipsa**” (lin. 99) para desmobilizar o argumento de Alberto/Avicena. Temos como hipótese que o argumento do “sed contra” (lin. 88-92) foi armado para desmobilizar o argumento anterior (lin. 81-87), onde a frase “essentiam rei est ex se” era parte. Agora, nessa consideração final contra a “distinção real”, Sigério parece mobilizar um outro argumento de caráter lógico-semântico para a desmobilização da “distinção real”. Nesse sentido, parece-nos que o caso é: o argumento do “sed contra” seria um argumento de cunho ontológico geral, i. e. Sigério não precisaria se comprometer de antemão com ele para desmobilizar a tese da “distinção real”. No caso de agora, Sigério está começando a aplicar sua depuração semântica, a qual será feita com mais vagar na “parte positiva” da solução.

Acima, o paralelismo entre coisa e Primeiro Princípio é dado pela expressão “*essentiam rei est ex se*” (lin. 87). Essa expressão, a qual estava na margem, foi colocada por Dunphy no corpo do texto. Todavia, agora, o texto de Sigério foca na expressão “*res est ex seipsa*” (lin. 99) para desmobilizar o argumento de Alberto/Avicena. Temos como hipótese que o argumento do “*sed contra*” (lin. 88-92) foi armado para desmobilizar o argumento anterior (lin. 81-87), onde a frase “*essentiam rei est ex se*” era parte. Agora, nessa consideração final contra a “distinção real”, Sigério parece mobilizar um outro argumento de caráter lógico-semântico para a desmobilização da “distinção real”. Nesse sentido, parece-nos que o caso é: o argumento do “*sed contra*” seria um argumento de cunho ontológico geral, i. e. Sigério não precisaria se comprometer de antemão com ele para desmobilizar a tese da “distinção real”. No caso de agora, Sigério está começando a aplicar sua depuração semântica, a qual será feita com mais vagar na “parte positiva” da solução” e a partir de uma frase (“*res est ex seipsa*”) que não seria aceita pelos defensores da distinção real. Então, podemos destacar a última frase do argumento:

Voltando. O começo da proposta é: “*ex*” e “*per*” trazem a circunstância da causa e a causa é dita de muitos modos. Sigério propõe, para melhor entender a frase, analisar o termo “*ex*”.

O termo traria o problema da teoria da causalidade de Aristóteles, especialmente no que tange à predicação “*per se*”, (vide, por exemplo, *An. Post.*, 74 a 34-37, como nos lembra Dunphy). Essa retomada dos *Analíticos* permitirá a Sigério hierarquizar os sentidos de termos que aludam à causa. Ao explorar esses sentidos tendo em vista os *Analíticos*, Sigério percebe que a solução do problema não passa por uma abordagem ontológica que necessite da pressuposição de intenções diversas ligadas a termos diversos. Bastaria, assim, perceber, analisando a frase a partir de seus termos, que a coisa é por si mesma e por outrem, dependendo do foco que se dê para a preposição “*ex*”. Ou seja, como Sigério explorará em seguida, basta, primeiramente, explorar as ambiguidades na armação dos argumentos que neguem o pertencimento do ser à essência dos causados e, em segundo lugar, é preciso se atentar para o prolegômeno linguístico que qualquer ontologia precisa para, de fato descrever o mundo sem a necessidade da criação de mais entes do que o necessário, “parte positiva da solução” (lin. 27-48). Nesse sentido, tanto a frase mobilizada por Sigério “*res est ex seipsa*” quanto a mobilizada pelos defensores da distinção real “o Primeiro Princípio é *ex seipso*” padecem do problema de não expressarem de maneira clara qual o tipo de causalidade que se quer expressar. Como decorrência disso, os predicados “*ex seipso*” e “*ex se*” não acrescentariam nada, pois é possível ser “*ex seipso*” formalmente ou eficientemente, dependendo do contexto e o mesmo vale para “*ex se*”. Então, podemos destacar a última frase do argumento: “donde algum causado pode ser *por si* formalmente, e, no entanto, ter outra causa eficiente”, logo na frase “a coisa é a partir de si mesma” ou “a coisa é por si mesma”, a coisa pode ser por si mesma (ou a partir de si mesma) formalmente, e, no entanto, ter outra causa eficiente.

Portanto, o objetivo de Sigério foi alcançado: é possível trabalhar com a frase “*res est ex seipsa*” sem pressupor uma ontologia estranha que tencione o ambiente aristotélico abrindo mão de suas discontinuidades. Para o caso do papel da frase “*homo est homo per se [...]*” no argumento, Sigério está pressupondo que “*per*” e “*ex*” são sinônimos, algo que poderíamos discutir em uma próxima oportunidade.

Referências bibliográficas:

IMBACH, Ruedi. Averroistische Stellungnahmen zur Diskussion über das Verhältnis von *esse* und *essentia*: von Siger von Brabant zu Thaddaeus von Parma, In: MAIERÛ, Alfonso e PARAVICINI BAGLIANI, Agostino (eds.). *Studi sul XIV secolo in memoria di Anneliese Maier*. Roma: Edizioni Di Storia e Letteratura, 1981, pp. 299-339.

SIGER DE BRABANT. *Quaestiones in Metaphysicam*. Edição revista da reportagem de Munique e texto inédito da reportagem de Viena. Editado por W. Dunphy (coleção *Philosophes médiévaux*, 24). Louvain: Publications universitaires, 1981.

Vontade humana e graça divina em Santo Anselmo

Manoel Vasconcellos¹

Anselmo de Aosta (1033 – 1109), entre os anos de 1080 e 1086, produziu três tratados, todos em forma de diálogo, nos quais encontramos os fundamentos do que poderíamos considerar como seu pensamento moral. É, de fato, na trilogia constituída por *De Veritate*, *Delibertate arbitrii* e *De casu diaboli* que aparece o vínculo entre as noções de verdade, justiça, liberdade e retidão. A justiça, com efeito, é definida como “a retidão da vontade, observada por causa de si mesma” (*De Veritate*, XII, 191). Nestas obras encontramos o encadeamento argumentativo que sustenta a noção de retidão da vontade, ideia basilar para a compreensão do pensamento moral do Doutor Magnífico. Nos limites do presente estudo não será possível um exame detalhado dos textos da trilogia, razão pela qual, serão, em grande medida, tomados como pressupostos.

Nossa exposição estará dividida em dois momentos: partiremos do primeiro escrito de Santo Anselmo, o *Monologion*, onde encontramos o que se costuma denominar como sendo a *metafísica criacionista* que sustenta não apenas a ética, mas toda a reflexão anselmiana; num segundo momento, procuraremos ressaltar a importância da vontade livre para o exercício da justiça, bem como o papel da graça, a fim de que o homem possa viver retamente.

A metafísica da criação

Aquilo que é designado como uma metafísica criacionista é a explicação da existência de todas as coisas, tal como é feita por Anselmo, à luz de uma ontologia. Desenvolvida, sobretudo, nos capítulos 5 a 14 do *Monologion*, consiste no esforço argumentativo do autor para mostrar a fonte primeira e fundamental de todo o contingente criado. Depois de ter apresentado, nos capítulos iniciais, múltiplos argumentos sobre a existência de uma natureza suprema, argumentos que serão reunidos em um só no *Proslogion*, Anselmo passa a dissertar sobre o que poderíamos chamar de constituição ontológica das criaturas.

Partindo da constatação evidenciada nos capítulos iniciais de que se poderia afirmar com certeza a existência de uma natureza suprema, o Prior de Le Bec, trata de mostrar como todas as coisas que existem derivam de tal natureza, a única que existe por si mesma; tudo o mais, dela procede, necessariamente. Mas, de que modo pode a natureza suprema existir por si mesma? Todo o existente, com efeito, resulta de uma causa, seja ela, eficiente, material ou instrumental; a natureza suprema, por seu turno, não deriva de outra coisa, de modo que não é nem menor, nem posterior a si mesma. Não tendo causa, poderá ser identificada com o nada? Mas, consoante Anselmo, não seria possível pensar que tenha

1 Doutor em Filosofia; Departamento de Filosofia – PPG Filosofia -Universidade Federal de Pelotas -RS

sido feita do nada, uma vez que não seria compreensível que alguma coisa exista pelo poder criador do nada, uma vez que do nada, nada procede. Além disso, não podendo ser anterior a si mesma, não poderia ter surgido do nada, por si mesma. Poderia ter surgido do nada, com a ajuda de outro? Se assim fosse, não seria a natureza *suprema* entre todas, tampouco existiria por si mesma. A conclusão que se impõe é que ela não foi criada por nenhuma causa eficiente, não foi formada por nenhum tipo de matéria, tampouco recebeu algum auxílio para que existisse, de modo que tudo o que ela é, é de si mesma, por si mesma.

Os argumentos precedentes permitiram que se concluísse que existem, fundamentalmente, dois seres: um deles é, precisamente, a natureza suprema que é por si; o outro, é constituído por todo o contingente das coisas que têm a existência resultante da natureza suprema. Tendo demonstrado a criação de todas as coisas pela suprema natureza criadora, cabe perguntar a maneira como isto ocorreu. Anselmo, neste momento, aprofunda a discussão em torno do *nada*, não mais para buscar a origem da substância criadora, mas do que por ela foi criado. As coisas criadas não podem ter sua origem em algum tipo de matéria da essência criadora, pois, se assim fosse, haveria na essência criadora, algo inferior a ela, tornando o bem supremo sujeito a mudanças e corrupção, como é próprio de tudo o que contém matéria. Elas, portanto, não podem derivar de uma pressuposta matéria da essência suprema, também não podem derivar de si mesmas, não podem, igualmente, derivar de um outro ser, inferior ao bem supremo. A conclusão que se impõe é que, a não ser a natureza suprema, tudo o mais foi criado e criado a partir do nada, ou seja, sem que nenhuma matéria preexistente estivesse presente. Toda a universalidade das coisas foi criada, do nada, formada com beleza, ordenada variedade e conveniente diversidade.

Anselmo esclarece ainda que as coisas criadas, de fato, eram nada antes de serem feitas, mas não na razão da natureza suprema; na mente divina estavam presentes a essência, a qualidade e a modalidade de todas as coisas, como causa exemplar. Anselmo insiste em mostrar que a substância suprema expressou as coisas, através do seu verbo, isto é, do seu dizer criador, antes que tudo fosse feito. Um tal dizer é contínuo e, em razão disso, as coisas continuam sendo. O dizer criador assemelha-se ao dizer humano, quando pensa as coisas de maneira abstrata, através do dizer que se faz presente em todas as povos e línguas, na medida em que sua expressão não se dá através de signos, mas de modo mental, em todos os homens. Trata-se de uma espécie de locução íntima, algo semelhante à presença da coisa a ser criada, na mente de um artífice, antes de executá-la. Anselmo atenta para o fato de que a analogia com o artífice, ainda que esclarecedora, não é isenta de problemas, uma vez que as coisas criadas pela essência suprema não têm nenhuma realidade, a não ser derivando de tal essência, ao passo que as coisas que são feitas por um artífice humano, não poderiam existir, caso não houvesse algo preexistente, cuja origem não está, efetivamente, na mente do artífice, ou seja, o artífice sempre parte de alguma coisa já existente, enquanto o criador cria, efetivamente, do nada.

A reflexão sobre a palavra criadora se intensificará na sequência da obra, na medida em que Anselmo buscará penetrar *sola ratiōe* no mistério trinitário. Por ora, basta evidenciar a identidade entre a palavra da essência suprema e ela mesma, na medida em que todo o contingente das coisas criadas se deu mediante a *intima locutio*, através da qual as coisas foram feitas, sendo ditas, uma por uma, com diversidade de palavras, ou todas de uma única vez, com uma só palavra.

A essência criadora, complementa o Doutor Magnífico, a única que tem vida própria é não apenas a causa da existência de todas as coisas, mas é também a causa conservadora de tudo, uma vez que está sempre presente em tudo o que criou. De fato, conclui Anselmo, se a natureza suprema não se faz presente, nada pode ser; ela está em tudo e por tudo, sendo a razão da qual, pela qual e na qual todas as coisas são e se mantêm sendo.

A liberdade e a graça

Como podemos perceber, apenas o criador é *per se*, enquanto tudo o mais é *per aliud*. Sendo assim, todas as coisas antes de existirem, enquanto seres criados, estavam presentes na mente do criador. É precisamente aí que as coisas são o que são, na sua plenitude. Ora, antes mesmo de seu surgimento, suas essências estavam na mente divina, identificada por Anselmo como a essência suprema. Desde sempre estavam, portanto, destinadas ao que deveriam ser, uma vez que foram criadas com as condições necessárias para o cumprimento daquilo que deveriam fazer, isto é, para agir com retidão, em conformidade com sua finalidade primordial. A retidão consiste, precisamente, no cumprimento da finalidade, uma vez que diz respeito a uma “teleologia inerente às coisas e com o débito ontológico da criatura com o seu criador, teleologia e débito que só podem ser compreendidos no horizonte de uma metafísica criacionista de inspiração platônica” (D’OCCA, 2014, p. 69).

O débito ontológico radica-se na diferença essencial existente entre o único ser *per se*, isto é, o criador e, de outro lado, a criatura racional, de modo que “tudo o que é, porque o seu ser é devedor do próprio facto de ser, tem algo a dever” (SILVA, 2012, p.13). Destarte, criatura alguma tem algo genuinamente seu, uma vez que o seu próprio ser é derivado; daí dizer Anselmo que “é evidente que de modo algum pode haver algo a não ser aquele que faz e aquilo que ele fez” (De casu diaboli, 1, 233). Anselmo entende que as coisas são verdadeiras na medida em que fazem aquilo que devem fazer. É algo característico de todo ser criado, precipuamente, da criatura racional, a única dentre todos os seres criados que pode, desafortunadamente, através da sua vontade, ir de encontro ao desígnio do criador. A vontade, como destaca Palmeri, 2009, p. 56, evidencia a dignidade da criatura racional, pois faz emergir a importância conferida por Anselmo à vontade, “tanto no quadro universal da realidade, quanto no interior da estrutura ontológica da criatura racional. A vontade é o instrumento determinante na definição do lugar que um tal ente pode ocupar”, seja no mundo, seja na sua própria história.

O pecado não teria, de tal modo comprometido a vontade a ponto de impedi-la de retomar, por si mesma, o caminho da retidão? Em determinadas passagens de suas obras parece que Anselmo confia na firmeza da vontade humana. O homem foi criado para a retidão; com o pecado, perde-a, mas não perdeu a possibilidade de exercê-la. Anselmo vai além, pois entende que nada pode justificar ou tornar menos reprovável o seu abandono, mesmo diante de poderosas ameaças (cf. De concordia 257, 5-18).

Para que possamos compreender o real papel exercido pela vontade e sua relação intrínseca com a liberdade, é preciso que atentemos para a primeira parte do diálogo *De libertate arbitrii*. Anselmo inicia a obra com uma afirmação que será, posteriormente, o grande objeto do *De concordia*, qual seja, as relações do livre-arbítrio com a graça, a presciência e a predestinação divinas. Afirmando a aparente impossibilidade de conciliar tais realidades, o discípulo expõe uma definição de liberdade que será, em seguida, corrigida pelo mestre. De fato, o discípulo entende a liberdade de escolha como sendo o “poder de

pecar e de não pecar”. O mestre refuta tal assertiva, afirmando que, se assim fosse, não poderíamos considerar livres os anjos e mesmo Deus, na medida em que não podem pecar. A preocupação de Anselmo é a de estabelecer uma definição única de liberdade, ou seja, compatível com as criaturas racionais e com Deus, mesmo admitindo diferenças entre o livre arbítrio de Deus, dos bons anjos e dos homens. Ora, Deus e os anjos bons não podem pecar; destarte a possibilidade de pecar não pode fazer parte de sua liberdade. Percebe-se que o poder de pecar não é liberdade (cf. *De libertate arbitrii* I, 208).

Do que foi dito, segue-se que a vontade que não pode afastar-se da retidão, ou seja, a vontade que não pode pecar, é mais livre do que aquela vontade que pode pecar. O poder de pecar, conseqüentemente, não faz parte da liberdade, não sendo pertinente incluí-lo na sua definição, já que não é possível que pertença à liberdade algo estranho a essa mesma liberdade. Como elucida Martines, 1996, p. 108, tanto Deus, quanto anjos e homens, “encontram-se sob uma mesma definição de liberdade, ainda que não se possa dizer que são igualmente livres; o que Anselmo quer evidenciar é a existência de uma definição geral de liberdade que possa ser adaptada aos casos particulares”.

O que o Doutor Magnífico deseja ressaltar é que a criatura racional pôde pecar por que é detentora de um arbítrio livre, mas não pecou em razão daquilo de que lhe provinha o ser livre. E de onde lhe provinha o ser livre? Precisamente do poder de não pecar. A partir de tais considerações, Anselmo passa a relacionar a liberdade com a justiça, remontando ao referencial teórico do *De Veritate*. Salienta que, antes do pecado, homens e anjos possuíam a liberdade de escolha para quererem o que deveriam e, enquanto assim procedessem, seriam detentores da retidão da vontade. Tal retidão, contudo, remete a um doador, uma vez que nada poderiam ter se não tivessem recebido, diz Anselmo, em alusão à I Cor 4,7. A liberdade lhes foi dada, precisamente para que pudessem conservar a retidão da vontade e conservá-la pela própria retidão.

É importante notar que Anselmo assevera o caráter sempre presente da liberdade, mesmo após a perda da retidão, ocasionada pelo pecado. Por paradoxal que pareça, há compatibilidade entre a escravidão advinda pelo pecado e o caráter sempre livre da criatura racional. A fim de explicar o paradoxo, Anselmo vale-se do sentido da visão, distinguindo o instrumento do uso. Alguém que tem vista tem o poder e o instrumento necessário para ver um monte. Não obstante, é possível que não o veja em razão de alguns fatores, tais como a não existência do monte, a falta de luz ou a presença de algum obstáculo que impede a visão. Mesmo em tais casos não deixa de estar presente o poder ou instrumento para ver o monte, ainda que, em decorrência de um desses fatores citados, o instrumento não esteja em uso. Vê-se, pois que a conservação da retidão da vontade é inerente à natureza racional, sendo livre no arbítrio das criaturas racionais, ou seja, homens e anjos, cuja retidão da vontade não poderia ser tirada, a não ser que quisessem. Nem mesmo as tentações ou um forte impedimento têm poder suficiente para impossibilitar a liberdade da vontade, uma vez que quem quer, quer o seu próprio querer, de tal sorte que alguém poderia ser preso, torturado ou, até mesmo morto contra sua vontade, mas não poderia, de forma alguma, querer contra a vontade, pois aquele que quer, sempre quer o seu próprio querer (cf. *De libertate arbitrii* V, 214).

Consoante Anselmo, a tentação não tem poder de vencer uma vontade reta; é a vontade que pode submeter-se à tentação. O poder que vence a vontade reta não é o poder da tentação, mas é o poder da vontade que quis submeter-se. De fato, falar que a tentação

venceu consiste em algo impróprio, da mesma forma que se diz que o homem fraco pode ser vencido pelo forte; na verdade, o forte é que tem o poder para vencer o fraco.

Podemos indagar, contudo, se a vontade livre que foi suficiente para levar a criatura racional, seja a angélica ou a humana, ao afastamento de Deus, seria suficiente para fazê-la retornar ao projeto original. Anselmo enfrentará esse problema em sua última obra, o *De concordia*. O ponto a ser discutido é o acordo da presciência, da predestinação e da graça divinas com o livre arbítrio, daí o título completo da obra ser *De concordia praescientiae et praedestinationis et gratiae dei cum libero arbitrio*. Vamos nos ater à terceira parte, em que se discute a conciliação entre graça e liberdade. Digamos, porém, que Anselmo julga ter resolvido o problema da concordância do livre arbítrio com a presciência divina, indicando que Deus, de fato, conhece os futuros, mas não os conhece como necessários. Deus sabe, de antemão, que a vontade não é forçada, nem sofre qualquer impedimento. Não haveria oposição entre aquilo que é mutável, no tempo, e o que é imutável, na eternidade. Anselmo, na verdade, retoma e aprofunda o que já havia dito no *De casu diaboli*, quando afirmou que em Deus não há presciência dos futuros, mas conhecimento dos presentes (cf. *De casu diaboli* XXI, 239). A eternidade, diz Anselmo, apoiando-se em Boécio, é um eterno presente que constitui todos os tempos, pois ela está toda inteira no mesmo tempo, tudo nela existindo, simultaneamente, em um mesmo lugar e tempo. Não haveria, pois, oposição entre aquilo que é temporalmente mutável e aquilo que é eternamente imutável (cf. *De concordia* I,5).

Quanto ao acordo entre predestinação e livre-arbítrio, o autor entende que não seria apropriado falar de *predestinação*, já que em Deus não há nem antes, nem depois. Assim sendo, ainda que ocorra, necessariamente, o que é conhecido e predestinado por Deus, isto não se dá em virtude de uma necessidade precedente, mas de uma necessidade consequente, pois Deus, mesmo predestinando, não força a vontade, de modo que ela permanece livre (cf. *De concordia* II, 3).

No presente estudo queremos ressaltar a concordância da liberdade humana com a graça divina. Anselmo, apoiando-se nas Escrituras, afirma o caráter indispensável da graça: “sem mim nada podeis fazer” (Jo 15,5). Não deixa de reconhecer, contudo, a importância do livre arbítrio, também presente no texto sagrado, por exemplo, na prescrição consoante a qual é dever do homem preservar a língua do mal e os lábios de falarem com falsidade, devendo, antes, evitar o mal e praticar o bem (cf. Sl 34, 12-14). O Doutor Magnífico entende que, mesmo sendo necessária, a graça não é incompatível com o livre arbítrio; se assim fosse, a justiça divina estaria prejudicada, pois ela abrange tanto os bons quanto os maus, de acordo com seus méritos, em função do livre arbítrio (Cf. *De concordia* III, 264, 2 -5).

A reflexão anselmiana sobre a graça fundamenta-se numa verdade de fé, explicitada por Anselmo no *De concordia*: toda e qualquer criatura existe por graça; a criação é, ela mesma, uma grande graça divina. No que toca à criatura racional, encontramos, entre tantos dons recebidos, dois que são condição necessária para sua salvação, isto é, para o atingimento da plenitude de seu ser: tais dons são a razão e a vontade. Ora, é necessário que a vontade seja reta, pois só assim ela poderá querer de modo justo. Surge, no entanto, uma questão: como poderá a criatura racional obter uma tal retidão? Só poderá obtê-la, assegura o Doutor Magnífico, através da graça divina.

Sendo a retidão uma graça, cabe perguntar pelo papel do livre arbítrio. Anselmo dirá que ele está no poder de conservar a retidão, gratuitamente, recebida: “É evidente

que ninguém conserva esta retidão recebida senão querendo-a, e ninguém pode querê-la se não for por já possui-la, e não se pode possuí-la senão pela graça” (De concordia III, 267). A retidão é constituinte fundamental da criatura racional e, justamente por isso, sua presença está sempre garantida. A única maneira da criatura racional perder a retidão é através da vontade, ou seja, a retidão só é perdida por quem quer perde-la. Sendo graça, a retidão não se afasta da vontade, a não ser que a vontade queira algo que vá de encontro à retidão. A graça ajuda o livre arbítrio na conservação da retidão, razão pela qual ambos são necessários para o alcance da felicidade. O livre arbítrio pertence à natureza humana, mas o homem que pôde cair, por si mesmo, só poderá reerguer-se com a imprescindível ajuda da graça.

Pelo exposto, podemos perceber o papel preponderante da vontade na reflexão moral do Doutor Magnífico. Ele observa que, da mesma forma que nosso corpo possui membros que são instrumentos para determinados fins, por exemplo, utilizamos as mãos para segurar, os pés para caminhar e a língua para falar, também a alma possui instrumentos, utilizados para fins apropriados. São eles a razão e a vontade.

A vontade é uma potência da alma; ora, a alma possui forças de que a criatura racional se serve, seja como instrumento, seja como uso. Na alma existe uma razão que nos serve como instrumento, a fim de que possamos raciocinar, mas há também uma vontade, através da qual exercemos o nosso querer (cf. De concordia III, 279, 2-5). Na vontade, o autor percebe três elementos fundamentais: o instrumento, a afecção e o uso. O *instrumento* da vontade é a capacidade de querer, é uma força da alma através da qual exercemos o querer, do mesmo modo que nos servimos da razão para raciocinar ou da visão para ver. Já a *afecção* é o que afeta o instrumento, possibilitando que ele queira, mesmo que não tenha pensado no que quer, de modo que quererá, imediatamente, na oportunidade em que tal objeto lhe vier à mente. O *uso*, por sua vez, é a atualização da vontade que se faz presente no momento em que alguém pensa naquilo que é o seu desejo (cf. De concordia III, 279–280).

No que concerne à afecção, Anselmo acrescenta um elemento importante para a compreensão da estrutura volitiva. Retomando o *De casu diaboli*, elucida que a afecção pode ser de dois tipos: *commodum* e *rectitudinem*. A primeira consiste na vontade de ser feliz, enquanto a segunda consiste na vontade de agir com justiça. Ambas têm sua proveniência em Deus, de modo que são constituintes essências da estrutura volitiva das criaturas racionais. A vontade de justiça é, na verdade, um acréscimo que tem por finalidade moderar o desejo de felicidade, a fim de que ele não seja desmedido, isto é, contrário à retidão. Em Anselmo, tal como em Agostinho, a felicidade é uma legítima aspiração. Não fosse assim, Deus não teria concedido um tal desejo aos homens e anjos. O desafio da criatura racional é conciliar a felicidade com a justiça, uma vez que também a aptidão para a justiça é uma característica fundamental de toda criatura racional. Deixadas a si mesmas, nenhuma das duas afecções seriam suficientes para conferir às ações um caráter moral, já que, ou bem a criatura racional desejaria a felicidade, ainda que importunamente, tal como o caso do anjo que não teria outra alternativa, a não ser o querer ser igual a Deus, uma vez que faltaria o caráter moderador, acrescido pela justiça; ou bem, agiria sempre de modo correto, caso dispusesse apenas da vontade de retidão, mas jamais se poderia dizer que escolheu observar a retidão da vontade por causa de si mesma. A argumentação de Anselmo conduz à conclusão de que o agir retamente, isto é, de modo justo, implica em bem administrar as duas vontades naturais, em conformidade com a verdade.

Um tal agir é condizente com o débito ontológico decorrente da metafísica criacionista. No entanto, por paradoxal que pareça, a ética anselmiana mostra que o grande beneficiário do débito é o próprio devedor. Agindo com retidão, a criatura racional, ao mesmo tempo que honra o criador, está também, de certa forma, honrando a si mesma, pois vai ao encontro do que ela é, na verdade suprema (cf. SILVA, 2012, p. 28-29). A metafísica criacionista evidencia o desígnio inequivocamente bom do criador para com sua obra. Anselmo parece ter em mente a reiterada afirmação do primeiro capítulo do livro do Gênesis em que Deus vê que é bom o que está sendo criado.

Ao longo de nosso estudo pudemos perceber que a ética anselmiana está ancorada na radical diferença ontológica entre o que cria e o que é criado. Tudo o que sai das mãos do criador tem uma finalidade que se confunde com a verdade e que consiste em fazer o que deve ser feito, o que supõe discernir e optar pelo que é bom e justo. Desse modo, a criatura racional cumpre seu fim amando aquele que é o bem supremo. Num tal projeto não há incompatibilidade entre graça e liberdade; antes, há necessidade da graça para o exercício da liberdade, enquanto poder de conservar a retidão da vontade. De fato, a criatura racional recebeu a liberdade não para que pecasse, mas para que pudesse conservar a retidão recebida.

O pensamento moral de Anselmo parece apontar para dois planos que se entrecruzam, um vertical e outro horizontal. O primeiro consiste na relação do criador com as criaturas; é um plano metafísico. O segundo, é o da relação das criaturas entre si, é um plano moral. No plano horizontal a referência é a justiça que deve ser observada por causa de si mesma. No plano vertical, a referência é a graça. A existência em si é graça. A conservação da retidão é graça. A recompensa ao esforço da criatura que consegue bem conjugar *commodum* e *rectitudinem* é graça que se manifesta em uma felicidade que maior não pode ser pensada.

Referências bibliográficas:

ANSELMO. *Opera Omnia* – S. Anselmi Cantuariensis archiepiscopi – ad fidem recensuit Franciscus Salesius Schmitt. Edimburgi: Thoman Nelson et Filios, 1946-51.

_____. *Diálogos Filosóficos*. Tradução, introdução e notas de Paula Oliveira e Silva. Porto: Edições Afrontamento, 2012.

_____. *Livre-Arbitrio e Predestinação*. Tradução Daniel da Costa. São Paulo: Fonte Editorial, 2006.

D'OCCA, Fernando. *O Pensamento Ético de Santo Anselmo de Cantuária: uma defesa do deontologismo mitigado*. Tese de Doutorado. Porto Alegre: PUCRS, 2014.

MARTINES, Paulo. A noção de liberdade em Anselmo de Cantuária. In: DE BONI, Luís. *Idade Média: Ética e Política*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996, p. 105-116.

PALMERI, Pietro. *Voluntas e Rectitudo nella Riflessione Etico-Filosofica di Anselmo d'Aosta*. Palermo: Officina di Studi Medievali, 2009.

Santo Agostinho frente ao antigo adágio “fora da igreja não há salvação”

Marcos Roberto Nunes Costa¹

Introdução

Um dos problemas controversos que perpassa a história do pensamento teológico-ecclesiológico cristão ocidental, desde os antigos até os dias atuais, é quanto à interpretação/aplicação do adágio antigo “*extra Ecclesiam nulla salus – Fora da Igreja não há salvação*”, defendido e construído historicamente pelos primeiros Padres da Igreja, a começar por Santo Inácio de Antioquia (35 d.C – 108 d.C), mas que ganhou força e repercussão a partir de sua formulação na obra *Sobre a Unidade da Igreja Católica*, de São Cipriano (morto em 258), pela radicalidade e reducionismo que ali deu ao termo “Igreja” a ponto de não admitir a salvação nem mesmo daqueles que se tornaram mártires por Cristo, referindo-se aos hereges ou cismáticos, que embora se digam cristão, mas estão fora da unidade da Igreja Católica (cf. SEBOUÉ, 2009, p. 45).

Esta e outras interpretações seriam motivo de intermináveis discussões teóricas e de imensas dificuldades quanto a sua utilização/aplicação prática não só no terreno teológico-ecclesiológico, no qual nasceu, mas em muitas outras áreas do saber e da vida, atingindo até mesmo o mundo político, como, por exemplo, quando fora utilizada pelo “hierocracismo medieval” para justificar a “*plenitudo potestatis*” papal, o qual colocava a Igreja, na pessoa do Papa, como única e absoluta detentora do poder temporal e espiritual². Mas não só ali, na atualidade, por exemplo, este continua sendo um dos motivos de entrave para o se fazer ecumenismo não só ente o cristianismo e demais religiões, mas até mesmo entre as Igrejas cristãs, quando alguma delas, em alguns momentos, ou de vez em quando, se arvora de ser a única e legítima representante de Deus na terra, e, portanto, a única via de salvação. Mas, dadas as limitações que um artigo imprime, não vamos estender aqui nossas discussões até os dias atuais, e nem sequer a todo período medieval, mas tão somente no pensador Agostinho de Hipona.

1 Professor da Graduação e Pós-Graduação (Mestrado e Doutorado) em Filosofia da UFPE

2 Vemos um dos sinais da aplicação desta tese na Bula, *Unam Sanctam* (Única Santa – fazendo referência a Autoridade da Igreja), do Papa Bonifácio VIII (1285-1304), na qual exige de todos uma obediência irrestrita afirmando “que a submissão ao Pontífice Romano é, para toda criatura humana, a condição necessária de salvação” (CHEVALIER, 1982, p. 232), conforme vemos logo no início e final da supracitada Bula: “Somos obrigados, pela Fé a acreditar e acreditamos, firmemente, e confessamos, com sinceridade, que a Santa Igreja Católica e Apostólica é única e que, fora dessa Igreja, não existe salvação [...]”. Por tudo isso, declaramos, estabelecemos, definimos e afirmamos que é, absolutamente, necessário, para salvação de toda criatura humana, estar subordinado ao Pontífice Romano” (BONICÁCIO VIII, Bula *Unam Sanctam*, apud SOUZA ; BARBOSA, 1997, p. 202).

1 Breve reconstrução do conceito/problema antes de Santo Agostinho

Pelas pesquisas que realizamos, todos os comentadores³ que se dedicaram a estudar o tema em pauta são unânimes de que o antigo adágio “*extra Ecclesiam nulla salus – Fora da Igreja não há salvação*” é resultado de um construto histórico que tem início já nos primeiros Santos Padres da Era cristã, frente as posições, principalmente, de dois tipos de pessoas: os pagãos e/ou gentios, que viveram e vivem fora do alcance da Lei testamentária, e os hereges e/ou cismáticos, que desgarraram-se da unidade da Igreja, passando a viver sua (suposta) fé fora da Igreja Católica Apostólica Romana, e que nem por isso se diziam menos cristãos, pelo contrário, em alguns casos se consideravam os verdadeiros cristãos, como era o caso, por exemplo, dos maniqueus e dos donatistas.

E todos os Santos Padres vão buscar na Bíblia os fundamentos de suas afirmações, como, por exemplo, a partir de passagens do *Velho Testamento*, onde o profeta Isaías diz: “*Eis o que diz o Senhor, rei de Israel, e seu Redentor, o Senhor dos exércitos: Eu sou o primeiro e sou o último, e fora de mim não há Deus*” (Isaías, 44, 6) e/ou do *Novo Testamento*, onde o apóstolo João diz: “*A quem haveremos de ir? Só vós (Cristo) tendes palavras de vida eterna*” (João, 6, 68). Ou ainda do apóstolo Paulo, que assim diz: “*... e não há salvação em nenhum outro. Porque sob o céu, nenhum outro nome (Cristo) foi dado aos homens, pelo qual nós devamos ser salvos*” (Atos, 4, 12).

O problema é quanto à interpretação dada a essas e muitas outras passagens bíblicas, havendo uma tendência em identificar este lugar de salvação com sendo a Igreja, e qual o sentido dado a esta pelos primeiros Santos Padres.

Encontramos esta tendência já em Santo Inácio de Antioquia (35 d.C – 108 d.C), que dá os primeiros passos rumo à construção do supracitado adágio, ao dizer:

[...] na verdade, os que são propriedade de Deus e de Jesus Cristo estão com o Bispo, e todos os que se converterem e voltarem à unidade da Igreja, pertencerão também a Deus, por terem uma vida segundo Jesus Cristo. Não vos deixeis iludir, meus irmãos. Se alguém seguir a um cismático, não herdará o reino de Deus; se alguém se guiar por doutrina alheia, não se conforma com a Paixão de Cristo (INÁCIO DE ANTIOQUIA. *Carta aos filadelfos*, II).

Um século depois, Santo Irineu de Lião (morto em 202 dC), dava sua contribuição para formulação do adágio, quando em sua obra *Contra as Heresias*, falando acerca dos heréticos e/ou cismáticos, que se desgarram da unidade da Igreja Católica, entrincheirados em suas fronteiras, diz:

Onde está a Igreja, aí está o Espírito de Deus, e onde está o Espírito de Deus ali está a Igreja e toda a graça. E o Espírito é Verdade. Por isso, os que se afastam dele e não se alimentam para a vida aos seios da Mãe, não recebem nada da fonte puríssima que procede do corpo de Cristo, mas cavam para si buracos na terra como cisternas fendidas e bebem a água pútrida de lamaçal; fogem da Igreja por medo de serem desmascarados e rejeitam o Espírito para não serem instruídos (IRINEU DE LIÃO. *Contra as Heresias*, III, 24,1).

3 Dentre os trabalhos específicos sobre a formulação, interpretação e aplicação do adágio “*extra Ecclesiam nulla salus*” destacamos, entre os autores brasileiros: BOARDMAN, 2015, 112 p. e RABELO, 2016, 89 p. e, entre os estrangeiros: SESBOÛÉ, 2009, 339 p.

Mas o discurso excludente de Santo Irineu endereçava-se apenas aos hereges e/ou cismáticos que por livre vontade se desgarram da unidade da Igreja, pois já em relação aos pagãos e/ou gentios que viveram antes e/ou depois da vinda de Cristo, era mais maleável, conforme diz mais adiante na mesma obra citada anteriormente:

Cristo não veio somente para os que creram nele no tempo de Tibério César; e o Pai não exerceu somente a sua providência para os homens de então, mas para todos os homens que desde o início, segundo as suas capacidades e seus tempos, temeram e amaram a Deus, praticaram a justiça e a bondade para com o próximo, desejaram ver o Cristo e ouvir a sua voz. Na sua segunda vinda acordará e porá todos estes homens de pé diante dos outros que serão julgados e os estabelecerá em seu reino. Único é o Deus que conduziu os patriarcas nas suas economias e “justificou os circuncisos em vista da fé e os incircuncisos pela fé”. Nós éramos prefigurados e anunciados nos primeiros e eles serão representados em nós, isto é, na Igreja, e recebem o salário das suas fadigas (*Ibid.*, IV, 22,2).

Daí o comentador Fábio Rabelo dizer que “Ireneu de Lião foi o primeiro teólogo a desenvolver uma doutrina da história da salvação cujo problema é uma questão universal”, quando - continua -, “pela teologia da recapitulação em Cristo responde à questão de como Cristo pode salvar todos os que lhe precederam, estendendo o alcance da salvação de Deus a toda a humanidade” (RABELO, 2016, p. 19)⁴.

A “doutrina da salvação universal” seria igualmente defendida por São Justino e Clemente de Alexandria, os quais viam com bons olhos as contribuições dos antigos filósofos pagãos para o entendimento da fé revelada.

Mas, já Orígenes, no Oriente, redicalizava o adágio, restringindo novamente o discurso aos hereges e/ou cismáticos, quando, em uma de suas *Homilias*, diz:

Ninguém, pois, crie ilusões, ninguém se engane a si mesmo. Fora desta casa, quer dizer, fora da Igreja, não se salva ninguém. Porém se alguém sai dela, ele mesmo é culpado de sua morte. É aí que se encontra o sinal de sangue, pois é aí onde se encontra a purificação que se leva a cabo pelo sangue (ORÍGENES. *Homilias* 3,5 *apud* RABELO, 2016, p. 22).

Por fim, o adágio ganharia força e expressão a partir de São Cipriano (morto em 258), que, a exemplo de Orígenes, restringia seu discurso unicamente aos hereges e/ou cismáticos, especialmente em sua já citada obra *Sobre a Unidade da Igreja Católica*. Ali, fazendo uma analogia entre a Igreja católica e a Arca de Noé, diz: “Não pode ter Deus por Pai quem não tem a Igreja por mãe. Como ninguém pôde se salvar fora da Arca de Noé, assim ninguém se salva fora da Igreja” (CIPRIANO, São. *A unidade da Igreja católica*, VI, 3).

E esta pertença a Igreja se dava, para São Cipriano, pelo batismo, que para ele não é legítimo a não ser dentro da Igreja, que pô sua vez era entendida como sendo a Igreja católica empiricamente falando.

2 O enfrentamento do conceito/problema por Santo Agostinho

Em Santo Agostinho (354-430), o problema começa quando, na obra *Sobre a Cidade de Deus*, encontramos certa confusão, ou pelo menos ambiguidade, na definição e aplicação

4 Comunga da mesma tese Alex Boardman, ao dizer: “A universalidade da salvação é algo que marca muito o pensamento de Irineu” (2015, p. 18).

dos conceitos de “Cidade de Deus” e de “Igreja” [Católica, já que em sua época era a única Igreja cristã], os quais, muitas vezes, aparecem, pelo menos aparentemente, como análogos, conforme vemos nas seguintes palavras de Agostinho:

Com efeito, a casa do Senhor, a Cidade de Deus, a saber, a Igreja, edifica-se em toda terra depois do cativo, em que os escravos dos demônios são libertados pela fé e transformados hoje em pedras vivas do divino edifício (*De civ. Dei*, VIII, 24)⁵.

A partir desta e outras passagens, muitos comentadores afirmam que, em Agostinho, a Cidade de Deus é o mesmo que a Igreja. Exemplo disto é C. Journet, para quem “a Igreja e a Cidade de Deus coincidem-se. Trata-se de duas visões, dois conceitos, dois aspectos de uma realidade idêntica. Tal é o pensamento de Agostinho’ (*apud* RAMOS, 1984, p. 256).

Henri Marrou, por sua vez, é ainda mais categórico ao afirmar que a Igreja é, empiricamente falando, a concretização da Cidade de Deus aqui na terra:

Ela - a Cidade de Deus - é sem dúvida a Igreja dos predestinados e dos santos, cujo acabamento escatológico Agostinho contempla pela fé e em esperança. Mas esse conceito não se encerra na pura Igreja escatológica, ela se realiza empiricamente na história pelo instrumento querido de Deus, da Igreja, hierárquica e sacramental, fundada por Cristo (MARROU, 1938, p. 343-344 – destaque nosso)⁶.

Na nossa opinião, frente as supracitadas citações, duas considerações merecem atenção:

Primeiro, ou antes de mais nada, não podemos esquecer que para Agostinho a Cidade de Deus é um conceito “meta-empírico”, daí concordarmos com C. Journet de que a Igreja é a Cidade de Deus, desde que a entendamos num sentido amplo ou “meta-empírico”, tanto quanto o de Cidade de Deus, ao que muitos chamam de “Igreja invisível”: como a congregação dos homens que vivem sob as verdades universais de Cristo. Nesse caso, seria preferível usarmos o termo “Religião Cristã” em lugar de Igreja, para não confundir com a Igreja empírica hierárquica e sacramental, ou seja, a Igreja Católica, ao que muitos chamam de “Igreja visível”. E o próprio Agostinho chega a fazer uso do termo Religião Cristã como sinônimo de Cidade de Deus, quando diz: “Ana, que significa graça, falou com espírito profético à Religião Cristã, a Cidade de Deus, cujo rei e fundador é Cristo [...]” (*De civ. Dei*, XVII, 4).

Por outra, com Henri Marrou e Williston Walker, concordamos que a Igreja não se encerra num puro conceito meta-empírico. Ela forma uma realidade empírica, hierárquica e sacramental (Igreja Católica), desde que a entendamos como uma espécie de protótipo materializado da Igreja Mística ou Cidade de Deus, enquanto peregrina aqui na terra, ou seja no sentido de *ekklesia* – povo de Deus reunido aqui na terra.

E Agostinho usa os dois sentidos, conforme veremos ao longo deste artigo.

5 Vejamos algumas dessas passagens: “Mas há filósofos, contra cujas calúnias defenderemos a Cidade de Deus, quer dizer, a Igreja [...]” (*Ibid.*, XIII, 16); “Mas sempre manifestando fielmente, como é certo, que tais acontecimentos não se deram e foram registrados sem alguma prefiguração do futuro e que devem referir-se a Cristo e à sua Igreja, que é a Cidade de Deus” (*Ibid.*, XVI, 2).

6 Igualmente Williston Walker, diz que “[...] a Igreja visível e hierarquicamente organizada é a Cidade de Deus” (1980, p. 239).

Mas, mesmo quando Agostinho usa o termo Igreja no sentido empírico, da “Igreja visível”, vale salientar, que para ele a Igreja não é o único protótipo, ou não é à Cidade de Deus em si, podendo haver sinais da Cidade de Deus (presença de Deus/Cristo, ou do bem na história), também, fora da Igreja empírica, bem como, em sentido contrário, da Cidade terrena ou ímpia ou babilônica (presença do mal na história) dentro da Igreja Católica, conforme adverte no *Comentário aos Salmos*:

[...] não desprezemos, pois, os cidadãos do Reino celeste quando o vemos comprometidos nos assuntos da Babilônia, fazendo algo terreno em uma República terrena; nem tampouco nos gratulemos, sem mais, por todos os homens que vemos comprometidos em assuntos celestiais, pois os filhos da pestilência se sentam as vezes entre os filhos de Moisés [...]. Porém, virá um tempo em que serão separados uns dos outros com o maior cuidado (*Inarr. in Ps.*, 51, 6 – destaque nosso)⁷.

O certo é que, para Agostinho, na prática, ou empiricamente, aqui na terra, as “duas Cidades” estão misturadas ou coexistem em todas as instituições sócias, inclusive na “Igreja visível”, enquanto durar aqui em baixo a peregrinação do homem, conforme diz Agostino Trapè:

[...] as ‘duas Cidades’ são conceitos ‘místicos’, isto é ideal. Entretanto, sem dúvida esses se objetivam na história, em que operam as forças do bem e do mal; mas seria um erro grave identificá-las como a Igreja de uma parte e o Estado de outra. A Igreja terrena, como instituição, é portadora dos valores da Cidade de Deus, mas nem todos nessa pertencem a essa Cidade: a identificação se pode fazer – e precisamente Agostinho a faz – só em um sentido determinado, que é aquele espiritual e escatológico, enquanto, em tal sentido, a Igreja abraça todos e não só os eleitos. Menos ainda se pode identificar o Estado com a Cidade do diabo [...] (1994, p. 194)⁸.

As razões que justificam estas interpretações encontramos-las no próprio Agostinho quando da sua luta contra as posições radicais dos donatistas⁹, quando, apesar de usar os termos Cidade de Deus e Igreja Católica como análogos, mas, diferentemente dos bispos donatistas, que defendiam ser a Igreja empiricamente falando lugar unicamente dos santos, Agostinho concebe uma Igreja empírica de santos e pecadores. Pois, do mesmo modo que a Cidade de Deus caminha peregrina, aqui na terra, misturada com a Cidade dos ímpios, até chegar à separação final, quando haverá a vitória do bem sobre o mal, na

7 Da mesma forma, no Livro I do tratado *Sobre a Cidade de Deus*, em capítulo intitulado: “Filhos da Igreja que há encobertos entre os ímpios e falsos cristãos existentes na Igreja”, diz: “Lembre-se, todavia, de que seus próprios inimigos em suas fileiras têm latentes vários de nossos futuros concidadãos, para não julgar estéril, quanto a eles, a paciência de os suportar como inimigos, à espera da ventura de recebê-los como confessores. Lembre-se, também, de que, enquanto nesse mundo peregrina, vários que lhe estão unidos pela comunhão dos sacramentos não estarão associados à sua glória na eterna felicidade dos santos [...]. Com efeito, ambas as Cidades enlaçam-se e se confundem no século até que o juízo final as separe” (*De civ. Dei*, I, 35 – destaque nosso).

8 Igualmente, diz Giovanni Garilli: “As ‘duas Cidades’ são duas categorias ontológicas, isto é duas entidades ultratemporais e ultraespaciais que no seu determinar-se histórico-temporal se constituem como duas formas de humanidades, boa uma e má a outra” (1957, p. 154). E, na página seguinte, diz: “A Cidade terrena não é o Estado, porque desse fazem parte também os eleitos, nem, de outra parte, a Igreja é a Cidade de Deus, porque nessa Cidade contem no seu seio probos e improbos” (*Ibid.*, p. 155).

9 Movimento cismático criado pelo Bispo Donato, dentro da Igreja Católica, que identificavam a Cidade de Deus com a Igreja Católica. Por conta disto, advogavam e radicalizavam a ideia de uma Igreja empírica pura, só dos santos e predestinados. Chegando, inclusive, a expulsar do seio da Igreja os fiéis e/ou sacerdotes que julgavam serem pecadores e a anular os Sacramentos celebrados anteriormente por esses.

Igreja empírica, hierárquica e sacramental, também, convivem, juntos, santos e pecadores, bons e maus:

A Igreja é, pois, agora o Reino de Cristo e o Reino dos Céus. E agora com ele reinam também seus santos, é certo que de forma diferente de como reinarão mais tarde, em que a cizânia não reina com ele, embora, agora, cresça com o trigo na Igreja (*De civ. Dei*, XX, 9).

Com isto, segundo Ernest Fortin,

ainda que Agostinho ocasionalmente equipare a Cidade de Deus com a Igreja, é claro que [...] nem todo aquele que seja oficialmente membro da Igreja visível pertença a ela; e, de forma inversa, muitas pessoas que não professam a fé cristã são, sem saber, membros da Cidade Santa (2000, p. 196 – destaque nosso).

Ou seja, mais do que admitir a presença de bons e maus dentro da “Igreja visível”, Agostinho, nesse momento, admite a presença de cristãos entre os ímpios, ou de membros da Cidade de Deus “fora da Igreja visível”, tendo para com esses uma atitude de benevolência. Assim, no Livro I do tratado *Sobre a Cidade de Deus*, em capítulo intitulado: “Filhos da Igreja que há encobertos entre os ímpios e falsos cristãos existentes na Igreja”, diz:

Lembre-se, todavia, de que seus próprios inimigos em suas fileiras têm latentes vários de nossos futuros concidadãos, para não julgar estéril, quanto a eles, a paciência que os suportar como inimigos, à espera da ventura de recebê-los como confessores. Lembre-se, também, de que, enquanto nesse mundo peregrina, vários que lhe estão unidos pela comunhão dos sacramentos não estarão associados à sua glória na eterna felicidade dos santos [...]. Com efeito, ambas as Cidades enlaçam-se e se confundem no século até que o juízo final as separe (*De civ. Dei*, I, 35)¹⁰.

Daí dizer Regis Jolivet, interpretando Agostinho:

Não se pode dizer que homens pertencem a uma e quais pertençam à outra [...]; há homens predestinados à beatitude que não estão na Igreja (como São Paulo, antes da conversão), e alguns membros da Igreja estão predestinados à condenação (1998, p. 25)¹¹.

Portanto, não é o estar empiricamente que defina a que “Cidade Mística” pertença o homem, mas a intenção (o amor) com que realiza seus atos nessa vida, conforme palavras de Étienne Gilson:

Apesar de uma vida aparentemente comum, os dois povos que coabitam a mesma Cidade terrestre não se misturam de fato; os cidadãos da

10 Bernard Sesboüé, fazendo uma analogia entre a concepção de Igreja em Agostinho e a arca de Noé, diz que “a arca é evidentemente a figura da Igreja, de bom grado oposta ao naufrágio do mundo. Mas, a arca contém todos os animais, os puros e os impuros, os mansos e os ferozes. O lobo abita junto ao cordeiro, em uma espécie de novo paraíso terrestre (Cirilo de Jerusalém, João Crisóstomo). Contra os rigoristas de todos os tipos (Hipólito, Novaciano, Donato) é preciso reconhecer que a Igreja recupera aos justos e pecadores e que somente Deus sabe quem é fiel e quem não o é (Agostinho)” (2009, p. 40).

11 Igualmente, diz Ernesto Bounaiuti: “Entre a Igreja e a sociedade de Deus não há nenhuma identidade de ordens cronológicas e espaciais. Muitos pertenceram à sociedade de Deus, antes que a Igreja existisse; bem como muitos a essa pertencem, embora não tenham recebido a iniciação cristã. De outra parte, há muitos que marcham materialmente nas fileiras da sociedade eclesial, entretanto figuram, espiritualmente, na sociedade da perversão e do demônio” (1996, p. 88).

Cidade Celeste vivem com os outros, mas não como os outros; ainda que realizem exteriormente os mesmos atos, realizam-nos com ânimo diverso; para os que só vivem a vida do homem antigo, os bens da Cidade terrestre são bens desfrutáveis; para os que, nessa Cidade, levam a vida do *homem novo*, nascido da Graça, esses mesmos bens não passam de meios de que eles se servem relacionando-os a sua autêntica felicidade (1949, p. 231)¹².

Ou, como diz Fábio Rabelo, quanto “a pertença ou não pertença à Igreja, deve-se entender como pertença de coração e não de corpo” (2016, p. 25)¹³, já que, como diz o próprio Agostinho no tratado *Sobre o Batismo das Crianças*,

pode acontecer que alguns dos batizados fora da Igreja sejam considerados, mediante a presciência de Deus, mais justamente como batizados dentro, já que ali começou a água a ser-lhes proveitosa para a salvação; pois não pode dizer-se que hajam sido salvos de outra maneira senão pela água. E, por vez, outros, que pareciam estar batizados dentro, mediante a mesma presciência de Deus sejam considerados mais justamente como batizados fora; já que ao usarem mal do batismo, morrem pela água; o que não se sucedeu a ninguém, senão aos que estavam fora da arca. É certamente evidente que as expressões “dentro da Igreja” e “fora da Igreja” devem entender-se de coração e não de corpo; já que quantos estão dentro com o coração se salvam na unidade da arca por meio da mesma água, mediante a qual quantos estão fora com o coração – estando ou não com o corpo –, perecem por serem adversários da unidade (*De bap. parv.*, 5, 28-39 – destaque nosso).

Assim sendo, mesmo quando Agostinho diz que “fora da Igreja não há salvação”¹⁴, parecendo se aproximar de seu compatriota São Cipriano, que pouco antes dele havia defendido a tese de que a Igreja Católica seria a única e legítima representante de Cristo na terra e, conseqüentemente, “a única via de salvação para o homem”, ou seja, a tão citada máxima “*Extra Ecclesiam nulla salus*”¹⁵ – fora da Igreja ninguém está salvo”¹⁶, popularizada,

12 A esse respeito, Agostino Clerici, observa que “a mistura inseparável é um dos princípios fundamentais da visão teológica que Agostinho tem da história, e representa um critério de grande prudência valorativa no julgar o ‘dentro’ e o ‘fora’ em referimento a definitiva pertença à *civitas Dei*: se pode estar fisicamente e institucionalmente dentro da Igreja e estar fora da *civitas Dei*, e vice-versa” (2000, p. 34).

13 Igualmente Giacamo Canobbio, fazendo uma distinção entre o conceito de Igreja enquanto “comunhão dos sacramentos” e Igreja “sociedade dos santos”, diz que, para Agostinho, para atingir a salvação, não basta pertencer à primeira, se faz necessária a profunda pertença à segunda, que é onde a primeira tem a plena realização e fim (cf. 1994, p. 87).

14 Por exemplo, na “A sociedade ou comunidade de santos e fiéis é somente a mãe Igreja que está nos santos” (*Ep.*, 98, 5). E ainda mais explícito na *Epístola* 185: “Fora da Igreja, que é o único Corpo de Cristo, a ninguém vivifica o Espírito Santo [...] pois, não é participante da Divina Caridade quem é inimigo da unidade. Não têm, por conseguinte, o Espírito Santo os que estão fora da Igreja [...]”.

15 Segundo Pedro Langa, a máxima “*Extra Ecclesiam nulla salus*”, adotada ao pé da letra pelos donatistas, implicava três conseqüências: “1º, a salvação só se dá dentro da Igreja; 2º, unicamente da Esposa de Cristo, a Igreja, nascem filhos de Deus [...]; 3º, a unidade do batismo segue a da Igreja, e está no Pai, no Filho e no Espírito Santo. Por conseguinte, quem não pertence a Igreja, tampouco ao Espírito Santo. E como ninguém não dá o que não tem, e o Espírito Santo não está entre os hereges, e a graça batismal é efusão sua, os hereges não podem conferir o batismo, e em conseqüência seus batizados deverão ser rebatizados” (1988, p. 74,). Por isso os donatistas não aceitavam o batismo dos católicos, chamados por esses de hereges, rebatizando os que aderiam a sua Igreja.

16 Por diversas vezes Agimiro Turrado, 1975, chama a atenção para o fato de que a expressão “*Extra Ecclesiam nulla salus*” é anterior a Agostinho, pertencendo a São Cipriano. Agostinho a aceitou em parte, dando-lhe um caráter mais amplo de Igreja, no sentido místico de “Cidade de Deus”, de quem a Igreja empírica é, apenas, um protótipo, diferentemente dos donatistas que a interpretavam ao pé da letra, como sendo a Igreja católica, empiricamente falando. Logo, Agostinho admite a salvação fora da Igreja empírica, não da Igreja “mística” – Cidade de Deus. É por isso que o comentador Pedro Langa, interpretando a adoção de Cipriano, ao mesmo tempo, tanto pelos donatistas como por Agostinho, diz: “Os donatistas veneravam a São Cipriano, Santo Agostinho, também” (1988, p. 114).

de forma simplista, nos tempos atuais, principalmente por alguns grupos protestantes, por “Só Jesus Salva”, não significa, necessariamente, a Igreja Católica empiricamente falando [“Igreja visível”], mas, num sentido místico mais amplo de “fora da Cidade de Deus” [“Igreja invisível”], que pode ter vários significados: “Corpo Místico de Cristo”, “Mensagem de Cristo”, “conjunto dos que têm fé em Cristo” ou “Religião Cristã como um todo”, conforme acentua Argimiro Turrado: “

É claro que, para Santo Agostinho, os termos ‘Igreja’ e ‘Corpo de Cristo’ têm um sentido muito amplo e muito complexo, semelhante de algum modo ao conceito evangélico do ‘Reino de Deus’ (1975, p. 23).

Igualmente, Michele Pellegrino, depois de demonstrar suficientemente que a Igreja, “Corpo de Cristo”, enquanto mistério, é anterior ao nascimento da Igreja empírica, citando o próprio Agostinho, diz:

Esse Corpo Místico não conhece limites de espaço nem de tempo: ‘O seu corpo é a Igreja: não já essa ou aquela, mas a Igreja difusa em todo o mundo; e não só aquela que agora é constituída pelos homens que vivem atualmente, mas a essa pertencem aqueles que viveram antes de nós e aqueles que virão depois de nós, até o fim dos séculos’ (1975, p. 69).

Nesse sentido, ao apropria-se da máxima cipriniana: “*Extra Ecclesiam nulla salus*”, Agostinho dá a ela uma conotação diversa daquela dos donatistas, agora mais ampla e flexível, pois, como acentuamos por diversas vezes ao longo desse trabalho, este defendeu até o final de sua vida que a Igreja Católica empiricamente falando é feita de santos e pecadores e, portanto, é, apenas, um protótipo da Cidade de Deus, a quem pertence propriamente o nome de Igreja.

Assim sendo, concluímos, defendendo que, primeiro, Agostinho não deve ser acusado de totalitarista ou anti-ecumênico, já que admite a presença e a salvação de cidadãos da Cidade de Deus fora da Igreja Católica empiricamente falando, como é o caso dos pagão e/ou gentios, dentre eles os filósofos antigos (ou pelo menos alguns deles) que não conheceram a Lei testamentária mas viveram e lutaram incansavelmente em busca da Verdade-Bem. Isto é o vemos, por exemplo, na *Epístola* 102, escrita a Diográtias, que repassara a Agostinho algumas questões advindas de um pagão virtuoso:

[...] desde o princípio do gênero humano, tantos os que Nele creram, quanto os que de alguma forma O entenderam e viveram justa e piedosamente segundo Seus preceitos, por Ele se salvarão sem dúvida alguma, donde quer que viveram e como quer que queira que tenham vivido (*Ep.*, 102,12)¹⁷.

17 Igualmente no tratado *Sobre a Doutrina Cristã*, diz: “Todo bom e verdadeiro cristão entende que a verdade, donde quer que se encontre, pertence ao Senhor” (*De doc. christ.*, II, 18). Estas e outras passagens de obras agostinianas levaram o comentador Heres Drian Freitas, em seu artigo “*Illuminatio, electio e salus paganorum* em convergência”, a dizer que, para Agostinho, “mesmo antes do nascimento do Salvador, havia santos” (2014, p. 80) e que isto, referindo-se a supracitada *Epístola*, se aplica a ao caso dos pagãos e/ou gentios, uma vez que, embora “o Hiponense não emprega o termo *pagãos*, ou afins, mas está a responder perguntas postas por um pagão justamente a propósito da possibilidade de salvação para os pagãos que tenham vivido antes da encarnação do Verbo. Aquele ‘quem quer que seja’ (*quicumque*), pois, naturalmente refere-se aos pagão” (p. 81). Nesta mesma linha diz José van den Besselaar: “A Cidade de Deus não coincide com a Igreja, porque este, enquanto vive no tempo, contém também pecadores [...]. Outrossim, a Cidade de Deus compõe-se dos anjos e dos justos já glorificados no céu, e só uma mínima parte vive neste momento no mundo, viajando para sua eterna pátria. Afinal, também fora da Igreja, houve e há almas justas, por exemplo, no Antigo Testamento, Abraão e Davi, e até entre os gentios, por exemplo, a Sibila e o homem justo Jó” (1955, p. 75).

O que Agostinho não admite é a salvação fora da Igreja no sentido “místico” de Cidade de Deus, ou seja, fora da congregação dos homens que vivem sob as verdades universais de Deus, encarnada em Cristo, conforme diz no tratado *Sobre a Cidade de Deus*:

Só Cristo é a via universal da salvação [...], fora dessa via, a qual não faltou nunca ao gênero humano, seja que fosse predita como acontecimento futuro, seja venha anunciada como coisa já ocorrida, ninguém nunca foi liberto, ninguém é liberto, ninguém será liberto (*De civ. Dei*, X, 32,2).

Por tudo que foi exposto, ou considerando que para Agostinho a “Igreja visível” – Igreja Católica (corpo da Igreja) é apenas um protótipo da “Igreja invisível” (Cidade de Deus – alma da Igreja), enquanto peregrina aqui na terra, podemos concluir com Alex Boardman de que, para Agostinho, na realidade,

há somente uma Igreja e quem estiver fora dela não pode se salvar. Contudo, a pertença à Igreja pode ser unicamente espiritual, ou seja, pode-se pertencer à alma da Igreja sem pertencer a seu corpo. Portanto alguém pode se salvar sem a intervenção ministerial da Igreja, pertencendo à sua alma sem pertencer a seu corpo (2015, p. 40).

Referências bibliográficas:

- 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, 414; v. II, 589 p.
- _____. *A doutrina cristã: manual de exegese e formação cristã*. Trad. e notas de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulinas, 1991. 386 p.
- _____. *Comentário aos Salmos (II): 51-100*. Trad. das Monjas Beneditinas. São Paulo: Paulus, 1997. 1202 p. (Coleção Patrística, n. 9/2).
- _____. Cartas (1º): 1-123. In: *Obras completas de san Agustín*. Ed. bilingue. Trad., introd. Y notas de Lope Cilleruelo. Madrid: La Editorial Catolica/BAC, 1986. Tomo VIII, 940 p.
- _____. Tratados sobre la gracia (2º): Cuestiones diversas a Simpliciano – Consecuencias y perdón de los pecados y el bautismo de los pávulos – Réplica a las dos cartas de los pelagianos – Actas del proceso contra Pelagio. In: *Obras completas de san Agustín*. 4 ed. bilingue. Trad., introd. y notas de Victorino Capánaga, Gegorio Erce y Javier Ruiz Pascual. Madrid: La Editorial Catolica/BAC, 1952. Tomo IX, 809 p.
- _____. Cartas (2º): Ep. 124 - 187. In: *Obras completas de san Agustín*. Ed. bilingue. Trad., introd. y notas de Lope Cilleruelo. Madrid: La Editorial Catolica/BAC, 1987. Tomo XIa, 845 p.
- ANTIOQUIA, Inácio de. *Carta aos filadelfos*. Trad. de Carlos Martins Nabeto. Disponível em: <<http://www.veritatis.com.br/patristica/obras/1398-carta-de-santo-inacio-de-antioquia-aos-filadelfos>>. Acesso em: 17.12.2017.
- BOARDMAN, Alex Graminho. “*Extra Ecclesiam nulla salus*”: percurso histórico e atualidade do axioma. Porto Alegre: PUCRS, 2015. 112 f. Dissertação (Mestrado em Teologia).
- BOUNAIUTI, Ernesto. *Sant’Agostino*. Consenza: Lionello Giordano Editore, 1996. 98 p.
- CHEVALLIER, Jean-Jacques. *História do pensamento político: da Cidade-Estado ao apogeu do Estado-Nação monárquico*. Trad. de Roberto Cortes de Lacerda. Rio de Janeiro: Guanabara/Koogan, 1982. Tomo 1.
- CIPRIANO, São. *A unidade da Igreja católica*. Trad. de Toni Lopes. Disponível em: <http://apologistascaticos.com.br/obraspatristicas/index.php>.
- CLERICI, Agostino. *Sant’Agostino: la Chiesa: da Eva alla città di Dio*. Roma: Città Nuova, 2000. 255 p. (Piccola Biblioteca Agostiniana, n. 29).
- CANOBBIO, Giacomo. *Chiesa perché: salvezza dell’umanità e mediazione ecclesiale*. San Paolo: Milano, 1994.
- FORTIN, Ernest L. San Agustín. In: STRAUSS, Leo ; CROPSEY, Joseph (Comps.). *Historia de la filosofia política*. 3. ed. Trad. de Leticia García Urriza; Diana Luz Sánchez y Juan José Utrilla. México: Fondo de Cultura Económica, 2000. p. 177-204.
- FREITAS, Heres Drian de O. *Illuminatio, electio e salus paganorum em convergência. Cadernos Patrísticos*. Florianópolis, v. III, n. 14, p. 73-104, 2014.
- GARILLI, Giovanni. *Aspetti della filosofia giuridica, politica e sociale di s. Agostino*. Milano: Dott. A. Giuffrè - Editore, 1957. 302 p.
- GILSON, Étienne. *Introduction a l’étude de saint Augustin*. 3. ed. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1949. 370 p.
- IRINEU DE Lião. *Contra as heresias: denúncia e refutação da falsa gnose*. 2 ed. Trad. de Lourenço Costa. São Paulo: Paulus, 1995.
- JOLIVET, Jean. San Agustín. In: *História de la filosofia: la filosofia medieval en Occidente*. Trad. de Lourdes Ortiz. Madrid: Siglo XXI de Espanha Editores, 1998. p. 16-26.
- LANGA, Pedro. Introduccion general. In: AGUSTÍN, San. *Escritos antidonatistas (1º): Salmo contra a secta de Donato – Réplica a la carta de Parmeniano – Tratado sobre el bautismo – Resumen*

del debate com los donatistas. In: *Obras completas de san Agustín*. ed. bilingue. Trad., de Miguel Fuertes Lanero y Santos Santamarta del Rio. Intrd., bibliog. y notas de Pedro Langa. Madrid: La Editorial Catolica/BAC, 1988, vol. XXXII, p.1-155.

MARROU, Henri-Irénée. *Saint Augustin et la fin de la culture antique*. Paris: E. de Boccard, Éditeur, 1938. 620 p.

PELLEGRINO, Michele. L Chiesa en S. Agostino: istituzione o mistero? In: VV. AA. *Chiesa e salvazza*. Pavia: Atti della Settimana Agostiniana Pavese, 1975. p. 63-80.

RABELO, Fábio Cristiano. “*Fora da Igreja não há salvação*”: discussão de um adágio antigo à luz da eclesiologia do Concílio Vaticano II. Belo Horizonte: FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, 2016. 89 f. Dissertação (Mestrado em Teologia).

RAMOS, Francisco Manfredo Tomás. *A ideia de Estado na doutrina ético-política de s. Agostinho: um estudo do epistolário comparado com o “De Civitate Dei”*. São Paulo: Edições Loyola, 1984. 370 p.

SESBOÛÉ, Bernad. *Fuori dela chiesa nessuna salvezza: storia di uma formula e problemi di interpretazione*. Cinisello Balsamo: San Paolo, 2009. 339 p.

SOUZA, José Antônio C. R. de ; BARBOSA, João Barros. *O reino de Deus e o reino dos homens: as relações entre os poderes espiritual e temporal na Baixa Idade Média (da reforma gregoriana a João Quidort)*. Porto Alegre: Edipucrs, 1997.

TRAPÈ, Agostino. *San Agustín: el hombre, el pastor, el místico*. Trad. de Rafael Gallardo García. México: Editorial Porrúa, 1994. 272 p.

TURRADO, Argimiro. Corpo di Cristo e salvezza nella dottrina di s. Agostino e del Vaticano II. In: VV. AA. *Chiesa e salvezza*. Pavia: Atti della Settimana Agostiniana Pavese, 1975. p. 20-44.

VAN DEN BESSELAAR, José. A Cidade de Deus. In: VV.AA. *Atualidade de Santo Agostinho*. Sorocaba: Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Sorocaba, 1955. p. 55-90.

WALKER, Williston. Agostinho. In: *História da Igreja cristã*. 2. ed. Trad. de Glênio Verga dos Santos e Durval da Silva. Rio de Janeiro: Juerp/Aste, 1980. v. 1, p. 229-239.

Considerações sobre a vontade como princípio da responsabilidade moral no “primeiro Agostinho” – um estudo de *De libero arbitrio*

Matheus Jeske Vahl¹

Introdução

O tema da liberdade no pensamento de Agostinho é tratado com referência à responsabilidade humana pela origem e propagação do “mal moral” na realidade. Liberdade e responsabilidade são dois conceitos intimamente imbricados em seu pensamento, são compreendidos sob a égide do funcionamento da vontade, faculdade de ação desde a qual se determina tudo o que é produzido pelo homem no mundo. A qualidade de tais ações depende essencialmente do modo como a liberdade é exercida em cada tomada de decisão do sujeito moral. Em visão agostiniana a autonomia do sujeito ao tomar decisões ocorre em um horizonte relativo às condições em que a vontade livre se configura. Estes condicionamentos podem ser de caráter (1) ontológico, dada a constituição que o ser humano possui dentro da Ordem; (2) natural, em razão da defectibilidade de sua natureza; (3) jurídica, de acordo com os códigos legais a que precisa se submeter e (4) espiritual, que diz respeito à sua condição moral perante o ser divino.

Em seus escritos da primeira metade da década de 390, Agostinho torna o movimento da vontade livre o núcleo central, melhor dizendo, a origem de todo problema moral. Ao destituir Deus de qualquer responsabilidade sobre a presença do mal na realidade e ao esvaziar o curso da causalidade material do mundo de qualquer sentido valorativo, Agostinho reduz ao indivíduo no exercício de sua liberdade tudo o que há para ser dito acerca do bem e do mal. É o movimento da vontade, unicamente ele, que afere o nível de responsabilidade moral de qualquer ação, pois, “nada, absolutamente nada, está tão em nosso poder como a vontade livre” (AGOSTINHO, *De lib. arb.* III, 3, 7).

Este axioma parece não ser abandonado por Agostinho até o final de sua obra, ainda que seu pensamento precise confrontar-se com outras problemáticas acerca deste tema além do maniqueísmo. Todavia, já ao final *De libero arbitrio*, se evidencia um horizonte em ele sofrerá modificações. A vontade pode continuar plenamente em nosso poder, mas nossa capacidade de com ela fazer escolhas virtuosas – não. Isto que significa que o querer pode estar plenamente em nosso domínio, mas sua realização não ocorre por uma causalidade direta entre assentimento e ação. Entre o querer e o poder há que se atentar para as condições da natureza humana de realizar aquilo a que se assente, o que esvazia em larga medida o nível de liberdade do indivíduo, pelo que a reflexão acerca do pecado original e do mal já aí presente na natureza humana, emergem ao primeiro plano de seu pensamento.

1 Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de Pelotas – matheusjeskevahl@gmail.com.

1. Liberdade da vontade: o problema do determinismo maniqueísta

A questão em torno da origem e natureza do mal é o fio condutor sob o qual se desenvolvem suas obras principalmente por conta da polêmica com o maniqueísmo nos primeiros anos da década de 390. Ela ganha maior envergadura para Agostinho em função da necessidade de explicar sua presença em uma realidade essencialmente boa, criada e sustentada por um ser que é o Sumo Bem, conforme pregava o cristianismo. Neste horizonte, o maniqueísmo, ao compreender que o mal consistia em uma substância metafísica em permanente embate contra o bem, e ao entender que esta substância se tornava manifesta na auto degradação natural da matéria, entra em rota de colisão com a metafísica da criação que está na base do cristianismo². Assim, em *De libero arbitrio*, o autor possui a seguinte perspectiva: demonstrar que Deus é o Sumo Bem e, por isso, não poderia ser autor do mal e que em decorrência disso, as criaturas criadas por ele são essencialmente boas. Mais ainda, encontrar sentido para o conceito de “responsabilidade”, ausente no gnosticismo maniqueu.

O autor passa então a procurar pela origem do que chama de “mal moral”, aquele que nós mesmos cometemos. Esta origem não pode remeter a um ente metafísico, pois isto feriria a onipotência de Deus, não pode remeter a Deus, já que comprometeria sua bondade, e pelo mesmo motivo o mal não pode estar no corpo e nos demais seres criados. Agostinho afirma, então, que cada pessoa ao cometer o mal é o próprio autor de sua má ação, portanto, ele não provém de nenhum ser externo, nem pode ser ensinado, é, portanto, de responsabilidade unicamente do homem o mal que sentimos e fazemos. Observa que “ao procurarmos o mal num ato ou ser exterior caímos em impasse [...]. Com efeito, é claro que em todas as espécies de ações más é a paixão que domina na alma do homem (AGOSTINHO, *De lib. arb.* I, 3, 8).

Ainda que existam leis que ao proibirem certas práticas qualifiquem-nas como más, Agostinho entende que elas são assim qualificadas e ocorrem porque sob elas há um sujeito que age movido primariamente por suas paixões, logo, “todas as ações más unicamente são más por causa da paixão pela qual são praticadas, isto é, por desejo culpável” (AGOSTINHO, *De lib. arb.* I, 4, 10), não é a lei que torna má uma ação, mas o livre assentimento do sujeito que a pratica. O desejo que vem a qualificar como má determinada ação consiste em um amor desordenado por coisas terrenas que podem ser perdidas rapidamente contra a própria vontade do homem³, o ponto em questão é onde encontrar o elemento que provoca esta projeção desordenada da alma humana sobre o mundo.

Olhando para a constituição da natureza humana, Agostinho a vislumbra como perfeitamente ordenada, tendo no princípio racional seu aspecto distintivo. Para ele, os outros seres que possuem vida agem por uma espécie de instinto ou hábito, apresentando inclusive certa forma de inteligência, contudo, não de maneira tão complexa e desenvolvida como a alma humana. Assim, Agostinho analisa as operações mentais do homem sob o ângulo de diversas faculdades que podem ser entendidas, em sentido estrito, a partir de dois elementos básicos que formam sua alma: o passional (paixões) e o mental (inteligência e a vontade)⁴.

2 O conceito “metafísica da criação” é cunhado por Oliveira e Silva (2007, p. 16-30) para tratar da mundividência cristã na perspectiva agostiniana e ressaltar suas diferenças para o neoplatonismo e o estoicismo romano.

3 Sobre este ponto ver o que fala sobre a transitoriedade dos bens no tempo em (AGOSTINHO, *De Vera Rel.* XL, 76).

4 Há uma controvérsia forte nos estudos sobre a *anima* agostiniana no que compete à “divisão” das operações mentais humanas, sobretudo, quanto ao estatuto da vontade, respectivamente, se ela pertenceria à *mens*, à dimensão volitiva ou teria uma categoria diferenciada. Sobre este ponto ver: Meagher (1998, p. 100-104) e Hankey (2001, p. 890).

Ele entende que é ontologicamente superior um ser que não apenas vive, mas compreende que existe e vive, e ainda tem a capacidade de transformar esta existência. Disto decorre que o elemento racional contido na natureza humana é superior ao que apenas expressa vida em sua alma. Dai que “quando este elemento superior domina no homem e comanda a todos os outros elementos que o constituem, ele encontra-se perfeitamente ordenado” (AGOSTINHO, *De lib. arb.* I, 8, 18). A beleza do homem na Ordem que o autor entende como manifestação mais próxima à Verdade, consiste no fato de sua vida estar pacificada pela submissão dos elementos volitivos aos princípios verdadeiros da razão. Esta sabedoria fruto da relação com a Verdade, enquanto elemento transcendental, própria da razão, Gilson define como “uma regra prática referente à maneira pela qual o homem deve usar sua faculdade de conhecer: o que ele deve saber, como e por quê” (GILSON, 2010, p. 223).

Desta feita, se a mente é um elemento superior e se não há nenhum Ser externo a coagir as paixões humanas para agirem desordenadamente, “não há nenhuma outra realidade que torne a mente cúmplice da paixão a não ser a própria vontade e o livre-arbítrio” (AGOSTINHO, *De lib. arb.*, I, 11a, 21c). Disto decorre a ideia básica da vida como “um processo de autodeterminação, de identificação do mundo interior, que está “em nosso poder”, e de distanciamento do que não está em nosso controle [...], quem retorna ao mundo interior, dele dispõe em sua intocabilidade” (PICH, 2005, 182).

Desta constatação emerge sua mais básica definição acerca do pecado: que o mesmo consiste basicamente na “tirania do império das paixões que perturba todo o espírito e a vida” (AGOSTINHO, *De lib. arb.* I, 11, 22). Em função dele o homem padece toda sorte de desordens e infortúnios, porém, estes possuem uma única raiz – a “má escolha” da vontade humana. Nada está mais no poder da alma humana do que sua vontade, portanto, “depende basicamente dela gozarmos ou sermos privados de verdadeiros bens” (AGOSTINHO, *De lib. arb.* I, 12, 26). Para que a vontade projete a alma a uma vida feliz (desejo natural de todo homem) ela deve orientar-se pelas virtudes, cuja posse garante a retidão e a honestidade da ação. Os homens que escolherem não viver retamente sofrerão o castigo, e terão de forma justa uma vida de infortúnios, unicamente por sua responsabilidade⁵. Não há neste ponto da obra de Agostinho qualquer espaço para a presença de uma realidade cósmica como o destino, a fortuna ou algum tipo de determinismo natural do caráter e da vontade, a única ação externa que ele concebe aqui é da Providência, responsável por garantir que mesmo sofrendo com a presença do pecado, o homem e o restante da criação permaneçam vivendo na Ordem.

Existem, portanto, duas classes de homens: uns que seguem e amam as coisas eternas e duradouras, outros as coisas temporais e passageiras, ou seja, fruem dos bens de menor escala, por isso, “é evidente ser preciso não censurar o objeto do qual se usa mal, mas a pessoa que dele se serviu” (AGOSTINHO, *De lib. arb.* I, 16, 34). Todas as más ações do homem estão incluídas nesta mesma categoria que tem origem e fundamento no livre-arbítrio da vontade. Para Agostinho o problema do mal passa a ser uma questão eminentemente de fundo antropológico e, sobretudo, moral. Na medida em que reporta a origem do mal a vontade humana e coloca sob sua manifestação o destino histórico do homem, Agostinho redefine os pressupostos metafísicos acerca da discussão sobre o tema,

5 O conceito de justiça no pensamento de Agostinho é um problema moral em primeira ordem. Diz respeito à capacidade do homem de “ser justo”, o que está comprometido em razão do pecado e de suas conseqüências. Esta questão é que torna a justiça um problema ontológico, pois diz respeito à relação do homem com Deus que foi comprometida pelo mal cometido livremente. Sobre este ponto ver Dodaro (2001, p. 785).

a saber, parece dar ao elemento ético-antropológico um peso maior do que ao elemento sobrenatural, uma tônica que permanece mesmo em seus escritos derradeiros quando ele trata da origem do mal que sofremos reportando-o ao pecado original. Diz Ricouer (1988, p. 279) que nestes textos mesmo que entenda o mal como uma realidade que “já está dada”, o núcleo da reflexão agostiniana gira sempre em torno como o homem se implica nele, como ele tem origem em sua natureza e como ele continua por esta mesma natureza.

Herdeiro de uma tradição voluntarista que reporta ao estoicismo de Cícero⁶, Agostinho cunha um conceito de vontade, formatado em bases teológicas, que será a estrutura fundamental para a noção de responsabilidade a predominar no Ocidente até a era moderna. Estabelece que toda ação humana tem um móbil imanente que está sob absoluto controle do homem enquanto ser racional, que o elemento qualificativo desta ação é uma realidade transcendental cuja Ordem se impõe ao homem não no modo de um destino, mas com a força de um dever, cuja culpa por não cumpri-lo somente ao homem pode ser engendrada. Portanto, no ato moral “a qualificação depende apenas do estado do desejo na estrutura interna do sujeito” (PICH, 2005, p. 191). Não há para Agostinho compreensão da liberdade dissociada da ideia de uma responsabilidade moral do homem para com a Ordem do ser a que ele próprio pertence e, sobretudo, em relação a seu criador.

2. O mal na natureza – os efeitos do pecado na liberdade da vontade

Dado que a causa do pecado está na vontade livre, o homem não erra em função de um tipo de força natural que lhe impele a cometer más escolhas. Todavia, se é assim, como pode a vontade livre ser tomada como um bem criado por Deus, na medida em que por ela o homem realiza um mal? Para o autor ela é bem, aliás, o bem mais próximo de nós, porém, o que faz com que semelhante bem realize um movimento de queda aos bens mutáveis e inferiores de modo a comprometer toda a realidade humana? A resposta dada por Agostinho a estas interrogações é complexa, na medida em que diz respeito a uma realidade que parece estar fora da vontade, ao mesmo tempo em que está inerente a ela, passa pela elaboração de dois de seus mais complexos conceitos o de *pecado original* e a *presciência divina*.

Em *De libero arbitrio* o segundo é mais amplamente debatido do que o primeiro, mais elaborado a partir de suas interpretações dos textos bíblicos. Em linhas gerais, por presciência divina Agostinho entende a capacidade que tem Deus em tomar conhecimento das ações históricas do homem para além dos limites do espaço e do tempo. Segundo Agostinho, “a vontade culpável não deixará de ser vontade livre, pelo fato de Deus ter previsto a existência futura dela em sua criação” (AGOSTINHO, *De lib. arb.* III, 3, 8), isto porque seu movimento não é natural, ou seja, não está submetido à causalidade necessária da natureza, portanto, ainda que Deus, por estar em uma dimensão escatológica diversa, a eternidade, possa vislumbrar as ações humanas isto não as determinada de modo necessário, pois, a temporalidade não está conectada à eternidade numa relação de causa e efeito imutável e rígida. Logo, o que Deus vê, mas sobre o que não age “é um ato de vontade livre” (AGOSTINHO, *De lib. arb.* III, 3, 8).

A única ação divina sobre a vontade humana que Agostinho admite neste ponto de sua obra é a justiça, isto é, a pena e o castigo decorrentes das más escolhas e a benevolência decorrente das boas. A presciência indica Deus como um justo juiz que vê as ações

⁶ A respeito da evolução do conceito de autodeliberação e vontade na antiguidade, e como Agostinho se situa neste plano histórico ver Kahn (1988, p. 240-245).

humanas e age em função delas, porém, não para impedi-las, mas para realizar sobre elas um determinado juízo de valor. Assim, “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 justo punidor” (AGOSTINHO, *De lib. arb.* III, 4, 10). Neste mesmo sentido está o conceito de Providência pelo qual Deus preserva os bens de sua criação (AGOSTINHO, *De lib. arb.* III, 5, 12 - 6, 18a), mantendo a Ordem na qual todos os seres foram racionalmente dispostos, mesmo que o homem venha a estar fora dela “tudo se realiza de tal forma que sempre fica intacta a vontade livre do pecador” (AGOSTINHO, *De lib. arb.* III, 6, 18).

A Providência atua de modo a manter justamente a Ordem dos seres para preservar sua existência, a fim de que a busca pelo “não ser” realizada voluntariamente por algumas almas pecadoras, não comprometa o modo de ser de todas as outras criaturas. Assim, nem as almas, nem sua liberdade podem ser eliminadas da Ordem do ser, pois,

não são os pecados mesmos, nem as desgraças mesmas, que são necessários à perfeição do universo, mas as almas enquanto almas [...], e caso cometam pecados, mas não exista a pena, a Ordem do ser ficaria abalada pela injustiça [...], porque nem o pecado ou o castigo do pecado são seres à parte, mas estados acidentais dos seres, ao qual se segue o estado penal, precisamente para colocá-lo no lugar que lhe corresponde (AGOSTINHO, *De lib. arb.* III, 9, 26).

Em (*De lib. arb.* III, 10, 29) Agostinho diz que são duas as fontes básicas do pecado: o pensamento espontâneo e a persuasão de outrem. Exatamente esta segunda que lhe reporta para o obscuro e complexo conceito do pecado original. Pouco debatido neste momento de sua obra, o pecado original é tomado como a “má escolha” feita por Adão que teria gerado uma espécie de contaminação sobre todo o gênero humano. O primeiro homem teria querido colocar-se no lugar do ser divino e, por soberba, mereceu o castigo. Este “arquetipo” influencia de duas formas na história da espécie humana: (1) com a contaminação da concupiscência de Adão e com (2) os efeitos do justo castigo infringido sobre a natureza de todo o homem, respectivamente, a ignorância e a dificuldade (*De Civ. Dei* XIV, 15). O mal não é, pois, um ser, ou um estado natural de ser, mas uma forma de corrupção do ser criado bom, corrupção que afeta todo o gênero humano numa espécie de culpa coletiva (*Enc.* I, 11).

Desta feita, que a força que impele a vontade livre a cometer o mal parece lhe ser exterior, provém das conseqüências do ato de outrem, todavia, deste ser provém sua natureza, pelo que ela lhe é também interna. Além disso, esta mácula que decorre do pecado original e impregna a natureza, não tem o poder de causa sobre a vontade humana, ainda que aja sobre ela como uma abrupta força de sedução. Neste sentido, que em (*De Cont.* I-III), Agostinho deixa claro que o pecado só se forma como tal no coração humano quando a vontade assente com o pensamento a estes apelos que se impregnam nas paixões e se manifestam de modo especial na ignorância e na concupiscência.

A ignorância e a dificuldade, tratadas com especial destaque em (*De lib. arb.* III, 10, 29) dizem respeito à capacidade da razão humana de discernir entre o bem e o mal, melhor dizendo, em qualificar devidamente os bens com que vive e orientar suas escolhas, é a perda de sintonia da inteligência com a Sabedoria (AGOSTINHO, *De lib. arb.* II, 16, 41) que impede a razão de orientar devidamente a vontade ao dever ser, e a dificuldade da vontade em direcionar e resistir ao forte apelo das paixões, que lhe assaltam em forte

sedução sem qualquer direção referida ao que seria o dever consonante com a Verdade. São elas as conseqüências trágicas do castigo infligido ao homem por causa do pecado original.

A vontade desregrada é uma condição pela qual a alma humana perde sua harmonia natural com a realidade criada. Mesmo que Deus integre o mal produzido por ela à Ordem, ainda assim, em função da preservação da justiça, que inclui a não violação da liberdade humana, as conseqüências das más escolhas afetam não apenas as naturezas individuais em que se produziram, mas a todo gênero humano. Em *De libero arbitrio* Agostinho insiste que o movimento da vontade só pode derivar dela mesma, seja de forma positiva ou negativa. O pecado original se configura, portanto, como uma disposição negativa presente na própria vontade, perceptível primeiro na *ignorância* e depois na *dificuldade* de assumir a virtude positivamente.

Se diante da violência de seus maus hábitos carnis tornado, de certo modo, disposições naturais por efeito do que há de brutal na geração da vida mortal, o homem veja perfeitamente o bem a ser feito e o queira, sem, contudo, poder realizá-lo. De fato, essa é a punição muito justa do pecado: fazer perder aquilo que não foi bem usado, quando seria possível tê-lo feito, sem dificuldade alguma [...]. Essa não é a natureza primitiva do homem, mas seu castigo depois de condenado (AGOSTINHO, *De lib. arb.* III, 18, 52).

A partir daqui a teoria agostiniana da vontade livre sofre uma espécie de “viravolta” muitas vezes negligenciada por seus interlocutores⁷ e leitores. Se restringida ao que está exposto nos dois primeiros livros de *“De libero arbitrio”* e a outros escritos que seguem esta problemática⁸, a questão da liberdade em Agostinho é respondida unicamente a partir do elemento imanente da vontade e de seus condicionantes ontológicos. A questão levantada no Lº III da mencionada obra diz que tal vontade não se encontra em seu estado “puro”, ao contrário, está “doente”, o que significa que as escolhas realizadas pelo homem em sua condição temporal, ainda que livres, não gozam da plenitude de suas faculdades. Agostinho reconhece aqui que há sobre a vontade humana, criada livre, porém, pecadora e castigada, uma limitação para a virtude que só pode ser suprida pela ação de Deus sobre ela na economia da graça.

Considerações finais

A constatação da carência humana em relação à graça torna ainda mais complexa a reflexão acerca da responsabilidade pelo mal moral, isto é, o pecado, infligida unicamente ao indivíduo humano. Que a decisão tomada sob a égide da livre vontade permanece sendo a origem do ato de pecado é uma questão pacífica na moral agostiniana, o que se transforma radicalmente é a ideia de que esta decisão se origina unicamente de uma relação entre inteligência e vontade em estado puro. Sobretudo em *Confesiones* entre os livros VI – VIII o autor deixa claro que a vontade opera sob a influência de forças presentes na natureza humana que transcendem o foro do pensamento. Explica Horn (2008, p. 111) que tais impedimentos poderosos atuam sobremaneira na vontade e influenciam diretamente na formação de seu assentimento. Esta seria a grande virada do pensamento agostiniano

7 Estes interlocutores são os pelagianos que compreendiam a graça não como uma ação de Deus sanante da “doença” do pecado, mas como uma ajuda de Deus para que seguissemos o “exemplo” de Jesus Cristo. Trata-se da mais forte polémica enfrentada por Agostinho, cujos registros encontram numa variedade de escritos desde os anos 400.

8 Tratam-se dos escritos contra os maniqueus produzidos entre 387 e 398, quando Agostinho ainda não exercia a função de bispo.

sobre o mal: não basta dar conta do mal que fazemos, é preciso dar conta do mal com que sofremos no interior da natureza e que influencia na maneira como formamos nossas decisões.

Isto não significa a subtração do elemento “responsabilidade” na reflexão ética agostiniana, mas seu aprofundamento. Trata-se de ter presente que a compreensão sobre a responsabilidade moral e sobre a própria liberdade, requer que o discernimento racional em que se sustenta a formação do assentimento da vontade, seja feito tendo em vista a presença na natureza de uma série de elementos que fogem à sua apreensão imediata, isto, contudo, é uma reflexão que Agostinho deixa ainda em aberto quando assina *De libero arbitrio*, vindo a se fazer presente em escritos posteriores, que tem no seu aprofundamento das leituras de Paulo, um ponto decisivo⁹.

Brown (2011, p. 186) afirma que as últimas décadas do quinto século no Ocidente latino podem ser classificadas como “as décadas de Paulo”, dado o interesse inclusive de grandes intelectuais platônicos como Mario Vitorino no pensamento do “Apóstolo dos gentios”. Agostinho já conhecera Paulo antes, todavia, o interpretara sob o viés platônico da busca por uma ascensão espiritual, onde a renovação do homem interior suplantaria a decadência do homem exterior, em outras palavras, concebia a vida espiritual como uma ascensão vertical a um derradeiro e definitivo estágio de contemplação da Verdade a se consumir na superação desta vida. Este parece ser o horizonte que ainda motiva Agostinho ao colocar o problema acerca da origem do mal e sua configuração na natureza do homem, especialmente, nos dois primeiros livros de *De libero arbitrio*. Todavia, o que depois se evidencia para ele é a miséria deste mesmo homem interior, um contexto em que o discurso moral antes de saber dizer o que fazer com a liberdade que se possui, precisa dar apontar um horizonte para recuperar a liberdade que a vontade outrora tivera.

⁹ Diz Dodaro (2014, p. 115) que *Ad Simplicianum*, texto escrito sobre a inspiração direta das leituras que Agostinho realiza das cartas paulinas, com destaque para Romanos, é o texto que demarca uma espécie de “virada” do pensamento agostiniano, onde o horizonte delimitado em (*De lib. arb.* III) começa a ser percorrido.

Referências bibliográficas

- AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*. Trad. J. Dias Pereira. 2º ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2000.
- _____. Sobre diversas cuestiones a Simpliciano. In: *Obras Completas de San Agustín*. Trad. Victorino Capañaga. Ed. Bilingüe. Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1952, tomo IX, p. 61-186.
- _____. Enquiridion. In: *Obras Completas de San Agustín*. Trad. Andrés Centeno. Ed. Bilingüe. Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1956, tomo IV, p. 455-642.
- _____. *A Verdadeira Religião*. Trad. Nair de Assis Oliveira. 2 ed. São Paulo: Paulus, 2007, p. 25-138 (Col. Tradição Patrística 19).
- _____. *A Continência*. Trad. Gerson F. de Arruda Jr. e Marcos R. N. Costa. São Paulo: Paulus: 2013, p. 183-236. (Col. Trad. Patrística 32).
- _____. *Diálogo sobre o Livre Arbítrio*. Trad. Paula Oliveira e Silva. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2001.
- _____. *Confissões*. Trad. Arnaldo do Espírito Santo, João Bento e Maria Cristina de Castro-Maia de Sousa Pimentel. 2 ed. Lisboa: Centro de Literatura e Cultura Portuguesa e Brasileira: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2004.
- BROWN, P. *Santo Agostinho: uma biografia*. Trad. Vera Ribeiro. 6.ed. Rio de Janeiro: Record, 2011.
- DODARO, R. *Cristo e a sociedade justa no pensamento de Agostinho*. Trad. Bárbara Theoto Lambert. Curitiba: Scripta Publicações, 2014.
- DODARO, R. Justicia. In: FITZGERALD, A. (org.). *Diccionario de San Agustín: San Agustín a traves del tiempo*. Burgos: Monte Castelo, 2001, p. 783-787.
- GILSON, E. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. Trad. Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. 2.ed. São Paulo, Paulus, 2010.
- HANKEY, W. J. Mente. In: FITZGERALD, A. (org.). *Diccionario de San Agustín: San Agustín a traves del tiempo*. Burgos: Monte Castelo, 2001, p. 886-892.
- HORN, C. *Agostinho: conhecimento, linguagem e ética*. Trad. Roberto Hofmeister Pich. Porto Alegre: EDIPUC, 2008.
- KAHN, C.H. Discovering the will: from Aristotle to Augustine. In: DILLON, J.M. e LONG, A.A. (orgs.). *The Question of Eclecticism: Studies in Later Greek Philosophy*. Berkeley: University California Press, 1988, p. 234-259.
- MEAGHER, R. *Augustine: on the inner life of the mind*. Indianópolis: Hackett Publishing Company, 1998.
- OLIVEIRA E SILVA, P. *Ordem e Ser: ontologia da Relação em Santo Agostinho*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2007.
- RICOUER, P. *O Conflito das interpretações: Ensaio de Hermenêutica*. Trad. M. F. de Sá Correia. Porto: RES Editora, 1988.
- PICH, R. H. Agostinho e a “descoberta” da vontade: primeiro estudo. In: *Veritas*. Porto Alegre, v.50, n.2, p. 175-206, 2005.

O Tratado *De unitate intellectus* de Alberto Magno e a polêmica sobre a unicidade do intelecto possível no sec. XIII

Matteo Raschiatti¹

Introdução

No século XIII, a investigação filosófica sobre a natureza do intelecto foi um lugar de pesquisa apaixonada e de debate acalorado que, junto com a recepção de novas categorias conceituais, ensejou contraposições que se prolongaram em épocas sucessivas. O dominicano Albrecht Von Bollstädt, conhecido ainda em vida como *Doctor universalis* e *Doctor expertus* (chegando a ganhar o epíteto *Magnus* quando idoso), teve um papel central na discussão acerca da unicidade ou pluralidade do intelecto possível para toda espécie humana, ao lado de outros pensadores como o confrade Tomás de Aquino e Siger de Brabante, mestre da Faculdade de Artes de Paris entre 1266 e 1276.

A difusão do *corpus aristotelicum* no mundo latino, em relação à qual Alberto Magno assumiu uma atitude de receptividade aberta e corajosa, traduzindo-se no seu projeto grandioso de expor e parafrasear toda a obra do Estagirita, colocou à disposição novas categorias conceituais, enfatizando a possibilidade de oferecer uma leitura racional do mundo (filosófica e científica ao mesmo tempo) independente da revelação. Em particular, o *De anima* aristotélico oferecia novas estratégias para definir e compreender a alma humana a partir das operações inerentes ao indivíduo. No entanto, dificuldades hermenêuticas presentes no texto aristotélico, cujas tentativas de solução interessaram a tradição peripatética grega e árabe (que, a partir de Teofrasto, Temístio, Alexandre de Afrodísia chega aos latinos através de Avicena, Avicbron, Maimônides e Averróis), ocasionaram o surgimento de problemas até então inéditos: a eternidade do mundo, a unicidade do intelecto possível, a questão da dupla verdade, entre outros.

A finalidade deste artigo é apresentar a posição que Alberto Magno assume no debate sobre a unicidade do intelecto possível, através da análise do tratado *De unitate intellectus* (Sobre a unidade do intelecto). Em particular, procurar-se-á compreender como a diátribe sobre a unicidade do intelecto possível foi originada por uma instância especulativa muito nítida: a tese da imaterialidade do intelecto. Esta tese (cuja primeira consequência é a negação da imortalidade da alma pessoal do homem), é um divisor das águas no debate psicológico que, em 1270, vai contrapor teólogos e mestres da Faculdade de Artes de Paris. A contribuição que Alberto Magno oferecerá a este debate constituirá o argumento específico do *De unitate intellectus*.

¹ UFABC

O *De unitate intellectus* de Alberto Magno: gênese, estrutura e análise.

Como Rodrigues ressalta,

em 1256, Alberto Magno defendeu as Ordens Mendicantes diante do Papa em Anagni. [...]. Entre os anos de 1254 e 1258, sendo ele superior da província de sua Ordem na Alemanha, atuou em mais um evento. O clero secular sentia-se ameaçado pela crescente influência das Ordens Mendicantes no campo do ensino; por isso, Guilherme de St. Amour, porta-voz desse clero, escreveu um documento à Cúria Papal, solicitando que fossem negados às Ordens a competência universitária e o direito de existir. Alberto Magno apresentou-se como advogado das Ordens Mendicantes e, com sua brilhante argumentação, refutou todas as invectivas de Guilherme de St. Amour, fazendo triunfar os interesses das Ordens. Datam deste período as seguintes obras: *De fato* (remanejado na *Summa I*). *Parva naturalia: De nutrimento et nutrito, De sensu et sensato, De memoria et reminiscientia, De intellectu et intellegibili* (l. 1), *De somno et vigilia, De spiritu et respiratione, De motibus animalium, De iuventute et senectute, De morte et vita, De intellectu et intellegibili*, (l. 2 antes do *De natura et origine animae*); *De vegetabilius, De unitate intellectus* (versão final em 1263; mais tarde incorporado na *Summa II*). A obra *Super Matthaeum* foi composta entre 1257 e 1264 (RODRIGUES, D. L., 2015, p. 40).

A confirmar esta data de redação do *Libellus de unitate intellectus contra averroistas* é o próprio texto do Bispo de Regensburg:

Com efeito, no livro *Sobre a imortalidade da alma*, demos provas suficientes, assim como no III livro do *De anima* e no II livro do *De intellectu et intelligibili*, onde, se alguém reparar sutilmente a força dos silogismos, acredito que não terá nenhuma dúvida a respeito da separação da parte intelectual (ALBERTO MAGNO, 2017, p. 1).

Junto com esses textos, a outra obra que o mestre dominicano cita frequentemente no *De unitate* é o comentário à Metafísica 1264 (RODRIGUES, D. L., 2015, p. 41), concluído em 1263 ou 1264. O *terminus ante quem* é constituído pelo comentário ao *Liber de causis*, redigido antes de 1271, que Alberto nunca menciona no seu texto.

O argumento específico do tratado é a imortalidade pessoal da alma após a morte, que os defensores da tese da unicidade do intelecto negavam. Como evidencia Rodolfi (ALBERTO MAGNO, 2007, Introdução XXVI) no centro dele há as consequências negativas desta tese no plano moral e escatológico, pois, admitindo a existência de um único intelecto para toda espécie humana, chegar-se-á à negação da imortalidade do indivíduo e, portanto, a condição para os prêmios e os castigos eternos.

A divisão do texto é a seguinte:

- introdução;
- primeira parte: trinta objeções em favor da tese da unicidade do intelecto *post mortem*;
- segunda parte: trinta e seis argumentos em favor da tese contrária, ou seja, da imortalidade pessoal;

- terceira parte: solução de Alberto Magno, na qual ele expõe a própria posição sobre o tema, seguida por uma resposta pormenorizada às trinta objeções apresentadas na primeira parte.

Introdução

Na introdução são enunciados o argumento da discussão e a metodologia utilizada:

Junto àqueles que ensinam filosofia existe a dúvida se a alma é separada do corpo, e, se ela for separada, o que dela permanece e, concedendo ser o intelecto aquilo que permanece, qual a relação do intelecto que permanece após a separação de uma alma com o intelecto que permanece após a separação de outra alma, se por ventura é o mesmo dele ou diferente. É necessário apurar, por meio de razões e silogismos, o que cumpre julgar e sustentar. Por isso, qualquer coisa que diga nossa religião, deixemo-la agora totalmente de lado, aceitando exclusivamente as verdades recebidas pela demonstração através do silogismo (ALBERTO MAGNO, 2017, p. 1).

Para o dominicano alemão, o objeto do debate não parece ser uma heresia, mas uma dúvida (*dubium est*) que existe entre os professores de filosofia. Esta dúvida envolve três questões específicas: 1) a separação da alma após a morte; 2) aquilo que permanece da alma após a morte e, caso seja o intelecto, 3) se o intelecto que permanece de uma alma é igual ou diferente ao intelecto que permanece de outra alma. Quase no final da introdução, após delimitar o objeto do debate, Alberto conclui:

Esta, portanto, é a posição contra a qual devemos discutir; no entanto, ampliaremos a discussão examinando ainda em que pé está a coisa e procurando investigar se, deixando de existir estas duas posições, aquilo que permanece de todas as almas seja algo idêntico ou diferente (ALBERTO MAGNO, 2017, p. 6).

Uma afirmação desse teor não é reveladora de uma atmosfera polêmica, como teria sido se o objeto em discussão envolvesse uma doutrina heterodoxa; antes disso, parece mais a tentativa por parte de um mestre de resolver um problema especulativo de uma certa amplitude. Ao especificar a finalidade do debate, as próprias palavras de Alberto Magno comprovam esta impressão: “aceitando exclusivamente as verdades recebidas pela demonstração através do silogismo” (ALBERTO MAGNO, 2017, p. 8). A metodologia escolhida pelo dominicano alemão, a fim de incrementar o interesse e a transparência da discussão, bem como sua solução exaustiva, revelam a ausência de uma discussão acalorada. De fato, na primeira parte do tratado, ao contrário do que seria lógico esperar, Alberto defende a posição de quem nega a imortalidade pessoal, apresentando argumentações próprias ao lado daquelas adquiridas de fontes filosóficas. A coerência metodológica do *Doctor universalis* é meridianamente clara ao adotar uma abordagem exclusivamente filosófica à questão, a fim de demonstrar que a negação da imortalidade individual é inaceitável sob todos os pontos de vista, *in primis* filosófico.

No tratado, esta tese não é identificada com um sistema filosófico particular: o bispo de Regensburg, com efeito, se opõe a toda tradição peripatética, desde Alexandre de Afrodísia, Avicena, Averróis até Avempace. Entretanto, como evidencia Rodolfi (ALBERTO MAGNO, 2007, Introdução XXVII), é possível reconhecer as fontes de onde provêm os argumentos contra a imortalidade pessoal: onze são derivados diretamente

de autores não latinos (Abubacher: 6, 7, 24, 28, 30; Averróis: 4, 19, 27, 29; Hali: 24, 25, 30; Avicena: 1; Avempace: 25), enquanto os outros argumentos são anônimos (embora representem, com toda probabilidade, a contribuição pessoal de Alberto Magno): “Estes são os argumentos que coletamos, em parte do nosso próprio engenho, em parte das coisas que foram ditas pelos Paripatéticos, que são muito difíceis de serem resolvidas” (ALBERTO MAGNO, 2017, p. 13).

Primeira parte

Os trinta argumentos favoráveis à tese da unicidade do intelecto podem ser agrupados em quatro eixos temáticos:

- o primeiro eixo é constituído por dois princípios aristotélicos: a) o carácter de separação e não mistura com a matéria atribuídos ao intelecto; b) o princípio de individuação, segundo o qual aquilo que é numerado é dividido, enquanto o que é imaterial é indivisível e único. Dezesete argumentos, com algumas variações, podem ser reconduzidos a esse primeiro eixo: 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 10, 11, 12, 16, 22, 23, 24, 25, 28 e 29;

- o segundo eixo é relativo à universalidade do conceito: a espécie inteligível abstraída da imagem sensível só pode permanecer universal se for recebida por um intelecto também universal (e, se o intelecto é universal, é também único para todos os homens). Seis argumentos se fundamentam nesse argumento: 8, 13, 17, 19, 20 e 27;

- o terceiro eixo se baseia na analogia entre o intelecto e a luz do sol que, sem deixar de ser única, se espalha sobre todos os corpos. Três argumentos seguem este raciocínio: 14, 15 e 16;

- o quarto e último eixo, sobre o qual se fundamenta o argumento 21, é relativo à semelhança que deve haver entre o intelecto e a causa primeira, da qual recebe diretamente a luz inteligível.

Segunda parte

Na segunda parte do tratado, Alberto Magno lança mão de uma estratégia para apresentar os trinta e seis argumentos contrários à tese da unicidade do intelecto: como o primeiro eixo dos argumentos favoráveis a ela se baseava no fato de que, sendo separado do corpo, o intelecto não possuía a matéria (causa da divisibilidade e da multiplicidade), o dominicano alemão quer mostrar que o intelecto, mesmo não possuindo um órgão corpóreo, pertence ao ser humano individual, enquanto faculdade que flui da sua alma (ALBERTO MAGNO, 2007, Introdução XXIX).

A *reductio ad absurdum* é um argumento utilizado várias vezes pelo *Doctor universalis* para expor as consequências inaceitáveis da tese da unicidade do intelecto, às vezes em relação à doutrina aristotélica, mas também a partir de hipóteses *ad hoc*, como, por exemplo, o argumento número 30:

O trigésimo argumento é que se, como estes dizem, o intelecto só se une à alma pelo seu ato segundo através das formas da imaginação, segue-se que a alma do homem nada opera pelo intelecto, porque a luz do intelecto agente que brilha sobre as formas da imaginação, abstrai-as, torna-as universais e põe tais formas universais não na alma do homem, mas no intelecto possível, que é totalmente separado do homem. Portanto, também as próprias formas universais estão separadas do homem.

Então, nem o intelecto e nem o que é inteligível é unido ao homem. Mas o homem nada opera por aquilo que não for unido a ele. Portanto, o homem nada opera pelo intelecto; esta afirmação é tão desprezível que todo homem não deve prestar ouvido a ela, porque, então, ninguém cuidaria do próprio intelecto, a filosofia nada seria e tampouco a virtude intelectual (ALBERTO MAGNO, 2017, p. 20).

É possível dividir os argumentos da segunda parte podem em seis grupos, de acordo com os tipos de argumento utilizados:

1) metafísicos (de 1 a 8): “Todos estes argumentos são metafísicos e, sem dúvida, demonstrativos, todos fundamentados no ato e no efeito da causa formal que é um dos elementos que organizam o composto” (ALBERTO MAGNO, 2017, p. 15); são fundamentados no postulado da identidade entre o homem e o intelecto;

2) elementos da psicologia aristotélica (9, 10, 11, 12, 13, 18 e 25), entre os quais a doutrina da *consecutio animarum* com a qual o Filósofo explica a relação que subsiste entre as faculdades da alma entendida como um todo dinâmico e unitário;

3) doutrina aristotélica da origem da alma intelectual (14, 15, 19, 21 e 24);

4) concepção da alma como motor do corpo (22, 23 e 29);

5) noções metafísicas de ato, potência, ato primeiro e segundo (26, 27 e 28);

6) doutrina da *continuatio* ou *copulatio intellecti* (30-36), utilizada por Averróis para explicar o conhecimento humano (segundo esta doutrina, o intelecto possível – concebido como substância separada – se une ao homem através das imagens produzidas pela fantasia).

No final da segunda parte, Alberto Magno exorta os ouvintes a fornecer novos argumentos e a satisfazer de forma autônoma a própria curiosidade:

Se quiséssemos explorar todos os inconvenientes destes erros, a discussão se estenderia excessiva e prolixamente. Portanto, sejam suficientes estas coisas, pois, a partir delas, outras semelhantes podem ser coletadas por qualquer um que tenha um pouco de conhecimento, principalmente aquele que lê livros de filosofia que publicamos sobre as partes da alma e sobre a filosofia primeira (ALBERTO MAGNO, 2017, p. 21).

Terceira parte

A terceira parte do opúsculo apresenta a *solutio* na qual vem à tona a opinião do *Doctor universalis* sobre o tema:

Para que este erro, portanto, seja oportunamente eliminado, expliquemos brevemente a natureza do intelecto e nossa opinião a respeito, pois as coisas que aqui dizemos, alhures comprovamos e transmitimos detalhadamente (ALBERTO MAGNO, 2017, p. 21).

Retomando implicitamente o que afirmara antes, Alberto Magno se fundamenta na natureza ancípite² da alma para afirmar a multiplicidade do intelecto. Com efeito, a alma pode ser considerada a partir de dois pontos de vista: enquanto emanada da causa primeira ela é substância e possui o intelecto agente; em si mesma, ao invés, possui faculdades

2 Do latim *anceps*, composto por *am(bi)*, de duas partes, e *caput*, cabeça. Portanto, propriamente, que tem duas cabeças (ou seja, no nosso caso, que tem uma natureza dupla).

orgânicas. Tudo o que emana de Deus, dele recebe o ser (o ato), mas em relação a Ele é apenas possibilidade: isso, para o *Doctor universalis*, deve-se ao fato de que a alma possui um intelecto agente que recebeu diretamente de Deus, e um intelecto possível que se deve à sua própria potência:

E como esta natureza intelectual é motor do corpo natural e, com isso, permanece estável pela causa primeira, é necessário que, enquanto é motor, fluam dela as potências da vida, pelas quais, de acordo com as operações da vida, move a natureza do corpo; e, enquanto subsiste pela causa primeira, fluem dela as potências pelas quais depende da causa primeira, assim ela, única na substância, possui um duplo ser, como é manifesto pelas coisas que foram ditas antes. Como, porém, em nenhum modo é em potência por aquilo que depende da causa primeira, mas é ato puro, o intelecto que age universalmente está presente nela. E sendo que ela é em potência por si mesma, como as outras substâncias intelectuais, o intelecto possível está presente nela; com efeito, toda natureza intelectual considerada em si mesma não é senão em potência e, semelhantemente, todo causado em si não é senão em potência; mas, enquanto é da causa primeira, é em ato e recebe seu ser por necessidade (ALBERTO MAGNO, 2017, p. 22).

Este caráter potencial que a alma possui em relação a Deus (ato primeiro e único ser necessário), constitui o fundamento da multiplicidade das almas, bem como da individualidade delas, sem que, com isso, a matéria esteja implicada. Com isso, o mestre dominicano rebate os argumentos da primeira parte. A alma individual, afirma Alberto, é composta por um princípio determinante (intelecto agente) e por uma potência (intelecto possível): sua individuação ou multiplicidade não dependem da matéria, mas da potência que todo ente criado possui e em virtude da qual se diferencia do Criador:

Mas àquilo que objetam em segundo lugar, cumpre dizer que o intelecto de uma alma é distinto do intelecto de outra alma pelo número, e esta divisão é semelhante à divisão pela quantidade. Como isso aconteça, porém, pode ser entendido assim: sem dúvida, de fato, se alguém disser que o intelecto provém da matéria, não poderá evitar todos aqueles inconvenientes que a objeção apresentada deduz, e muitos outros que podem ser facilmente deduzidos, pois não tem nenhum sentido atribuir ao intelecto a matéria e negar-lhe todas as propriedades da matéria (ALBERTO MAGNO, 2017, p. 24).

Após expor a própria opinião, o dominicano alemão responde aos argumentos favoráveis à unicidade do intelecto da primeira parte, considerando dois problemas: a individualização do intelecto (baseada na sua imaterialidade) e a incompatibilidade entre sua natureza individual e a capacidade de conhecer o universal. Para o primeiro problema, Alberto retoma aquilo que já afirmara na *solutio*: a alma, por sua natureza, é composta por um intelecto agente e um intelecto possível, que representam sua natureza dúplice, orientada, por um lado, ao mundo do devir e, por outro, ao mundo da pura intelectualidade. Quanto ao segundo problema, ele lança mão de uma comparação entre o sol e o intelecto agente:

Donde, como o sol é algo determinado no gênero dos corpos, enquanto sua potência, na medida em que é região das coisas visíveis pela luz, não é algo determinado nem individuado, assim se deve dizer que o intelecto

no gênero da substância é algo individuado, enquanto a potência da luz intelectual, na medida em que é região das espécies intelectuais, não é determinada e nem individuada. Nesse modo, um intelecto penetra outro com a luz, como um astro penetra outro com sua luz, e assim nada proíbe que um único universal esteja em muitos intelectos como em uma só região e um só lugar dos inteligíveis (ALBERTO MAGNO, 2017, p. 25).

Ou seja, o intelecto, mesmo sendo individual, tem a possibilidade de conhecer o universal porque sua capacidade de abstrair as formas é infinita, e nesse sentido é possível afirmar que o intelecto é universal (que dizer, em relação à sua potência). Em relação ao conceito universal, há um modo particular de conhecer (quando é o sujeito que o recebe), e outro universal (enquanto forma de todos os entes). Para Alberto Magno, a universalidade nada mais é que um atributo lógico, pois a ideia, como ato psicológico, é algo individual.

Conclusão

Alberto Magno chegou em Paris por volta de 1240 (RODRIGUES, D. L., 2015, p. 38), quando as traduções de Averróis começavam a se tornar conhecidas na universidade. No entanto, de acordo com Salman (SALMAN, 1935, p. 38), o *De unitate intellectus* (e o mesmo pode ser dito a todas as obras do *Doctor universalis*) não foi redigido contra o averroísmo latino (há discordância entre os estudiosos, inclusive, quanto à existência desse movimento): falta o interesse puramente gnosiológico ao problema do intelecto (prioritário no filósofo de Córdoba), e a ele são atribuídos apenas três argumentos em prol da unicidade do intelecto. Mas se o dominicano alemão não combateu diretamente os discípulos do Comentador, quem assumiu essa tarefa foi seu aluno Tomás de Aquino. O *Doctor angelicus*, de fato, escreve no seu *De unitate intellectus contra averroistas*:

Já há algum tempo impregnou-se em muitos um erro, a respeito do intelecto, originado do que disse Averróis, que se esforça por asseverar que o intelecto, que Aristóteles chama de “possível” e ele próprio, com um nome inadequado, “material”, é certa substância separada do corpo, de acordo com o ser, e não se une a ele de modo nenhum como forma; mais ainda, que esse intelecto possível é um só para todos os homens, contra o que já escrevemos muito anteriormente. Mas como a petulância dos que estão errados não cessa de resistir à verdade, o que propomos como nossa intenção é escrever de novo, contra o mesmo erro, algo que pelo que o citado erro seja manifestadamente refutado (TOMÁS DE AQUINO, 2016, p. 19).

Em relação à obra de Tomás, o *De unitate* de Alberto é essencialmente uma obra de teologia racional que, através do uso da razão, visa reivindicar a validade de uma tese filosófica (a pluralidade dos intelectos) que vai constituir o alicerce de uma verdade de fé (a imortalidade pessoal da alma). No caso do *Doctor angelicus*, ao invés, a finalidade da sua obra é expressamente filosófica: reabilitar Aristóteles fazendo uma distinção entre a doutrina originária e suas interpretações desviantes e perigosas.

Na obra de Alberto Magno está presente uma organização do pensamento na qual o confronto com Averróis se torna um momento intrínseco e fundamental para a construção da psicologia racional. De acordo com Petagine (PETAGINE, 2009, p. 64), o legado do *Doctor universalis* é a ideia de que são algumas teses averroístas a fornecer os

elementos decisivos para resolver as questões mais difíceis sobre a natureza da alma humana: a absoluta imaterialidade do intelecto, o carácter irreductível da unidade do intelecto e inteligível às uniões de tipo hilemórfico, a *continuatio* do intelecto possível com o intelecto agente.

A proposta de Alberto Magno, em síntese, delineia-se como uma reforma da psicologia de Averróis: compartilhando com ele o objetivo primário de fundamentar a universalidade do conceito em modo não empírico, não quer renunciar a reconhecer no ser humano a validade e a importância da sua função intelectiva.

Referências bibliográficas:

Fontes primárias

ALBERTO MAGNO. *Tratado sobre a Prudência*. Latim/português. Introdução e tradução: Matteo Raschietti. São Paulo: Paulus, 2017.

_____. *L'unità dell'intelletto*. Testo latino a fronte. Introduzione, traduzione, note e apparati di Anna Rodolfi. Milano: Bompiani, 2007.

S. ALBERTI MAGNI. *Operum Omnium. Tomus XVII, Pars I. De unitate intellectus*. Germany: Monasterii Westafalorum in aedibus Aschendorff, 1975. Edidit: Alfonsus Hufnagel.

ARISTÓTELES. *De anima*. Apresentação, tradução e notas de Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Ed. 34, 2ª edição, 2012.

ARISTOTELE. *Metafisica*. Milano: Rusconi, 1999, 5ª Ed.

TOMÁS DE AQUINO. *A unidade do intelecto contra os averroístas*. Tradução, introdução e notas: Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. São Paulo: Paulus, 2016.

Bibliografia secundária

BIANCHI, L. *L'errore di Aristotele. La polemica contro l'eternità del mondo nel XIII secolo*. Firenze: La Nuova Italia Ed., 1984.

DI GIOVANNI, M. *Averroé*. Roma: Carocci Ed., 2017.

MARTINS, J. A. *Um opúsculo seminal: o Contra os Averroístas de Tomás de Aquino*. Comunicação à VIII Jornada de Estudos Antigos e Medievais, Universidade Estadual de Maringá, Maringá (PR), 16-19/09/2009. Disponível em: <http://www.ppe.uem.br/jeam/anais/2009/pdf/45.pdf>.

PETAGINE, A. *Aristotelismo difficile. L'intelletto umano nella prospettiva di Alberto Magno, Tommaso d'Aquino e Sigieri di Brabante*. Milano: Vita e Pensiero, 2009.

RASCHIETTI, M. Alberto Magno e o tratado *De Prudentia*. In: *Mirabilia, Electronic Journal of Antiquity & Middle Ages* 19 (2014/2), Jun-Dez 2014, pp. 245-258. Disponível em: <http://www.raco.cat/index.php/Mirabilia/article/view/286975/375200>.

RODRIGUES, D. L. *O conceito de memória na obra filosófica de Alberto Magno e seu significado para a educação*. Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Estadual de Maringá, 2015.

SALMAN, D. *Albert the Great et l'averroïsme latin*. «Revue des sciences philosophiques et théologique», 24 (1935).

A questão dos futuros contingentes no *de consolatione philosophiae* de severino boécio

Maurício Medeiros Vieira¹

Introdução

Dentre tantos assuntos tratados na sua obra testamentária, o *De Consolatione Philosophiae*, Severino Boécio não poderia deixar de abordar um tema tão caro para a filosofia, em especial, para os filósofos medievais: o problema dos futuros contingentes. Com efeito, sabemos que autores anteriores a Boécio, como santo Agostinho, Cícero e, principalmente Aristóteles, já tinham abordado esse tema tão complexo, elaborando narrativas que, certamente influenciaram o pensamento do autor. Ao que parece, o tema dos futuros contingentes se apresenta ao sábio romano através de sua tradução e de seus dois comentários da obra aristotélica o “*Da Interpretação*”, que entre outros assuntos, aborda no capítulo IX a possibilidade ou não de se ter acesso aos futuros contingentes, isto é, se podem ser atribuídos valores de verdades nas proposições futuras.

O objetivo do nosso estudo é dissertar sobre a solução encontrada por Boécio ao abordar o tema dos futuros contingentes no livro V da sua obra prima o *De Consolatione Philosophiae*. No *De Consolatione*, o problema dos futuros contingentes vem a lume quando Severino Boécio e a sua consoladora a Filosofia discutem sobre os temas do livre arbítrio e da presciência de Deus, causando certo desconforto no autor, pois não consegue compreender claramente a compatibilidade entre ambos. Como é possível, dirá Boécio, o homem possuir a vontade livre se Deus antecipadamente já conhece todas as suas ações? Nesse sentido, para tentar responder essa questão iremos abordar, brevemente, como Aristóteles entende a questão dos futuros contingentes no capítulo IX da sua obra o *Da Interpretação*, em seguida, de modo igualmente breve, abordaremos os dois comentários de Boécio sobre a obra aristotélica e, por fim, a sua solução no *De Consolatione Philosophiae*.

Aristóteles e os futuros contingentes:

O problema dos futuros contingentes é abordado por Aristóteles em sua obra denominada “*Da Interpretação*”², onde investiga a possibilidade ou não de haver um valor de verdade em proposições futuras. Aristóteles aborda a questão dos futuros contingentes já no início do capítulo IX de seu tratado dizendo que nada pode surgir do acaso, sem haver uma causa, transparecendo inicialmente uma posição determinista.

1 Universidade Federal de Pelotas

2 É na obra de Aristóteles, “*Da Interpretação*” que o estagirita trata precisamente no capítulo nono do problema da necessidade ou não dos futuros contingentes. Vale lembrar que essa obra foi traduzida e comentada por Boécio, resultando num conhecimento profundo da questão dos futuros contingentes.

Demais, se existe o branco agora, seria verdadeiro dizer anteriormente que ele existirá, de modo que fosse então sempre verdadeiro dizer antes das coisas já terem acontecido que serão. Porém, se fosse sempre verdadeiro dizer que alguma coisa é ou será, isso não pode não ser nem não vir a ser. E se alguma coisa não pode não acontecer, é necessário que aconteça. Portanto, todas as coisas futuras necessariamente acontecerão.³

Aristóteles utiliza o exemplo do branco afirmando que o branco de agora é necessário, pois era o mesmo branco de antes. Com efeito, o estagirita argumenta que nas coisas que são ou que foram é necessário que a afirmação ou a negação sejam verdadeiras ou falsas, excluindo uma hipótese indeterminada, pois seria uma contradição dizer que algo é e não é, ao mesmo tempo.

Por conseguinte, num primeiro momento, é fato que Aristóteles defende a necessidade de certas coisas, como no exemplo do branco que era branco no passado e continuou no presente, pois quando verificado empiricamente, confirmamos que o branco é verdadeiramente branco. Porém, o estagirita avança e, em seguida, defende uma segunda posição, afirmando que nem todos os eventos futuros são condicionais ou necessários. Em verdade, Aristóteles irá dizer que há eventos que poderão ser afirmados e outros negados com certa precedência, porém, o seu acontecimento no futuro não significa necessariamente que estes eventos provenham de uma previsão, ou seja, as coisas existem e existirão independentemente de terem sido preditas.

Com efeito, nada impede que alguém possa predizer dez mil anos antes que isso acontecerá e fulano que isso não acontecerá, de modo que fosse verdadeiro dizer, já naquele momento, que uma das proposições viria a acontecer necessariamente, também não importa o seguinte: se coisas existem de uma maneira tal, mesmo que alguém não as afirme ou negue. Com efeito, não é pelo afirmar ou pelo negar que serão ou não serão, [nem que se afirme ou se negue] dez mil anos antes ou em qualquer outro tempo.⁴

Nesse sentido, o estagirita considera que alguns eventos os quais tomados universalmente como a afirmação ou a negação de eventos futuros poderiam necessariamente subsistir como no caso de uma batalha naval. O ponto central do seu argumento consiste em dizer que em toda a previsão antecipada dos eventos futuros ou o evento será, necessariamente, verdadeiro ou será, necessariamente, falso. Notamos que ao afirmar apenas a necessidade ou não das ocorrências futuras e não do evento em si, Aristóteles escapa de uma previsão causal descaracterizando um determinismo ou mesmo uma aposta no acaso.

Além disso, é verdadeiro dizer que uma coisa é branca e negra, é necessário que ambas [cores] subsistam em um mesmo. E se subsistirão amanhã, será verdadeiro dizer que subsistirão amanhã. E se nem será nem não será amanhã, não se poderia dizer que aquilo pudesse suceder de uma maneira indefinida como uma batalha naval. Com efeito, seria necessário que nem pudesse acontecer a batalha naval nem pudesse não acontecer.⁵

3 ARISTÓTELES. Da Interpretação. Tradução e comentário de José Veríssimo Teixeira da Mata. 1ª Ed. São Paulo: Editora Unesp, 2013. p. 17 – 18b 10-15.

4 ARISTÓTELES. Da Interpretação. Tradução e comentário de José Veríssimo Teixeira da Mata. 1ª Ed. São Paulo: Editora Unesp, 2013. p. 19. – 19a 35.

5 ARISTÓTELES. Da Interpretação. Tradução e comentário de José Veríssimo Teixeira da Mata. 1ª Ed. São Paulo: Editora Unesp, 2013. 17 – 18b 25 .

Portanto, para Aristóteles há uma divisão quando se trata dos eventos futuros, pois alguns, como no caso do branco, serão definidos e necessários, já outros eventos poderão ocorrer ou não ocorrer no futuro, independente de serem verdadeiros ou falsos. O que destaca Aristóteles com o exemplo da batalha naval é que, independente da antífrase, há eventos que são contingentes no futuro e que só terão valor de verdade quando estes eventos futuros se tornarem presentes, ou seja, a necessidade consiste na ocorrência ou não desses eventos e não nos eventos propriamente ditos.

A questão dos futuros contingentes antes do *De Consolatione Philosophiae*:

Depois de termos analisado brevemente o problema dos futuros contingentes sob a perspectiva de Aristóteles, abordaremos também brevemente os primeiros contatos de Severino Boécio com o tema dos eventos futuros, em seus dois comentários da obra de Aristóteles o *Da Interpretação* o qual acreditamos ter influenciado o seu pensamento, em especial, quando o tema dos eventos futuros é novamente retomado em sua obra testamentária o DCP⁶.

Na minha opinião o fato de Deus conhecer todas as coisas previamente e ao mesmo tempo existir o livre-arbítrio são duas afirmações completamente contraditórias e incompatíveis. Pois, se Deus prevê tudo e não pode se enganar de forma alguma, tudo se produz conforme a Providência previu. Deste modo, se ela conhece tudo previamente desde toda a eternidade, e não apenas as ações dos homens mas também suas intenções e suas vontades, não seria possível haver qualquer livre-arbítrio.⁷

Boécio elabora dois tratados sobre a obra “*Da Interpretação*” de Aristóteles: o primeiro, chamado comentário menor, escrito por volta de 512 direcionado a principiantes e, o segundo, mais extenso e elaborado, chamado de comentário maior, escrito em 515. Com efeito, ao abordar essas formulações sobre os futuros contingentes, tanto no seu primeiro comentário, quanto no segundo, Boécio percebe a dificuldade da compatibilidade do texto de Aristóteles com a ideia cristã de livre arbítrio e presciência divina, já que essas não eram preocupações de Aristóteles. Parece-nos claro que Boécio não possui a pretensão de resolver as questões deixando-as para responder definitivamente no DCP. No entanto, o comentário menor de Boécio possui a função principal de simplificar um texto que, por sua natureza, é bem complexo. Para isso, Boécio utilizará termos próprios como “definite”, “indefinite”, eventos “minime”, “frequentius” e “simpliciter”⁸ que não foram utilizados pelo próprio Aristóteles, mas que servirão para esclarecer os seus leitores.

No que se refere às proposições contraditórias feitas com respeito às coisas presentes e passadas, [Aristóteles] diz que uma é sempre definitivamente verdadeira e a outra definitivamente falsa. Outras [proposições] são

6 Gostaríamos de estabelecer duas coisas a partir de agora: primeiro, ao nos referirmos ao *De Consolatione Philosophiae* utilizaremos as siglas maiúsculas DCP; o segundo ponto é que todas as citações transcritas no corpo do texto da obra de Boécio serão retiradas da tradução em língua portuguesa *A Consolação da Filosofia* de Willian Li, Ed. Martins Fontes, 1998. Porém, nas notas de rodapé utilizaremos a referência correspondente ao texto em latim da obra de Luca Obertello *Colazione Della Filosofia*, Milano, Rusconi Libri, 1996, edição bilíngüe.

7 DCP V, prosa II, 11-14; 3, 1-31.

8 Esses termos foram introduzidos por Boécio em seus dois comentários sobre a obra de Aristóteles. Nesse sentido, a intenção de Boécio era o de facilitar o entendimento da obra do estagirita. No entanto, esses termos, fruto da livre criação de Boécio, se fazem presentes também em outras obras como, por exemplo, o DCP. Também foram utilizados praticamente em toda a idade média como se o próprio Aristóteles tivesse escrito. Para maiores esclarecimentos, ver: PIAUÍ, Willian de Siqueira. Boécio e o problema dos futuros contingentes. *Princípios Natal - Revista de filosofia* – v.15. N. 24, 2008. pp. 205- 232.

necessárias; se alguém disser, por exemplo: é necessário o Sol voltar novamente a Áries todos os anos. E, assim, o que diz a coisa necessária e que vem a ser por necessidade, torna totalmente necessária a proposição. Contudo, outras [proposições] são contingentes, as que quando não forem, podem, entretanto, vir a ser no futuro: como se alguém dissesse: Hoje Alexandre vai almoçar, hoje Alexandre não vai almoçar.⁹

Portanto, no seu comentário menor Severino Boécio ressalta o que Aristóteles já havia dito em seu escrito, ou seja, que algumas proposições são necessárias e outras contingentes, sem maiores novidades. Até aqui, nenhuma novidade, a não ser pela inclusão do termo “definite” de cunho próprio e que será anexada em seu comentário à obra aristotélica. Mais adiante, Boécio percebe a dificuldade da questão proposta levando-o a incluir outro termo próprio e que será atribuído a eventos futuros que poderão acontecer ou não: o “indefiniti”.

Portanto, com respeito as coisas [para as quais] são não somente possíveis ser, mais também [pode] acontecer de não serem; e como para a própria [coisa] ocorre tanto ser quanto não ser, da mesma maneira a contradição indefinidamente virá a ser verdadeira ou falsa.¹⁰

No seu segundo comentário, chamado de comentário maior, nosso filósofo aborda a questão novamente sobre a possibilidade de todas as coisas serem ou não necessárias, porém com ênfase nas questões do acaso, do livre arbítrio e da benevolência de Deus. No entanto, a exemplo do seu primeiro comentário, também não apresenta uma solução para o tema, concentrando-se, ao que tudo indica, em compreender e transmitir o pensamento de Aristóteles.

Com efeito, não é sem mérito que Aristóteles conduza [essa questão] para um raciocínio impossível, dizendo que a possibilidade, o acaso, e também o livre-arbítrio deixam de existir, o que não deve ocorrer se todas as enunciações [que digam respeito] ao futuro uma delas for sempre definitivamente a verdadeira e a outra definitivamente a falsa. De fato, a partir desse tipo de verdade e falsidade segue-se a necessidade e são subtraídas tanto as coisas que ocorrem por acaso quanto pelo livre-arbítrio.¹¹

É digno de destaque que os termos incluídos por Boécio foram fundamentais e serão reproduzidos pelos autores posteriores como sendo de cunho do próprio Aristóteles. Embora Boécio não tenha apresentado uma solução para a questão em seus dois comentários, isso não significa que tenha encerrado o assunto, pelo contrário, o problema dos futuros contingentes volta em sua obra testamentária onde o autor se posiciona sobre a questão.

O De Consolatione Philosophiae e os futuros contingentes:

A obra consolatória de Boécio não estaria completa sem a abordagem da questão dos futuros contingentes, devido à grande relevância do tema. Santo Agostinho (354-430),

9 PATROLOGIA. C. menor. pp. 329 C-330 B. As citações dos comentários realizados por Severino Boécio a obra Da Interpretação de Aristóteles, tem como base o texto de PIAUÍ, Willian de Siqueira. Boécio e o problema dos futuros contingentes. Princípios Natal - Revista de filosofia – v.15. N. 24, 2008. No entanto, sua fonte primária é OPERAOMNA (Patrologia Latina) tomos 64 (Comentário Menor, pp. 329B-342A). Paris: J.

P. Migne, 1891. Disponível em: http://www.documentacatholicaomnia.eu/02m/0480-0524,_Boethius._Severinus._In_Librum_Aristotelis_De_Interpretatione_Libri_Duo,_MLT.pd. Ambos constam em nossas referências bibliográficas.

10 PATROLOGIA. C. menor. p. 340 C.

11 PATROLOGIA. C. maior. P. 507 C.

por exemplo, abordou esse tema em várias obras, mas nesse estudo citaremos apenas duas: *A Cidade de Deus*¹² e *O Livre-Arbitrio*¹³. Com efeito, o bispo de Hipona em oposição a Cícero¹⁴, defendeu tanto o livre-arbitrio quanto a presciência divina, pois, para ele, não há como negar a soberania de Deus e sua presciência, independente da aparente contradição, pois como ele mesmo afirma na *Cidade de Deus* “(...) nós, convencidos da existência de um Deus Supremo e verdadeiro, confessamos também, que possui potestade, vontade e presciências soberanas”¹⁵. Já em sua obra *O Livre-Arbitrio*, o assunto surge através da dúvida de Evódio que, com apreensão, aborda o tema do livre-arbitrio e da presciência divina com receios que a culpabilidade do pecado recaia a Deus¹⁶, já que ele sabia, com antecedência do pecado humano; por tal razão, Evódio aventa a possibilidade de um eventual determinismo e falta de liberdade, nas ações humanas. Em resposta, Agostinho dirá que o homem é dotado de vontade livre e de querer aquilo quer, independente da presciência divina, que prevê a vontade de querer do homem como livre salvaguardando tanto o livre arbitrio quanto a presciência de Deus¹⁷. Em todo caso, o mesmo parece ocorrer com Severino Boécio no DCP, pois ao abordar o tema dos eventos futuros, é perceptível o seu conhecimento prévio do assunto, inclusive citando a falta de rigor tanto de Cícero como a dele mesmo ao tratar do tema no passado.

Não é de hoje que tais queixas são feitas à Providência; Marco Túlio (Cícero), quando abordou as diferentes formas de divinação, discutiu com veemência sobre essa questão, e tu mesmo [Boécio] por longo tempo e detalhadamente também a estudaste, mas nenhum de vós pôde até agora expô-la com suficiente cuidado e rigor. Se o problema continua obscuro é que o encadeamento do raciocínio humano não se pode aplicar à simplicidade da presciência divina, e, se ela pudesse ser pensada pelos homens de alguma maneira, não restaria mais a menor dificuldade.¹⁸

Em verdade, isso corrobora o que já falamos acima, ou seja, que em seus comentários sobre o tema Boécio não apresentou uma solução sobre a questão dos eventos futuros, pelo menos até o DCP. Ao retomar o tema, em sua última obra, Boécio pretende solucionar o impasse¹⁹, em especial, quando afirma que homem não perde o seu protagonismo mesmo com a existência de um Deus providencial e presciente, ou seja, o autor afirma que o livre arbitrio existe.

12 A obra de Agostinho *A Cidade de Deus*, escrita, provavelmente entre os anos 411-426, exprime suas concepções éticas e políticas; Santo Agostinho irá diferenciar a cidade terrena (dos homens) da cidade de Deus (a nova Jerusalém). Nesse estudo, estamos utilizando a tradução em língua portuguesa de Oscar Paes Lemes, pela editora Vozes, 1999, presente em nossas referências bibliográficas.

13 *O Livre-Arbitrio*, obra do ainda recém convertido Agostinho, foi escrita entre 388 a 395, tratando basicamente do problema do mal, do livre arbitrio humano e do porque que Deus dotou o homem do bem do livre arbitrio, mesmo sabendo que homem estava propenso a pecar. Nesse estudo, estamos utilizando a tradução em língua portuguesa de Nair de Assis Oliveira pela editora Paulus, 1995, presente em nossas referências bibliográficas.

14 Nesse caso, Agostinho está contrapondo o argumento de Cícero em sua obra denominada “De Fato” ou “Sobre o Destino” onde Cícero ao abordar a questão dos futuros contingentes possui uma postura rígida negando a existência de uma presciência divina, algo inconcebível para o bispo de Hipona.

15 SANTO AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, Livro V. Cap. IX, parte 1. Trad. Introdução e notas de Oscar Paes Lemes. Petrópolis: Editora Vozes, 1999. p. 200.

16 SANTO AGOSTINHO. *O Livre-Arbitrio*, Livro III. Tad. Nair de Assis Oliveira. In: coleção Patrística, São Paulo: Paulus, 1995. p. 152.

17 SANTO AGOSTINHO. *O Livre-Arbitrio*, Livro III. Tad. Nair de Assis Oliveira. In: coleção Patrística, São Paulo: Paulus, 1995. p. 158-159.

18 DCP V, prosa 3, 6-31; 4, 1-10.

19 Façamos justiça com santo Agostinho, pois sua abordagem é uma das mais influentes da idade média e provavelmente o próprio Boécio dela tinha conhecimento.

Sim, respondeu ela, o livre-arbítrio existe, e nenhum ser dotado de razão poderia existir se não possuísse a liberdade e a faculdade de julgar. Com efeito, todo o ser naturalmente capaz de usar a razão possui a faculdade do juízo, que lhe permite distinguir cada coisa.²⁰

Não é difícil entender a complexibilidade do assunto, pois se o homem possui de fato o livre arbítrio como é possível que Deus conheça antecipadamente todos os atos humanos? Por outro lado, se Deus não conhecesse todos os atos humanos como poderia ser presciente? Com efeito, para começar a solucionar a questão, Boécio irá defender vários argumentos que iremos dividir em quatro momentos: no primeiro, Boécio irá caracterizar a vontade livre do homem, através dos diferentes graus de liberdade; no segundo, Boécio descaracteriza a existência de uma necessidade causal provinda da presciência divina; no terceiro, Boécio propõe uma hierarquia dos diversos graus de conhecimento e por fim, o sábio romano irá fazer uma distinção entre o tempo e a eternidade.

Primeiramente, Boécio afirmará que há diferentes graus de liberdade que poderão aproximar ou afastar o homem do seu criador. Como bem aponta Gilson²¹, só o ser dotado de razão possui a potencialidade de julgar e escolher os seus atos, ou seja, é justamente o potencial racional do homem que garante a ele, através de suas escolhas, o poder de agir livremente para se aproximar de Deus. Para Boécio, as substâncias divinas e celestiais possuem um maior grau de liberdade por possuir um reto juízo e estarem mais próximos de Deus. Já no caso do homem, este precisa afastar-se de tudo que é terreno, corpóreo e vicioso para contemplar a inteligência divina²². Por conseguinte, o homem por sua natureza racional possui o ato de deliberar sobre as diversas possibilidades podendo escolher aquilo que lhe aproxima de Deus e consequentemente a uma condição mais próxima de liberdade.

Suponhamos alguém que esteja sentado. Se isso ocorre, é necessariamente verdadeira a opinião segundo a qual se supõe que ele esteja sentado; e, inversamente, se a opinião de que alguém esteja sentado é verdadeira: então a pessoa realmente está sentada. Portanto, há necessidade nos dois casos: no primeiro, o fato de alguém estar realmente sentado e, no segundo, que a opinião seja verdadeira. Mas se alguém está sentado não é porque a opinião que se tem dele assim diga; pelo contrário, a opinião é verdadeira justamente porque alguém está sentado. Dessa forma, mesmo se aquilo que faça uma opinião ser verdadeira se explique de uma só maneira, há, no entanto, de ambas as partes uma necessidade comum.²³

Em seguida, Boécio irá apresentar três argumentos em relação à presciência divina: o primeiro consiste na dissociação de um determinismo provindo da presciência divina, ou seja, se for hipoteticamente suprimida a existência da presciência, toda a ideia de determinismo e necessidade desaparece salvaguardando a vontade livre do homem²⁴. No seu segundo argumento, a presciência divina é considerada sem exercer qualquer influência ao livre-arbítrio já que, no seu primeiro argumento, ao suprimi-la ela não influenciaria na vontade livre. No seu terceiro argumento, há uma dissociação da necessidade de um evento presente quanto a um futuro, isto é, o fato de Deus conhecer um evento não implicaria necessariamente na sua produção no futuro.

20 DCP V, prosa II, 1-25, ii 1-10.

21 BOEHNER, Philotheus, GILSON, Etienne. História da Filosofia Cristã: Desde as Origens até Nicolau de Cuza. 7ª ed. Trad. Raimundo Vier. Rio de Janeiro: Vozes, 1982, p. 217.

22 VIEIRA, Dissertação de Mestrado, 2016, p. 108.

23 DCP V, prosa ii, 11-14, 3, 1-31.

24 VIEIRA, Dissertação de Mestrado, 2016, p. 117.

Deve-se, portanto, começar por estabelecer que tudo acontece como efeito de uma necessidade absoluta, se queremos demonstrar que a presciência é a marca dessa necessidade, pois, se essa necessidade não existe, também a presciência por sua vez não pode existir como sinal de algo que não existe. Portanto, quando queremos provar solidamente a existência de uma coisa, não é por sinais ou por argumentos extrínsecos que a demonstraremos, mas pelas razões que lhe são próprias e necessárias.²⁵

Em verdade, para Boécio, os acontecimentos ocorreriam independentemente da existência ou não da presciência divina, pois tendo em vista os argumentos apresentados, torna-se claro para o autor que todo evento futuro ocorre livremente. Após dissociar a necessidade dos eventos da presciência, Boécio elabora uma hierarquia dos modos possíveis de conhecimento de acordo com a natureza específica de percepção de cada coisa. Segundo o autor, os sentidos corpóreos partem do conhecimento da matéria, já a imaginação consegue abstrair a matéria e avaliar a forma, a razão, própria do homem, tem por natureza avaliar as categorias gerais de todas as coisas. Há, no entanto, em Deus a forma de conhecimento absoluta, inatingível pelo homem, denominada de inteligência. Esse modo de conhecer, além de ser o mais completo e nobre, é exclusivamente de Deus, pressupondo os demais modos de conhecimento e é determinante para o argumento final de Boécio. Deus não está sujeito ao tempo, diz Boécio, pois se encontra na eternidade, diferente do homem que vive no tempo e está sujeito a ele.

Com efeito, todo ser que vive o presente no tempo vem do passado e caminha para o futuro, e não há nada relacionado ao tempo que possa abarcar toda a extensão de uma vida ao mesmo tempo. Esses seres não podem apreender novamente no dia seguinte o que já foi perdido no momento anterior, e numa vida vivida dia a dia só se pode viver o momento presente, transitório e fugaz.²⁶

Em outras palavras, a eternidade é um presente contínuo, sem passado ou futuro e difere da perpetuidade do mundo defendida por Platão ou Aristóteles, pois tudo o que é perpétuo se encontra no tempo. O homem está sujeito aos períodos temporais de passado, presente e futuro, por isso, não tem acesso à eternidade, possuindo uma visão limitada e incompreensível da ciência de Deus. Em verdade, Boécio afirma que “a eternidade é a posse inteira e perfeita de uma vida ilimitada, tal como podemos concebê-la conforme ao que é temporal” (BOÉCIO, 1998, p. 150), ou seja, a presciência, ou melhor, a ciência de Deus está fora do tempo, sendo o ponto alto da solução de Boécio que descaracteriza, à primeira vista, qualquer possibilidade de um determinismo nas ações humanas.

É dessa forma que, se queres ter uma ideia de sua presciência, pela qual ele distingue todas as coisas, estarás mais próximo da verdade se a considerares não como a presciência do futuro, mas como a ciência de uma eminência a qual não se pode ultrapassar; assim, preferimos chamá-la de providência, e não previsão, pois ela se estabelece longe do que há mais abaixo, e é dessa forma que dos cimos do universo ela supervisiona todas as coisas.²⁷

25 DCP V, prosa 4, 11-48.

26 DCP V, prosa 6, 9-47.

27 DCP V, prosa 6, 47 – 84.

Por conseguinte, há de se destacar que Boécio admite a existência da necessidade somente sob a ótica de Deus que é eterno e abarca todos os eventos contingentes, de modo presente, mas quando consideradas por elas mesmas ou sob o ponto de vista humano, essa necessidade não ocorre. Há, no entanto, dois tipos de necessidade, destacados pelo sábio romano: uma condicional e outra absoluta. A necessidade condicional corresponde a um ato livre sem haver um fatalismo determinista como no caso de um homem andar, isto é, ele caminha não porque é necessário, mas porque decidiu caminhar. Há também a necessidade absoluta que é aquela que necessariamente ocorrerá como, por exemplo, o nascer do sol ou a morte²⁸. Portanto, é em virtude de sua indivisibilidade e pelo modo específico de conhecimento de Deus que está na eternidade contemplando de uma única vez todos os eventos que ocorre no tempo que a presciência divina possui esse imediatismo, sem com isso interferir na vontade livre e descaracterizando um determinismo causal.

Considerações finais

Após expor o nosso breve estudo, podemos destacar alguns pontos fundamentais como, por exemplo, o empenho literário de Boécio que não se contenta apenas em traduzir, mas em comentar a obra aristotélica o *Da Interpretação*. Através da elaboração dos seus dois comentários, torna-se clara a intenção pedagógica do autor que, para facilitar o seu estudo, introduziu termos importantes como “definite”, “indefinite”, “minime”, “frequentius” e “simpliciter”, dando um toque de originalidade em sua tradução e que será importantíssimo para a abordagem do tema durante a idade média. Parece-nos claro que ao abordar o tema em seus dois comentários, a intenção de Boécio consiste principalmente em entender a lição e transmiti-la da melhor forma possível e não promover um confronto entre a tradição patrística e o pensamento de Aristóteles. No entanto, é no DCP que Severino Boécio retoma o tema dos futuros contingentes e propõe a sua solução, utilizando quatro argumentos determinantes: os diferentes graus de liberdades, a dissociação da necessidade provinda da presciência divina, a hierarquia dos diferentes modos de conhecimento e principalmente, a natureza atemporal da substância divina. Após apresentar a justificação dos graus de liberdades, Boécio estabelece que é pela escolha livre que o homem se aproxima de Deus, compondo claramente a distinção entre livre arbítrio e liberdade, isto é, não se trata de sinônimos, porém, são as boas escolhas e a vontade livre que possibilita essa aproximação entre os homens e Deus, a verdadeira liberdade. Em seguida, Boécio tenta mostrar que a presciência não causa um evento futuro, apenas o conhece, pois ao suprimi-la hipoteticamente o evento continuaria a existir. Em seu terceiro argumento, Boécio apresenta uma hierarquia de diferentes modos de conhecer começando pelos sentidos corpóreos, passando para a imaginação, depois a razão que é própria do homem e, por fim, a inteligência sendo a mais nobre dos modos de conhecimento e correspondente somente a Deus.

Nesse sentido, a natureza divina possui um modo de conhecimento inalcançável aos olhos humanos, possibilitando a Deus apreender as formas absolutas. O outro fator determinante e fundamental é a natureza da substância divina que não está no tempo, mas fora dele, o que Boécio chamará de eternidade. A eternidade consiste em ser plena, sem estar condicionada ao passado ou ao futuro, ou ainda, sem ter um início ou fim, mas ser um eterno presente. Logo, o que é visto pela presciência divina está fora do tempo, diferente do que ocorre aos seres humanos que estão no tempo. Por isso, para Boécio a presciência

28 VIEIRA, Dissertação de Mestrado, 2016, pp. 124-125.

divina não interfere no livre-arbítrio ou tão pouco possa ser a causa de um evento futuro, já que a escolha procede de um ato deliberativo e livre do homem. Por conseguinte, tudo que é visto por Deus, o é da eternidade, algo que não é alcançado pela razão humana, pois a limitada visão do homem, com seu modo de conhecer inferior em relação ao de Deus é impossibilitada de contemplar a eternidade. Para concluir, destacamos a notável importância da sua dissociação temporal como ponto chave da explicação de Boécio, pois não temos como apreender a eternidade estando no espaço e no tempo, como também não nos parece lícito que Deus seja enquadrado em categorias lingüísticas estritamente humanas. Portanto, aparentemente, Boécio consegue descaracterizar tanto um determinismo causal exercido pela presciência de Deus quanto salvaguardar o protagonismo das ações humanas, através do seu livre arbítrio.

Referências bibliográficas:

- ARISTÓTELES, *Da Interpretação*. Trad. José Veríssimo Teixeira da Mata. 1ª Ed. São Paulo: Editora Unesp, 2013.
- BAIXAULI, L. M. *Boezio – La Ragione Teológica*. Milano: Jaca Book, 1997.
- BOÉCIO. *Philosophiae Consolatio*. Turnholti: Typographi Brepols Editores Pontificii, 1984. (Editado por Ludovicus Bieler).
- _____. *Commentaria in librum Aristotelis PERI ERMHENEIAS*. Pars posterior. Ed. Carolus Meiser. Leipzig, Teubner, 1980.
- _____. *Comentaria in Porphyrium, in libro de Aristotelis de Interpretatione Comentariorum minora e in eundem libro Comentariorum majora (tomo LXIV)*. Patrologia. J. -P. Migne. Paris: J. -P. Migne. 1891.
- _____. *A Consolação da Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- _____. *Consolazione della Filosofia. Introduzione, note, apparati di Luca Obertello*. Milano: Rusconi Libri, 1996.
- _____. *La Consolacion de la filosofia. Traducción del latin. Pablo Masa. Prólogo y notas. Alfonso Castaño Piñán*. Buenos Aires: by M. Aguilar, 1955.
- _____. *La Consolazione della Filosofia. A cura di Claudio Moreschini*. Torino: UTET Libreria, 2006.
- BOEHNER, Philotheus, GILSON, Etienne. *História da Filosofia Cristã: Desde as Origens até Nicolau de Cusa*. 7ª ed. Trad. Raimundo Vier. Rio de Janeiro: Vozes, 1982.
- CÍCERO, Marco Túlio. *Sobre o Destino*. Trad. notas de José Rodrigues Seabra Filho. São Paulo: Ed. Nova Alexandria, 1993.
- COURCELLE, P. Boezio. In: *Dizionario biografico degli italiani*. Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana, 1969, vol. XI, pp. 142 – 145.
- _____. *Boèce et l'ècole d'Alexandrie*. Paris, E. de Boccard, 1995. (Mélanges d'Archéologie et d'Histoire).
- CHADWICK, H. BOETHIUS. *The Consolation, of Music, Logic, Theology and Philosophy*. Oxford: Clarendon Press, 1990.
- DE BONI, Luis Alberto. *Filosofia Medieval: Textos*. 2º ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2005.
- ERLER, Michael e GRAESER, Andréas. *Filósofos da antiguidade 2. Do helenismo à Antiguidade tardia*. Trad. Nélio Schneider. São Leopoldo, RS: Unisinos, 2005.
- GIBSON. M. *Boethius. His Life, Trought and influence*. Oxford, 1981.
- GILSON, Etienne. *A Filosofia na Idade Média*. Trad. Eduardo Brandão. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2013.
- HAMELIN, G. *Eternidade de Deus e eternidade do mundo em Boécio*. In: *Analytica, revista de Filosofia*. Rio de Janeiro: Editor: Guido Antônio de Oliveira. Vol. 7 – número 1, 2003. pp. 65 – 81.
- LEITE JUNIOR, P. *O problema dos universais – A perspectiva de Boécio, Abelardo e Ockham*. Porto Alegre: Edipucrs, 2001.
- LERER, S. *Boethius and Dialogue. Literary Methodo in the Consolation of Philosophy*. Neu Jersey: Princeton University, 1985.
- MARENBOON, J. *Bethius*. N. York: Oxford University Press, 2003.
- MORESCHINI, Claudio. *História da filosofia patrística. Platonismo Ocidental*. São Paulo: Loyola, 2008, pp. 486-529.
- _____. *Boezio e la tradizione del neoplatinismo latino*. In: *Atti del congresso internazionale*

- di studi boeziani (a cura di Luca Obertello). Roma: Editrice Herder, 1981, pp.n297-310.
- OPERA OMNIA (Patrologia Latina) tomos 64 (*Comentário Menor*, pp. 329B-342A). Paris: J.
- P. Migne, 1891. Disponível em: http://www.documentacatholicaomnia.eu/02m/0480-0524,_Boethius._Severinus,_In_Librum_Aristotelis_De_Interpretatione_Libri_Duo,_MLT.pd
- PECORARI, F. *A consolação da filosofia de Boécio: outra face da Idade Média?* In: Costa, Marcos Roberto Nunes e De Boni, Luis Alberto (Orgs.) *A ética medieval face aos desafios da contemporaneidade*. Porto Alegre: Edipucrs, 2004, pp. 53-65.
- PIAUI, Willian de Siqueira. Boécio e o problema dos futuros contingentes. *Princípios Natal - Revista de filosofia* – v.15. N. 24, 2008. pp. 205- 232. Disponível em: https://docgo.net/the-philosophy-of-money.html?utm_source=revista-principios
- PIÑAN, A. C. *Prologo in Boecio. La Consolacion de la Filosofia*. Buenos Aires, Aguilar, 1973.
- SANTO AGOSTINHO. *O Livre Arbítrio. Trad. Nair de Assis Oliveira*. In: coleção Patristica, São Paulo: Paulus, 1995.
- _____. *A Cidade de Deus (parte 1)*. Trad. Introdução e notas de Oscar Paes Lemes. Petrópolis: Editora Vozes, 1999.
- VIEIRA, M.M. *A relação entre o livre arbítrio, a felicidade e a presciência de Deus no pensamento de Severino Boécio*. 2013. Dissertação (Mestrado em Filosofia) Programa de Pós Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Pelotas, 2013. Disponível em: <http://wp.ufpel.edu.br/ppgfil/files/2016/02/Disserta%C3%A7%C3%A3o-Maur%C3%ADcio-Vieira.pdf>

A alma humana como substância separada em Tomás de Aquino

Neimar de Almeida¹

Introdução

Após analisar, no mais alto do mundo das formas, as inteligências ou substâncias totalmente separadas da matéria, os anjos², e no grau mais baixo as formas totalmente inseridas na matéria, ou seja, aquelas as quais a sua existência depende da existência da matéria, Tomás trata da alma humana. Esta não é nem uma forma completamente separada, nem uma forma absolutamente ligada, em sua existência, à existência de uma matéria. Isso significa que, embora a alma humana não dependa da matéria para existir, ela por sua natureza tende a unir-se a um corpo para realizar plenamente suas funções. Sendo assim, nosso objetivo, nesta pesquisa, é compreender e apresentar a natureza da alma humana como substância separada em Tomás de Aquino. Para tanto, temos como principal obra de investigação a *Summa theologiae* I^a.

Alma humana: imaterial, subsistente e imortal

Segundo Tomás, para conhecer a natureza da alma, devemos partir do pressuposto que ela é o primeiro princípio (*primum principium*) de vida de todos os seres vivos. É por essa razão que chamamos animados os seres que possuem vida e inanimados os que não a possuem (*Summa theologiae* I^a, q. 75, a. 1)³. Recordamos que, para a grande maioria dos filósofos antigos, notadamente os pré-socráticos, somente os corpos são coisas que existem propriamente. A alma, para eles, também deve ser corpo. Segundo Tomás, isso não é possível, pois por ser o princípio primeiro de vida a alma não pode ser dita corpo: “É claro que ser princípio de vida, ou ser vivo, não convém ao corpo enquanto é corpo, do contrário, todo corpo seria vivo ou princípio de vida” (AQUINO, 2014c, p. 356)⁴. Na continuação, o Aquinate, apoiado na definição de alma apresentada por Aristóteles no *De anima*⁵, reforça

1 UnB – Universidade de Brasília

2 No *De ente et essentia* IV a expressão *substantiae separatae* é definida por Tomás como substâncias separadas da matéria. Para o Aquinate são três as *substantiae separatae*: a alma (*anima*), os anjos ou as inteligências (*intelligentia*) e Deus ou causa primeira (*causa prima*). Convém tal esclarecimento, pois muitas vezes o termo pode ser equivocadamente entendido e usado para se referir apenas aos anjos, que não é o caso em Tomás, nessa obra. Todavia, a alma separada é uma substância incompleta.

3 *Summa theologiae* doravante será referida como *S. Th.*

4 “Manifestum est enim quod esse principium vitae, vel vivens, non convenit corpori ex hoc quod est corpus, alioquin omne corpus esset vivens, aut principium vitae” (*S. Th.* I^a, q. 75, a. 1).

5 Aristóteles identifica, de maneira geral, a alma (*yuchv*) com a vida e atualidade (*ejntelevceia*), e o corpo (*sw'ma*), com a potência (*duvnamí*) de vida. A alma é a forma ou atualidade do ser vivo. Sendo assim, alma e vida se identificam, segundo Aristóteles. Ademais, não somente os homens, mas os animais e as plantas também possuem alma. Estas são as definições de alma (*yuchv*) apresentadas por Aristóteles no *De anima*: “É necessário, então que a alma (*yuchv*) seja substância (*oujsiva*) como forma (*ei|do*) do corpo natural que em potência (*duvnamí*) tem vida” (*De anima* 412a 18. ARISTÓTELES, 2012, p. 71); “[...] a alma (*yuchv*) é a primeira atualidade (*ejntelevceia*) de um corpo natural

que a alma não pode ser corpo: “Por conseguinte, a alma que é o princípio primeiro da vida não é corpo, mas o ato do corpo, assim como o calor, que é o princípio do aquecimento, não é corpo, mas um ato do corpo” (AQUINO, 2014c, p. 357)⁶.

Para Gilson, na linguagem de Tomás de Aquino e de Aristóteles, não se pode dizer de nenhuma alma, como princípio vital, que seja uma realidade corpórea, mas somente que é ato (ejntelevecia) do corpo enquanto vivente. Ademais, para eles a alma não se limita a mover um corpo, mas, primeiro, faz com que um corpo exista (GILSON, 1960, p. 265). Por conseguinte, a alma, primeiro princípio de vida, é incorpórea ou imaterial. Cabe ressaltar que, esse primeiro argumento, o da imaterialidade da alma, diz respeito à alma no sentido geral – das plantas, dos animais e do homem – e não somente da alma humana.

Agora, além de afirmar que a alma é incorpórea ou imaterial, é necessário, no caso da alma humana, acrescentar que é subsistente (*subsistens*)⁷. Vejamos que, o princípio da operação do intelecto, que é a alma humana, possui a capacidade de conhecer todos os corpos. Deste modo, não é possível que possua em si algo de algum corpo. Assim afirma Tomás: “Para que possa conhecer algo, não se pode possuir nada em si de sua natureza, porque tudo aquilo que lhe fosse por natureza inerente o impediria de conhecer outras coisas” (AQUINO, 2014c, p. 359)⁸. Para aclarar o argumento, seguimos o exemplo apresentado pelo Aquinate. Quando uma pessoa está enferma e tem a língua amarga, tudo o que provar lhe será amargo, pois todos os demais sabores não poderão ser percebidos por ela. Do mesmo modo, se a alma humana fosse um corpo, nenhum outro corpo conheceria. Assim, por ser apta à intelecção dos corpos e sendo que cada corpo possui uma natureza determinada, é impossível que o princípio intelectual seja corpo (*S. Th. I^a, q. 75, a. 2*).

Efetivamente, esse argumento parece muito mais reforçar a afirmação anterior de que a alma é incorpórea do que provar que ela é também subsistente. Por ora, parece permanecer a dificuldade: em que esse argumento prova que a alma humana é subsistente? Para responder tal indagação é necessário esclarecer novamente que, ao provar a imaterialidade da alma, Tomás está considerando a alma de modo geral, como primeiro princípio de vida de todo ser vivo, agora, versa exclusivamente da alma humana. A alma humana, além das operações fisiológicas, possui operações cognitivas, uma vez que conhece a existência e as propriedades dos corpos. Como foi dito, no parágrafo anterior, para conhecer algo é preciso, segundo Tomás, não ser esse algo, ou seja, não ter nada em si do que é conhecido. Logo, a alma humana exerce funções sem o corpo e opera por si. Cito: “Portanto, o princípio intelectual, que se chama mente ou intelecto, opera por si sem a participação do corpo.

que tem em potência (duvnamí) vida” (*De anima* 412a 27. ARISTÓTELES, 2012, p. 72); “[...] a alma (yuchv) é a primeira atualidade (ejntelevecia) do corpo natural orgânico” (*De anima* 412b 2. ARISTÓTELES, 2012, p. 72); “[...] a alma (yuchv) é a substância (oujsiva) segundo a determinação (lovgo)”, ou seja, o que é, para um corpo de tal tipo, ser o que é” (*De anima* 412b 12. ARISTÓTELES, 2012, p. 72); “A alma (yuchv) é isto por meio de que primordialmente vivemos (zw'men), percebemos (aijsqanovmeqa) e raciocinamos (dianoouvmeqa). Por conseguinte, a alma (yuchv) será uma certa determinação (lovgo) e forma (ei|do)”, e não matéria (u|lh) ou substrato (u|pokeivmenon)” (*De anima* 414a 12. ARISTÓTELES, 2012, p. 76); “[...] a alma (yuchv) é uma certa atualidade (ejnteleveciav) e determinação (lovgo)” daquele que tem a potência (duvnamín) de ser tal” (*De anima* 414a 28. ARISTÓTELES, 2012, p. 76).

6 “Anima igitur, quae est primum principium vitae, non est corpus, sed corporis actus, sicut calor, qui est principium calefactionis, non est corpus, sed quidam corporis actus” (*S. Th. I^a, q. 75, a. 1*).

7 Subsistência é uma propriedade da substância que não está em outra coisa senão em si mesma. É o ser em si da substância. Essa propriedade não tem a matéria e os acidentes. Subsistência possui dois significados: enquanto pode considerar a *forma* ou o *ser*. No primeiro caso, se tem a subsistência de um ser que não tem a necessidade da matéria para existir. Este é o caso dos anjos e da alma humana. No segundo caso, se tem a subsistência de quem não depende de nenhuma causa para existir. Isso pode-se dizer somente de Deus. (MONDIN, 1991).

8 “Quod autem potest cognoscere aliqua, oportet ut nihil eorum habeat in sua natura, quia illud quod inesset ei naturaliter impediret cognitionem aliorum” (*S. Th. I^a, q. 75, a. 2*).

Ora, nada pode operar por si, a não ser que subsista por si” (AQUINO, 2014c, p. 359)⁹. Ou seja, se é independente em atuar é igualmente independente em existir.

A natureza mesma dessa demonstração implica que a conclusão é válida somente para a alma humana e não para a alma dos animais irracionais e a das plantas. Os animais, apesar de sentirem, não possuem intelecto. Como a atividade da sensação implica a participação do corpo e não opera separadamente, a alma sensitiva não subsiste separada do corpo. Não subsiste por si. Logo, a alma do animal se corrompe quando o corpo se corrompe.

Neste aspecto, Tomás parece mais determinado que Aristóteles. Pois, apesar do Estagirita afirmar que o intelecto ativo é separado de toda matéria e imortal¹⁰, não desenvolve a questão. Parece deixar o tema em aberto, tanto que não há um consenso do que seja exatamente o intelecto ativo para Aristóteles. Por outro lado, embora levado por razões teológicas, o Aquinate procura evidenciar a independência da operação do intelecto sem lhe tirar o caráter individual.

Todavia, sabemos que embora seja subsistente, a alma humana só adquire natureza completa mediante sua união com o corpo. Segundo Tomás, estar unida ao corpo **é da natureza da alma humana. Logo, a** sua separação não pode ser perpétua, pois nada contra a natureza pode ser para sempre. A alma humana não estará separada do corpo perpetuamente. É preciso que se una novamente ao corpo (*Summa contra gentiles*, VI, 79)¹¹.

Depois de havermos analisado as questões da imaterialidade e da subsistência da alma, vejamos agora como o Doutor Angélico justifica a incorruptibilidade ou imortalidade da alma humana. Segundo Gilson, a imortalidade da alma humana em Tomás não precisa ser demonstrada, ao menos para quem conhece a sua natureza. É uma espécie de evidência, pois deriva da própria definição da alma racional ser imortal. Para ele, da mesma maneira que, a partir da definição de todo se segue que o todo é maior que suas partes, se segue também que sendo imaterial e subsistente, a alma humana é imortal (GILSON, 1960). O argumento do Doutor Angélico parece seguir essa direção, ou seja, uma *forma* imaterial e subsistente não pode deixar de ser.

Segundo o Aquinate, as coisas se corrompem ou perdem sua existência da mesma maneira que a adquiriram. Assim, uma coisa pode corromper-se ou por sua natureza (*per se*), ou porque depende de alguma realidade corruptível (*per accidens*) (*S. Th.* I^a, q. 75, a. 6). É corruptível por sua natureza (*per se*) o corpo composto de matéria e forma, porque pode transformar-se em outro corpo de diferente espécie, por exemplo, a lenha que queima. Por outro lado, é corruptível por acidente (*per accidens*) a *forma não subsistente*, por exemplo, a *forma* de uma árvore. Quando uma árvore queima, sua *forma* e sua cor deixam de existir (ROVIGHI, 1981). Quanto à alma humana, é uma substância que existe por si (*per se*). Logo, não pode corromper-se por acidente (*per accidens*), ou seja, por algo gerado ou corrompido. Assim, ela não é afetada pela corrupção do corpo. O contrário acontece com a alma das plantas e dos animais, que depende da matéria para existir (*S. Th.* I^a, q. 75, a. 6). Compreendemos daí, que uma *forma* corruptível por acidente (*per accidens*) é uma *forma*

9 “Ipsium igitur intellectuale principium, quod dicitur mens vel intellectus, habet operationem per se, cui non communitat corpus. Nihil autem potest per se operari, nisi quod per se subsistit” (*S. Th.* I^a, q. 75, a. 2).

10 Vale destacar o trecho em questão: “[...] (o intelecto ativo) quando separado (cwrisqei;) é propriamente o que é, e somente isto é imortal (ajqavnaton) e eterno (aji?dion) – mas não nos lembramos, porque isto é impassível, ao passo que o intelecto passível (paqhtikov” nou”) de ser afetado é perecível (fqartov”) –, e sem isto nada se pensa (noei)” (*De anima* 430a 24-26. ARISTÓTELES, 2012, p. 117).

11 *Summa contra gentiles* doravante referida como *C. G.*

imaterial não subsistente, apesar de ser essencial. É o caso da alma das plantas e dos animais irracionais. Por outro lado, a alma humana é uma *forma* essencial e espiritual, existente por si (*per se*). Por conseguinte, se existir uma causa da corrupção da alma humana, é preciso buscá-la nela mesma. Tomás aponta, neste trecho, para a imortalidade da alma humana:

Com efeito, é claro que aquilo que por si convém a uma coisa é inseparável dela. Ora, ser por si convém à forma, que é ato. Por isso, a matéria recebe o seu ser em ato ao receber a forma, e assim acontece que ela se corrompe ao se separar dela a forma. Ademais, é impossível que a forma se separe de si mesma. Por isso é impossível que a forma subsistente cesse de ser (AQUINO, 2014c, p. 367)¹².

Nesse trecho, Tomás procura demonstrar que um corpo pode ser separado de sua *forma* e do existir que ela lhe confere. No entanto, uma *forma* subsistente **não pode ser separada de si mesma, do existir que “é”**. Assim, enquanto alma humana segue sendo o que é, existe. A destruição do composto que ela compõe com a matéria retira o ser do composto, mas não da alma. Ela não pode apartar-se de si mesma e deixa de ser o que é, porque é um ser subsistente.

Segundo Gardeil, diante dessas considerações feitas por Tomás, a questão que devemos levantar é a seguinte. De nenhum modo a alma humana pode desaparecer, ou seja, tal como Deus, ela seria um ser absolutamente necessário? O próprio Gardeil afirma que tal conclusão é evidentemente absurda. O ser da alma é criado. Por conseguinte, continua na dependência da causa que está no seu princípio. Essa causa, que pode criá-la, pode igualmente aniquilá-la, pois nenhum agente subordinado tem poder sobre si próprio. Portanto, sendo incorruptível ou imortal no plano da realidade criada, a alma é absolutamente submissa ao seu criador (GARDEIL, 2013). Contudo, ponderamos para o que afirma Tomás na *Summa contra gentiles*: “[...] Deus, que é o instituidor da natureza, não retira às coisas o que é próprio da natureza delas”¹³. Deste modo, se é da natureza da alma humana ser imortal, Deus não retira dela essa condição.

Tomás apresenta ainda um segundo argumento que parece apontar para a imortalidade da alma humana. Tal argumento se apoia no desejo (*desiderium*) de imortalidade¹⁴ presente nos seres inteligentes. Segundo o Aquinate, como uma prova da imortalidade da alma podemos tomar o fato de cada coisa desejar ser naturalmente, ao seu modo. Assim, o desejo, nos seres que conhecem, segue e obedece ao conhecimento. Por seu lado, o sentido não conhece o ser senão num determinado lugar e tempo. Por outro lado, o intelecto apreende o ser absolutamente e segundo todo o tempo. Por isso, todo ser que tem intelecto deseja existir sempre, visto que deseja o ser, segundo todo o tempo. Ora, o desejo natural não pode ser vão. Logo, toda substância intelectual é incorruptível, por desejar o ser de modo absoluto e segundo todo o tempo (*S. Th.* I^a, q. 75, a. 6).

Feitas essas considerações sobre a imaterialidade, a subsistência e a imortalidade da alma, queremos avançar no entendimento de sua natureza própria. Sabemos que, tanto a alma humana como os anjos (*angelus*) são considerados substâncias separadas (*substantiae separatae*), isto significa, que não há, nem na alma humana, nem no anjo, composição

12 “Manifestum est enim quod id quod secundum se convenit alicui, est inseparabile ab ipso. Esse autem per se convenit formae, quae est actus. Unde materia secundum hoc acquirit esse in actu, quod acquirit formam, secundum hoc autem accidit in ea corruptio, quod separatur forma ab ea. Impossibile est autem quod forma separetur a seipsa. Unde impossibile est quod forma subsistens desinat esse” (*S. Th.* I^a, q. 75, a. 6).

13 “[...] Deus, qui est institutor naturae, non subtrahit rebus id quod est proprium naturis earum” (*C. G.* II, 55).

14 O mesmo argumento é apresentado na *C. G.* II, 79.

(*compositio*) de matéria e forma. Todavia, conforme a metafísica tomista, em todas as criaturas, inclusive nas substâncias separadas (*substantiae separatae*), há composição (*compositio*) de ato e potência¹⁵. Essa parece ser justamente a principal diferença entre o Primeiro Motor (Deus) e as criaturas. Em todas as criaturas, a existência é distinta da essência. Em outras palavras, qualquer que seja a *forma* criada, mesmo que subsista por si (*per se*), deve participar do Ser. Assim, o ser participado é limitado pela capacidade daquilo de que participa. Só em Deus a existência se identifica com sua essência, pois Deus não possui nenhuma potência. É Ato puro. Portanto, nas substâncias intelectuais criadas – anjos e alma humana – apesar de serem *formas* simples, ou seja, não há nelas composição (*compositio*) de matéria e forma, há composição (*compositio*) de potência e ato ou *forma* e ser participado¹⁶. Ora, a questão que agora devemos levantar é a seguinte: em que a alma humana difere do anjo? Segundo Tomás, a alma humana detém o último grau nas substâncias separadas, tanto que a realidade material é atraída e participa de seu ser. Com efeito, da união da alma com o corpo resulta um único ser num único composto, embora o ser (da alma) não seja dependente do corpo. Deste modo, a alma humana, apesar de existir separada do corpo, não exerce perfeitamente suas funções sem estar unida a ele. Os anjos, ao contrário, não necessitam de nada material para realizarem a perfeição de sua espécie. A consequência é que a alma humana não é propriamente uma espécie, pois não o é separada do corpo, mas realiza sua perfeição somente quanto unida ao corpo. Assim afirma Tomás: “Embora a alma humana possa subsistir por si mesma, não tem por si mesma espécie completa” (AQUINO, 2014b, p. 47)¹⁷. Por outro lado, cada anjo pertence a uma espécie diferente, ou seja, cada anjo individualmente é uma espécie. O motivo disso é explicado por Tomás:

[...] nas substâncias incorpóreas não pode haver diversidade numérica sem diversidade específica, e sem desigualdade natural. Assim, se não são compostas de matéria e forma, mas são formas subsistentes, é claro que haverá nelas, necessariamente, diferença específica. Ademais, não se pode entender uma forma separada que não seja senão uma só espécie (AQUINO, 2014c, p. 370)¹⁸.

Conforme a passagem acima, cada forma separada é necessariamente uma espécie, pois não se pode ter várias formas (separada) em número se não forem diferentes igualmente em espécie. **Tomás aponta um exemplo, vejamos:** se existisse a “brancura” separada, não poderia ser senão uma só. Esta “brancura” separada não se diferencia de outra, pois não está nesta ou naquela coisa, ou seja, não existe outra “brancura” para ser comparada. Do mesmo modo, por não possuírem matéria, estas substâncias separadas não podem ser multiplicadas

15 Não só na *Summa theologiae*, mas principalmente no *De ente et essentia* IV, Tomás desenvolve a questão. É pertinente, citarmos o que afirma o Aquinate: “Donde, não haver de modo nenhuma composição de matéria e forma na alma ou na inteligência, caso se tome nelas a essência do modo como nas substâncias corporais. **Mas, há aí composição de forma e ser**” (AQUINO, 1995, p. 37). Grifo nosso. “Unde in anima vel in intelligentia nullo modo est compositio ex materia et forma, ut hoc modo accipiatur essentia in eis sicut in substantiis corporalibus, sed est ibi compositio formae et esse” (*De ente et essentia* IV).

16 É pertinente citar, nesse ponto, uma afirmação de Tomás: “Por isso só Deus, que é seu próprio ser, é ato puro e infinito. Mas nas substâncias intelectuais há composição de ato e potência, porém não de matéria e forma, mas de forma e ser participado” (AQUINO, 2014c, p. 366). “Unde solus Deus, qui est ipsum suum esse, est actus purus et infinitus. In substantiis vero intellectualibus est compositio ex actu et potentia; non quidem ex materia et forma, sed ex forma et esse participato” (*S. Th.* I^a, q. 75, a. 5, ad 4).

17 “[...] licet anima humana per se possit subsistere, non tamen per se habet speciem completam” (*Q. De anima*, q. 1, ad 4).

18 “[...] in substantiis incorporeis non potest esse diversitas secundum numerum absque diversitate secundum speciem, et absque naturali inaequalitate. Quia si non sint compositae ex materia et forma, sed sint formae subsistentes, manifestum est quod necesse erit in eis esse diversitatem in specie” (*S. Th.* I^a, q. 75, a. 7).

numericamente (*S. Th. I^a, q. 75, a. 7*). Portanto, cada anjo é uma única espécie e o conjunto das espécies angélicas constituem, segundo a diversidade das essências, uma hierarquia formal. Deste modo, para o Aquinate, não há dois anjos da mesma espécie, pois cada um esgota, em sua individualidade, a perfeição formal da espécie como um todo. Podemos dizer, por exemplo, que o anjo Gabriel é a própria “gabrielidade”. No entanto, não podemos dizer que Sócrates como humano seja a “humanidade”, pois a essência da perfeição da espécie humana não se realiza em um só indivíduo (AQUINO, 2006).

Isso não implica, como já afirmamos, que a alma humana separada seja uma espécie. Segundo Tomás, mesmo “separada” pela morte, a alma continua sendo a forma de determinado corpo. Consequentemente, não pode ser espécie. É pertinente citar, neste ponto, o próprio trecho em questão: “[...] deve-se dizer que embora a alma intelectual, como o anjo, não tenha matéria da qual seja feita, contudo, **é a forma de determinada matéria**; o que não convém ao anjo. Portanto, há muitas almas de uma mesma espécie conforme a divisão da **matéria**” (AQUINO, 2014c, p. 381)¹⁹.

Pelo que vimos até aqui, a alma humana possui uma natureza independente da matéria, isto é, subsiste por si. Ora, o fato de ter falado da essência da alma em si mesma conduz Tomás ao problema da união desta com o corpo. Como é possível a união de uma tal alma imaterial, imortal e que subsistente separada, com um corpo material e corruptível? Não somos levados inevitavelmente à **tese** platônica de que a alma é suficiente para si mesma e encontra no corpo somente uma habitação precária e provisória? Ademais, como manter ao mesmo tempo que a alma é a *forma* do corpo e que o indivíduo humano é uno? Para Tomás, a solução não se encontra no dualismo platônico, que de algum modo, segundo ele, despreza o aspecto material dessa união. Não se pode dizer que o homem está constituído tão somente por sua alma, porque cada homem percebe que pensa e sente e não pode sentir sem o corpo. Tampouco, o Doutor Angélico concorda com a interpretação de Averróis que afirma ser o intelecto um único princípio pensante para todos os homens. Ora, não se pode dizer que uma inteligência impessoal se une ao corpo de Sócrates, por exemplo, para realizar nele o ato do pensamento. Afinal, isso não basta para afirmar que o ato de pensar seja verdadeiramente de Sócrates. Sócrates não poderia dizer: “Eu penso”, mas somente “Pensa” (GARRIGOU-LAGRANGE, 1946). Ademais, não basta dizer que a alma se une acidentalmente ao corpo como um motor, pois não se poderia dizer que Sócrates é absolutamente uno, mas uma dualidade. Vale destacar que, o rigor com que o sistema tomista defende a unidade essencial do homem não tem paralelo nos sistemas da filosofia cristã (BOEHNER; GILSON, 2012). A alma tem a capacidade de sentir, mas não pode exercer esta capacidade sem o corpo. Também possui a faculdade de entender, mas não tem uma reserva de ideias inatas, mas depende da experiência sensível para a aquisição do conhecimento (COPLESTON, 1960).

Considerações finais

A partir do que foi examinada acima, podemos considerar que Tomás não parece encontrar dificuldade alguma em retomar os fundamentos da tese aristotélica em relação a questão da alma humana. A alma é aquilo por meio do qual o corpo humano possui a atualidade. O corpo recebe da alma a existência, a vida e todas as perfeições. A alma é substância, substância incompleta, que recebe do corpo o complemento natural e o material

¹⁹ Grigo nosso. “[...] ergo dicendum quod, licet anima intellectiva non habeat materiam ex qua sit, sicut nec Angelus, tamen est forma materiae alicuius; quod Angelo non convenit. Et ideo secundum divisionem materiae sunt multae animae unius speciei” (*S. Th. I^a, q. 76, a. 2*).

necessário ao pleno desenvolvimento de sua atividade. Como substância, a alma se une ao corpo como *forma* e assim confere ao homem sua vida tanto vegetativa e sensitiva, quanto intelectual. Deste modo, como ato primeiro, ela dá a vida ao corpo. E, a partir desse ato primeiro, o vivente pode exercer seus atos segundos, como as funções vitais e as potencialidades operativas. Essa união entre alma e corpo é substancial. Isso se evidencia, ao observarmos que quando a alma abandona o corpo não resta nada nele de propriamente humano, a não ser a aparência que se desintegra rapidamente com a morte. Um cadáver não tem potência para atualizar nenhuma das atividades próprias do ente humano. Recordamos que o corpo separado, assim como a alma separada, não é uma espécie humana, mas somente quanto unidos. Em função disso, a união da alma com o corpo não pode ser acidental, mas substancial a fim de que a espécie humana seja completada. Tomás não quer dizer que a alma e o corpo sejam realidades que não se pode distinguir. Alma e corpo são, cada um deles, substâncias incompletas que juntas formam o ser humano. A alma humana – imaterial, subsistente e imortal – subsiste como substância separada independente do corpo, embora necessite dele para a completude da espécie humana.

Referências bibliográficas:

- AQUINO, Tomás de. *De Substantiis Separatis – Sobre os Anjos*. Tradução Luiz Astorga; apresentação de Paulo Faitanin. Rio de Janeiro: Sétimo Selo, 2006.
- _____. *O ente e a essência*. Tradução de Carlos Arthur do Nascimento. 8ª ed. Petrópolis: Vozes, 2014a.
- _____. *Questões disputadas sobre a Alma*. Tradução de Luiz Astorga. São Paulo: Editora É Realizações, 2014b.
- _____. *Sulla verità*. Testo latino a fronte (ed. Leonina t. XXII – 1970), introd., trad., note e apparati di F. Fiorentino. Milano: Bompiani, 2005.
- _____. *Suma Contra os Gentios*. Tradutores: Joaquim F. Pereira e Maurílio José de Oliveira Camello. São Paulo: Edições Loyola, 2015. 4v.
- _____. *Suma Teológica Iª*. Volume II. Vários tradutores. Coordenação geral de Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira. 3ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014c.
- ARISTÓTELES. *De anima*. Apresentação, tradução e notas de Maria Cecília Gomes dos Reis. 2ª ed. São Paulo: Editora 34, 2012.
- _____. *Ética a Nicômaco; Poética*. Seleção de textos de José Américo Motta Pessanha. 4ª ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991. (Os pensadores: v.2).
- _____. *Metafísica*. Introdução, texto grego com tradução para o italiano de Giovanni Reale. Edição Brasileira: Direção de Fidel Garcia Rodriguez. Edição de Texto de Marcos Marciolino. Revisão de Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2002.
- BOEHNER, Philotheus; GILSON, Etienne. *História da filosofia cristã: desde as origens até Nicolau de Gusa*. Tradução e notas introdutórias de Raimundo Vier. 13ªed. Petrópolis: Vozes, 2012.
- CHESTERTON, Gilbert Keith. *Santo Tomás de Aquino*. Tradução de Antônio Emílio Angueth de Araújo. Campinas: Ecclesiae, 2015.
- COPLESTON, Frederick. *El pesamiento de Santo Tomás*. Traducción de Elsa Cecilia Frost. México: Fondo de Cultura Económica, 1960.
- GARDEIL, Henri-Dominique. *Iniciação à Filosofia de São Tomás de Aquino: Psicologia – Metafísica*. Tradução de Cristiane Negreiros Abbud Ayoub, Carlos Eduardo de Oliveira e Paulo Eduardo Arantes. 1ª ed. São Paulo: Paulus, 2013.
- GARRIGOU-LAGRANGE, Réginald. *La síntesis tomista*. Traducción de Eugenio Melo. Buenos Aires: Ediciones Desclées, Buenos Aires, 1946.
- GILSON, Etienne. *A filosofia na Idade Média*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- _____. *El tomismo. Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*. Versión castellana de Alberto Oteiza Quirno. Buenos Aires: Ediciones Desclée Brouwer, 1960.
- _____. *Introdução à Filosofia Cristã*. Tradução de Daniel da Costa. São Paulo: Academia Cristã, 2014.
- _____. *O espírito da filosofia medieval*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- MONDIN, Battista. *Dizionario Enciclopedico del Pensiero di San Tommaso D'Aquino*. Bologna: Edizioni Studio Domenicano, 1991.
- NASCIMENTO, Carlos Arthur Ribeiro do. *Um mestre no ofício: Tomás de Aquino*. São Paulo: Paulus, 2011.
- PORRO, Pasquale. *Tomás de Aquino: um perfil histórico-filosófico*. Tradução de Orlando Soares Moreira. São Paulo: Edições Loyola, 2014. p. 80.

ROVIGHI, Vanni Sofia. *Introduzione a Tommaso d'Aquino*. Roma: Editori Laterza, 1981.
SERTILLANGES, Antonin-Gilbert. *As Grandes Teses da Filosofia Tomista*. Tradução de
L. G. Ferreira da Silva. Portugal: Livraria Cruz, 1951.

Aspectos da análise das categorias aristotélicas no *periphyseon* de João Escoto Erígena I: A genealogia

Pedro Calixto¹

Introdução

Nesta rápida intervenção, levantamos a hipótese de que a tese segunda a qual a produção do pensamento e da linguagem se realizam no desenvolver de um processo de fenomenalização do simples ao múltiplo, do inteligível ao sensível. Tal hipótese nos abre a possibilidade de uma interpretação do pensamento e da linguagem como “antropofania” ou seja manifestação ou expressão do mundo interior do homem. Nesta primeira etapa de nossa pesquisa pretendemos apenas investigar a genealogia que deu origem a essa hipótese a ser aprofundada posteriormente.

A proposição de Dionísio Areopagita citada por João Escoto Erígena será nosso guia durante esse percurso: “*Dicente sancto Dionysio: “Cognitio eorum quae sunt, ea quae sunt, est.” (Periphyseon, II, 8, 28, 1-3)*. Com efeito, Erígena defende a impossibilidade radical de compreensão da quiddidade das coisas. Pois, o lugar do ser das coisas que conhecemos é o intelecto e, se a forma do pensamento é o conceito (*notio*), então aquilo que denominamos coisas são o conceito de si mesmo, ou seja, “*intellectus sui*” no pensamento. Decisão radical, pois ela faz com que o conceito de uma essência ou de uma substância se restringe ao conhecimento do fenômeno.

Vestigia quaedam, sunt atque theophaniae veritatis, non autem ipsa veritas, quae superat omnem theoriam non solum rationalis, verum etiam intellectualis creaturae.” (Periphyseon, II 35; 200, 24-30)

Ora, a fenomenalidade ou teofania, termo mais apropriado, só é possível graças aos esquemas categoriais. Assim sendo uma análise das categorias que encontramos no primeiro livro do *Periphyseon* representa um momento capital que visa a restringir o domínio de validade das categorias ao discurso apofântico, isto é, que está inteiramente restrito ao domínio do finito.

Para esclarecer esse ponto é necessário, primeiramente, para evitar equívocos e incompreensões, que abordemos a genealogia da necessidade de uma revisão e reestruturação das categorias de Aristóteles antes do renascimento carolíngio. Tal será nosso propósito neste artigo.

1 Universidade Federal de Juiz de Fora. Universidade de São Paulo (Pós-doutorado)

I – A herança agostiniana

Certamente, como no pensamento de Erígena, nós encontramos no livro V do *De Trinitate*, como bem se sabe, uma investigação perspicaz no que se refere à validade ou invalidade das categorias aristotélicas aplicadas a Deus.

Agostinho é consciente que não se pode tomar pura e simplesmente o esquema aristotélico das categorias e aplicá-las sem mais nem menos a Deus. Ele elabora os conceitos intermediários de *categoria accidental* e *categoria essencial*. As categorias chamadas acidentais não podem ser predicadas propriamente ao princípio radical de todas as coisas, pois todas elas implicam a mutabilidade, que expõe a substância finita à mudança:

Sed aliae quae dicuntur essentiae sive substantiae, capiunt accidentia, quibus in eis fiat vel magna vel quantacumque mutatio : Deo autem aliquid ejusmodi accidere non potest, (Augustin, De Trinitate, V, I, II, 3 ; édition bénédictine, BA, p. 428).

Agostinho é mais aristotélico que poderíamos esperar. Assim sendo, no pensamento agostiniano a totalidade das categorias não são invalidadas, pois a *essentia*, considerada por Agostinho como nome bíblico revelado, é aplicada propriamente a Deus.

Et quis magis est, quam ille qui dixit famulo suo Moysi : 'Ego sum qui sum' ; et Dices filiis Israel : Qui est, misit me ad vos' (Exod., III, 14)? (Idem p. 428).

A categoria da substância cabe propriamente **somente** a Deus, e como veremos tal pensamento se opõe diretamente ao que veremos posteriormente, em outra ocasião, em João Escoto Erígena. Cabe agora compreendermos o porquê.

Deus est, cui profectio ipsum esse, unde essentia nominata est, maxime ac verissime competit. Quod enim mutatur, non servat ipsum esse ; et quod mutari potest, etiamsi non mutetur, potest quod fuerat non esse [...]. (Ibidem p. 428)

Com efeito, o pensamento de Erígena trata a essência de uma maneira completamente oposta. Para ele, a totalidade das categorias não é apta nem mesmo para apreender a essência das coisas. Tudo o que se pode perceber em cada criatura nada mais é que um acidente, uma determinação que recai a essência graças as outras categorias.

Quicquid autem in omni creatura vel sensu corporeo percipitur seu intellectu consideratur nihil aliud est nisi quoddam accidens incomprehensibili, ut dictum est, unicuique essentiae. Nam aut per qualitatem aut quantitatem aut formam aut materiam aut differentiam quandam aut locum aut tempus cognoscitur non quid est, sed quia est. (Periphyseon, 443 C ; édition E. Jeaneau, p. 5.

Esse texto nos revela três elementos fundamentais para a compreensão do conceito erigeniano do conhecimento e da linguagem: (a) tudo o que é suscetível de ser, e de ser conhecido nada mais é que um certo acidente (*quoddam accidens*) que sofreu a essência, a essência sendo indeterminável e incognocível como acabamos de dizer; (b) no entanto, os acidentes revelam a ek-sistência graças aos esquemas categoriais ; (c) e essa aparição constitui o horizonte daquilo que pode ser dito ser.²

2 Cf. J.-F. Courtine, « Les catégories dans le *De Divisione Naturae* de Jean Scot Erigène », in *Les catégories de l'être*, PUF, 2003, p. 129-166.

Até aqui percebemos o quanto a introdução da distinção entre substância e categorias accidentais constitui uma parte fundamental da refundação do tratado aristotélico das categorias.³ Ora, se a própria essência escapa aos esquemas categoriais, os quais constituem os fundamentos da predicação, convém, nos interrogar sobre essa inaptidão dos acidentes que advêm à ousia a nos revelar a própria ousia.

II - Genealogia da análise das categorias aristotélicas como fontes do discurso que circunscreve o finito enquanto acidente ‘accidens’ advindo à ΠΟΥΣΙΑ em Boécio

A *prima summaque divisio* da natureza que abre a obra *Periphyseon* de João Escoto introduz o nada como fundamento da natureza, e se opõe claramente ao pensamento agostiniano que estabelece Deus como propriamente *essentia*. No entanto, a utilização da designação do termo *accidens* por João Escoto Erígena, quando ele se refere às categorias, remete a Boécio.

Com efeito, Boécio já havia tentado uma segunda adaptação das categorias de Aristóteles à teologia racional. No seu *De Trinitate*⁴, ele propôs uma modalidade predicativa *in divinis* que respeitasse a eminência do ser divino. Para Boécio Deus não pode sofrer a alteridade, ele não é outro de nada.⁵ Toda proposição a respeito de Deus, para ser adequada ou própria, deve respeitar sua não-alteridade. Com efeito, o que torna inteligível a modalidade de ser da criatura em pluralidade é a alteridade.

Principium enim pluralitatis alteritas est ; praeter alteritatem enim nec pluralitas quid sit intellegi potest.⁶

Se a alteridade preside a modalidade atributiva de discurso é muito adaptada à criatura é que ela sempre leva consigo a possibilidade de ser outra do que aquilo que nós dizemos que ela é. “*Sed differt, quod homo alter alter iustus, deus vero idem ipsum est quod est iustum*”. (Boèce, *De Trinitate* IV, 18 ; ed. Axel Tisserand, *Traité Théologiques*, p. 154)

Assim sendo, para que o discurso respeite essa não alteridade divina, uma reinterpretação da cópula predicativa se faz necessária. Boécio exclui da proposição significando Deus a alteridade incompatível com a simplicidade radical entre aquilo sobre o qual se fala e a determinação que a ele se atribui: *Neque enim aliud est quod est, aliud est quod iustus est, sed idem est esse deo quod iusto*.⁷

Essa nova modalidade de predicação é chamada de predicação substancial (*praedicatio secundum substantiam*)⁸ em oposição à predicação accidental (*accidentia secundum rem*) que estabelece uma identidade relativa entre sujeito e predicado.⁹

3 Cf. *Ibidem*, p. 346.

4 Cf. Alain de Libera, “A propos de quelques théories logiques de Maître Eckhart : Existe-t-il une tradition médiévale de la logique néo-platonicienne?”; in *Revue de Théologie et de Philosophie*, 113 (1981), p. 1-24. Cf. J.-F. Courtine, “*Les catégories de l’être, Etudes de philosophie ancienne et médiévale*”, PUF, 2003.

5 Cf. Boèce, *De Trinitate* I, 2-4 ; édition et traduction Axel Tisserand, *Traité Théologiques*, p. 140 : *Cuius haec de trinitatis unitate sententia est : Pater, inquit, deus, filius deus, spiritus sanctus deus. Igitur pater, filius, spiritus sanctus unus non tres dii.* Cuius coniunctionis ratio est **indifferentia**. Eos enim differentia comitatur qui vel augent vel minuunt, ut Ariani qui gradibus meritorum trinitatem variantes distrahunt atque in pluralitatem dicunt.

6 Cf. Boèce, *De Trinitate* I, 5-6 ; edição Axel Tisserand, *Traité Théologiques*, p. 140.

7 . Boèce, *De Trinitate* IV, 18 ; *ibidem* p. 154

8 A fonte de Boécio é o *De Trinitate* de Agostinho. Como resposta aos Arianos que queriam concenter três substâncias na trindade, ele escreve: «*Quibus reponemus : Si quidquid de Deo dicitur, secundum substantiam dicitur ; ergo quod dictum est : «Ego et Pater unum sumus» (Joan., X, 30), secundum substantiam dictum est. Una est igitur substantia Patris et Filii.*» *De Trinitate*, V, I, III, 4 ; BA. p. 430.

9 Cf. Boèce, *De Trinitate* IV, 43 ; éd. Axel Tisserand, *Traité Théologiques*, p. 160 : «*Illa igitur, quae aliquid esse desi-*

Porém, ainda em Boécio, que vai influenciar profundamente a reestruturação categorial em João Escoto, com veremos posteriormente em um próximo artigo, essa distinção de duas modalidades de predicação não é suficiente para fundar uma predicação *in divinis*. A razão é que Deus é *substantia ultra substantiam*, nesse sentido já em Boécio certas categorias não podem de maneira alguma ser predicadas da divindade. Boécio divide as categorias em dois grupos: As categorias *substantiais* e as categorias *accidentais*; as primeiras mostram o ser mesmo das coisas (a substância, a qualidade, quantidade) e as segundas atingem somente circunstância da substância (a relação, o onde, o quando, a maneira de ser, a posição, a ação e a paixão).

Quod aliae quidem quasi rem monstrant aliae vero quasi circumstantias rei ; quodque illa quae ita praedicantur, ut esse aliquid rem ostendant, illa vero ut non esse, sed potius extrinsecus aliquid quodam modo affigant. (Ibidem p. 158)

Em suma, somente Deus pode ser significado pela predicação essencial, que desconstrói a distinção sujeito-predicado, sob-reserva de que somente as categorias que significam o próprio ser lhe sejam atribuídas (a quantidade, a qualidade e a substância).

Esse gesto de Boécio vai marcar profundamente a reestruturação das categorias no pensamento de Erígena.

Conclusão: abertura para a compreensão da inadequação da totalidade das categorias no discurso sobre o fundamento no pensamento de João Escoto Erígena

1) A inadequação da *ousia* para significar a divindade.

No entanto, contra Boèce, João Escoto decreta sob a autoridade de Agostinho que nenhuma categoria pode significar Deus propriamente :

Sed, ut ait sanctus pater Augustinus in libris de trinitate, dum ad theologiam (hoc est ad divinae essentiae investigationem) pervenitur, kategoriarum virtus omnino extinguitur. Nam in ipsis naturis a deo conditis motibusque earum kategoriae qualiscunque sit potentia praevalet, in ea vero natura quae nec dici nec intelligi potest per omnia in omnibus. (Periphyseon, I, 463 B-463 C)

Não nos enganemos, esse apelo à autoridade de Agostinho não deve esconder uma grande diferença que persiste entre os dois filósofos: o fato de ter formado uma noção universal de *maxima extensio* (o conceito de *physis*) que engloba o ser e o não ser introduz uma ruptura profunda para com o primado agostiniano do *ipsum esse* enquanto nome divino.¹⁰

Alumnus o interlocutor de Nutridor se espanta :

Alumnus : Ita arbitror incredibile esse. Non est igitur ΟΥΣΙΑ, quia plus est quam ; et tamen dicitur ΟΥΣΙΑ, quia omnium ΟΥΣΙΩΝ (id est essentiarum) creatrix est. (Periphyseon, 464 A ; éd. E. Jeuneau, p. 34).

Como podem perceber, Erígena se propõe de fazer uma análise detalhada de cada categoria testando sua aplicabilidade *in divinis*. A tese central, como veremos posteriormente em um outro artigo, é que ***toda categoria quando aplicada a deus é uma metáfora assim como o mundo é uma metáfora divina***. Consequentemente, toda predicação é uma *translatio* ou a

gnant, secundum rem praedicationes vocantur : quae cum de rebus subiectis dicuntur, vocantur accidentia secundum rem ; cum vero de deo qui subiectus non est, secundum substantiam rei praedicatio nuncupatur».

10 Voir à ce sujet J.F. Courtine, «Les traductions latines d'ΟΥΣΙΑ», in *Les Catégories de l'Être*, PUF, Paris, 2003, p. 51.

transposição do criado ao criador. O que governa está tese ? As três teologias : catafática, apofática, « superlativa ? », talvez resolutive.

A razão dessa inadequação da totalidade das categorias à divindade vem do fato de que as categorias se interagem mutualmente e esta interação revela que elas pertencem a uma mesma ordem de grandeza: o ser finito, o de-finitivo.

Et quoniam video fere omnes categorias inter se invicem concatenatas ut vix a se invicem certa ratione discerni possint - omnes enim omnibus, ut video, insertae sunt - [...] (Periphyseon, I, 472 C ; éd. E. Jauneau, p. 44.)

Referências bibliográficas:

- AUGUSTIN, *De Trinitate*, V, I, II, 3 ; édition bénédictine, Paris, BA.
- BOÈCE, *De Trinitate* IV, 43 ; éd. Axel Tisserand, *Traité Théologique*.
- COURTINE J.-F., “*Les catégories de l'être, Etudes de philosophie ancienne et médiévale*”, PUF, 2003.
- COURTINE J.F., “Les traductions latines d'ΟΥΣΙΑ”, in *Les Catégories de l'Être*, PUF, Paris, 2003
- JOÃO ESCOTO ERÍGENA, *Periphyseon*; edição E. Jeauneau, Corpus Christianorum,
- LIBERA Alain de, “A propos de quelques théories logiques de Maître Eckhart : Existe-t-il une tradition médiévale de la logique néo-platonicienne?”; in *Revue de Théologie et de Philosophie*, 113 (1981)

A moral dos penitenciais versus a moral da intenção

Pedro Rodolfo Fernandes da Silva¹

No presente texto pretende-se apresentar as bases da moral dos penitenciais em relação a moral da intenção, a qual é entendida segundo a concepção de Pedro Abelardo (1079-1142). Pretende-se, ainda, apresentar alguns desdobramentos da ética abelardiana, dentre eles a consciência como foro moral e na qual reside, exclusivamente, a moralidade.

Os penitenciais adotavam um critério prevalentemente exterior e totalmente tarifário e, portanto, objetivista. Abelardo opôs-se à concepção moral atestada pelos penitenciais, provocando como que um “[...] choque subversivo” (CHENU, 2006, p. 19) com uma proposta moral pautada no consentimento e na intenção. Na medida em que é o consentimento interior que determina a moralidade do ato, a moral ganha contornos próprios da consciência, pois o critério para o julgamento da moralidade deixa de ser a ação exterior.

A moral dos penitenciais

A moral dos penitenciais designa o conjunto de regras contido nos livros penitenciais (*Libri paenitentiales*), ou simplesmente penitenciais, os quais se destacam em razão de sua composição, constituindo-se num gênero literário irredutível, porque contém elevado realismo na documentação que apresenta e porque oferece grande riqueza de informações. Desse modo, os penitenciais são também a história da moral e dos costumes da civilização, o comportamento humano em sociedade e nas relações as mais íntimas, como a alimentação e a higiene, com um rigor raro e uma linguagem objetiva (VOGEL, 1978).

Dentre outras funções, os penitenciais eram o meio pelo qual os fiéis reconciliavam-se com a comunidade religiosa, qual seja, a Igreja, e, de modo particular, a paróquia. De fato, o foco estava na reintegração destes ao seio da Igreja, pois os penitentes não poderiam participar da eucaristia, ou seja, comungar do corpo de Cristo, sem que estivessem purificados dos pecados cometidos.

No período medieval e, sobretudo, no período em que o uso dos penitenciais foi prática comum, a sociedade coincidia com a Igreja, a qual era um mundo heterônimo que determinava não somente a relação do indivíduo com a vida após a morte, mas, mais importante que isso, promovia a inscrição do céu na terra. Ou seja, a Igreja não era somente a que abria as portas do paraíso aos fiéis, mas era igualmente fundamental para as manifestações e relações espaciais (a igreja, o cemitério, a paróquia, o reino cristão, a cristandade), as quais foram centros de definição da comunidade e fora das quais a sociedade medieval era inconcebível. As realidades de inclusão ou exclusão, em suas

¹ Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de São Carlos – UFSCar

variantes topológicas, são uma importante característica do discurso penitencial medieval que tem como fundamento a noção de Igreja como comunidade de fiéis organizados sob uma determinada jurisdição (IOGNA-PRAT, 2008).

Nesse contexto, os penitenciais se apresentavam como um instrumento da Igreja para aferir adequadamente os pecados dos cristãos durante a confissão, a qual poderia ser solene, pública ou privada. Portanto, os penitenciais alcançaram ampla divulgação em toda a cristandade medieval por ter servido como manual aos que os utilizavam para o trabalho cotidiano.

Os livros penitenciais são constituídos por escritos de várias dimensões, desde uma folha única a um opúsculo ou um pequeno tratado, nos quais constam as listas de pecados, atribuindo a cada um destes uma taxa ou uma tarifa de expiação, as quais consistem, na maioria dos casos, em um número determinado de dias, meses ou mesmo anos de jejum, ou ainda em outras obras de piedade e de caridade. Estas listas são muito frequentemente incoerentes e incompletas. Elas variam de um penitencial a outro, mas são sempre formuladas a partir de uma fonte casuística (VOGEL, 1978).

Desse modo, a especificidade do livro penitencial reside na taxação ou tarifação, que deve ter sido criada, ao que tudo indica, nas Ilhas Britânicas no século VI e introduzida no continente por monges escoceses e anglo-saxões no século VII, como fica patente pelo Concílio de Chalon-sur Saône, c. 644-55 (VOGEL, 1969).

Os termos ‘livros penitenciais’, ‘penitenciais’, ou apenas ‘penitencial’, (quando se trata de um documento preciso), são relativamente recentes, como o são igualmente os equivalentes latinos *Paenitentiale*, *Liber paenitentialis*, *Poenitentiarius*, *Libellus paenitentiae*, pois nos manuscritos ou não há nenhum título (o documento começa às vezes com o primeiro cânon), ou eles são introduzidos por fórmulas indiferenciadas como: *incipit iudicium culparum, dictum, dicta, Corrector sive Medicus, Discipulus, libellus, excarpus, scarapsus, incipiunt canones, excerptum* (VOGEL, 1978).

No que se refere à estrutura de todo penitencial, ela se formula, de modo geral, do seguinte modo: ‘se tu fizeste tal pecado, (ou: tu fizeste tal pecado?), deverás cumprir tal expiação ou penitência’: “se alguém mata um homem voluntariamente, 7 anos de penitência; se um inocente, 10 anos de penitência; se um diácono, 14 anos de penitência; se um presbítero, 21 anos de penitência” (*Poenitentiale Fulberti*, In: WASSERSCHLEBEN, 1851, p. 623)².

Ou, de uma maneira mais esquemática, do seguinte modo: ‘a tal pecado, tal expiação penitencial’:

Cometestes homicídio voluntariamente sem necessidade, não contra alguém desprezível, mas para satisfação de tua cupidez, a fim de tomar para si, desse modo, os bens quando mataste? Se cometeste, quarenta dias contínuos de jejum a pão e água, o que comumente chamam carina e, do mesmo modo, observar os sete anos seguintes. (*Corrector Burchardi*, In: WASSERSCHLEBEN, 1851, p. 631)³.

2 “Si quis hominem occiderit sponte, VII annis poeniteat; si immeritum, X ann. poeniteat; si diaconam, XIV ann. poenit.; si presbyterum, XX et uno anno poenit”. Todas as traduções dos textos latinos são de minha responsabilidade.

3 “Fecisti homicidium uoluntarie sine necessitate, non inhoneste, sed per tua cupiditatem, ut sua sibi tolleres, et sic cum interfecisti? Si fecisti, XL dies continuos, quod vulgas carinam vocant, ita ut consuetudo est i. p. e. a. debes jejunare et VII annos sequentes sic observes”.

As tarifas ou taxas são acompanhadas de listas de comutação ou redenção (nos textos são designadas pelo verbo *redimere* ou *se redimere*), as quais não devem ser confundidas com a composição da lei, sua correção e o complemento indispensável ao sistema. Considerando que as tarifas se somam umas às outras à medida que se acumulam os pecados, há períodos de jejum que facilmente ultrapassam a duração de uma vida. Desse modo, a comutação tem a função corretiva prática de tornar a pena factível de expiação, modificando a tarifa penitencial, que é basicamente o jejum; porém, a comutação o faz dentro do quadro da penitência tarifária, ou seja, em um contexto religioso, de modo que ela se refere à taxação das faltas inscritas nos livros penitenciais. Sejam quais forem as modalidades, a comutação continua a ser uma obra de penitência e, como tal, tende à reparação espiritual do pecado (VOGE, 1978). Como exemplo de comutação, mencione-se a que consta no II título dos *Canones Hibernenses*, sob a epígrafe “Início das Comutações - Comutações por sobreposição: 100 salmos e 100 genuflexões ou 3 quingentésimas genuflexões e 7 cânticos” (*Canones Hibernenses*, In: WASSERSCHLEBEN, 1851, p. 139)⁴.

A composição legal (*compositio*), por sua vez, consiste em uma sanção pecuniária minuciosamente calculada seguindo a posição social das pessoas lesadas e a natureza do delito (o assassinato e, por extensão, qualquer violação da pessoa, tais como estupro e roubo). Ela tende, principalmente, a satisfazer a justiça temporal, por meio da oferta de compensação à vítima ou a sua família e, assim, evitar reações inspiradas por vingança. Na prática, quando a comutação é estimada em numerário – que não é mais do que uma modalidade entre diversas outras, apesar de ser a mais comum – ela se traduz por uma multa e, assim, assemelha-se à *compositio*, pois não difere no seu princípio e no efeito que produz. Como exemplo de *compositio* mencione-se a encontrada no *Poenitentiale Vinniai*, penitencial irlandês da segunda metade do século VI

Sobre os leigos, se a partir de qualquer um dos seus atos vier a ser convertido ao Senhor antes de todo o mal que fez, isto é, de fornicar e derramar sangue, que se penitencie durante 3 anos e permaneça desarmado, salvo o caso de tão somente ter a chibata em sua mão, e não permaneça com sua esposa; no primeiro ano, que se penitencie com pão e água sob medida e não permaneça com sua esposa. Depois da penitência de três anos, deve entregar dinheiro, pela redenção de sua alma, como fruto da penitência, nas mãos do sacerdote e deve oferecer uma ceia aos servos de Deus; e na ceia estará unido e será recebido em comunhão e habitará com sua esposa após a penitência íntegra e perfeita; e, se assim agradar, será recebido no altar (*Poenitentiale Vinniai*, In: WASSERSCHLEBEN, 1851, p. 116)⁵.

Desde os tempos antigos, a esmola é reconhecida como uma prática absolutória. A multa ou sanção numerária, forma clássica de expiação reparatória no foro civil, acaba por se tornar também a comutação penitencial por excelência. Uma vez que os penitentes relutassem em jejuar, a prática comum era a de comprar a permissão para beber vinho ou para comer carne e, portanto, para se esquivar do jejum penitencial, convertendo a

4 “De Arreis Incipit – Arreum superpositionis C psalmi et C flectiones genuum uel III quingenta et cantica VII”. Para mais detalhes sobre os *Canones Hibernenses*, ver: VOGEL, 1978, p. 47.

5 “De laicis si quis ex malis actibus suis conversus fuerit ad Dominum et omne malum antea egerit, i. e. fornicando et sanguinem effundendum, III annis peniteat et in hermis existat nisi virgam tantum in manu ejus et non maneat cum uxore sua, sed in primo anno peniteat cum pane et aqua per mensuram et non maneat cum uxore sua. Post penitentiam trium annorum pecuniam dabit pro redemptione anime sue et fructum penitentiae in manu sacerdotis et cenam faciat servis Dei et in cena consumabitur et recipiatur ad communionem et intrabit ad uxorem suam post integram penitentiam et perfectam, et si ita libuerit, jungatur altario”.

penitência em uma composição financeira. O concílio reformador de Châlon-sur-Saône (813), adverte os fiéis que pecam com a consciência tranquila ao esperar que uma esmola adequada os redima de seus pecados (VOGEL, 1978).

Em alguns livros penitenciais são conservados os inventários detalhados destas comutações, as quais podem ser em forma de doações de terra, construções de igrejas ou mosteiros. Os beneficiários são, em tese, os pobres, a Igreja e os servos de Deus, dentre os quais os monges e os confessores. O *Poenitentiale pseudo-Egberti* (In: WASSERSCHLEBEN, 1851, p. 341), por exemplo, prescreve que a doação de esmola seja feita em três partes: uma deve ser depositada sobre o altar de Deus, a outra deverá ser consagrada ao pagamento da liberdade de um escravo, e a terceira parte deve ser distribuída aos pobres. Observe-se, porém, que não há menção quanto ao quantitativo que será destinado a cada parte na qual a esmola será empregada. Além disso, as penitências comutadas em esmolos não raro eram tidas como meio de enriquecimento dos confessores e denunciadas por vários concílios.

Outra forma de comutação era a prática de mandar rezar um determinado número de missas em expiação dos pecados. Tal prática parece ter sido generalizada com a comutação da penitência em dinheiro, pois assim, em vez de doar diretamente ao confessor certo valor, pagava-se pela missa que se mandava celebrar. Vogel (1978, p. 51-52) apresenta uma lista de equivalência extraída de diferentes penitenciais: 7 dias de jejum equivaleriam ao pagamento pela celebração de uma missa; 4 meses de jejum, 10 missas; 9 meses de jejum, 20 missas; 1 ano de jejum, 30 missas. Os honorários são indicados por meio de uma tabela de pagamento das missas (*stipendia missarum*). Embora houvesse o limite de 7 missas diárias para cada sacerdote, no caso das missas penitenciais, poder-se-iam celebrar quantas fossem necessárias, o que se tornou motivo de fonte de lucro para os confessores gananciosos. Assim, o que se observa é que essa forma de comutação não eliminou a tendência de mercantilizar as práticas penitenciais, pois o confessor ganancioso poderia, a seu arbítrio, não só celebrar várias missas penitenciais diariamente, mas também poderia estabelecer valores outros para cada missa a depender do tipo de pecado, fato que encontrará críticas e interdições em alguns concílios e sínodos, como o de York (1195), que proibiu os confessores de imporem aos leigos comutar a penitência por missas que seriam pagas.

Assim, nesse processo evolutivo no qual os *Libri paenitentiales* foram sendo substituídos, dos dois elementos constitutivos da penitência tarifária, *ex parte paenitentis*, ou seja, a confissão detalhada dos pecados e sua taxação proporcional, só permaneceu a confissão, pois o jejum penitencial foi eliminado ou reduzido a mera palavra (*res de solo titulo*), pelo jogo de comutações. A confissão feita ao sacerdote (*confessio sacerdote data*) não é mais, como anteriormente, uma condição prévia e necessária para a imposição das tarifas previstas, mas se torna o ato penitencial por excelência, porque é o único ato que o pecador ainda tem de realizar. E, desse modo, torna-se obsoleto um dos axiomas fundamentais que tinha governado toda a instituição penitencial, o de que sem expiação antecedente não há reconciliação ou absolvição possível (VOGEL, 1978).

A moral da intenção

É nesse contexto de transição do modelo da penitência tarifária para a confissão como obra expiatória por excelência que se inserem as críticas de Abelardo e a tese de que a expiação só pode ser feita por meio do arrependimento da consciência, ou seja, por algum mecanismo da alma que remeta o indivíduo a avaliar interiormente sua decisão que foi a

de desprezar Deus ao consentir no que se sabe que não deveria consentir (ABELARDO, 2001, p. 03).

Na análise de Abelardo sobre tal mecanismo da alma, o conceito de intenção (*intentio*) é tomado como critério para o julgamento moral e como núcleo de sua ética, pois somente à intenção cabe o julgamento do mérito moral, uma vez que, “com efeito, não o que é feito, mas o ânimo com que se fez é pesado, nem na obra, mas na intenção consiste o mérito da obra ou o louvor⁶” (ABELARDO, 2001, p. 17). Desse modo, a mesma ação realizada por diversos é moralmente indiferente, não obstante tratar-se da mesma ação.

O clássico trabalho de Paul Anciaux (1949), *La Théologie du sacrement de pénitence au XIIIe siècle*, à época apresentou certa contribuição com novas pesquisas, geralmente na forma de longas passagens de manuscritos até então inacessíveis. Anciaux situa Abelardo no centro do desenvolvimento da teologia penitencial, embora negasse que a limitação do poder sacerdotal, que Abelardo defende, fosse contrária à doutrina patrística do início do período medieval. Com efeito, Anciaux deixou claro que a compreensão moderna da Igreja sobre o sacramento da penitência e sobre o poder do sacerdote não tinha precedentes pré-escolásticos e só foi posta em prática pelos grandes autores do século XIII. Por conseguinte, ele assume a noção de evolução para descrever o ensinamento da Igreja. Nesse sentido, no que se refere à moral penitencial, para Anciaux, Abelardo representa a evolução de uma prática que deixou de ser meramente instrumental e exterior para uma prática interior e pessoal.

Em suas obras éticas Abelardo não faz menção direta aos penitenciais, muito embora sua concepção moral coloque-se como crítica à prática da tarifação da penitência, como se pode depreender da passagem da *Ethica* (ABELARDO, 2001, p. 55) em que trata da penitência infrutuosa, criticando a avarizia do sacerdote que promete uma vã segurança e estabelece o preço de um denário por uma missa, cinco soldos por uma trintena e para cada hora canônica, e sessenta soldos pelas missas por um ano. Assim, tal passagem evidencia a crítica de Abelardo, sobretudo, à comutação sob a forma numerária para expiação dos pecados.

Para Abelardo (2001, p. 51), há três coisas na reconciliação do pecador com Deus, a saber, a penitência, a confissão e a satisfação. A penitência é a forma pela qual a culpa pode ser expiada, ou seja, é a dor da alma sobre aquelas coisas em que delinuiu, quando alguém se arrepende de ter-se excedido em algo. Com esse gemido e contrição do coração, não permanece o pecado, isto é, a aversão a Deus ou o consentimento no mal, porque a caridade de Deus, inspirando tal gemido, não admite a culpa. Por meio desse gemido imediatamente reconcilia-se com Deus e obtém o perdão do pecado. Observe-se que Abelardo insiste em que a penitência frutuosa garante imediatamente o perdão e a reconciliação com Deus, o que implica dizer que a prática sacramental estabelecida pela Igreja tem um papel exterior e complementar, a qual pode, inclusive, ser dispensada em alguns casos. Porém, nem toda penitência é tida como razão suficiente para gerar o fruto do arrependimento. Há penitências infrutuosas e frutuosas. Segundo Abelardo (2001, p. 56), a penitência frutuosa é aquela que procede não do temor a Deus, mas do amor a Ele, quando se sente dor por tê-lo ofendido e desprezado, porque mais do que justo, ele é bom. Assim, o arrependimento frutuoso do pecado é a dor e a contrição da alma decorrentes antes do amor de Deus do que do temor da pena. Nesse sentido, se alguém que deixou esta vida terrena abruptamente

6 “Non enim, quae fiunt, set quo animo fiant, pensanda sunt, nec in opere, set in intencione meritum operantis uel laus consistit”.

com esse gemido da alma, sem que tivesse ocasião para realizar a confissão ou a satisfação, de modo algum será condenado, pois o pecado é perdoado por Deus, de modo que este não é merecedor da punição eterna pelos pecados cometidos.

Após tratar da penitência, Abelardo discorre sobre a confissão. A fim de justificar o valor desta prática, cita o Apóstolo Tiago: “confessai-vos uns aos outros vossos pecados, e orai uns pelos outros, para que vos salveis; com efeito, muito vale a prece assídua do justo” (Tg V, 16, In: ABELARDO, 2001, p. 65)⁷. Em seguida, Abelardo insere no texto uma dificuldade como que para inaugurar a discussão sobre a possibilidade de se realizar a confissão, ao afirmar que há aqueles que pensam que só se deve confessar a Deus. Mas Abelardo não vê de que vale a confissão junto de Deus, que tudo sabe, ou que indulgência se poderia obter ao verbalizar a Ele os pecados cometidos. Ao que tudo indica, trata-se de uma dificuldade porque na sequência Abelardo apresentará algumas causas pelas quais os penitentes se confessam, sobretudo para se salvarem. Mas também para serem auxiliados com as orações daqueles a quem se confessam, ou porque na humildade da confissão grande parte da satisfação se realiza e maior indulgência se obtém no arrependimento. Assim, embora a confissão não seja garantia de arrependimento, ela se mostra útil porque por meio desta prática exterior pode-se obter certos benefícios que dizem respeito àquele que peca e reconhece seu pecado. A confissão ao sacerdote, por sua vez, serve de instrumento para a imposição da satisfação apropriada, por meio da qual se pode purgar satisfatoriamente os pecados, pois a confissão torna manifesto o que foi ocultado (ABELARDO, 2001, p. 66).

Embora útil, a confissão às vezes pode ser dispensada, como foi o caso em que Pedro (Lc XXII, 6), por vergonha ou receio da confissão, deu satisfação antes com o pranto do que com a confissão. Porém, Abelardo (2001, p. 67) faz questão de ressaltar que, nesse caso, a vergonha do Apóstolo para com a confissão não era uma vergonha por si mesmo, mas pela Igreja que ele talvez soubesse que viria a presidir e que a confissão pública de sua tríplice negação poderia escandalizar. Assim, Pedro teria agido não por soberba, mas por previdência.

A consciência como foro moral

Uma vez que o pecado e seu remédio são interiorizados, pode-se supor, então, que a consciência é o foro moral por excelência, pois nela não só o pecado é cometido como também nela a verdadeira reconciliação com Deus é realizada. Assim, a consciência é o foro moral por excelência porque nela se dá todo o processo do conhecimento, a intenção (assentimento e consentimento) daquilo que não deve ser feito por causa de Deus, ou daquilo que deve ser afastado por causa dele, ou seja, o pecado.

Nas obras éticas de Abelardo não há uma discussão precisa e detalhada sobre o que seja a consciência, não obstante tal termo estar subjacente a toda discussão ética e, sobretudo, na base da moral da intenção, uma vez que, para Abelardo, não pode haver pecado senão contra a consciência (ABELARDO, 2001, p. 37), ou seja, é por meio da consciência que se pode intencional e consentir na ofensa e no desprezo a Deus. Além disso, a consciência é, de certo modo, o que justifica o uso da epígrafe *Scito te ipsum*, presente em uma das obras de Abelardo. Por meio de tal epígrafe, Abelardo propõe que cada um inspecione a própria consciência, pois se ela nada acusa, não há pecado em sentido estrito (ESTÊVÃO, 2015, p. 60). Assim, a consciência parece implicar nessa interioridade irreduzível na qual ocorre o conhecimento da vontade de Deus e a decisão em cumpri-la ou desprezá-la.

⁷ “*Confitemini alterutrum peccata uestra et orate pro inuicem ut saluemini. Multum enim ualet deprecacio iusti assidua*”.

Apesar de não se encontrar uma explícita e aprofundada discussão sobre a consciência nas obras éticas de Abelardo, pode-se, a partir de algumas passagens da *Ethica* (ABELARDO, 2001), investigar tal noção. Bacigalupo (1992, p. 235) afirma que a crença (*credulitas*) é o termo privilegiado para expressar a consciência na análise da culpa que Abelardo realiza na *Ethica*. Tomando a definição de pecado, a saber, “[...] pecado é o desprezo a nosso criador, e pecar é desprezar o criador, isto é, não fazer de modo algum por causa dele, o que acreditamos dever ser feito por nós em razão dele, ou não afastar por causa dele o que cremos dever ser afastado”⁸ (ABELARDO, 2001, p. 03), entende que a expressão “*quod credimus*” (o que acreditamos) revela uma prescrição, ou seja, uma ação possível, a qual implica uma representação prévia que se oferece ao juízo que, uma vez reconhecido, constitui-se num valor normativo. Assim, alguém se torna culpável quando age ou pretende agir contra os preceitos nos quais crê e, ao fazê-lo, despreza Deus. Portanto, a crença é tida como o resultado de um processo pelo qual o intelecto apreende primeiro certos dados (*notitiae*) e em seguida discerne sobre eles, avalia (*existimatio*) e pronuncia um imperativo. Desse modo, para agir segundo o imperativo, o intelecto deve partir da reflexão na qual o imperativo geral (*fac bonum*) é confrontado com as *notitiae* procedentes de uma determinada conjuntura moral. Dessa reflexão, resulta o reconhecimento do *bonum* em algum dos atos, ou seja, por meio de certo *arbitrium* o *bonum* é reconhecido e impõe-se imperativamente.

Porém, *credulitas* não é um termo que Abelardo utiliza explicitamente, pois utiliza *credere*, e ao utilizá-lo reserva este uso à discussão moral. Assim, a crença não deve ser entendida como um ‘ver’ quais são os conteúdos dos preceitos que convém fazer por causa de Deus, mas antes como ‘aceitar’ intelectual e volitivamente que tais preceitos são efetivamente o que se deve fazer.

Em decorrência disso, o pecado culpável, enquanto ação consciente e voluntária que despreza e ofende Deus, pressupõe necessariamente a razão, que é a capacidade de discernir com facilidade. A razão, por sua vez, estima o que crê ser a vontade de Deus, mas, apesar disso, consente em fazer o contrário dela. Desse modo, o pecado em sentido estrito implica necessariamente na capacidade racional ou na consciência, tal como se observa na seguinte passagem da *Ethica* (ABELARDO, 2001, p. 14):

[...] Pois, não pode ser culpada de desprezar a Deus, porque ainda não percebe pela razão o que deve fazer. Contudo, não é imune à mácula do pecado dos primeiros pais, dos quais já contraiu a pena, mas não a culpa, e sofre a pena do que eles cometeram na culpa⁹.

Ressalte-se que o ‘perceber pela razão’ - que não é outra coisa do que ser capaz de discernir com facilidade os dados recebidos pela sensação e presentes à intelecção - condição prévia para imputação de culpa. Assim, pode-se supor três elementos necessários para o estabelecimento do pecado culpável: 1) a *notitia* ou o saber acerca do preceito; 2) o assentimento intelectual ao seu caráter de norma moral, que é o fundamento da *credulitas*; 3) o consentimento (*consensus*) em agir contra o que se crê (BACIGALUPO, 1992, p. 241). Os três elementos, portanto, implicam no fato de que a consciência é o foro moral

8 “[...] peccatum itaque nostrum creatoris est contemptus, et peccare est creatorem contempnere, hoc est id nequaquam facere propter ipsum, quod credimus propter ipsum a nobis esse faciendum, uel non dimittere propter ipsum, quod credimus esse dimittendum”

9 “[...] Culpam quippe non habet ex contempto dei, quia, quid agere debeat, nondum ratione percipit. A sorde tamen peccati priorum parentum immunis non est, a qua iam penam contrahit, set non culpam, et sustinet in pena, quod illi commiserunt in culpa”.

por excelência, posto que o que vem após esses elementos, como a execução mesma do ato, por exemplo, e que se dá em âmbito externo à consciência, em nada alterará o caráter da falta moral.

Considerações finais

A moral da intenção, conforme a concepção de Pedro Abelardo, apresenta-se como contraponto à moral dos penitenciais, pois enquanto esta se fundamenta na prática exterior e na avaliação tarifária, aquela se fundamenta na consciência individual na qual ocorre a intenção moral para agir de certo modo e, a partir da qual, Deus, exclusivamente, pode avaliar a moralidade do agente.

Embora Abelardo não o declare abertamente, mostra-se inequívoco que sua moral da intenção é uma crítica à moral dos penitenciais que, entre outras coisas, reduziu a esfera da confissão à mera prática exterior e numerária, de modo que, ao fazê-lo, limitou o papel da consciência na determinação do que seja moral e, em contrapartida, alteou o elemento exterior.

Referências bibliográficas:

- ABELARDO, Pedro. *Opera Theologica IV: Scito te ipsum*. Edidit Rainer M. Ilgner. CCCM, CXC. Turnholt, Brepols, 2001.
- ANCI AUX, Paul. *La théologie du sacrement de pénitence aux XII^e siècle*. Louvain: Nauwelaerts / Glembloux, Duculot, 1949.
- BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2002.
- BACIGALUPO, Luis E. *Intención y Conciencia en la Ética de Abelardo*. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Peru: Lima, 1992.
- CHENU, Marie-Dominique. *O Despertar da Consciência na Civilização Medieval*. Tradução de Juvenal Savian Filho. São Paulo: Loyola, 2006.
- ESTÊVÃO, J. C. *Abelardo e Heloísa*. São Paulo: Discurso Editorial: Paulus, 2015.
- IOGNA-PRAT, Dominique. Topographies of Penance in the Latin West (c. 800 – c. 1200). Translated by Graham Robert Edwards. IN: FIREY, Abigail (edit.). *A New History of Penance*. Brill's Companions to the Christian Tradition. Vol XIV. Leiden-Boston, 2008.
- VOGEL, Cyrille. *Le pécheur et la pénitence au Moyen Âge*. Paris: Éditions du Cerf, 1969.
- _____. *Les "Libri Paenitentiales"*. Brepols – Turnhout – Belgium, 1978.
- WASSERSCHLEBEN, F. W. H. *Die Bussordnungen der abendländischen Kirche: nebst einer rechtsgeschichtlichen Einleitung*. Halle: verlag von Ch. Graeger, 1851.

Essência e definição segundo João Buridan

Roberta Magalhães Miquelanti¹

1- Introdução

A noção de definição real ainda é um ponto pouco estudado da teoria buridaniana. Gyula Klima (2005) é o principal responsável por levantar a questão, defendendo a ideia de um “nominalismo essencialista” em Buridan. Por mais que a tese possa parecer a princípio contraditória, Klima considera que podemos atribuir um essencialismo a Buridan, compatível com sua ontologia nominalista, se entendermos por esse termo a defesa da existência de predicados essenciais. O essencialismo incompatível com o nominalismo seria um essencialismo realista, comprometido com a existência de essências comuns compartilhadas pelas coisas. Mas um essencialismo de predicados, isto é, comprometido com atribuição de predicados essenciais a coisas, seria plenamente compatível à tese nominalista. Klima acredita que a chave para entender como isso é possível em Buridan passa por uma análise da teoria semântica buridaniana (KLIMA, 2005, p. 740-741).

O que pretendo apontar aqui é que o quadro apresentado por Klima explica apenas uma parte da questão, isto é, como conhecemos os predicados essenciais das coisas. Mas Klima não explica porque Buridan precisa postular predicados essenciais. Tentarei mostrar que essa resposta depende não apenas da teoria semântica desenvolvida por Buridan, mas também de teses modais e ontológicas em que a teoria semântica se funda.

Buridan apresenta sua teoria das definições no oitavo tratado da *Summulae de Dialectica*, o *De Demonstrationibus*. Neste tratado, Buridan considera duas maneiras pelas quais podemos tomar o termo definição. Se ‘definição’ é tomada em um sentido amplo, então podemos encontrar quatro tipos de definições nas demonstrações da ciência: nominativas, quidditativas, causais e descritivas. Mas em um sentido estrito, apenas a definição quidditativa ou real, pode ser considerada definição, dado que apenas ela diz o que uma coisa é². A atribuição de alguma forma de essencialismo a Buridan passa necessariamente por uma explicação dessa última tese, isto é, de que maneira podemos ter uma definição quidditativa ou real sem a postulação de essências? Acredito que uma resposta adequada a essa questão depende da aceitação de duas teses suplementares: i) a tese semântica de que apenas definições reais correspondem a uma proposição *de inesse* necessariamente verdadeira; ii) a

1 Professora Adjunta da Universidade Federal de Alagoas

2 BURIDANUS. *De Demonstrationibus* (daqui em diante *DD*) 8. 2. 2: “Definitionum quaedam est dicens quid nominis, alia quidditativa, alia causalis, alia descriptiva. [...] Et haec diuisio definitionum est capiendū ‘definitionem’ communiter. Sed si proprie uellemus sumere hoc nomen ‘definitio’, tunc cum definitionis sit indicare quid est, sola quidditativa definitio dicitur ‘definitio’; ideo sic nec aliorum diceremus esse definitiones nisi eorum quibus conueniunt definitiones quidditativae, quamuis eorum bene sint alii modi definitionum”.

tese da regularidade ou curso normal da natureza. Para defender esse ponto, irei focar na diferença entre definição real e definição nominal.

2- Definição real *versus* definição nominal

Segundo Buridan, a definição nominal pode ser caracterizada a partir de quatro critérios:

(1) é uma expressão explicando que coisas ou coisa o *definitum* significa ou conota, e conversamente; (2) pertence a termos falados incomplexos que não correspondem a conceitos simples na mente, mas complexos, seja aqueles termos que supõem por alguma coisa ou algumas coisas ou que não supõem por alguma coisa ou coisas; (3) também pertencem a proposições *de inesse* ou inerência que não correspondem a proposições *de inesse* na mente mas a proposições hipotéticas ou conjuntivas, do que se segue (4) que não é necessário que elas sejam predicadas de seus *definita* tomados significativamente, mas somente em suposição material, de forma que a cópula 'é' pode ser substituída por 'significa' (BURIDANUS, *DD* 8.2.3)³.

A caracterização da definição nominal está baseada em teses acerca da significação presentes teoria lógica buridiana. Segundo Buridan, a definição nominal é sempre composta por pelo menos um termo conotativo, isto é, um termo que significa algo além daquilo pelo qual ele supõe. Ele difere, assim, dos termos absolutos, os quais são subordinados a um conceito simples. Os termos vocais são impostos por convenção (*ad placitum*) para significar conceitos da mente, por meio dos quais são significados os objetos concebidos por esses conceitos. Os conceitos, por sua vez, podem ser simples ou complexos, isto é, quando formados pela união de conceitos simples. Disso se segue que é possível um termo vocal simples seja imposto para significar um termo mental complexo. O papel da definição nominal seria então apresentar a interpretação desse termo vocal simples. Por exemplo, podemos dizer que o termo simples 'filósofo' pode ser interpretado ou significa 'amante da sabedoria'⁴.

O ponto importante é que ao unirmos conceitos simples na mente para formarmos um conceito complexo, o conceito complexo pode não supor por nada quando tomado em suposição pessoal, isto é, quando se refere às coisas que são concebidas por esse conceito. É o caso do conceito complexo 'homem capaz de relinchar', ou pelo termo 'quimera', que é imposto como uma abreviação do conceito complexo 'animal composto de membros com os quais nada pode ser composto'⁵. Assim, embora um termo que corresponda a uma definição nominal signifique tudo aquilo que é significado pelos seus termos, nem sempre

3 "(1) Definitio explicans quid nominis est oratio explicans convertibiliter quid vel quae definitum significat uel connotat, et nomine proprio vocatur "interpretatio". (2) Et convenit terminis complexis vocalibus quibus non correspondent in mente conceptus simplices, sed complexi, siue illi termini pro aliquo uel aliquibus siue nec pro aliquo uel pro aliquibus supponant. (3) Convenit etiam propositionibus categoricis quibus in mente correspondent non propositiones categoricae, sed hypotheticae copulatiuae, (4) propter quod non oportet eas significative sumptas esse praedicabiles de suis definitis, sed solum secundum suppositionem materialem, nec etiam mediante hoc verbo "est", sed mediante hoc verbo "significat".

4 Cf. *DD* 8.2.3.

5 "Ita ergo huic termino 'chimaera' correspondet conceptus complexus quo multa concipiuntur, qui tamen pro nullo supponit, quia determinatio est impossibilis determinabili, ut patet per descriptionem dicentem quid nominis, quae ponitur esse talis 'chimaera est animal compositum ex membris ex quibus nihil potest esse compositum', ita quod idem conceptus complexus in mente correspondet huic orationi vocali et huic termino 'chimaera'", BURIDANUS, *Summulae de Practica Sophismatum*, p.27.

ela supõe por algo em suposição pessoal. Contudo, Buridan considera que um termo correspondente a uma definição nominal sempre pode supor pelo seu conceito, isto é, ele sempre supõe pela sua definição tomado em suposição material.

Já a definição real (*quidditativa*) é caracterizada da seguinte maneira: (1) é uma oração indicando precisamente o que a coisa é (*quid est esse rei*) por meio de um predicado essencial; (2) apresenta o gênero e a diferença ou as diferenças específicas; (3) responde à questão ‘o que é?’ (*quid est?*); (4) pressupõe a existência da coisa que responde à questão ‘o que é?’; (5) não há definições reais de termos conotativos, mas apenas de termos substanciais; (6) não contém termos conotativos, (7) pode significar mais coisas que o *definitum*⁶.

Interessa-nos aqui os itens (1) e (4), pois Buridan considera que eles permitem distinguir a definição nominal da definição real. Buridan considera que enquanto a definição real diz o que a coisa é, a definição nominal apenas significa o que a coisa é (“*quia illa non notificat quid est esse rei, sed quid*”, *De Demonstrationibus* 8.2.3). Buridan explicita então o que entende como ‘coisa’ (*res*) na definição real:

E quando digo ‘coisa’ entendo por este <termo> a coisa pela qual o *definitum* supõe. Assim, se defino o termo ‘*homo*’, a definição deve indicar quais coisas é um homem; e é isto que indico quando digo que é um animal racional’ (*DD* 8.2.4)⁷.

Buridan considera que a definição real deve conter ‘um predicado essencial’ de maneira a diferenciar esse tipo de predicação de uma descrição, que fornece os predicados denominativos do termo definido (“*Et ponitur “per praedicata essentialia” ad differentiam descriptionis, quae assumit praedicata denominatiua de termino definito*”, *DD* 8.2.4).

A seguir, Buridan mostra que a definição real exprime precisamente o que a coisa é porque expressa uma predicação *in quale essenziale* e não em *quale accidentale*⁸, ao que acrescenta que a definição real, e, portanto, a predicação essencial, exige que tal tipo de predicação pressuponha a possibilidade de existência da coisa. Buridan explicita que ‘a existência da coisa’ é tomada como aquilo pelo qual o *definitum* supõe⁹.

Mas o que significa a condição de ‘existência da coisa’, considerada como aquilo pelo que supõe o *definitum* e pressuposta pela definição real? De fato, numa proposição expressando uma definição real, espera-se que os termos se refiram não somente a existentes, mas a tudo aquilo pode existir. Essa condição também é essencial para garantir a fundamentação do conhecimento científico. Para responder a esse ponto, é preciso analisar melhor o tipo de predicação envolvida na noção de definição real.

6 *DD* 8.2. 4.

7 “Per hoc autem quod dico ‘rei’ ego possum intelligere rem pro qua definitum supponit. Si enim definitio istum terminum ‘homo’, definitio debet indicare quae res est homo; hoc enim indico cum dico quod est animal rationale”.

8 *DD* 8.2.4: “Sed uerum est quod differentia praedicatur in quale. Quia cum dictum est quod homo est animal et quaeritur quale animal homo est, respondemus quod est animal rationale. Sed hoc respondentes, nihil intendimus assignare homini accidentale uel extraneum, sed solum intendimus communitatem generis determinare ad speciem. Unde omnibus circumscriptis quae non sunt de quidditate et essentia hominis, hoc solo relicto quod homo est, adhuc homo est animal rationale; et ideo dicimus quod ‘rationale’ non praedicatur in quale accidentale, sicut ‘album’, sed in quale essenziale, sine aliqua aliena connotatione”.

9 *DD* 8.2.4: “Quartam clausulam apponit istam proprietatem quod definitivo quidditativa supponit esse rei, id est non est definitio quidditativa, nec quaeri debet, nisi definiti pro aliquo supponentis, ita quod de ipso significative sumpto vere praedicetur hoc uerbum ‘est’, et quod hoc etiam praesciatur antequam quaeratur quid est; nam de eo quod nihil est non potest uere dici quid ipsum sit”.

3- Predicação essencial e necessidade

A ideia de que algo é predicado essencialmente parece estar ligada a ideia de que algo é predicado necessariamente. Buridan trata da relação entre esses dois termos em outra seção do *De Demonstrationibus*, na qual analisa os requisitos para as demonstrações *de omni* et *per se*. As proposições *de omni* são um ponto importante no tratamento aristotélico das demonstrações científicas nos *Segundos Analíticos*. Buridan considera que as proposições *de omni* são aquelas que são requeridas em demonstrações num sentido próprio (*proprie dictas demonstrationes*), produzindo um conhecimento permanente (*scientia permansiva*)¹⁰. Buridan acrescenta ainda uma condição para a demonstração científica: ela exige não só que a proposição afirmativa e com sujeito distribuído, mas seja verdadeira em qualquer tempo na qual seja proposta (*“requiritur ultra quod propositio sit vera etiam in quocumque tempore proponatur”*)¹¹. Essa característica é fundamental, pois parece corresponder exatamente à caracterização de proposições com termos tomados em suposição natural, isto é, quando os termos supõem por todos os seus significados últimos, sejam eles presentes, passados ou futuros¹². Esta interpretação é confirmada na questão 25a das *Quaestiones in Analytica Priora*, na qual Buridan explicita tal relação:

E considero que é de acordo com este sentido que a suposição natural é tomada nas ciências demonstrativas. E de acordo com este sentido as proposições são ditas ser *de omni* nos *Segundos analíticos*, dado que “*de omni*” significa a universalidade e a existência dos supósitos e dos tempos. De onde possuem este tipo de necessidade as ciências demonstrativas, naturais e matemáticas (BURIDANUS, *Quaestiones in Analytica Priora* 25 a)¹³.

Tal ponto leva ao encontro do problema da referência vazia de proposições de ciência, pois implica aceitar que uma proposição *de omni* é verdadeira quando seus referentes não existem:

Mas podemos questionar se as seguintes proposições são ditas *de omni* segundo a ciência demonstrativa: “todo eclipse da lua é uma interposição da terra entre o sol e a lua” ou “todo eclipse da lua ocorre quando a lua está na cabeça ou na cauda do Dragão”. E vemos que não, visto que ela não é verdadeira relativamente ao tempo (*pro tempore*) em que não existe um eclipse da lua. Da mesma forma, posto que hoje nada seja um trovão, perguntamos se devemos conceder a seguinte <proposição> *de omni* “todo trovão é um som feito nas nuvens”. Considerando que já discuti esta matéria em outros lugares, digo agora brevemente que ela pode ser considerada segundo dois modos (*DD* 8. 6. 1)¹⁴.

10 *DD* 8.6.1: “Prima pars habet duas clausulas, quarum prima manifeste proponit intentionem capituli et secunda agit de dici de omni requisito ad proprie dictas demonstrationes, scilicet facientes scientiam permansiuam, et de hoc agit in ordine ad dici de omni requisitum ad syllogismos affirmatiuos in terminis com munibus formatos, de quo determinatum fuit in primo capitulo tractatus de *Syllogismis*”.

11 *DD* 8.6.1: “Dico igitur quod dici de omni requisitum ad demonstrationem addit super dici de omni requisitum ad syllogismum, quoniam ad syllogismum sufficit quod propositio sit affirmatiua de subiecto distributo, sed ad dici de omni requisitum ad demonstrationem requiritur ultra quod propositio sit vera etiam in quocumque tempore proponatur”.

12 BURIDANUS, *Summulae de Suppositionibus*, 4.3.4: “Naturalis suppositio vocatur secundum quam terminus indifferenter supponit pro omnibus pro quibus potest supponere tam pro praesentibus quam praeteritis vel futuris. Et hac suppositione utuntur in scientiis demonstrativis”.

13 “Et uidetur mihi quod secundum istum sensum ponitur suppositio naturalis in demonstratiuis. Unde ad dictum sensum propositiones praedictae in libro Posteriorum dicerentur esse de omni, prout “de omni” notat uniuersalitate et existentiam suppositorum et temporum. Unde de hac necessitate sunt scientiae demonstratiuae, naturales et mathematicae”.

14 “Sed hic solet dubitari utrum secundum demonstratiuam scientiam ista sit dicenda de omni “omnis eclipsis lunae

Buridan enfrenta diretamente esse ponto ao tratar da questão se proposições de ciência *de omni* como

[1] Todo trovão é um som feito nas nuvens (*Omnis tonitruum est sonus factus in nubibus*)

ainda devem ser consideradas falsas na situação em que não existe nenhum eclipse. Buridan considera que essa questão pode ser respondida de duas maneiras. Se tomamos essa proposição segundo uma interpretação literal, em que o verbo ‘é’ (*est*) tem papel restritivo, então essa proposição deve ser dita falsa, pois nada no mundo é um trovão. Mas em seguida, Buridan propõe dois modos de interpretação proposições *de omni*, próprios da ciência demonstrativa e nos quais a proposição não é tomada em seu sentido próprio, no qual o verbo ‘é’ restringe a suposição dos termos aos referentes presentes, o que tornaria a proposição falsa no caso em que os referentes não existem. Num primeiro modo, a proposição é lida como uma abreviação da proposição temporal correspondente:

O primeiro modo é aquele no qual a proposição de ciência demonstrativa não é tomada no seu sentido próprio, pois dessa maneira não seria objeto de ciência pois é contingente, e falsa quando não há nenhum eclipse ou não seria verdadeira para todos os tempos. Mas, por abreviação, tomamos tal proposição no lugar daquela temporal que é objeto de ciência e verdadeira, a saber: “Sempre que há um eclipse, todo eclipse é uma interposição da lua entre o sol e a terra” etc., e o mesmo é válido para o caso de trovões (*DD 8. 6. 1*)¹⁵.

Um segundo modo, é aquele pertencente às ciências demonstrativas tomadas absolutamente (“*est quod in simpliciter demonstratiuis*”), nas quais o verbo ‘é’ não significa um tempo determinado, mas significa todos os tempos¹⁶, o que sugere que nessa interpretação os termos da proposição são tomados em suposição natural. A diferença dessa leitura é que Buridan acrescenta que, de acordo com este sentido, as proposições são consideradas verdadeiras sempre que propostas, não absolutamente para qualquer tempo (“*non tamen simpliciter pro quocumque tempore*”), mas “em qualquer tempo que o sujeito suponha por algo” (“*sed pro quocumque tempore pro quo subiectum supponeret pro aliquo*”, *DD 8.6.1*).

Assim, o critério de distinção entre termos que correspondem a definições reais e termos que correspondem a definições nominais parece ser a possibilidade ou não de o termo poder supor por algo em uma proposição quando tomado em suposição pessoal. Isso

est per interpositionem terrae inter solem et lunam” vel “omnis eclipsis lunae fit luna existente in capite uel in cauda Draconis”. Et uidetur quod non, quia non est vera pro tempore pro quo nulla est eclipsis lunae. Similiter, posito quod hodie nullum sit tonitruum, utrum hoc non obstante haec sit concedenda de omni “omne tonitruum est sonus factus in nubibus”. De hac igitur materia ego pluries locutus sum alias, et nunc iterum breuiter ego dico altero duorum modorum”.

15 “Primus modus est quod talis propositio in scientia demonstrativa non sumitur secundum sensum eius proprium, quia ipsa sic non est scibilis eo quod est contingens, et falsa quando nulla est eclipsis vel saltem non est vera pro omni tempore. Sed tamen talis propositio bene, propter breuitatem, sumitur loco unius temporalis verae et scibilis, scilicet loco istius “quandocumque eclipsis lunae est, omnis eclipsis lunae est propter terram ...” et caetera; et sic de tonitruo”.

16 *DD 8.6.1*: “Alius modus dicendi est quod in simpliciter demonstratiuis non restringimus usum temporis consignificati per uerbum ad aliquod tempus determinatum, immo infinito seu omni tempore utimur tamquam praesente. Secundum autem talem usum tales praesentis temporis dictae propositiones, vel eis similes, quandocumque proponerentur, ipsae essent verae, non tamen simpliciter pro quocumque tempore, sed pro quocumque tempore pro quo subiectum supponeret pro aliquo, et hoc sufficit ad dici de omni in demonstratiuis. Et hoc uisus est notare Aristoteles, primo *Posteriorum*, qui exemplificando dicit “ut de omni homine animal; si enim uerum est dicere hominem, uerum est dicere animal, et si nunc alterum, et alterum”, id est “quandocumque est homo, est animal”.

parece ser confirmado quando Buridan trata da diferença entre os critérios para a avaliação da verdade de proposições como

[2] Homem é animal racional (*Homo est animal rationale*)

e

[3] Vácuo é lugar não preenchido por corpos (*Uacuum est locus non repletus corpore*).

Buridan considera que [3] não pode ser verdadeira mesmo quando seus termos são tomados significativamente, ou em suposição pessoal, já que nada no mundo pode ser um vácuo ou um lugar não preenchido por espaço. Assim, o único sentido em que essa proposição pode ser considerada verdadeira é aquele que em o termo ‘vácuo’ é tomado em suposição material, isto é, se este supõe pelo conceito complexo apresentado em sua definição nominal:

Quanto à outra, quando é dito que em uma proposição afirmativa verdadeira os termos devem supor pelas mesmas <coisas>, concedo com relação ao presente, ao passado e ao futuro, assim como é verdadeiro dizer que algum animal estava na arca de Noé, pois alguma coisa era um animal na arca de Noé. E também concederia, de acordo com a opinião anterior, que se um termo ou outro da proposição por nada supõe, nem por presentes, nem por passados, nem por futuros, a proposição categórica afirmativa não pode ser verdadeira. Por exemplo, esta <proposição> ‘vácuo é lugar não preenchido por corpos’ é falsa, se ‘vácuo’ é tomado significativamente, pois os termos não podem supor pelo mesmo, se ambos ou algum deles não supõe por nada. No entanto, essa proposição pode ser concedida se ‘vácuo’ for tomado segundo a suposição material. E é dita predicativa a definição expressando a definição nominal do definido. Pois a diferença entre a definição expressando a definição nominal e a definição expressando a definição real, é que a definição expressando a definição real é verificada do termo definido supondo pessoalmente, assim como ‘homem é animal racional’. Já a definição expressando a definição nominal é verificada do termo definido supondo materialmente. De acordo com este sentido, ‘vácuo é lugar não preenchido por corpos’, quer dizer que este nome ‘vácuo’ significa ‘lugar não preenchido por corpos’, e esta proposição categórica afirmativa é verdadeira pois seus termos supõem por coisas verdadeiras. Mas essas coisas que não pertencem à Ética e aqui são ditas de maneira abreviada podem ser encontradas e discutidas de maneira mais explícita nos meus escritos sobre as *Summulae*, onde trato da suposição (BURIDANUS, *Questiones super decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum* VI. 6)¹⁷.

17 “Ad aliam quando dicitur quod in propositionem affirmativa vera termini debent supponere pro eodem, concedo pro eodem presenti preterito vel futuro sic enim est verum dicere quod aliqui animal fuit in archa noe quia ibi tunc erat aliquo animal et ens in archa noe. Et tamen concederem cum opinione predicta quod si termini propositionis vel alter eorum pro nullo supponerent nec pro presentes nec pro preterito nec pro futuro. Propositio cathgorica affirmativa non posset esset vera. Verbi gratia hec est falsa vacuum est locus non repletus corpore si vacuum capiatur significative, quia tunc termini non possunt supponere pro eodem quam vel ambo vel alter eorum pro nullo sponnit. Predicta tamen propositio est concedenda si vacuum capiatur secundum suppositionem materialem. Et est predicativa diffinitionis dicentis quid nominis de diffinito talis. Enim est differentia inter diffinitionem dicentem quid nominis et diffinitionem dicentem quid rei quod diffinitio dicens quid rei verificatur de termino diffinito supponente personaliter, ut homo est animal rationale. Diffinitio quod dicens quid nominis verificatur de termino diffinito supponente personaliter. Sub hoc sensu vacuus est locus non repeltus corpore id est hoc nomem vacuum significat locus non repletus corpore et est propositio cathgorica affirmativa et uter quod terminorum pro vero ente supponit. Nec autem omnia quam quod non sunt moralia dicta sunt truncate poteris magis explicite inuenire per scrutata si vis in scripto meo super summulas ubi tractatum est de suppositionibus”.

Tal passagem nos fornece indícios para confirmar nossa interpretação. Primeiramente, ela confirma que proposições categóricas afirmativas de tempo presente só são verdadeiras se os termos sujeito e predicado supõem pela mesma coisa ou pelas mesmas coisas e se ela(s) existe(m) atualmente no mundo. Além disso, Buridan recorre a uma diferença fundamental entre definição nominal e definição real, para explicar porque uma proposição como [2] pode ser verdadeira mesmo quando não há nenhum homem. Para explicar esse ponto, isto é, como um termo que possui definição real sempre pode ser verificado de uma proposição *de inesse* tomada em suposição pessoal, Buridan parece recorrer a ideia de necessidade. Sem essa noção, Buridan não parece poder distinguir proposições como

[2] Homem é animal racional (*Homo est animal rationale*)

e

[4] <Um> homem é branco (*Homo est albus*),

já que [4] também pode ser uma proposição verdadeira quando o termo “homem” supõe por um homem branco existente no momento em que a proposição é enunciada.

Após distinguir entre predicados essenciais e não essenciais, Buridan acrescenta a noção de predicação *per se*, que é contrastada com a noção de *per accidens*. A diferença entre eles é dada em termos de modalidade: “um predicado é dito *per se* de um sujeito se a proposição é necessária e *per accidens* se ela é contingente” (“*Dicitur autem praedicatum per se de subiecto si propositio est necessaria et per accidens si est contingens*”, BURIDANUS, *Summulae de Praedicabilibus* 2.5.2). Buridan retoma a noção aristotélica para mostrar que diferentemente de algo dito *per accidens*, algo é dito *per se* quando um predicado *per se* inere verdadeiramente e necessariamente às coisas (“*quae non per se necessario insunt rebus, et subdit post accidentia autem non sunt necessario*”).

Assim, cabe interpretar em que sentido essas proposições podem *de omni* podem ser necessárias mesmo quando se referem a coisas que não existem. A resposta a essa pergunta parece exigir a distinção entre dois tipos de necessidade: a necessidade *simpliciter*, ou absoluta, e a necessidade natural. A necessidade *simpliciter* é tomada por Buridan como um sentido forte de necessidade, segundo a qual algo é necessário quando não pode ser falsificado em nenhuma situação, ou na definição aristotélica retomada por Buridan, é necessário aquilo que é impossível ser de outra forma. De acordo com essa perspectiva, Buridan considera que o único ser necessário é Deus. Já a chamada necessidade natural é um tipo de necessidade limitada a uma certa situação, nesse caso, ao chamado curso normal da natureza, e ser necessário, nesse contexto limitado, significa que as coisas não poderiam ter sido diferentes do que são no mundo atual¹⁸.

4- Conclusão

A diferença entre definições reais e nominais se reflete na teoria semântica por meio dos tipos de suposição, que por sua vez, indicam as diferentes maneiras em que um predicado é atribuído a um sujeito. O fato de que os termos correspondendo definições reais e nominais são subordinados a tipos diferentes de coisas, explica porque eles seriam tomados respectivamente em suposição pessoal e suposição material. Mas como tentei

18 Essa distinção, segundo Simo Knuuttila (1993), é um dos resultados da nova concepção de modalidade que surge a partir das noções de *potentia Dei absoluta* e *potentia Dei ordinata*. A *potentia Dei absoluta* marca o domínio do poder absoluto de Deus, enquanto a *potentia Dei ordinata* marca que o domínio do criado é apenas uma das atualizações possíveis segundo o poder divino. Desenvolvo esse tópico bem como distingo os diferentes sentidos de necessidade segundo Buridan em Miquelanti (2017).

indicar, os termos de definição nominal não são apenas tomados em suposição pessoal, mas em um tipo especial de suposição, a suposição natural, própria ao discurso científico.

Além disso, a ideia de que definições reais expressam predicções essenciais depende de uma explicação de como podem existir predicções essenciais. A resposta buridaniana para esse ponto parece depender da tese da postulação de uma necessidade natural e, logo, qualquer atribuição de alguma forma de essencialismo a Buridan deve considerar este ponto. Essa ideia também é fundamental para explicar como as proposições da ciência podem ser ditas necessárias. Para Buridan, elas são necessárias apenas da perspectiva da *potentia dei ordinata* ou da necessidade natural, dado que de uma perspectiva da *potentia dei absoluta* ou da necessidade lógica, essas proposições poderiam ser falsas. O inconveniente dessa conclusão é que ela implica considerar que a necessidade expressa pela ciência deve ser pensada como um sentido fraco de necessidade, garantida pela abstração de uma intervenção divina e da postulação da constância do curso da natureza.

Referências bibliográficas:

- JOHANNES BURIDANUS. *Summulae de Demonstrationibus*. Introduction, critical edition and indexes by L. M. de Rijk. Gronigem-Harem: Ingenium Publishers, 2001.
- _____. *Summulae de Praedicabilibus*. Introduction, critical edition and indexes by L. M. de Rijk. Nijmegen: Ingenium Publishers, 1998.
- _____. *Summulae de Suppositionibus*. Introduction, critical edition and indexes by Ria Van der Lecq. Nijmegen: Ingenium Publishers, 1998.
- _____. *Questiones Joannis Buridani super Decem Libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum*. Paris: Poncet le Preux, 1513.
- _____. (s.d.) *Summulae de dialectica*. Transcrição inédita de Hubert Hubien. Disponível em: <http://individual.utoronto.ca/pking/resources/buridan/Summulae_de_dialectica.txt> Último acesso 10/06/2018.
- _____. (s. d.). *Quaestiones in Analytica Priora*. Transcrição inédita de Hubert Hubien. Disponível em: <http://individual.utoronto.ca/pking/resources/buridan/QQ_in_Prior_An.txt> Último acesso 10/06/2018.
- JOHN BURIDAN. *Summulae de dialectica*. An annotated translation, with a philosophical introduction by Gyula Klima. New Haven - London: Yale University Press, 2001.
- KLIMA, Gyula. “Contemporary “essentialism” vs. aristotelian essentialism”. In: HALDANE, John (Org.). *Mind, metaphysics, and value in the thomistic and analytical traditions*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2002, p. 175-194.
- _____. “The essencialist nominalism of John Buridan”. *The Review of Metaphysics*, 58, , p.739-754, 2005.
- _____. *John Buridan*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- KNUUTTILA, Simo. *Modalities in medieval philosophy*. London: Routledge, 1993.

A divisão tripartida das ciências teoréticas e sua fundamentação no *Super Boetium De Trinitate* de Tomás de Aquino

Rodrigo Aparecido de Godoi¹

Considerações iniciais

A discussão em torno da sistematização do conhecimento humano através do estabelecimento de uma divisão das ciências bem como a reflexão em torno da organização das disciplinas nos programas de estudo são assuntos de significativa relevância para o pensamento filosófico, dado que a reflexão sobre a classificação das ciências se encontra presente, no pensamento filosófico, desde Platão (cf. *Político* 258e), e ocupou um lugar de destaque, na Antiguidade Tardia e, sobretudo, na Escolástica Latina do final do século XII e do século XIII, a qual receberá a influência do critério taxionômico proposto por Aristóteles, em que se encontra uma certa predominância de uma divisão tripartida das ciências, em que essas são: ou *teoréticas*; ou *práticas*; ou *poiéticas*.

Diante disso, o presente estudo tem como objetivo apresentar, em linhas gerais, o modo como Tomás de Aquino fundamentou a clássica divisão aristotélica das ciências teoréticas em física, matemática e metafísica, em seu comentário ao *Tratado da Trindade* de Boécio, especificamente, a partir dos artigos primeiro e terceiro da questão cinco. Todavia, antes de tratar especificamente do objeto de estudo desse trabalho, no tópico seguinte, aludir-se-á, primeiramente, a alguns aspectos da classificação das ciências proposta por Aristóteles.

A classificação aristotélica das ciências

Ao se tomar como objeto de análise os próprios textos de Aristóteles, constata-se que as referências acerca da classificação e da divisão das ciências não são tão numerosas e apresentam algumas variações (PEREIRA, 2005, p. 124). Contudo, de acordo com Mariconda (2000, p. 103), nas principais passagens em que o Estagirita se ocupa com a classificação dos diversos tipos de saberes há certa predominância de uma divisão tripartida das ciências, em que essas são: ou teoréticas (*theoretiké*), ou práticas (*praktiké*), ou poiéticas (*poietiké*); conforme pode-se constatar, por exemplo, em *Metafísica* VI, 1, 1025 b 25-26: “todo conhecimento racional é ou prático, ou produtivo, ou teórico (ARISTÓTELES, 2002, p. 271)².

Na classificação aristotélica, as ciências *práticas* e *poiéticas* dizem respeito às ações: naquelas, a ação tem um fim em si mesma; nessas, a ação tem como fim a produção de

1 Mestre em Filosofia ; Faculdade Católica de Pouso Alegre

2 Outras passagens que também podem ser consultadas são: *Tópicos* VI, 6, 145 a 15 e VIII, 1, 157 a 1 10-11; *Ética a Nicômaco* I, 2, 1104 a 1-8; VI, 2, 1139 a 27-28; *Física* II, 2; *De anima* I, 1, 403 b 12-17.

algo que que é externo ao sujeito. Segundo Chauí (1994, p. 234), trata-se, na verdade, da distinção entre a *práxis* e a *poiésis*, a qual é sugerida na obra *Ética a Nicômaco I*, 1, 1094 a 1-5:

Admite-se geralmente que toda arte e toda investigação, assim como toda ação e toda escolha, têm em mira um bem qualquer; e por isso foi dito, com muito acerto, que o bem é aquilo a que todas as coisas tendem. Mas observa-se entre os fins uma certa diferença: alguns são atividades, outros são produtos distintos das atividades que os produzem. Onde existem fins distintos das ações, são eles por natureza mais excelentes do que estas (ARISTÓTELES, 1987, p. 09).

Em outra passagem dessa mesma obra, no Livro VI, 4, 1140 a 1-14, o Estagirita afirma ainda que:

Na classe do variável estão incluem-se tanto coisas produzidas como coisas praticadas. Há uma diferença entre produzir e agir [...]; de sorte que a capacidade raciocinada de agir difere da capacidade raciocinada de produzir. Daí, também, o não se incluírem uma na outra, porque nem agir é produzir, nem produzir é agir. Ora a arquitetura é uma arte, sendo essencialmente uma capacidade raciocinada de produzir, e nem existe arte alguma que não seja uma capacidade dessa espécie, nem capacidade desta espécie que não seja uma arte, segue-se que a arte é idêntica a uma capacidade de produzir, que envolve o reto raciocínio³ (ARISTÓTELES, 1987, p. 103).

Depreende-se do exposto que as ciências práticas referem-se, portanto, às atividades que não produzem algo diferente do agente, pois a causa da ação é a própria vontade humana, como afirma Aristóteles: “o princípio das ações práticas está no agente, isto é, na volição, enquanto coincidem o objeto da ação prática e da volição” (2002, p. 271). Com isso, são consideradas ciências práticas, especialmente, a ética e a política.

Já as ciências poiéticas, as quais objetivam um conhecimento que propicia a produção de algo externo ao próprio agente, têm sua causa na inteligência, na arte ou em alguma outra faculdade do homem, “desde que se originem da ação produtiva humana” (PEREIRA, 2005, p. 127). Consequentemente, em tais ciências, o agente, a ação e o produto da ação são elementos distintos, ou seja, a ação não tem o seu fim em si mesma, pois a “finalidade da ação está fora dela, na obra, no artefato, num objeto” (CHAUÍ, 2004, p. 249).

As ciências teoréticas, por sua vez, ocupam-se com objetos que existem independentemente da vontade e da ação humanas, visando à contemplação da verdade de um modo livre e desinteressado, tendo um fim em si mesma. Nesse sentido, em *Metafísica II*, 2, 993 b 15-20, o Estagirita afirma que: “[...] também é justo chamar a filosofia de ciência da verdade, porque o fim da ciência teorética é a verdade, enquanto o fim da prática é a ação” (ARISTÓTELES, 2002, p. 73).

Por conseguinte, em *Metafísica VI*, 1, 1025 a 5–1026 a 20, ele demonstra que o grupo das ciências teoréticas se subdivide em três ramos: a *física*, que trata dos seres que

3 Nesse ponto, é importante assinalar que o conceito grego de arte (*techné*) tem um significado muito mais amplo de que a palavra *arte*, no sentido moderno. *Téchne* designa “toda profissão prática baseada em determinados conhecimentos especializados e, portanto, não só a pintura, a escultura, a arquitetura e a música, mas também, e talvez com maior razão ainda, a medicina, a estratégia militar ou a arte da navegação. A palavra significa que estas tarefas práticas ou estas atividades profissionais não correspondem a mera rotina, mas baseiam-se em regras gerais e conhecimentos sólidos” (JAEGER, 1954 *apud* REALE, 2002, p. 9).

possuem em si mesmos o princípio do repouso e do movimento, ocupando-se com as realidades *separadas* (χωριστά)⁴ e móveis⁵; a *matemática*, que se ocupa com as realidades imóveis, mas que não podem existir separadas da matéria; por fim, a *filosofia primeira* que investiga os entes que são, ao mesmo tempo, imóveis e separados da matéria.

Também a matemática é ciência teórica. Mas por enquanto não está claro se ele é uma ciência de seres imóveis e separados. Entretanto é evidente que alguns ramos da matemática consideram os seus objetos como imóveis e não separados. Mas se existe algo eterno, imóvel e separado, é evidente que o conhecimento dele caberá a uma ciência teórica, não porém à física, mas a uma ciência anterior a uma e à outra. De fato, a física refere-se às realidades separadas mas não imóveis; algumas das ciências matemáticas referem-se a realidades imóveis, porém não separadas, mas imanentes à matéria; ao contrário a filosofia primeira refere-se às realidades separadas e imóveis. Ora, é necessário que todas as causas sejam eternas, mas estas particularmente: de fato, estas são as causas dos seres divinos que nos são manifestos. É claro, portanto, que existem três gêneros de ciências teóricas: física, matemática e teologia (ARISTÓTELES, 2002, p. 271-273).

Na classificação tripartida proposta por Aristóteles, as ciências mais excelentes são as teóricas, pois o conhecimento especulativo ou teórico “é o único que tem acesso ao conhecimento efetivamente científico, que é o conhecimento do universal, da necessidade abstraída da contingência e dos particulares” (MARICONDA, 2000, p. 103-104). Por conseguinte, dentre as teóricas, a *filosofia primeira* ou *teologia* é a mais nobre, pois além de se ocupar com o objeto mais elevado, a substância separada e imóvel, também diz respeito aos princípios e às causas primeiras das quais dependem os princípios da própria matemática e da física, conforme ressalta Aristóteles, em *Metafísica* XI, 7, 1064 b 1-15:

Ora, entre todos os gêneros de ciências o gênero das ciências teóricas é o mais excelente, entre as ciências teóricas a última ilustrada é a mais excelente, porque tem por objetivo aquele ser que vale mais do que todos, e toda ciência é qualificada como superior ou inferior com base em seu objeto. Poder-se-ia levantar o seguinte problema: se a ciência do ser enquanto ser deve ser considerada universal ou não. Ora, cada uma das ciências matemáticas trata de um gênero único e determinado, mas também existe uma matemática geral que é comum a todos os gêneros. Portanto, se as substâncias físicas fossem as realidades primeiras, a física seria, conseqüentemente, a primeira das ciências; se, ao contrário, existe outra realidade, ou seja, uma substância separada e imóvel, deve haver

4 Para se compreender essas características que diferenciam os objetos das três ciências teóricas é essencial considerar os diversos significados do termo χωριστόν (= separado, separável). Aristóteles entende “χωριστόν em três diferentes significados fundamentais: (1) no sentido de ‘separado’ dos sensíveis e da matéria (nós diremos = *transcendente*); (2) no sentido de ‘existente por si’, ou ‘capaz de subsistir por sua própria conta, sem precisar de inerir em outro e (3) no sentido de ‘separável logicamente com o pensamento. Ora não se compreende o nosso contexto se não se tem presente que o Estagirita, falando dos objetos da física, usa χωριστόν no segundo dos significados acima distinguidos; falando dos objetos da teologia usa χωριστόν no primeiro significado e, enfim, falando dos objetos da matemática, chama-os χωριστά no segundo sentido, mas com muitas ambigüidades” (REALE, 2002, p. 307-308).

5 Na terminologia aristotélica, *movimento* significa não apenas deslocamento físico, mas, principalmente, mudança, ou melhor, a passagem do ser *potência* para o ser em *ato*, como se afirma na *Metafísica* XII, 2, 1069 b 15: “Tudo o que muda, muda passando do ser em potência ao ser em ato” (ARISTÓTELES, 2002, p. 545). Desse modo, para Aristóteles, em *Metafísica* XII, 2, 1069 b 5-10, as mudanças são de quatro tipos: “(a) segundo a essência, (b) segundo a qualidade, (c) segundo a quantidade, (d) segundo o lugar – geração, em primeiro lugar, e corrupção são mudanças segundo a substância, aumento e diminuição segundo a quantidade, alteração segundo a qualidade, translação segundo o lugar” (ARISTÓTELES, 2002, p. 545).

a necessariamente uma ciência diferente à física, e deve ser também universal, por força dessa anterioridade (ARISTÓTELES, 2002, p. 513).

Realizados esses breves apontamentos em torno da classificação aristotélica das ciências, no tópico seguinte, ressaltar-se-á, a partir dos artigos primeiro e terceiro da questão cinco do comentário de Tomás de Aquino ao *Tratado da Trindade* de Boécio de Tomás de Aquino, como o Aquinate compreendeu e justificou a classificação das ciências teóricas em física, matemática e metafísica.

A divisão tripartida das ciências teóricas segundo Tomás de Aquino

Tomás de Aquino tratou da temática da classificação das ciências em várias passagens de sua obra, como, no comentário ao *Livro VI da Ética a Nicômaco*; na questão 57, da *Prima secundae* da *Suma de Teologia* e nos prólogos dos comentários aos textos de Aristóteles (NASCIMENTO, 2005, p. 24). Porém, ele examinou e fundamentou a divisão tripartida das ciências teóricas em física, matemática e metafísica, de modo detalhado, no seu comentário de juventude ao *Tratado da Trindade* de Boécio.

Quanto à data de composição, há consenso que *o Sobre o Tratado da Trindade de Boécio* tenha sido redigido entre 1257-1258 ou no início de 1259, ou seja, no primeiro período de ensino de Tomás em Paris. O Aquinate foi, basicamente, o único autor do século XIII que comentou essa obra e sua exposição é incompleta, pois “Tomás se limitou a comentar o próêmio, o primeiro capítulo e uma parte do segundo capítulo” (PORRO, 2014, p. 91).

Por conseguinte, Tomás de Aquino examinou a divisão tripartida das ciências teóricas, especialmente, na questão cinco, onde ele se vê obrigado a confrontar essa divisão de origem aristotélica com outras, especialmente, a divisão estoíca da Filosofia em Lógica, Física e Ética, e a divisão das sete artes liberais: o *trivium* (Retórica, Gramática, Dialética) e o *quadrivium* (Matemática, Geometria, Música, Astronomia). Com efeito, a questão cinco é constituída por quatro artigos, como indica o próprio texto tomásico:

A respeito do primeiro, há quatro perguntas: primeiro, se é adequada a divisão pela qual a especulativa é dividida nas três partes seguintes: natural, matemática e divina; segundo, se a filosofia natural trata do que é no movimento e na matéria; terceiro, se a consideração matemática trata, sem movimento e matéria; quarto, se a ciência divina trata do que é sem matéria e movimento (TOMÁS DE AQUINO, 1999, p. 98).

Sendo assim, logo no início do corpo do artigo primeiro da questão cinco, Tomás de Aquino estabelece a distinção entre intelecto teórico ou especulativo e o intelecto operativo ou prático e essa distinção se dá por meio da finalidade visada: “o especulativo tem por fim a verdade que considera, o prático, ordena a verdade considerada à operação como um fim” (TOMÁS DE AQUINO, 1999, p. 101), ou seja, o fim da especulativa é a *verdade* e o fim da operativa é a *ação*.

Com base nessa distinção, que se fundamenta no pensamento de Aristóteles, segue-se outra distinção, pois, dado que é necessário que a matéria seja proporcionada ao fim, a matéria das ciências práticas são as coisas que podem ser feitas pela ação humana, enquanto, que a matéria das ciências especulativas ou teóricas consiste em coisas que não podem ser feitas pela ação humana (TOMÁS DE AQUINO, 1999, p. 101) e é de acordo com a distinção dessas coisas que se estabelecerá a distinção das ciências especulativas.

Para tanto, ao se considerar essas coisas enquanto objetos das ciências teóricas, é preciso ter em conta, segundo Tomás, que qualquer objeto de conhecimento científico deve apresentar duas características: deve ser imaterial, porque o intelecto é imaterial; o objeto deve ser necessário, isto é, imóvel, destituído de movimento, isto é, não sujeito a mutação, a mudança. Depreende-se do exposto que o objeto da ciência especulativa deve ser, portanto, afastado da matéria e do movimento e é com base nesse critério, num primeiro momento, que se estabelecerá a distinção das ciências teóricas, isto é, “as ciências especulativas se distinguem segundo a ordem de afastamento da matéria e do movimento” (TOMÁS DE AQUINO, 1999, p. 102).

A partir desse critério, Tomás estabelece que entre os especuláveis, ou seja, os objetos das ciências especulativas, há coisas que dependem da matéria para serem, “porque não podem ser senão da matéria” (TOMÁS DE AQUINO, 1999, p. 102). Essas coisas, por sua vez, distinguem-se em dois grupos: 1) as coisas que incluem a matéria para serem e serem conhecidas, pois não podem ser inteligidas sem a matéria sensível, a qual deve ser incluída na definição “como na definição do ente humano é preciso incluir a carne e os ossos” (TOMÁS DE AQUINO, 1999, p. 102); desses objetos ocupa-se a *física* ou *ciência natural*; 2) as coisas em que incluem a matéria apenas para serem, mas não para serem inteligidas, porque a matéria sensível não é posta em sua definição, como, por exemplo, a linha e o número; desses objetos se ocupa a *matemática*. Por conseguinte, diferentemente dessas coisas, há coisas que não precisam da matéria no que se refere ao ser. Destes especuláveis trata a *teologia*, que também é chamada de *metafísica* ou *filosofia primeira*, dependendo da situação, conforme esclarece o próprio Tomás de Aquino:

Há, até mesmo, certos especuláveis que não dependem da matéria no que se refere ao ser, pois podem ser sem a matéria, quer nunca sejam na matéria como Deus e o anjo, quer sejam na matéria em alguns e em alguns não, como a substância, a qualidade, o ente, a potência, o ato, o uno, o múltiplo e semelhantes. De todos estes trata a teologia, isto é, a ciência divina, pois Deus é o principal do que nela é conhecido. A qual, com outro nome é chamada de metafísica, isto é, além da física, porque ocorre a nós, que precisamos passar do sensível ao insensível, que devemos aprendê-la depois da física; é chamada também de filosofia primeira na medida em que todas as outras ciências, recebendo dela seus princípios, vêm depois dela (1999, p. 103).

Depreende-se do exposto que, no artigo primeiro da questão cinco, Tomás de Aquino fundamenta a divisão tripartida das ciências teóricas na própria estrutura das coisas (NASCIMENTO, 2005, p. 24). Já no artigo terceiro da questão cinco, em que se discute se realmente “a consideração matemática, trata, sem movimento e matéria, do que é na matéria” (TOMÁS DE AQUINO, 1999, p. 98), Tomás procura justificar a classificação tripartida das ciências teóricas, não a partir do próprio modo de ser das coisas, mas sim, a partir das próprias operações do intelecto humano. A respeito desse artigo, Nascimento esclarece:

Quanto a seu conteúdo, o artigo terceiro, como aliás já indicamos, só indiretamente ou até mesmo aparentemente responde à questão de saber “se a consideração matemática trata, sem movimento do que é na matéria”. De fato, ocupa-se ele muito mais em estabelecer quais operações do intelecto humano, em consonância com as condições das

próprias coisas, concorrem para a constituição dos gêneros sujeitos das três ciências especulativas (1999, p. 28).

Desse modo, logo no início do corpo do artigo, Tomás de Aquino começa referindo-se a dupla operação do intelecto: a apreensão ou inteligência dos indivisíveis e o juízo ou operação judicativa; distinção essa já indicada pelo Estagirita, no livro III do *De anima*, conforme ressalta o próprio texto tomásico:

Ora, é preciso saber que, de acordo com o Filósofo no livro III *Sobre a alma*, há uma dupla operação do intelecto: uma que é denominada inteligência dos indivisíveis pela qual conhece, de tudo, o que é; a outra, a outra de tudo, o que ordo com o Filósofo itacao .amento eevancia pela qual compõe e divide, a saber, formando um enunciado afirmativo ou negativo (1999, p. 118).

A primeira operação do intelecto, isto é, a inteligência dos indivisíveis, pela qual se conhece *o que uma coisa é* (apreensão quiditativa), possui, na verdade, um duplo aspecto: “ela consiste na intelecção *do que é*, quididade (num sentido lato de *quididade* ou de essência), e na formação ou produção de conceitos através da apreensão do *que é*” (LANDIM FILHO, 2006, p. 31). Tomás de Aquino ressalta ainda que há dois graus de abstração: I) a abstração do universal a partir do particular, a qual também pode ser denominada de abstração do todo em relação à parte; II) a abstração da forma em relação à matéria sensível.

Por conseguinte, a intelecção dos indivisíveis é a condição primordial para a realização da segunda operação do intelecto, isto é, a composição e divisão, em que se formam enunciados afirmativos ou negativos (operação judicativa ou de juízo). Aliás, deve-se considerar o fato de que, de acordo com Landim Filho, a “operação judicativa não consiste apenas em compor ou dividir, em ligar, mediante a cópula verbal, o predicado ao sujeito ou em excluir do sujeito o predicado” (LANDIM FILHO, 2004, p. 200), ou seja, não se trata de uma mera união de conceitos, mas antes de uma sintetização de conceitos por intermédio da predicação, em que se atribui uma quididade universal a um sujeito concreto. Com efeito, para Tomás de Aquino, somente no juízo é que se obtém o conhecimento: “em qualquer conhecimento há uma dupla a ser considerada, a saber, o princípio e o termo. Com efeito, o princípio pertence à apreensão; o termo, porém, ao juízo; de fato, o conhecimento aí se perfaz” (TOMÁS DE AQUINO, 1999, p.154).

Sendo assim, Tomás de Aquino concebe que as distintas operações do intelecto correspondem aos três gêneros das ciências teoréticas: a abstração da matéria singular, das condições que individualizam compete à física, a qual se ocupa com como o ente móvel, ou seja, com os especuláveis que incluem a matéria comum e a forma; a abstração não só da matéria singular, mas da também da matéria sensível, compete à matemática, que se ocupa com os entes quantitativos, com as formas quantitativas (SAVIAN FILHO, 2007, p. 41-42). Já a operação que separa o ente de toda potencialidade e de todo elemento corporal compete à metafísica, como ressalta o próprio Tomás:

Encontra-se, portanto, uma tríplice distinção na operação do intelecto: uma, de acordo com a operação do intelecto que compõe e divide, que é chamada propriamente de separação; esta compete à ciência divina ou metafísica; outra, de acordo com a operação pela qual são formadas as quididades das coisas, que é a abstração da forma da matéria sensível; esta

compete à matemática; a terceira, de acordo com esta mesma operação, [que é a abstração] do universal do particular; esta compete à física e é comum a todas as ciências, porque em toda ciência deixa-se de lado o que é accidental e toma-se o que é por si (TOMÁS DE AQUINO, 1999, p. 123-124).

Em suma, constata-se, então, com base nos pontos assinalados ao longo dessa parte do trabalho e de acordo com a análise de Nascimento (2005, p. 24), que a abordagem tomásica, realizada nos artigos primeiro e terceiro da questão cinco, oferece uma fundamentação à classificação tripartida das ciências teóricas, a partir de um duplo aspecto: do lado da estrutura das coisas e do lado da estrutura do intelecto humano. Com efeito, de acordo com Nascimento:

Essa dupla fundamentação da tríade de ciências teóricas é apontada por Tomás de Aquino como uma exigência, por um lado, de tais ciências serem conhecimento das coisas, devendo, pois, corresponder a como estas se apresentam e, por outro lado, serem conhecimentos humanos, devendo, então, corresponder ao modo humano de conhecer (2005, p. 25).

Considerações finais

A partir dos elementos apresentados nesse trabalho, é pertinente destacar, para concluir esse breve estudo, que, em sua fundamentação à divisão das ciências teóricas em física, matemática e metafísica, Tomás de Aquino reafirma a própria concepção aristotélica que, dentre as ciências teóricas, a metafísica ocupa a primazia, pois, enquanto a matemática e a física pressupõem gêneros diferentes de abstração, a metafísica exige uma operação específica do intelecto, ou seja, o gênero de ato judicativo denominado de separação (*separatio*), o qual guarda uma relação direta com o ato mesmo de existir da coisa (LIMA VAZ, 2001, p. 75-76). Dado então que o juízo aponta para o *esse* da coisa, ou seja, o *esse rei*, ele também alcança a verdade, pois de acordo com o Aquinate, a verdade se fundamenta no *esse* e não na quiddidade, ou seja, a verdade e a falsidade são obtidas através da segunda operação do intelecto⁶, que compete, conforme já se afirmou, à filosofia primeira ou teologia.

A valorização do saber teórico também acentua a própria diferenciação e separação entre *episteme* e *téchne*, de tal modo que, o saber especulativo, em que se busca o saber por si mesmo, é tomado como sendo uma instância essencialmente superior ao saber *poiético*, sendo que nesse tipo de conhecimento “o que se produz está inteiramente limitado pela particularidade e contingência” (MARICONDA, 2000, p. 103-104).

Por fim, pode-se afirmar que as discussões em torno da sistematização dos saberes e a organização das ciências trazem à tona aspectos que se não encontram restritos e limitados estritamente ao âmbito acadêmico, mas que dizem respeito à própria estrutura social, uma vez que, de acordo com a compreensão de Nascimento (1999, p. 11), as “soluções que estes problemas recebem num determinado meio intelectual são sempre reveladoras de tendências deste meio, trazem a maneira como se compreende a síntese do saber e o papel

6 De acordo com Lima Vaz, a *separatio*, que compete à filosofia primeira, liberta a inteligibilidade do ser de seus aspectos contingentes de realização e, principalmente, do fluxo fenomênico, apontando para o objeto propriamente metafísico, ou seja, “o ato mesmo de existir em sua amplitude transcendental e na necessidade absoluta dos princípios que o exprimem e que irão constituir a estrutura lógica da ontologia” (2001, p. 75-76) e, ainda por cima, sob outro prisma, de acordo com o mesmo autor, ela realiza “a penetração exaustiva e total do objeto, e é assim um movimento inverso à abstração. Ela integra, com efeito, o objeto em sua inteligibilidade última e mais profunda” (2001, p. 76).

que se lhe atribui na vida da sociedade”. Nesse sentido, conclui-se esse breve estudo com a citação de Mariconda, o qual enfatiza que:

De qualquer modo, e para além dos problemas revelados pela análise comparativa dos textos de Aristóteles, o fato é que a classificação aristotélica da ciência, devidamente interpretada por Tomás de Aquino e consolidada pela escolástica, foi utilizada como base teórica para indicar a existência de uma hierarquia que será respeitada, quando se passa do plano abstrato e teórico da classificação das ciências para o plano da organização institucional das disciplinas nas universidades, onde é mantida pela adesão a um duplo critério de autoridade: a autoridade de Aristóteles na filosofia natural e a autoridade da teologia. Ambos critérios sempre estiveram presentes em maior ou menor grau na organização universitária européia. Enquanto instituições ligadas desde suas origens à Igreja, as universidades tiveram por quatro séculos um papel considerável na solidificação cultural da visão valorativa e hierárquica do saber, que presidia sua organização interna e dava sentido à sua função social (2000, 106-107).

Referências bibliográficas:

- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Nova Cultural, 1987.
- _____. *Metafísica*: ensaio introdutório, texto em grego com tradução e comentário de Giovanni Reale. São Paulo: Loyola, 2002. v. 2.
- CHAUI, Marilena. *Introdução à História da Filosofia*: Dos pré-socráticos a Aristóteles. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- LANDIM FILHO, Raul. Abstração e juízo: observações sobre as noções de ente e de ser em Tomás de Aquino. In: ÉVORA, Fátima (Ed.). *Lógica e ontologia*: Ensaio em homenagem a Balthazar Barbosa Filho. São Paulo: Discurso Editorial, 2004. p. 189- 208.
- _____. Predicação e juízo em Tomás de Aquino. *Kriterion*. Belo Horizonte, v. 47, n. 113, p. 27-49, jun. 2006.
- LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Escritos de Filosofia VI: Ontologia e História*. São Paulo, Loyola, 2001.
- MARICONDA, Pablo Rubén. O *Diálogo* de Galileu e a condenação. *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*. Campinas, Série 3, v. 10, n. 1, p. 77-160, jan./jun. 2000.
- NASCIMENTO, Carlos Arthur Ribeiro do. Divisão e classificação das ciências segundo Santo Tomás de Aquino. *Ágora Filosófica*. Pernambuco. Ano 5, n. 1, p. 23-29, jan./jun. 2005.
- _____. Introdução à leitura do Comentário de Tomás de Aquino ao *Tratado da Trindade* de Boécio, questões 5 e 6: divisão e modo de proceder das ciências teóricas. In.: TOMÁS DE AQUINO, santo. *Comentário ao Tratado da Trindade de Boécio: Questões 5 e 6*. São Paulo: UNESP, 1999. p. 11-56.
- PEREIRA, Rosalie Helena de Souza. *Avicena*: a viagem da alma: uma leitura gnóstico-hermética de Hayy ibn Yaqzan. São Paulo: Perspectiva, 2005.
- PORRO, Pasquale. *Tomás de Aquino*: Um perfil histórico-filosófico. São Paulo: Loyola, 2014.
- REALE, Giovanni. *Metafísica*: Sumários e comentários. São Paulo: Edições Loyola, 2002. v. 3.
- SAVIAN FILHO, Juvenal. Tomás de Aquino e Descartes: aproximações e diferença radical. *Síntese*, v. 34, n. 108, p. 33-54, jan./mar. 2007.
- TOMÁS DE AQUINO, santo. *Comentário ao Tratado da Trindade de Boécio: Questões 5 e 6*. São Paulo: UNESP, 1999.
- _____. *O ente e a essência*. Petrópolis: Vozes, 2013.

A noção de retidão da vontade no *de Veritate* de Santo Anselmo de Cantuária

Sérgio Del' Arco Filho¹

1. Introdução²

O objetivo deste trabalho é abordar a noção de vontade conforme é tratada no *De veritate* de Anselmo de Cantuária. Anselmo percorre as diversas sedes ou espécies da verdade e entre elas está a *verdade da vontade*. A obra pode ser dividida em três movimentos principais. No primeiro movimento (c. 1-11), são introduzidas as noções de *debitum* (débito) e *rectitudo* (retidão), e após percorrer todas as sedes da verdade, Anselmo define a verdade como a “retidão perceptível apenas pela mente”. No segundo movimento do diálogo (c. 12), Anselmo se ocupa da noção de justiça, a qual coincide com a retidão. De forma que a verdade, a retidão e a justiça se definem reciprocamente. No entanto, a justiça não é a retidão do conhecimento nem a retidão da ação, mas a *retidão da vontade*. A justiça é definida como a *retidão da vontade conservada por si mesma*. No terceiro e último movimento (c. 13), que não implica diretamente a noção de vontade ou de justiça, Anselmo pergunta se existem diversas verdades, concluindo que existe uma só e mesma retidão, a suma verdade.

Para tratar sobre a vontade no *De veritate*, acreditamos ser necessário, primeiro, tratar brevemente sobre os conceitos de retidão e débito para chegarmos à retidão da vontade. Segundo, tratar sobre a retidão da ação em conjunto com a retidão da vontade para chegarmos a definição de justiça de Anselmo. A justiça é a verdade aplicada à moral e é apenas pela retidão da vontade que podemos ser justos.

2. As noções de débito e retidão no capítulo II do DV

O capítulo II do DV é muito importante para a obra, primeiro, pois é nele que as noções de retidão e de dever são introduzidas, que são dois conceitos-chave na obra. Segundo, neste capítulo está a base para a busca do que é a verdade, pois nele, Anselmo, trata sobre a verdade da significação ou enunciação. Em um primeiro momento deste capítulo, o discípulo afirma que uma proposição é verdadeira quando significa que é aquilo

1 Mestrando em Filosofia Medieval pela Universidade Estadual Paulista – UNESP, campus de Marília. Orientador: Andrey Ivanov. E-mail: sergio.delarco@hotmail.com

2 Lista de Abreviaturas e Siglas

Monol. – *Monologion*

DV – *De veritate*

DLA – *De libertate arbitrii*

DCD – *De casu diaboli*

CDH – *Cur deus homo*

Seguimos a paginação das obras pela edição crítica de F. S. Schmitt (ANSELMUS CANTUARIENSIS, 1984, 1 e 2v.).

que é. Em um segundo momento, temos a transição da verdade à retidão mediante a noção de débito (*debitum*). O mestre pergunta ao discípulo para que foi feita a proposição afirmativa. O discípulo responde que é para significar que é aquilo que é, e o mestre conclui, “portanto deve fazê-lo”³.

Em linhas gerais, *debere* significa que tudo que foi criado tem uma finalidade e, por isso, uma obrigação para com o seu criador. O dever que aqui tratamos é um dever de caráter ontológico. Como podemos ver no cap. V do Monólogo, enquanto criaturas não somos princípio do nosso próprio ser, não somos *per se*, mas somos por outro (*per aliud*). Todas as coisas são o que são por causa da suma natureza, tudo o que existe pertence a ela. Somente esta natureza possui ser propriamente, ou seja, somente ela é por si mesma e as demais coisas não possuem ser próprio e, portanto, só são por causa daquela⁴.

A proposição, portanto, *foi feita* para significar que é aquilo que é, ou seja, para expressar aquilo que existe. Isso é o que ela *deve* fazer, pois é sua finalidade fazê-lo. A partir daí temos a passagem do dever à retidão, pois ao significar o que deve, a proposição está significando de maneira reta, ou ainda correta. Quando a proposição significa que o-que-é é, a significação é reta e verdadeira. Conclui-se que a verdade para a proposição é a retidão. Esta retidão expressa a adequação da proposição - no caso da verdade da enunciação - com o objetivo para o qual foi criada. Esta noção de retidão será identificada a todas as sedes subsequentes da verdade: no pensamento, na vontade, na ação, nos sentidos, na essência das coisas, na suma verdade.

A verdade mostra o que é, o que existe. Imediatamente vemos que para algo existir é preciso haver uma correlação entre o que existe e uma determinada finalidade para ele, com isso temos o parâmetro para dizer que algo é reto, ou ainda, correto. Para dizer que é correto algo ser o que é, de qualquer modo, este algo deverá acontecer/ser, pois, se ele não acontecer/ser não haverá retidão e não haverá verdade. A coisa, portanto, deve realizar a finalidade para a qual foi feita. Este dever está submetido à teleologia divina.

Com relação a retidão, algo é reto quando é aquilo que o próprio Deus quer. Com efeito, Deus é a mais alta representação do bem, nada lhe falta e, portanto, nele não há carência de nenhuma espécie. A falsidade é privação de algo e, se é privação, significa que algo que era para estar ali não está. A falsidade nesta perspectiva é a ausência de ser. Tudo aquilo que Deus criou possui ser. Dele não provém nada que não possua ser. Onde, em Deus não haver falsidade, e tudo o que é nele, é algo e é bom. Deste modo, tudo o que estiver na vontade de Deus é bom e correto. Daí, termos a relação de ser reto com o ser aquilo que deve.

3. Retidão da vontade

O capítulo IV é o primeiro deste tratado a falar sobre a noção de vontade e irá introduzir a noção de retidão da vontade. Diz o mestre: “Mas a própria Verdade [que é Deus] diz que a verdade está também na vontade, quando diz que o diabo não permaneceu ‘na verdade’. De facto, não estava na verdade nem abandonou a verdade senão na vontade”⁵.

3 “Hoc ergo debet”. (*DV* 2, 178).

4 Cf. *Monol.* 5, 18:3-20.

5 “Sed et in voluntate dicit veritas ipsa veritatem esse, cum dicit diabolus non stetisse ‘in veritate’. Non enim erat in veritate neque deseruit veritatem nisi in voluntate”. (*DV* 4, 180:21-23).

É importante notar o exemplo escolhido para tratar desse assunto da vontade. Santo Anselmo recorreu ao Evangelho de São João (Jo 8, 44) onde é dito que o diabo não permaneceu na verdade. O terceiro tratado desta trilogia versa justamente sobre a queda do diabo. Dito de maneira breve, no *De casu diaboli*, veremos que o motivo do diabo não ter permanecido na verdade foi unicamente pelo ato de sua vontade injusta. É dita injusta, pois, apesar de ter podido perseverar na vontade de Deus, que lhe seria a máxima felicidade a almejar, quis algo que lhe pareceu mais conveniente e, portanto, algo que aparentemente lhe traria uma felicidade a mais do que aquela que já possuía. Mediante uma vontade injusta, querendo algo que não lhe cabia, o diabo abandonou a retidão da vontade que possuía, em prol de uma conveniência aparentemente maior. Como essa felicidade era aparente, o diabo abandonou a retidão que possuía, não conseguiu o que queria e se tornou infeliz.

Tornou-se infeliz, pois, se o diabo quisesse sempre o que devia querer e conservado o que já possuía, nunca teria pecado. De modo que o diabo pecou querendo o que não devia e, por isso, abandonou a verdade da vontade. Enquanto o diabo quis o que devia, o fim para o qual havia recebido a vontade, ele estava na verdade e na retidão. A partir do momento em que quis o que não devia, abandonou a verdade e a retidão em que estava. No entanto, qual é esse fim para o qual foi criado? Se ele tivesse permanecido na verdade da vontade teria a retidão da vontade, que consistia apenas em querer o que devia ter querido de acordo com o que ele foi criado por Deus.

O que significa dizer que ele devia ter querido de acordo com o que ele foi criado por Deus? Podemos reformular essa questão perguntando, qual é a finalidade dos entes racionais? No *CDH*⁶, vemos que a natureza dos entes racionais foi criada reta por Deus, ou seja, as criaturas racionais foram criadas na retidão. Foi feita reta para que, mediante o regozijo em Deus, pudesse ter uma felicidade bendita.

Pelo poder do discernimento, ou ainda, pelo juízo, a criatura racional é capaz de diferenciar entre o certo e o errado, e entre um bem maior e menor. Podendo escolher entre um bem menor e outro maior, é sensato sempre optar pelo bem maior. Em outras palavras, a natureza racional foi criada reta em direção ao seu fim que é *amar* a Deus, o sumo bem. Deste modo, essa é sempre a melhor escolha que o ente racional pode fazer, pois em Deus podemos ser felizes parcialmente nesta vida e plenamente na vida eterna.

No *Monologion*⁷, temos também outra passagem muito importante para esclarecer qual é a finalidade do ente humano, que possui a faculdade de poder recordar, compreender e amar aquilo que é o ser melhor e maior entre todas as coisas. Tendo em mente qual é o fim do ente humano e quais as propriedades da vontade podemos compreender melhor a noção de justiça e a vontade enquanto motor que leva ao justo fim.

Essa faculdade do parágrafo anterior é o intelecto. Junto com esta faculdade se encontra a faculdade da vontade. Esta última é capaz de nos mover na direção do objeto do intelecto, que é justamente aquilo que podemos de melhor.

A retidão da vontade coincide com o querer de Deus, ou ainda, é querermos aquilo para o qual recebemos a vontade. Deus é sumamente bom, não há falsidade nele e fomos feitos a sua imagem e semelhança. Fomos feitos capazes de querer aquilo que podemos de melhor, e o que temos de melhor é a nossa semelhança com Deus. Assim, o que é capaz

6 Cf. *CDH* 2, c. 1, 97-98.

7 Cf. *Monol.* 67, 78:07-11.

de fazer-nos verdadeiramente felizes e querer retamente é Deus. Então, nada fora de Deus pode-nos dar a retidão da vontade e, por isso, o diabo tornou-se infeliz, por estar afastado da vontade de Deus e, portanto, por estar afastado da própria retidão.

Devemos, portanto, querer sobretudo o que podemos de melhor. Temos enquanto propriedades da racionalidade o poder discernir o justo do não justo, o verdadeiro do falso e assim por diante, por meio da qual somos capazes de reconhecer o que deve ser. No entanto, que utilidade teria esse poder racional se não pudesse *amar* ou rechaçar aquilo que distingue pelo intelecto? Nenhuma utilidade teria. Fica evidente aqui a importância do amor para o intelecto. Esse amor, que se identifica com o ávido querer, une as noções de retidão da vontade e justiça na definição “retidão da vontade conservada por si mesma”. A criatura racional deve, portanto, empregar o seu intelecto (seu poder de discernir) e vontade (o querer) para recordar, compreender e amar o sumo bem.

4. Retidão da ação

Para Anselmo a verdade da ação divide-se em duas, a saber, uma é a ação natural que sempre faz o que deve, pois é necessária, como o fogo que sempre aquece; e outra é a ação não natural que é racional e não necessária e, portanto, livre. Encontramos nesta última o reto querer agir: como o ato de dar esmola. Este ato livre, por ser uma ação racional e não compulsória no ser humano, une o poder de discernimento e a espontaneidade, ou ainda, o intelecto e a vontade.

Não há inconveniente em dizer que o fogo faz o que deve e faz a verdade, pois recebeu de Deus o propósito de aquecer e, portanto, essa ação é necessária e não livre, e é uma perfeição de sua natureza. Por outro lado, o ato de dar esmola não é uma ação compulsória no ser humano. O ato de dar esmolas somente será realizado se houver uma vontade que direciona o ser para realizá-lo e, portanto, é uma ação espontânea.

5. Justiça

Tendo tratado brevemente sobre o intelecto, a vontade e a ação, passemos agora a falar sobre a justiça. Tendo chegado à definição da verdade no capítulo XI, que é a retidão perceptível apenas pelo intelecto. O discípulo, no capítulo XII, pede ao mestre a definição de justiça. O próprio discípulo chega a uma primeira definição de justiça. Nessa definição, justiça é a mesma coisa que retidão, ou seja, é fazer o que deve, pois tudo o que deve ser é reto e justo e nada é reto e justo a não ser que seja o que deve. O mestre complementa então que a justiça, a retidão e a verdade se definem mutuamente, por isso, conhecendo uma, podemos chegar às outras e quem conhece uma não pode ignorar as outras.

Em razão de nosso poder de discernimento, somos capazes de reconhecer aquilo que devemos querer, ou ainda, somos capazes de reconhecer aquilo que é o melhor para nós. Este “reconhecer aquilo que é o melhor para nós” é aquilo que o próprio Deus quer e, portanto, o melhor; e não o que por uma vontade própria, arbitrariamente, julgamos ser o mais conveniente. No entanto, apenas ser capaz de reconhecer não é suficiente se não formos capazes também de querer (ou amar) aquilo que reconhecemos dever querer: “E enquanto a razão em nós é aquela pela qual temos o poder de conhecer [a retidão], a vontade é aquela pela qual a podemos ter [a retidão]”⁸.

8 “Quamdiu et ratio in nobis est qua eam valemus cognoscere, et voluntas qua illam tenere possumus?” (DLA 4, 214:6-7, grifo nosso).

Os entes, tendo sido criados retos, tendem à retidão e, propriamente falando, tendem à suma retidão, que é o fim último e a felicidade plena. Essa tendência é efetivada mediante a reta e sincera volição do ente racional, que é a vontade justa. A justiça é, portanto, o ordenamento reto da vontade. “Além do intelecto, a retidão também diz respeito à vontade: no primeiro caso, é *verdade*; no segundo, é *justiça e bem*”⁹.

A verdade é definida, no capítulo XI do *De veritate*, como sendo a retidão percebida apenas pela mente. No entanto, somente perceber a retidão (a verdade) não basta, é preciso amá-la, querê-la e agir de acordo com ela. Por isso, é necessário considerar a noção da justiça, que trata da verdade moral.

É de notar, novamente, que no *De casu diaboli*, Anselmo trata das afecções da vontade. Estas são inclinações ou predisposições que a vontade possui. Duas são as afecções da vontade: a que nos predispõe ao que é aprazível ou conveniente (*commodum*) e a que nos inclina para a justiça. Os entes irracionais e racionais são por natureza inclinados ao desejo daquilo que é aprazível, no entanto, somente os entes racionais possuem a afecção para a justiça. A vontade soberba é a vontade racional que, desordenadamente, dirige-se apenas ao que lhe é aprazível. A vontade de justiça é o freio que modera os excessos e guia a vontade pelo que é aprazível em direção ao que Deus quer que queiramos e, dessa maneira, guia-nos para a felicidade justa. Segue-se que a verdade não deve ser contemplada pelo intelecto apenas, mas deve ser feita e querida, ou ainda, amada pelo homem.

Anselmo, então, busca precisar os termos da definição de justiça como sendo retidão. Primeiro são consideradas, por ele, as naturezas inanimadas, depois as irracionais até chegar ao tipo de justiça que o discípulo está procurando, a justiça presente apenas nas naturezas racionais por serem as únicas capazes de reconhecer a retidão.

5.1 Seres inanimados

A diferença entre as criaturas inanimadas e os animais, e o porquê do agir justo de ambos serem diferentes está no fazer voluntário, ou ainda, há uma espontaneidade (*sponte*) no homem e nos animais, enquanto na pedra seu fazer é natural, necessário. Daí se fazer uma especificação à significação da justiça: “não é justo o que faz o que deve se não quer o que faz”. Vemos que a justiça e a vontade possuem uma estreita ligação e que não é possível àquele que age necessariamente (*e.g.* a pedra) ser justo.

5.2 Seres irracionais

Mas basta apenas querer o que deve para agir justamente? Afinal, o cavalo quer o que quer quando está pastando. No exemplo do cavalo, vemos que querer o que deve não basta para a definição de justiça buscada. É preciso também ao agente, na medida do possível, conhecer aquilo que é devido.

5.3 Louvor e censura

O mestre percebe então que a definição de justiça buscada pelo discípulo é aquela que quando o agente a possui, merece o louvor, e quando não a possui, merece a censura. Essa justiça ou retidão está apenas na natureza racional, que é capaz de reconhecer o que deve querer, pois não é possível querer o que se ignora. Apenas querer o que deve não basta, pois, reconhecendo o que deve querer, a natureza racional é capaz de discernir o certo do errado e, agindo de acordo com esses dois modos, merece louvor ou censura.

9 ANTISERI & REALE, 2005, p. 151.

5.4 O lugar da justiça

Identificada a justiça como pertencente à natureza racional, é preciso agora encontrar o lugar onde ela reside nessa natureza. O discípulo indica três possíveis sedes da alma onde a justiça resida: na retidão da vontade, na retidão do juízo ou na retidão da ação. Se alguém sabe o que é reto fazer, mas não o faz, não é justo, então a justiça não está no conhecimento. Do mesmo modo, se alguém age de maneira reta, mas não quer agir assim, também não está sendo justo, a justiça não está na ação. Não sendo a retidão do juízo nem a retidão da ação sedes da justiça, resta a retidão da vontade, que é o querer reto, como sendo seu lugar.

5.5 Somente querer não é suficiente para ser justo

O saber e o agir para serem justos dependem do querer reto. No entanto, cada uma das três retidões confirmadas como necessárias para a justiça não parecem ser suficientes para definir a justiça e, por isso, passam por uma nova análise. Querer o que deve é necessário, mas não é suficiente para definir a justiça, ou, ainda, não parece que toda retidão da vontade possua propriamente aquela justiça digna de louvor.

5.6 Somente saber não é suficiente

Do mesmo modo, saber o que deve querer é necessário, mas não é suficiente, pois pode acontecer de alguém conhecer o que deve querer, mas não o querer fazer. Anselmo dá o exemplo do ladrão que é forçado a devolver o que roubou. De fato, ele não quer o que deve querer, mas é forçado a querer devolver o roubado.

5.7 Somente agir não é suficiente

Da mesma forma a ação. O que dizer daquele que age retamente alimentando um faminto, mas que em sua intenção é movido pela vanglória? Podemos chamá-lo justo? De fato, ele quer dever querer o que quer (faz porque quer, espontaneamente) e por causa da sua ação externa é louvado, pois quer fazer o que deve. A resposta para essa pergunta é não, pois, por um lado, há a retidão da ação, por outro lado, essa ação foi feita com intenção não de alimentar quem precisa, mas motivada pela vanglória. Por isso, aqui também, ainda não foi encontrada a definição de justiça buscada.

5.8 Quid e cur

Nenhuma é suficiente, então o que é necessário para haver justiça? É preciso entender que a vontade tem dois aspectos. Uma vez analisadas estas três retidões e visto que nenhuma delas são suficientes para definir a justiça que é buscada, o discípulo pede ao mestre que mostre o que é preciso para definir a justiça.

A sede da justiça está na retidão da vontade. Toda vontade envolve um querer algo, o que (*quid*), e um motivo de querê-lo, o porquê (*cur*); toda vontade possui um fim e um motivo relacionado a esse fim. Em outras palavras, o que conta não é somente o que o agente quer, mas o motivo pelo qual quer. Este *que* e *porque* são, portanto, dois elementos necessários na vontade para que ela seja justa, ou seja, querer o que deve e querer porque deve. No entanto, o mestre diz que esses dois elementos ainda não são suficientes para definir a justiça.

5.9.1 Exemplo dos injustos que agem com retidão

Dois exemplos são fornecidos para mostrar a dificuldade da definição nos termos atuais. O primeiro é o exemplo daquele que é coagido a querer o que deve, e o segundo,

daquele que é movido a querer o que deve por uma recompensa externa. Aquele que quer o que deve porque é coagido, de algum modo quer o que deve, ou ainda, quer aquilo que é reto. No entanto, não pode ser chamado justo, pois o motivo do seu querer não reside nele, mas em outro. Do mesmo modo, aquele que quer o que deve movido por uma recompensa externa, de certo modo quer e conhece o que deve, mas o motivo de querê-lo é outro alheio ao que deve, como o que alimenta o faminto com vistas à vanglória.

Assim, nestes dois casos, “se se deve dizer que conserva[m] a retidão”, ela só é conservada por causa de outra coisa (*propter aliud*) e não pela própria retidão (*propter ipsam*), ou ainda, e não por amor à própria retidão. Portanto, não é justo aquele que não quer pelo próprio dever, mas porque é coagido; nem aquele que age em vista de outra coisa, como o que age por causa da vanglória, e não em vista de querer aquilo que é devido.

5.9.2 Exemplo do justo que conserva a retidão

O justo, por sua vez, quando quer o que deve “conserva a retidão da vontade unicamente pela própria retidão” (*propter ipsam*), ou seja, quer aquilo que quer porque o quer, ou ainda porque o ama. Aquele que quer o que deve, mas por ser coagido ou por recompensa, só conserva a retidão pela coação ou pela recompensa. Nestes dois casos, a retidão é conservada por outra coisa, ao passo que o justo conserva a retidão por causa da própria retidão; ele quer o que é reto porque o quer. A intenção do justo é reta e, por assim dizer, é direta naquilo que quer, sem desvios, ou segundas intenções, mas mediante um sincero querer.

5.10 Definição de justiça

A vontade do agente é justa quando ele quer o que deve e quando o motivo desse querer implica conservar o que deve. Assim, quando a vontade é justa o agente é levado a querer conservar e a fruir o próprio fim. No entanto, quando o agente quer o que deve, mas o motivo de querê-lo é por causa de outra coisa, essa vontade não é justa. A partir disso chegamos a definição de justiça que é a retidão da vontade conservada por si mesma (*propter se*).

No entanto, se essa justiça é a retidão da vontade, por que, às vezes, chamamos de justiça a retidão da ação? Anselmo responde que só podemos falar desse modo quando a ação é feita com uma vontade justa e não quando falamos da ação apartada da justiça. Por outro lado, mesmo quando o que queremos retamente é impossível de ser feito, a retidão da vontade não perde o nome de justiça. Já que essa retidão da vontade que é justa, é sempre reta.

5.11 Considerações a respeito dos termos da definição de justiça

Deste ponto em diante, no capítulo XII, Anselmo fará considerações a respeito do porquê usar as palavras conservada (*servata*) e por si mesma (*propter se*) em sua definição de justiça e, por fim, abrangerá a definição de justiça na suma e simples natureza.

A consideração a respeito do porquê usar a palavra conservada (*servata*) começa com o mestre antecipando-se à possível objeção de alguém em relação ao uso desse termo. De acordo com a objeção, nós não recebemos a justiça quando recebemos a retidão da vontade, mas fazemos a retidão tornar-se justiça conservando-a. Isso se dá porque nós recebemos e temos a retidão da vontade antes de conservá-la. Nós não a recebemos e nem

temos a retidão porque primeiro a conservamos, mas começamos a conservá-la porque a recebemos e já a temos.

Para essa objeção, a resposta que pode ser fornecida é a de que se dá ao mesmo tempo querer a retidão e possuí-la. Querer e ter a retidão são simultâneos, pois somente a temos porque a queremos, e se a queremos, por causa disso mesmo a temos. Ao mesmo tempo em que a temos e queremos, simultaneamente a queremos e conservamos – até porque querer ou amar envolve o conservar, o manter. Isto acontece, pois somente conservamos a retidão quando a queremos e em nenhum momento a queremos sem que ao mesmo tempo a conservemos.

Enquanto queremos a retidão, nós a conservamos; enquanto a conservamos, nós a queremos; e quando a abandonamos, não a queremos mais. Uma vez que o nosso querê-la e tê-la acontecem ao mesmo tempo, e já que o nosso querê-la e conservá-la não ocorrem em tempos distintos, é necessário concluir que recebemos simultaneamente o possuir a retidão e o querer a retidão; e que nós a possuímos enquanto a conservamos.

Em um primeiro momento, o que foi dito pode parecer contraditório. No entanto, Anselmo afirma que não e explica que receber a retidão é, por natureza, anterior a possuí-la e a querê-la. No entanto, começamos a receber, a possuir e a querer a retidão ao mesmo tempo; tão logo essa retidão é recebida, também possuída e querida. Da mesma forma, possuir e querer a retidão ocorrem simultaneamente com seu conservar, embora, por natureza, as duas primeiras sejam anteriores. Portanto, recebemos a justiça mediante o simultâneo possuir, querer e conservar da retidão da vontade. Tão logo possuímos e queremos essa retidão da vontade, a chamamos de justiça.

Conservar a retidão pela própria retidão se identifica com querer e amar a própria retidão. O oposto de conservar é abandonar, quem abandona o que possui, não ama mais o que foi abandonado. Conservamos e amamos a justiça apenas quando queremos a retidão da vontade por causa dela mesma e a abandonamos quando queremos o que não devemos: “Se tivesse conservado com perseverança a justiça, [o diabo] nem teria pecado nunca, nem seria infeliz”¹⁰.

Em relação a acrescentar “por si mesma” (*propter se*) à definição de justiça, Anselmo diz que é necessário fazê-lo, porque a retidão não é de modo algum justiça, exceto se ela for conservada por si mesma.

5.12 *A suma justiça*

Mestre e discípulo agora passam a considerar se a definição de justiça alcançada pode ser aplicada à suma justiça, “conforme o que se possa dizer acerca duma coisa da qual nada ou quase nada propriamente pode ser dito”¹¹. Anselmo diz que na divindade de Deus o poder é a própria divindade, contudo, falamos do poder da divindade ou do poder divino, ou ainda falamos de uma divindade poderosa. Da mesma forma, apesar de, em Deus, sua vontade e sua retidão não serem distintas, ainda assim falamos da retidão da vontade divina, ou do reto querer divino.

Se falamos, no entanto, que a retidão da vontade de Deus é conservada por si mesma, dizemos isso com muito mais acerto do que se falássemos da retidão da vontade de qualquer outra natureza. No homem, a retidão e a vontade são distintas. Em Deus, sua vontade é

¹⁰ Si iustitiam perseveranter servasset, nec peccasset umquam nec miser esset. (*DCD* 4, 240:25-26) – colchetes nosso.

¹¹ *DV* 12, 195:31-33.

a própria retidão e ao conservá-la por si mesma, sua vontade é incapaz de abandonar essa retidão. Em Deus é que podemos identificar propriamente a justiça. Na natureza racional identificamos justiça apenas de modo secundário. Assim, podemos dizer que a retidão da vontade conservada por si mesma é a justiça, pois aquele que conserva a retidão da vontade é o que a possui e se mantém nela, querendo ser reto. No caso do ser humano, chamamos reto de coração aquele que quer manter-se na vontade reta por si mesma.

6. Conclusão

Para Santo Anselmo antes da verdade poder ser a adequação entre o intelecto e a realidade, ela é tudo o que está em Deus. Sendo, portanto, o próprio Deus a verdade e dEle decorrer a realidade. É por isso que a verdade é objetiva e os entes racionais podem adequar seus intelectos à realidade. Para Anselmo existe a ação natural e a ação não natural, a primeira é necessária como a ação do fogo queimar, por exemplo, e a segunda que não é necessária e envolve uma vontade e um intelecto, como o ato de dar esmolas. Essa ação espontânea quando busca a verdade de bom grado, de maneira reta e sem segundas intenções, está buscando a verdade por amor.

O amor é um ato de vontade, que está empenhado, entregando-se ao bem que busca e o quer por causa do próprio bem. Aquele que ama a verdade busca-a com vontade reta e é capaz de apreender um outro aspecto da Verdade que é a verdade moral. A verdade moral é, portanto, objetiva, bem como, cumprida e seguida como fruto do amor pela Verdade. O amor pela verdade busca a reta ordenação das coisas; com a verdade moral não é diferente. Anselmo chama essa verdade moral de justiça, que é a retidão da vontade conservada pela própria retidão, que é a vontade que ama a verdade e quer estar adequada à ela por amor sem segundas intenções. Retidão aqui significa o estar adequado ao fim que cada ser recebeu de Deus e no fim Anselmo identifica a própria retidão como sendo Deus. Para ele retidão, verdade e justiça são termos semelhantes, sendo a justiça fruto das duas primeiras.

Referências bibliográficas:

ANSELMUS CANTUARIENSIS *Opera omnia*: ad fidem codicum recensuit. F. S. Schmitt. Stuttgart: Frommann: [1946-1961] 1984. 1 e 2 v.

SAN ANSELMO. *Obras Completas*: texto latino de la edición crítica de F. S. Schmitt. Introducción general, versión castellana y notas teológicas por J. Alameda. Madrid: BAC, 1953. 1 e 2 v.

SILVA, Paula Oliveira e. Anselmo de Cantuária. *Diálogos filosóficos*. Porto: Afrontamento, 2012.

ANTISERI, Dario ; REALE, Giovanni. *História da Filosofia*, v. 2. Tradução Ivo Storniolo. 2º ed. São Paulo : Paulus, 2005.

COSTA, Lessandro Regiani. *Sobre a Verdade em Anselmo de Cantuária*. Dissertação (metrado em Filosofia). USP. São Paulo, 2010, 136f.

João Duns Scotus e a impossibilidade de a quantidade ser o princípio de individuação: Uma análise comparativa entre *Lectura* e *Ordinatio*

Thiago Soares Leite¹

Afirmar que a exposição feita por João Duns Scotus na *Ordinatio* é mais extensa que a presente na *Lectura* parece ser já um lugar-comum. Se tivermos em mente que a *Ordinatio* se constitui no texto revisado por Duns Scotus após suas aulas, nada mais compreensível que o resultado de uma revisão incorpore os frutos resultantes dos debates realizados sobre uma primeira exposição temática.

Também parece ser um lugar-comum afirmar a existência de um paralelismo temático entre essas duas obras. Com efeito, se o texto de *Ordinatio* consiste em uma revisão do texto de *Lectura*, parece ser aceitável que não haja fundamentais diferenças na teoria exposta em ambas as obras.

Mas, com isso, estaríamos a defender um abandono de *Lectura* em prol de *Ordinatio*? Certamente não! Uma leitura atenta de *Lectura* pode, muitas vezes, lançar certa luz na compreensão de alguns trechos de *Ordinatio*. Além disso, ao compararmos os dois textos entre si, somos capazes de perceber algumas mudanças, seja quanto à organização da exposição, seja até mesmo quanto a opções teóricas. Assim, novas possibilidades de compreensão podem advir de *Ordinatio* quando seu texto é analisado em comparação ao de *Lectura*.

Nesse sentido, o presente artigo tem por finalidade apresentar os motivos que levam Duns Scotus a recusar a quantidade como princípio de individuação da substância material. Para tanto, procederemos a uma reconstrução do texto scotista. Nossa análise considerará não apenas o texto de *Ordinatio*, mas também o de *Lectura*. Para tal, apresentaremos primeiramente o problema contra o qual Duns Scotus se volta. Posteriormente, apresentaremos cada uma das quatro vias pelas quais a quantidade é refutada como princípio de individuação.

A apresentação do problema

A discussão sobre o princípio de individuação é apresentada por Duns Scotus em cinco momentos de sua obra, quais sejam: *Lectura* II, d. 3, p. 1, qq. 1-7, *Ordinatio* II, d. 3, p. 1, qq. 1-7, *Reportatio* II, d. 12, qq. 3-8, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, VII, q. 13 e em *Quodlibet* q. 2, art. 1². Concernente ao âmbito de *Lectura* e de *Ordinatio*, é

1 Universidade Federal da Fronteira Sul - Campus Erechim

2 Um sexto texto em que encontramos a discussão sobre o princípio de individuação consiste na questão disputada

na quarta questão que nosso autor irá se debruçar contra a quantidade³.

A atribuição do princípio de individuação à quantidade, mais especificamente, e aos acidentes, no geral, encontra lastro na tradição. Com Severino Boécio, encontramos a afirmação de que, caso mentalmente retirássemos todos os acidentes de dois ou mais singulares, não conseguiríamos remover o espaço ocupado por eles. Se até o espaço fosse mentalmente removido, então não teríamos mais dois ou mais singulares, mas um somente. Dito de outra maneira, se todos os acidentes, incluindo o espaço, fossem mentalmente retirados de dois ou mais singulares, esses singulares tornar-se-iam indiscerníveis. Ora, o que faz com que diversos singulares ocupem lugares diversos é o fato de serem quantificados. Com efeito, substâncias espirituais sem matéria não estão restritas a um espaço determinado. Portanto, a quantidade se apresenta como causa da individuação (SCOTUS, 1982, p. 246; ID, 1973, pp. 421-422).

Mas Boécio parece não ter sido o único a defender uma doutrina desse cunho. Encontramos também em João Damasceno uma defesa semelhante. Se toda diferença hipostática nunca é específica, e se a espécie é a responsável pelo ser quiditativo de um dado suposto, então toda diferença hipostática é algo que advém ao ser quiditativo de um suposto. Mas advir ao ser quiditativo é característica dos acidentes. Portanto, toda diferença hipostática não ocorre senão mediante acidentes (SCOTUS, 1982, p. 246; ID, 1973, p. 422).

E mesmo Avicena, a quem tantas vezes Duns Scotus recorre, parece ter defendido o mesmo. O filósofo persa argumentara que os acidentes adventícios à natureza que precisa de matéria para existir são os responsáveis pela individuação dessa natureza (SCOTUS, 1982, p. 247; ID, 1973, p. 422).

Mas o que leva Duns Scotus a apresentar esses três argumentos iniciais a favor da opinião? Se tomados em conjunto, algumas características podem ser apresentadas.

Quando uma dada propriedade convém primeiramente a algo, tudo mais que possuir essa propriedade a possuirá por conta da razão daquilo que a possui primeiramente. Em outras palavras, a razão daquilo que possui primeiramente dada propriedade é sempre pressuposta por tudo mais que possuir aquela propriedade. Mas ser dividido em partes de mesma razão convém primeiramente à quantidade. Portanto, a propriedade “ser dividido em partes de mesma razão” terá sempre como pressuposto a razão da quantidade, o que, em certo sentido, era pressuposto já nos três argumentos iniciais aduzidos. Ora, a divisão da espécie em seus indivíduos é uma divisão em partes de mesma razão. Considerando-se que o princípio da divisão é também princípio da distinção, conclui-se que a razão da quantidade é a responsável pela distinção dos indivíduos de uma mesma espécie, e isso outra coisa não é do que afirmar ser a quantidade o princípio de individuação.

A opinião também considera que a divisão da espécie em indivíduos ocorre a partir da matéria, não a partir da forma, já que toda distinção que se dá segundo a forma é sempre

com o dominicano Guilherme Pedro Godino e publicada por C. Stroick, “Eine Pariser Disputation vom Jahre 1306. Die Verteidigung des thomistischen Individuationsprinzips gegen Johannes Duns Scotus durch Guillelmus Petri de Godino O. P.”. In: W. P. Eckert (ed.). *Thomas von Aquin: Interpretation und Rezeption*. Mainz: Grünewald, 1974, pp. 559-608. Essa questão possui por título *Utrum materia sit principium individuationis*. Como o próprio título já deixa entrever, nessa questão, Duns Scotus voltar-se-á contra a tese segundo a qual a matéria se constitui como o princípio de individuação.

3 Apesar de Duns Scotus não citar diretamente contra quem dirige sua argumentação, os editores da edição Vaticana apontam, em nota do aparato crítico, passagens de Tomás de Aquino, de Egídio Romano, de Godofredo de Fontaines e de Tomás de Sutton como referências de autores que sustentaram a quantidade como princípio de individuação (SCOTUS, 1982, p. 247; ID, 1973, p. 423). Nesse sentido, podemos considerar serem esses autores os alvos da crítica scotista.

específica. Com efeito, Cálías e Sócrates não diferem segundo a espécie, pois ambos são seres humanos, ou seja, ambos possuem uma forma específica idêntica. Contudo, são supostos diferentes, possuindo quantidades de matéria distintas. Mas a matéria só pode ser dividida ao se pressupor a razão da quantidade. Portanto, a divisão da espécie em indivíduos pode ser reduzida à quantidade.

A resposta de Duns Scotus

A resposta de Duns Scotus se apresenta em quatro vias. Dessas quatro vias, as três primeiras refutam a possibilidade de qualquer acidente individuar a substância material, sendo que apenas a quarta via conclui exclusivamente contra a quantidade. Quanto às três primeiras, o *sed contra* inicial, oriundo de Aristóteles, já dá sua tônica. De fato, o Filósofo estabeleceu que a substância primeira se diferencia da substância segunda porque, à primeira, é próprio o gerar por si e o operar por si, mas não à segunda. Ora, a substância primeira outra não é do que a substância singularizada. Compreende-se, pois, o porquê de a análise de Duns Scotus, nas três primeiras vias, tomar a substância como objeto de investigação.

A primeira via parte da identidade da singularidade. Toda modificação que ocorre em uma substância é uma modificação substancial, ou seja, sem que ocorra uma modificação substancial, uma dada substância singular permanecerá idêntica a si mesma. Isso significa dizer que, para ocorrer modificação em uma substância material singular, é requerida única e exclusivamente uma modificação substancial. Mas a quantidade é um acidente. Portanto, nenhuma modificação accidental, seja promovida pela quantidade, seja promovida por qualquer outro acidente, é capaz de afetar a singularidade de dada substância material singular.

Assim, defender que a quantidade ou qualquer outro acidente seja responsável pela individuação de uma substância material singular implica em ir contra o Princípio de Não Contradição. Se dada substância material singular é *esta* substância por conta de um acidente, mudado o acidente, mudar-se-ia também sua singularidade, ou seja, ela tornar-se-ia um *não-esta*. Mas, na medida em que teria ocorrido apenas uma modificação accidental, não uma modificação substancial, essa substância deveria manter sua singularidade original. Nesse sentido, essa substância material singular seria *esta e não-esta* ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto, o que é impossível.

Além disso, um mesmo indivíduo não pode ser produzido por duas produções complementares no ser substancial. Isso se verifica, por exemplo, na transubstanciação do pão em corpo de Cristo. Imaginemos a seguinte situação: considere-se este pão. Ele possui uma substância material singular e seus acidentes próprios, inclusive uma quantidade determinada. Agora, transubstancia-se este pão. A substância pão desaparece e, em seu lugar, tem-se a substância corpo de Cristo. Ora, isso ocorre sem que os acidentes do pão sejam modificados. Mas, se aquela substância material singular pão era singular justamente por conta de seus acidentes, a substância corpo de Cristo volta a se tornar esta substância pão, dada a imutabilidade de seus acidentes. Assim, temos que um mesmo indivíduo é dois indivíduos. Esse exemplo evidencia, também, um inconveniente teológico, a saber: sustentar que a individuação se dê por conta da quantidade ou por conta de qualquer outro acidente implica em se ter de negar a possibilidade da transubstanciação do pão em corpo de Cristo, o que é incompatível com a fé cristã.

A segunda via se estrutura a partir da ordem entre a substância e os acidentes. Aristóteles já estabelecera, em *Metafísica* VII, 1, uma tripla primazia da substância⁴. Ora, se tudo o que pertence a dada coordenação predicamental pertence a ela por si mesma, tudo o que se encontra na coordenação predicamental da substância pertence a ela por conta de si mesma. Mas a substância material singular pertence à coordenação predicamental da substância. Logo, pertence a ela independentemente de qualquer acidente, seja ele a quantidade ou algum outro.

Aqui, Duns Scotus apresenta uma objeção a partir da teoria de Godofredo de Fontaines. A substância é, de fato, anterior, no ser, a qualquer acidente, mas não na capacidade de dividir. Ou seja, o “ser dividido em partes de mesma razão” pertence propriamente à quantidade e, por meio dela, a substância encontra-se singularizada.

Duns Scotus apresenta quatro refutações a essa objeção. A primeira é a mais direta: se assim for, essa objeção destrói a teoria segundo a qual a quantidade seria o princípio de individuação. De fato, se é aceito que a substância é primeira no ser, como então conceber essa substância existindo sem conceber também sua singularidade? Dito de outra maneira, conceber que a substância existe anteriormente à quantidade é já concebê-la existindo singularizada!

A segunda refutação se centra na noção de forma. Se a forma é o elemento específico no composto de matéria e forma, ele necessariamente tem de ser anterior no ser a todo o composto. Portanto, se a quantidade é a forma da substância material enquanto singularizada, ela tem de ser anterior no ser à própria substância. Mas isso é algo que a objeção mesma nega, pois concede que a substância seja anterior, no ser, à quantidade. Logo, a quantidade não pode ser o princípio de individuação da substância material singular.

A terceira refutação parte também de Aristóteles. A substância é dita ser anterior aos acidentes porque ela é o sujeito ao qual os acidentes recaem. Ora, uma das primazias que a substância goza em relação aos acidentes é a primazia pela definição. Com efeito, a definição dos acidentes se dá por meio de acréscimo à definição de seu sujeito. Nesse sentido, a substância é certa causa de seus acidentes. Assim, os acidentes singularizados pressupõem uma causa já singularizada, ou seja, pressupõem um sujeito singular. Evidencia-se, portanto, que a substância material já tem de ser singular, a fim de ser sujeito singular de acidentes singularizados.

Por fim, a quarta refutação articula as noções de anterioridade por natureza e de anterioridade por duração. Tudo o que é anterior por natureza é também anterior por duração. Assim, é possível pensar, sem contradição, que aquele anterior por duração seja também anterior àquele que lhe é posterior por natureza. De fato, aquilo que é anterior por natureza pode existir sem seu posterior, mas não o inverso. De acordo com isso, e considerando que a objeção concede ser a substância anterior por natureza aos acidentes, conclui-se que ela pode existir sem os acidentes, nos quais se inclui a quantidade. Ora, mas isso nada mais significa dizer que a substância material singular pode existir, enquanto singular, sem a quantidade. Logo, ela é singular por outro motivo que não a quantidade, i.e., à quantidade não se pode conceder ser o princípio de individuação da substância material singular.

4 Duns Scotus ressalta, aqui, que a leitura feita por Averróis é equivocada. Segundo Duns Scotus, o Filósofo teria em mente a substância enquanto um dos gêneros que dividem o ente, não Deus ou a matéria. Nesse sentido, a substância deve ser entendida enquanto sua coordenação predicamental inteira em relação às demais coordenações predicamentais.

A terceira via assume como ponto de partida a noção de coordenação predicamental, e Duns Scotus apresenta quatro argumentos. O primeiro consiste em perceber que cada coordenação predicamental é fechada em si mesma. Tudo o que é próprio a cada coordenação predicamental encontra-se nessa mesma coordenação predicamental, ou seja, dadas duas coordenações predicamentais, não há interferência da segunda quanto ao que é próprio à primeira.

Estabelecida a independência entre as diversas coordenações predicamentais, parte-se à análise da estrutura de uma delas. Em cada coordenação predicamental, é necessário haver um que seja o mais genérico dessa coordenação e que seja predicado de toda a coordenação, bem como um que seja o menos genérico, aquele que não é predicado de nenhum outro, mas que recebe a predicação da coordenação inteira, ou seja, é necessário haver um último que seja sujeito da coordenação. Ora, na coordenação predicamental da substância, esse é o indivíduo. Caso contrário, essa coordenação predicamental careceria de um sujeito último. Portanto, a substância material é singular por conta de algo próprio à coordenação predicamental da substância. Dito com outras palavras, nenhum acidente é responsável por sua individuação.

Poder-se-ia pensar que a espécie cumprisse esse papel, mas tal não pode ser o caso – e nisto consiste o segundo argumento da presente via⁵. Ninguém defende que a espécie esteja em dado gênero por razão de algum acidente. Portanto, é da própria razão da espécie ser predicada de muitos que sejam numericamente distintos. Ora, isso significa dizer, por um lado, que a própria razão da espécie demanda a existência de ao menos um singular na coordenação predicamental da substância, demanda essa que se impõe a partir da própria coordenação predicamental. Se isso não ocorresse, nenhuma espécie seria uma espécie especialíssima. Por outro lado, significa também que a espécie não pode ser o sujeito último do gênero da substância, já que demanda um outro do qual é predicada. Logo, a substância material singular tem de existir na coordenação predicamental da substância independentemente de qualquer acidente, o que significa dizer que nenhum acidente pode figurar como princípio de individuação dessa substância.

O terceiro argumento é construído sobre a distinção do que é “por si” e do que é “por acidente”. O sujeito último de uma coordenação predicamental recebe, por si, seus predicados. Isso significa que tudo aquilo que lhe é superior em uma mesma coordenação predicamental é-lhe essencialmente predicado, constituindo algo uno por si. Já o que agrega elementos de diversos gêneros não é ente por si, mas ente por acidente. Portanto, se algo externo à coordenação predicamental da substância fosse o responsável por individuar a substância material, o resultado seria um ente por acidente. Com outras palavras, o indivíduo não seria uno por si, o que é algo contrário à própria noção de indivíduo.

Por fim, o quarto e último argumento dessa terceira via parte do que é essencial a dada coordenação predicamental. É essencial à noção de gênero o ser universal. Considerando a independência de cada gênero, toda contração advinda de um segundo gênero em nada intervirá na contração própria do primeiro gênero. Assim sendo, se um acidente fosse o responsável por individuar dada espécie, essa espécie seria, ao mesmo tempo, comum, na medida em que isso é naturalmente essencial à espécie, e singularizada, como resultado da ação desse suposto acidente. E isso é, obviamente, impossível.

5 Em *Lectura*, esse segundo argumento é apresentado como o terceiro, ao passo que o que figura como terceiro argumento na *Ordinatio*, é apresentado como segundo na *Lectura*.

Em *Ordinatio*, após essa terceira via⁶, Duns Scotus apresenta uma possível objeção construída a partir da resposta dada por Egídio Romano à questão da individuação. Segundo essa possível objeção, a substância é considerada anterior à quantidade. Contudo, a quantidade deixa certa afecção na substância, afecção essa que não é outra do que a própria substância e pela qual essa substância se torna divisível e, portanto, singular. Essa afecção seria, portanto, realmente idêntica à própria substância.

A resposta de Duns Scotus evidencia dois problemas nessa objeção. O primeiro problema consiste na impossibilidade de algo que é naturalmente anterior possuir alguma coisa realmente idêntica a si por conta de algo naturalmente posterior. E isso se mostra por dois argumentos. Segundo o primeiro, tudo o que é, de fato, idêntico a outro não pode existir sem esse outro. Mas o que é anterior pode existir sem o que lhe é posterior. Ora, se a substância, que é anterior, pode existir sem a quantidade, que lhe é posterior, parece ser muito mais provável que possa também existir sem qualquer afecção deixada nela por isso que lhe é posterior.

Já mediante o segundo argumento, teríamos que uma causa é causada por um efeito seu, o que é impossível. Com efeito, a substância precisa já ser singular, a fim de que possa ser causa de qualquer acidente seu. Mas se é a quantidade – efeito, portanto, da substância singular – que deixa uma afecção na substância responsável por sua singularização, temos o propósito, qual seja, um efeito seria capaz de causar sua própria causa.

O segundo problema evidenciado a partir dessa objeção consiste em perceber que ela não diz que afecção é essa. Não pode ser um efeito causado pela quantidade, visto a quantidade não ser uma forma ativa. Além disso, por que somente a quantidade é capaz de deixar algo na substância? Se a quantidade, enquanto quantidade, é capaz de deixar algo de si na substância, por que a qualidade não é capaz de deixar também uma afecção na substância? Isso é algo que a objeção não consegue explicar.

Finalmente, a quarta e última via volta-se exclusivamente sobre a quantidade. Na medida em que podemos falar em uma quantidade determinada e em uma quantidade indeterminada, qual desses dois tipos se tem em mente quando se atribui o princípio de individuação à quantidade? Duns Scotus responde que não pode ser a quantidade determinada. De fato, como se mostrou nas segunda e terceira vias, a quantidade determinada é um acidente que segue a substância material singular. Dito de outra maneira, a quantidade determinada já pressupõe a individuação da substância material, pois é dela que retira seu ser. Por sua vez, também não pode ser a quantidade indeterminada, pois essa permanece a mesma tanto no gerado quanto no corrompido, o que os defensores da quantidade como princípio de individuação aceitam. Assim, sustentar que se trata da quantidade indeterminada implicaria na conclusão de que tanto o gerado quanto o corrompido seriam o mesmo indivíduo, o que, evidentemente, é um absurdo.

Além disso, é impossível que algo que seja, por si, singular seja entendido sob a razão de um universal. Mas a razão de quantidade pode ser pensada como uma e a mesma quando aplicada a esta e àquela quantidade específica. Portanto, a quantidade não pode ser, de si, singular. Ora, o que, de si, não é singular não pode ser a causa da singularidade de outro.

Por fim, é necessário lembrar que a quantidade é também uma forma, accidental por certo, mas uma forma. Assim, torna-se incompatível sustentar simultaneamente que

6 Em *Lectura*, essa mesma objeção é apresentada após a segunda via.

“toda diferença na forma é específica”, tese sustentada pelos defensores da quantidade como princípio de individuação, tal qual mostramos anteriormente, e que uma forma (a quantidade) causa uma diferença individual. A partir da tese segundo a qual toda diferença na forma é específica, teríamos de concluir que a diversidade ocasionada pela quantidade gera duas espécies distintas, não dois indivíduos!

Quanto aos argumentos da opinião, já se mostrou a impossibilidade de se sustentar simultaneamente que “toda diferença da forma é sempre específica” e “a quantidade, que é uma forma passiva, faz uma diferença não-específica”. Resta, ainda, mostrar a imprecisão do pressuposto segundo o qual a divisão da espécie em indivíduos é uma divisão de mesma razão. De fato, Duns Scotus nega que esse seja o caso. Cálías e Sócrates não são duas partes de mesma razão, pois não são partes subjetivas da espécie humana nem, entre eles, podem ser ditos “de mesma razão”. A razão de Cálías é distinta da razão de Sócrates justamente porque são dois indivíduos distintos. Com outras palavras, a razão de Cálías pertence apenas a Cálías, na medida em que sua razão é resultado de sua individualidade exclusiva, i.e., de sua estrutura irrepetível e incomunicável. Com isso, evidencia-se que a defesa de a quantidade ser o princípio de individuação não se sustenta.

Conclusão

A questão contra a hipótese de a quantidade ser princípio de individuação é uma das mais longas tanto em *Lectura* quanto em *Ordinatio*. Essa hipótese teve ampla adesão dos autores ao longo da tradição. Por isso, compreende-se porque Duns Scotus se dedica tanto a ela.

Essa questão é também uma dentre as questões sobre o princípio de individuação que guarda maior paralelismo entre as duas obras. Basicamente, a diferença entre elas reside em reorganização de algumas temáticas e citações mais extensas em *Ordinatio* se comparada a *Lectura*.

Mais do que recusar a quantidade como princípio de individuação, o que efetivamente ocorre na quarta via, Duns Scotus consegue mostrar que nenhum acidente pode ser o responsável pela individuação da substância material. Dito de outra maneira, a causa da individuação da substância material deve ser buscada na própria substância. Nesse sentido, percebe-se que, antes mesmo que exista em ato enquanto algo singularizado, a própria substância tem de *poder* existir em ato como algo singularizado. A individuação da substância material deve ser atribuída, portanto, a alguma estrutura que lhe seja naturalmente inerente. Duns Scotus apresentará essa estrutura apenas na sexta questão e lhe atribuirá a denominação de “diferença individual”. Não obstante, essa estrutura tornou-se mais conhecida pelo nome dado a ela pela tradição filosófica, a saber: *haecceitas*.

Referências bibliográficas:

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Madri: Gredos, 1970 (2 vol.).

SCOTUS, João Duns. “Lectura, II, d.3, p. 1, q. 1-6”. In: Id. *Opera omnia*. Civitas Vaticana: Typis Vaticanis, 1982, pp. 246-268 (v. 18).

_____. “Ordinatio, II, d.3, p. 1, q. 1-6”. In: Id. *Opera omnia*. Civitas Vaticana: Typis Vaticanis, 1973, pp. 421-457 (v. 7).

STROICK, C. “Eine Pariser Disputation vom Jahre 1306. Die Verteidigung des thomistischen Individuationsprinzips gegen Johannes Duns Scotus durch Guillelmus Petri de Godino O. P.”. In: W. P. Eckert (ed.). *Thomas von Aquin: Interpretation und Rezeption*. Mainz: Grünewald, 1974, pp. 559-608.

A via média ockhamiana na *Terceira Parte do Diálogo*¹

William Saraiva Borges²

O método do *Dialogus*

O *Dialogus*³ (que da *Opera Politica* de Guilherme de Ockham é a obra magna), tal como se lê no Prólogo à sua *Primeira Parte*⁴, foi planejado para compor-se de três partes: a primeira, escrita entre 1333 e 1334, consiste num extenso tratado sobre a heresia e os heréticos e está subdividida em sete livros; a segunda, que versaria sobre as doutrinas do papa João XXII, talvez esteja perdida ou nunca tenha sido escrita (embora *De dogmatibus papae Ioannis XXII*, datado de 1334, seja suposta e impropriamente essa parte); a terceira, redigida entre 1339 e 1341, mesmo que incompleta, trata dos atos daqueles que disputam sobre a ortodoxia da fé (ou melhor, nos trechos conhecidos, compulsa numerosas questões atinentes aos poderes papal e imperial).

Ainda no Prólogo à *Primeira Parte do Diálogo*, estando o mestre disposto a empenhar-se na redação desta nova obra, o discípulo lhe propõe que seja um diálogo entre eles, com perguntas e respostas, e que por isso convém ser intitulado, simplesmente, *Diálogo*. Contudo, o discípulo adverte que, ao responder, o mestre deve assumir a função de um recitador, isto é, deve apresentar, para cada questão, o maior número de possíveis respostas, sem jamais indicar, no entanto, qual seja a sua própria opinião. Embora o discípulo queira que a opinião do mestre também seja arrolada, recomenda-lhe que não a manifeste explicitamente, justificando esse modo de proceder mediante as seguintes razões: (1) o discípulo se sentiria, emocional e intelectualmente, impelido a acolher as opiniões do mestre, haja vista a altíssima estima que nutre por seus ensinamentos; mas, ao contrário, deseja refletir sobre os argumentos e textos aduzidos por ele, sem ser condicionado pela sua autoridade; (2) já que as paixões humanas – amor, ódio, soberba, ira, inveja etc. – podem perverter o juízo daqueles que buscam a verdade, se o mestre mantiver ocultos seus pensamentos e seu nome, no futuro, nem seus amigos nem seus inimigos exagerarão ao defender ou desprezar seus escritos, mas com maior imparcialidade atentarão àquilo que está dito e não àquele que o disse. Desse modo, aquiescendo plenamente à metodologia proposta pelo discípulo, o mestre lhe pede que comece a enunciar as perguntas a serem respondidas.

1 O presente trabalho, que originalmente fez parte da minha dissertação de mestrado, foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

2 Universidade Federal de Pelotas (UFPel)

3 OCKHAM, William of. *Dialogus* [além da primeira e da terceira partes, também o *De dogmatibus papae Ioannis XXII*, impropriamente considerado a segunda parte]. Edited and translated by John Kilcullen, John Scott, George Knysh et alii. Disponível em: <<https://www.thebritishacademy.ac.uk/pubs/dialogus/ockdial.html>>.

4 OCKHAM, Guglielmo di. *Dialogo sul papa eretico* [edição bilingue latino-italiana, com tradução integral da *Primeira Parte do Dialogus*]. Testo latino a fronte. Saggio introduttivo, traduzione, note e apparati di Alessandro Salerno. Milano: Bompiani, 2015, prólogo, capítulos 1 a 3.

No Prólogo (geral) à *Terceira Parte do Diálogo*⁵, a qual mais diretamente concerne ao presente trabalho, a mesma questão metodológica é retomada e aprofundada. Antes disso, porém, o discípulo apresenta suas motivações, bem como o título e a subdivisão da obra. O que o motiva, com efeito, a dar continuidade ao diálogo com seu mestre é o fato de que, na Igreja Militante (isto é, na Cristandade), estejam ocorrendo acalorados embates teológicos e políticos (por exemplo, entre o papa João XXII e os franciscanos e, igualmente, entre este e o sacro imperador Ludovico IV da Baviera). Tais divergências, pelas quais os cristãos acusam, uns aos outros, de cometerem graves heresias, levam os fiéis a disputar, teórica e belicamente, acerca da fé católica; daí este *III Dialogus* ter sido intitulado *Sobre as ações dos que estão altercando sobre a fé ortodoxa*.

A *Terceira Parte do Diálogo*, conforme sumariza o próprio discípulo no Prólogo a ela, seria composta por nove tratados. Todavia, os últimos sete tratados e a metade final do segundo, por nunca terem sido escritos ou por não terem sido encontrados em nenhuma biblioteca europeia, ainda permanecem desconhecidos. Assim sendo, somente do primeiro tratado, subdividido em quatro livros, e dos primeiros três livros do segundo tratado (embora o terceiro livro esteja incompleto; e o quarto e o quinto, totalmente incógnitos) é que existem manuscritos e, por conseguinte, incunábulos, edições críticas e traduções vernáculas. Os nove tratados, com efeito, versariam acerca dos seguintes temas: (1) o poder do papa e do clero, (2) os poderes e direitos do Império Romano, (3) os atos de João XXII, (4) as ações de Ludovico IV da Baviera, (5) a atuação de Bento XII, (6) as ações de frei Miguel de Cesena, (7) a atuação de frei Geraldo Ot, (8) os atos de frei Guilherme de Ockham e (9) as ações de outros cristãos.

Em seguida, é o próprio mestre que sugere ao discípulo que, ao dialogarem, adotem aquele mesmo método já empregado na *Primeira Parte do Diálogo*, isto é, que não haja o envolvimento pessoal nos assuntos debatidos, mas apenas se recite possíveis repostas aos questionamentos levantados (e caso venha a ser exposta alguma opinião pessoal, nunca seja abertamente declarada). Contudo, neste Prólogo à *Terceira Parte do Diálogo*, o mestre justifica essa forma de proceder mediante outra razão: ele teme ser caluniado por aqueles que possam acusá-lo de estar ilegitimamente disputando sobre o poder pontifício. O discípulo, então, tranquiliza seu mestre, dizendo-lhe que não é preciso temer, pois os doutores em Teologia também disputam, muitas vezes, contrariamente à fé católica e, por se tratar de um exercício escolástico, não lhes é imputável nenhum crime ou pecado; portanto, da mesma maneira se pode debater, irrepreensivelmente, a respeito do poder papal. O mestre, assim sendo, concorda com o argumento de seu discípulo e, corroborando-o, acrescenta que, de fato, é permitido arrolar inverdades, desde que neutramente, e que nem sempre é necessário asserir a verdade, até mesmo a católica. Por fim, expressando o objetivo último desta metodologia, o mestre garante que assim procedendo, isto é, expondo inclusive teses erradas e/ou heréticas, se estimulará a inteligência dos estudiosos.

Em virtude desse método empregado pelo mestre e seu discípulo na composição do *Diálogo*, identificar quais sejam as opiniões do próprio Ockham se torna uma tarefa extremamente desafiadora⁶. Contudo, se o objetivo do *Diálogo* é que a verdade venha a ser

5 O que se conhece do *III Dialogus* está integralmente traduzido ao português: OCKHAM, Guilherme de. *Terceira Parte do Diálogo*. Tradução, introdução e notas de José Antônio de C. R. de Souza. Vila Nova de Famalicão: Edições Húmus, 2012 [em verdade, 2016]. Para uma apresentação geral, conferir: SOUZA, José Antônio de C. R. de. Uma visão introdutória à *Terceira Parte do Diálogo* de Guilherme de Ockham. In: *Theologica*, Braga, v. 46, n. 1, 2011, pp. 137-157.

6 Conferir: BORGES, William Saraiva. *A liberdade religiosa e política: um estudo a partir do III Dialogus de Guilherme*

conhecida, então é necessário que ela possa ser apreendida por aqueles que se dedicarem a lê-lo e estudá-lo. Com efeito, uma análise atenta deste Livro I do Tratado I do *III Dialogus*, sem que se recorra a outras obras do *Menorita Inglês*, permite a plena identificação do seu pensamento. O parâmetro é bastante simples: o ponto de vista do Autor é aquele que por nenhum outro é contestado. Desse modo, resta que a quinta e última opinião aduzida no capítulo 1, sendo a única que não sofre nenhuma impugnação, é aquela assumida e propugnada pelo *Venerabilis Inceptor*.

De fato, cinco opiniões a respeito da plenitude do poder papal são apresentadas no capítulo 1. A primeira é defendida nos capítulos 2, 3 e 4 e refutada nos capítulos 5, 6, 7, 8 e 9. A segunda é perfilhada no capítulo 10 e os mesmos capítulos 5 a 9, igualmente, lhe servem de refutação. A terceira opinião é sustentada no capítulo 11 e no capítulo 12 é rebatida. A quarta opinião é exposta nos capítulos 13 e 15 e no capítulo 14 é redarguida. Por fim, a quinta opinião é explanada nos capítulos 16 e 17 e em nenhum lugar é replicada. O discípulo reconhece, na verdade, no início do Livro II do Tratado I do *III Diálogo*, que esta quinta opinião representa uma via média entre as outras quatro. Assim sendo, não se mostra interessado em criticá-la frontalmente, como havia feito em relação às quatro primeiras, mas apenas propõe que seja cuidadosamente discutida mediante algumas questões que pretende formular⁷.

Eis aí, portanto, um critério aparentemente suficiente para considerar que esta última seja a opinião do *Menorita Inglês*. Deveras, a estrutura dialética da obra conduz o leitor à patente conclusão de que a única tese sobre a qual não se lhe opõe nenhuma antítese é, justamente, aquela que o Autor considera verdadeira (sendo esta, decerto, sua posição a respeito da matéria em tela); e, por conseguinte, todas as objeções alegadas contra as quatro opiniões contrárias, também contém o posicionamento pessoal que o Autor pretendia ocultar (como é o caso do argumento da liberdade evangélico-cristã, desenvolvido nos capítulos 5, 6, 7 e 12).

A via media ockhamiana

Com efeito, é nas páginas finais do Livro I do Tratado I da *Terceira Parte do Diálogo*, nos capítulos 16 e 17, que se encontra a resposta conclusiva aos questionamentos levantados no capítulo 1, a saber, a via média ockhamiana. O mestre, de imediato, já no início do capítulo 16, reapresenta a quinta opinião:

[...] nas esferas secular e espiritual, o papa possui tal plenitude do poder, de modo que pode fazer tudo que não se opõe nem lei divina nem à lei natural, mediante um poder ordenado ou um poder absoluto. Entretanto, ele não o possui simples [*simpliciter*] e regularmente [*regulariter*], nem mediante a lei divina, tampouco por meio da lei humana, mas devido a uma disposição de Cristo ou através da lei divina, possui ocasionalmente [*casualiter*], ou num dado caso [*in casu*] e condicionalmente [*secundum quid*], tal plenitude do poder.⁸

de Ockham. Porto Alegre: Editora Fi, 2018. Nesta obra, da qual este pequeno artigo foi extraído, discorro longamente sobre alguns possíveis parâmetros para a adequada interpretação da *Terceira Parte do Diálogo*.

7 “Como esta quinta asserção se apresenta como a via média entre as outras quatro, concorda com cada uma das outras em alguns aspetos e distingue-se e discrepa em outros, proponho discutir cuidadosamente isso no tocante a algumas de suas partes, bem como, de certo modo, tratar das outras. Daí permita formular algumas questões a respeito [...]” (*Terceira Parte do Diálogo*, tratado I, livro II, cap. 1, trad. Souza, p. 119).

8 *Terceira Parte do Diálogo*, tratado I, livro I, cap. 16, trad. Souza, p. 112. Conferir os estudos de alguns defensores da via média ockhamiana: SOUZA, José Antônio de C. R. de. *As relações de poder na Idade Média Tardia*. Porto Alegre: EST Edições; Porto: FLUP, 2010, Capítulo 3: “As ideias sobre o poder espiritual”, subcapítulo “Guilherme de Ockham”, pp. 158-196, e Capítulo 4: “As ideias sobre o poder temporal e imperial”, subcapítulo “Guilherme de Ockham”, pp.

De forma esquemática, se pode dizer: (1) o pontífice detém a plenitude do poder; (2) com extensão espiritual e temporal; (3) restringida apenas pela lei divina e pelo direito natural; (4) com fulcro unicamente nas leis divinas (e não nas humanas); (5) de modo ocasional e condicional (não regular e simples). O mestre procura explicar, em seguida, com maior precisão, o modo como esta opinião deva ser entendida; e o faz explicitando quais sejam os poderes ocasionais do pontífice romano, tanto na esfera temporal, quanto no âmbito espiritual.

Por determinação de Cristo, o papa não pode intervir, regularmente, em assuntos seculares, os quais, de fato, competem aos leigos (imperadores, reis, príncipes e outros). No entanto, ocasionalmente, quando houver (1) perigo para os cristãos, (2) risco de subversão da fé e/ou (3) conversão para o mal e, sendo iminentes essas ameaças, não houver nenhum leigo disposto e capaz de enfrentá-las, o pontífice poderia, nesse caso, por direito divino, fazer tudo que a reta razão lhe ditasse como proveitoso ao bem comum e à preservação da fé. Dessa maneira, condicionalmente (isto é, sob a condição dessas situações bem específicas), o papa teria a plenitude do poder secular; não porque se tornasse proprietário e senhor dos bens temporais, podendo deles dispor a seu arbítrio, mas unicamente pela circunstância de não haver nenhuma outra autoridade que pudesse governar a Cristandade em matéria temporal.

De modo semelhante, com base na lei divina, o papa também não detém, simples e regularmente, a plenitude do poder espiritual, pois não pode, sem que haja culpa ou motivo razoável, impor supererrogações aos fiéis (por exemplo, embora sejam coisas lícitas, obrigar que algum leigo se case ou faça voto de castidade). Entretanto, condicional e ocasionalmente, desde que (1) em razão de um delito, (2) por causa de uma necessidade ou notável utilidade e (3) não acarrete perigo para ninguém, o pontífice pode ordenar no campo espiritual, por direito divino, qualquer coisa que não se oponha a esta mesma lei divina e ao direito natural. O mestre, então, finaliza seu arrazoado resumindo suas conclusões e, ao mesmo tempo, reconhecendo a dificuldade e, por vezes, a impossibilidade de estabelecer com precisão quais sejam os casos particulares e concretos em que o papa possa ou não possa fazer isto ou aquilo:

[...] por força da lei divina, tanto na esfera temporal quanto na espiritual, o papa ocasionalmente possui a plenitude do poder, não simplesmente, mas ocasionalmente, a qual, embora não seja pleníssima, entretanto, é grande, singular e muito extensa. De fato, graças à mesma, num caso particular, ele pode transferir impérios e reinos, privar os reis, os príncipes e qualquer outro leigo de seus direitos e bens e transferi-los a outros. Na esfera espiritual, num dado caso, também pode fazer tudo. Todavia, não é fácil arrolar, [explicitamente] e em particular, todos os casos nos quais ele pode fazer as preditas coisas, ou algumas delas e, talvez, em termos gerais, não seja possível ensinar algo sobre isso, mediante o que se possa, com segurança, saber de tal coisa e sem erro, máxime, da parte dos simples, isto é, quando o papa pode e não pode fazer tais coisas e o que pode fazer neste ou naquele caso, pois, de fato, num caso pode fazer tais coisas e num outro de modo algum pode fazê-lo.⁹

283-354; PEÑA EGUREN, Esteban. *La Filosofía Política de Guillermo de Ockham: relación entre potestad civil y potestad eclesiástica*. Madrid: Encuentro, 2005, Parte VI: "Articulación de la potestad civil y de la potestad eclesiástica", pp. 357-431, e "Conclusiones: la *via media* de Ockham como articulación de potestades", pp. 433-438; DAMIATA, Marino. *Guglielmo d'Ockham: Poverità e Potere*. Volume 2: Il potere come servizio. Firenze: Edizioni Studi Francescani, 1979, Capítulo 4: "La monarchia universale nella società religiosa", pp. 147-189.

⁹ *Terceira Parte do Diálogo*, tratado I, livro I, cap. 16, trad. Souza, pp. 113-114.

No capítulo 17, mesmo julgando que a respeito do poder ocasional do papa alguns aspectos ainda precisem ser elucidados, o discípulo propõe que o mestre passe a explicitar qual seja o poder ou jurisdição que Cristo, regularmente, concedeu a Pedro e seus sucessores. O mestre, então, atendendo a solicitação de seu discípulo, faz um sintético elenco dos tópicos centrais desta quinta e última opinião:

Foi dito que Cristo constituiu São Pedro cabeça, príncipe e prelado dos outros Apóstolos e de todos os fiéis, tendo-lhe regularmente dado todo o poder sobre tais coisas que pode ser cometido a um homem, na esfera espiritual, no tocante àquilo que, por causa da necessidade, deve ser feito ou deve ser omitido, para o governo da comunidade dos fiéis, quanto aos bons costumes e quaisquer necessidades espirituais dos fiéis, não de modo perigoso, mas de maneira prudente e para a utilidade comum e, igualmente, na esfera secular, a liberdade e também a jurisdição coerciva, sem causar nenhum detrimento e dispêndio grande e notável aos direitos dos imperadores, dos reis, dos príncipes e de quaisquer outros leigos e dos clérigos que, em razão da lei natural, da lei das nações e da lei civil lhes competiam, antes e depois do estabelecimento da lei evangélica. Ora, na esfera temporal, [Cristo] deu-lhe regularmente somente o direito de pedir os bens temporais para o seu sustento e para o desempenho de seu ofício. E, agora, por força do direito divino, os sucessores de São Pedro, isto é, os pontífices romanos, possuem regularmente esse poder na esfera espiritual e na temporal. Mas, todo poder além desse, que os romanos pontífices tiveram ou têm regularmente, eles obtiveram e obtêm através da lei humana, ou por meio de um decreto humano, da concessão ou da submissão voluntária, ou por consenso tácito ou expresso, ou por causa da impotência, da negligência ou da maldade dos outros homens, ou devido ao costume ou, ainda, por qualquer outro modo.¹⁰

O discípulo, contudo, considera que o esclarecimento do mestre ainda contém muitos aspectos obscuros; pede-lhe, portanto, que se empenhe em clarificá-los. O mestre, prontamente, começa a explicitar, ponto por ponto, o conteúdo de sua densa síntese, dividindo-a em nove itens:

1) “como cabeça, príncipe e prelado dos outros apóstolos e de todos os fiéis”: Pedro recebeu esta primazia de Cristo e não dos demais apóstolos e/ou dos fiéis (quer dizer, o Primado Petrino tem respaldo na lei divina, não nas leis humanas);

2) “assuntos espirituais”: são aqueles que, instituídos pela lei evangélica, pertencem unicamente a ela e a nenhuma outra, a saber, a administração dos sacramentos, a distribuição de cargos eclesiais, a instituição daqueles que devem governar e instruir os cristãos e a preceituação doutrinal e litúrgica;

3) “tudo o que deve ou não deve ser feito, em razão da necessidade”: nisto consiste, no campo espiritual, o poder regular do pontífice, do qual se exclui todas as supererrogações, ou seja, aquelas coisas que não são imprescindíveis para a salvaguarda da fé e dos bons costumes; e caso o papa, desnecessariamente, ordene tais coisas, mesmo sob o risco de

¹⁰ *Terceira Parte do Diálogo*, tratado I, livro I, cap. 17, trad. Souza, pp. 114-114. A via média ockhamiana, facilmente, pode ser identificada nos “escritos de ocasião”. Conferir, por exemplo: *Pode um príncipe*, capítulos 4 a 6, trad. Souza, pp. 97-117; *Consulta*, trad. Souza, pp. 152-153; *Sobre o poder*, capítulos 2 a 4, trad. Souza, pp. 175-180; *Breviloquium*, livro IV, capítulos 4 a 8, trad. De Boni, pp. 136-144. Conferir também: PEÑA EGUREN, Esteban. La coherencia interna del pensamiento político de Guillermo de Ockham: la *via media* en su *Breviloquium*. In: ROSA, José Maria Silva (Org.). *Da autonomia do político*. Lisboa: Documenta, 2012, pp. 207-241.

excomunhão, não se deve obedecê-lo (tal como o fizeram os franciscanos dissidentes, os quais se recusaram a acatar a determinação papal de que deveriam possuir bens materiais);

4) “tendo-lhe dado todo poder sobre tais coisas que podia ser cometido a um homem, não de modo perigoso, mas de maneira prudente, para a utilidade comum”: como isso se exclui do poder regular do papa tudo aquilo que possa acarretar, espiritual e temporalmente, perigo ao bem comum da Cristandade (por exemplo, ele não pode eleger seu sucessor nem tornar-se senhor de todos os bens temporais);

5) “liberdade sem nenhum detrimento e dispêndio grande e notável dos direitos dos imperadores”: o pontífice é livre e não está, regularmente, subordinado a ninguém, e ainda que fosse servo, ao ser eleito, tornar-se-ia livre; no entanto, caso se torne herege e/ou réu por algum crime, deverá ser julgado pelos homens e suportar o devido castigo (esta foi, concretamente, a situação de João XXII, o qual cometeu numerosas heresias que justificariam sua deposição);

6) “sem nenhum detrimento e dispêndio grande e notável dos direitos dos imperadores”: de Cristo, o papa também obteve, regularmente, certa jurisdição coerciva, mas apenas para punir os crimes eclesiásticos (cometidos contra a lei cristã) e sem que haja prejuízo ou dano para os que não pecaram;

7) “sem nenhum detrimento e dispêndio grande e notável dos direitos dos imperadores, dos reis, e de quaisquer outros, na esfera temporal, que, em razão da lei natural, da lei das nações e da lei civil lhes competiam, antes e depois do estabelecimento da lei evangélica”: embora Pedro e seus sucessores tenham auferido de Cristo liberdade, jurisdição, poder e o sumo sacerdócio, disso não se segue que os imperadores, reis e outros (sejam eles fiéis ou infiéis, anteriores ou posteriores ao advento do cristianismo) devam ser, regularmente, (1) privados de seus direitos temporais, (2) submetidos à suprema autoridade eclesial e/ou (3) obrigados a obedecê-lo no âmbito secular; e mesmo que, por desobedecer ao sumo pontífice, um monarca venha a ser excomungado, essa errônea sentença será nula e não deverá ser acatada (foi o caso, por exemplo, da ilegítima excomunhão de Ludovico IV da Baviera, Sacro Imperador Romano-Germânico);

8) “somente o direito de pedir os bens temporais para o seu sustento e para o desempenho de seu ofício”: com essa assertiva se rebate o posicionamento daqueles que, por um lado, asseveram que o papa detém, regularmente, a plenitude do poder temporal (isto é, o domínio para dispor dos bens materiais e a plena jurisdição sobre o império); bem como, por outro lado, se refuta a asserção de que o pontífice não possua nenhum direito para requerer, regularmente, os bens indispensáveis ao exercício de seu múnus apostólico;

9) “todo poder além desse, que os romanos pontífices tiveram ou têm regularmente, eles obtiveram e obtêm através do direito humano”: quer dizer que, além dos poderes concedidos a Pedro por Cristo (isto é, pela lei divina), os papas receberam e recebem, mediante as leis humanas, certos poderes espirituais e temporais, de modo que alguns pontífices podem ter mais ou menos poderes do que outros e, por essa razão, os poderes dos sucessores de Pedro acabam sendo, no geral, muito mais amplos do que os poderes do próprio Pedro.

Assim sendo, com a derradeira, resolutiva e incontestada palavra do mestre – por essa razão, seguramente, dando voz ao próprio *Frater* Guilherme de Ockham, *Sacrae Theologiae Professor* – se conclui o Livro I do Tratado I, intitulado *Sobre o poder do papa e do clero*, da

Terceira Parte do Diálogo, no qual se discorre *Acerca das ações daqueles que estão altercando sobre a fé ortodoxa*.

Dessa maneira, torna-se patente que, no que concerne à plenitude do poder papal, o *Venerabilis Inceptor* propôs e assumiu uma *via media*. Os curialistas (Egídio Romano¹¹, Tiago de Viterbo¹² e Álvaro Pais¹³), de um lado, defendiam um absolutismo pontifício, tanto espiritual quanto temporal; os anticurialistas (nomeadamente Marsílio de Pádua¹⁴), de outro lado, negavam ao pontífice romano todo e qualquer poder. O *Menorita Inglês*, rejeitando os argumentos de ambos os lados, limita e delimita os poderes do papado, mas não os tolhe totalmente; e assim pretende conduzir o papa ao seu genuíno múnus evangélico: ser, na terra, o vigário de Cristo, isto é, ser um ministro do próprio Cristo e também um servo dos cristãos, não um senhor e dominador com poderes absolutos e ilimitados. Essa é também a conclusão a que chegou o Prof. Dr. José Antônio de C. R. de Souza, com cujas palavras encerro o presente trabalho:

[...] podemos convictamente afirmar que, no tocante às relações entre os detentores dos poderes espiritual e secular, Ockham professou e propôs uma terceira forma de pensamento político, a *via media*, entre as concepções radicais e extremadas apresentadas ou pelos hierocratas ou por Marsílio de Pádua. [...] Essa *via media* se caracteriza principal e efetivamente pelo dualismo político [...], de acordo com o qual, os poderes espiritual e secular são distintos um do outro, autônomos, soberanos e independentes nas suas esferas de atuação específicas, de maneira que nada obsta, pois, que na *Societas Christiana* haja dois supremos governantes ou juízes, o papa e o imperador (e os reis) que, respectiva e regularmente, exercem seus poderes sobre o clero e os leigos, embora, ocasionalmente, ou *in casu*, em face de determinadas circunstâncias, aquele possa interferir no âmbito de atuação deste e vice-versa, sem que um tenha de submeter completamente o outro à sua autoridade.¹⁵

11 Conferir: EGÍDIO ROMANO. *Sobre o poder eclesiástico*. Tradução de Cléa Pitt Goldeman e Luis Alberto De Boni. Introdução de Luis Alberto De Boni. Petrópolis: Vozes, 1989.

12 Conferir: TIAGO DE VITERBO. *Sobre o governo cristão*. Tradução, introdução e notas de José Antônio de C. R. de Souza. Vila Nova de Famalicão: Edições Húmus, 2012 [em verdade, 2014].

13 Conferir: ÁLVARO PAIS. *Estado e pranto da Igreja*. Vol. 1. Tradução de Miguel Pinto de Meneses. Lisboa: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1988.

14 Conferir: MARSÍLIO DE PÁDUA. *O defensor da paz*. Tradução e notas de José Antônio de C. R. de Souza. Petrópolis: Vozes, 1997.

15 SOUZA, José Antônio de C. R. de. *As relações de poder na Idade Média Tardia*. Porto Alegre: EST Edições; Porto: FLUP, 2010, pp. 194-195.

Referências bibliográficas:

- ÁLVARO PAIS. *Estado e pranto da Igreja*. Volume 1. Tradução de Miguel Pinto de Meneses. Lisboa: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1988.
- BORGES, William Saraiva. *A liberdade religiosa e política: um estudo a partir do III Dialogus de Guilherme de Ockham*. Porto Alegre: Editora Fi, 2018.
- DAMIATA, Marino. *Guglielmo d'Ockham: Poverità e Potere*. Volume 2: Il potere come servizio. Firenze: Edizioni Studi Francescani, 1979.
- EGÍDIO ROMANO. *Sobre o poder eclesiástico*. Tradução de Cléa Pitt Goldeman e Luis Alberto De Boni. Introdução de Luis Alberto De Boni. Petrópolis: Vozes, 1989.
- MARSÍLIO DE PÁDUA. *O defensor da paz*. Tradução e notas de José Antônio de C. R. de Souza. Petrópolis: Vozes, 1997.
- OCKHAM, William of. *Dialogus* [I, II and III]. Latin text and English translation. Edited by John Kilcullen, John Scott, George Knysh, Volker Leppin, Jan Ballweg, Karl Ubl and Semih Heinem under the auspices of the Medieval Texts Editorial Committee of the British Academy. Disponível em: <<https://www.thebritishacademy.ac.uk/pubs/dialogus/ockdial.html>>. Acesso em: 25 nov. 2018.
- OCKHAM, Guglielmo di. *Dialogo sul papa eretico [Primeira Parte do Dialogus]*. Testo latino a fronte. Saggio introduttivo, traduzione, note e apparati di Alessandro Salerno. Milano: Bompiani, 2015.
- OCKHAM, Guilherme de. *Terceira Parte do Diálogo*. Tradução, introdução e notas de José Antônio de C. R. de Souza. Vila Nova de Famalicão: Edições Húmus, 2012 [em verdade, 2016].
- OCKHAM, Guilherme de. *Brevilóquio sobre o principado tirânico*. Tradução de Luis Alberto De Boni. Introdução de José Antônio de C. R. de Souza e Luis Alberto De Boni. Petrópolis: Vozes, 1988.
- OCKHAM, Guilherme de. *Obras Políticas [Tratado contra Benedito - livro VI, Pode um príncipe, Consulta sobre uma questão matrimonial e Sobre o poder dos imperadores e dos papas]*. Tradução, introdução e notas de José Antônio de C. R. de Souza. Porto Alegre: EDIPUCRS; USF, 1999.
- OCKHAM, Guilherme de. *Oito questões sobre o poder do papa*. Tradução, introdução e notas de José Antônio de C. R. de Souza. Porto Alegre: EDIPUCRS; USF, 2002.
- PEÑA EGUREN, Esteban. La coherencia interna del pensamiento político de Guillermo de Ockham: la *via media* en su *Breviloquium*. In: ROSA, José Maria Silva (Org.). *Da autonomia do político*. Lisboa: Documenta, 2012, pp. 207-241.
- PEÑA EGUREN, Esteban. *La Filosofía Política de Guillermo de Ockham: relación entre potestad civil y potestad eclesiástica – estudio sobre el “Dialogus, pars III”*. Madrid: Encuentro, 2005.
- SOUZA, José Antônio de Camargo Rodrigues de. *As relações de poder na Idade Média Tardia: Marsílio de Pádua, Álvaro Pais e Guilherme de Ockham*. Porto Alegre: EST Edições; Porto: FLUP, 2010.
- SOUZA, José Antônio de Camargo Rodrigues de. Uma visão introdutória à *Terceira Parte do Diálogo* de Guilherme de Ockham. In: *Theologica*, Braga, v. 46, n. 1, 2011, pp. 137-157.
- TIAGO DE VITERBO. *Sobre o governo cristão*. Tradução, introdução e notas de José Antônio de C. R. de Souza. Vila Nova de Famalicão: Edições Húmus, 2012 [em verdade, 2014].