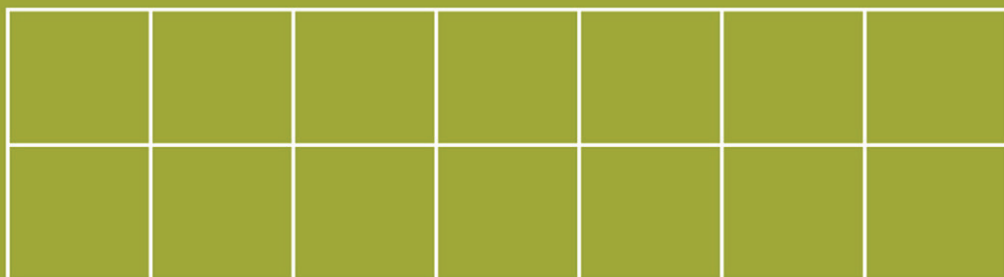
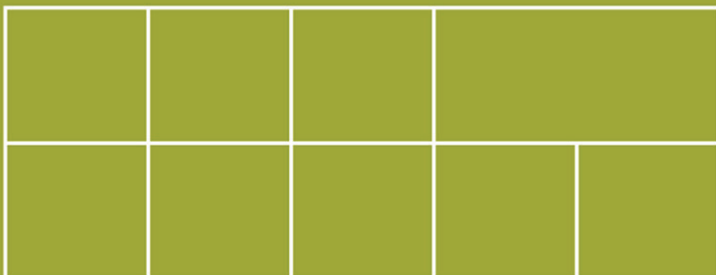
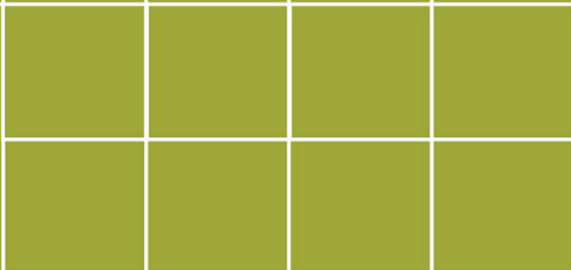


COLEÇÃO
ANPOF
XVII
ENCONTRO

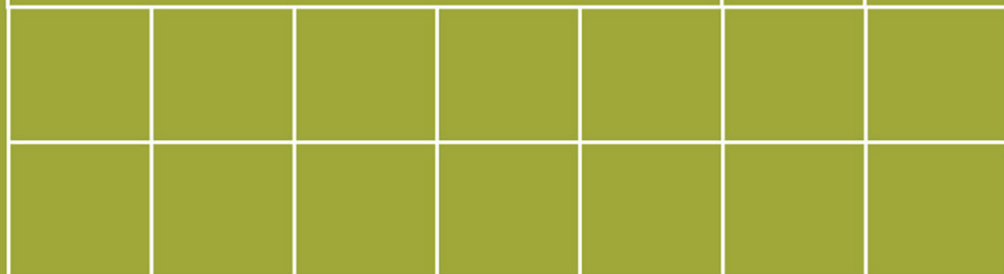


FILOSOFIA MEDIÉVAL



ORGANIZAÇÃO

Adriano Correia, Roberto Hofmeister Pich e Marco Aurélio Oliveira da Silva



ANPOF

ANPOF - Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia

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)

Produção

Samarone Oliveira

Editor da coleção ANPOF XVII Encontro

Adriano Correia

Diagramação e produção gráfica

Maria Zélia Firmino de Sá

Capa

Philippe Albuquerque

COLEÇÃO ANPOF XVII ENCONTRO

Comitê Científico da Coleção: Coordenadores de GT da ANPOF

André Leclerc (UnB)
Antônio Carlos dos Santos (UFS)
Antonio Glaudenir Brasil Maia (UECE/UVA)
Arthur Araujo (UFES)
Carlos Tourinho (UFF)
Cecilia Cintra Cavaleiro de Macedo (UNIFESP)
César Augusto Battisti (UNIOESTE)
Christian Hamm (UFSM)
Claudemir Roque Tossato (UNIFESP)
Cláudia Drucker (UFSC)
Cláudio R. C. Leivas (UFPel)
Daniel Lins (UFC/UECE)
Daniel Omar Perez (UNICAMP)
Daniel Pansarelli (UFABC)
Dennys Garcia Xavier (UFU)
Dirce Eleonora Nigro Solis (UERJ)
Dirk Greimann (UFF)
Emanuel Angelo da Rocha Fragoso (UECE)
Fátima Regina Rodrigues Évora (UNICAMP)
Felipe de Matos Müller (PUCRS)
Flávia Roberta Benevenuto de Souza (UFAL)
Flavio Williges (UFSM)
Francisco Valdério (UEMA)
Gisele Amaral (UFRN)
Guilherme Castelo Branco (UFRJ)
Jacira de Freitas (UNIFESP)
Jairo Dias Carvalho (UFU)
Jelson Oliveira (PUCPR)
João Carlos Salles Pires da Silva (UFBA)
Juvenal Savian Filho (UNIFESP)
Leonardo Alves Vieira (UFMG)
Lívia Mara Guimarães (UFMG)
Lucas Angioni (UNICAMP)
Luciano Carlos Utteiche (UNIOESTE)
Luís César Guimarães Oliva (USP)
Luiz Antonio Alves Eva (UFPR)
Luiz Henrique Lopes dos Santos (USP)

Luiz Rohden (UNISINOS)
Marcelo Esteban Coniglio (UNICAMP)
Marco Antonio Azevedo (UNISINOS)
Marco Aurélio Oliveira da Silva (UFBA)
Maria Aparecida Montenegro (UFC)
Maria Cristina de Távora Sparano (UFPI)
Maria Cristina Müller (UEL)
Mariana de Toledo Barbosa
Mauro Castelo Branco de Moura (UFBA)
Milton Meira do Nascimento (USP)
Nilo Ribeiro Junior (FAJE)
Noeli Dutra Rossatto (UFSM)
Paulo Ghiraldelli Jr (UFRRJ)
Pedro Duarte de Andrade (PUC-Rio)
Rafael Haddock-Lobo (PPGF-UFRJ)
Ricardo Pereira de Melo (UFMS)
Ricardo Tassinari (UNESP)
Roberto Hofmeister Pich (PUCRS)
Rodrigo Guimarães Nunes (PUC-Rio)
Samuel Simon (UnB)
Silene Torres Marques (UFSCar)
Silvio Ricardo Gomes Carneiro (UFABC)
Sofia Inês Albornoz Stein (UNISINOS)
Sônia Campaner Miguel Ferrari (PUC-SP)
Susana de Castro (UFRJ)
Thadeu Weber (PUCRS)
Vilmar Debona (UFSM)
Wilson Antonio Frezzatti Jr. (UNIOESTE)

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

F487 Filosofia medieval / Organizadores Adriano Correia, Roberto Hofmeister Pich, Marco Aurélio Oliveira da Silva. São Paulo : ANPOF, 2017.
291 p. – (Coleção XVII Encontro ANPOF)

Bibliografia
ISBN 978-85-88072-50-3

1. Filosofia medieval I. Correia, Adriano (Org.) II. Pich, Roberto Hofmeister (Org.) III. Silva, Marco Aurélio Oliveira da (Org.) IV. Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia V. Série

CDD 100

APRESENTAÇÃO DA COLEÇÃO XVII ENCONTRO NACIONAL DE FILOSOFIA DA ANPOF

O XVII Encontro Nacional de Filosofia da ANPOF, ocorrido em Aracaju, na Universidade Federal de Sergipe, de 17 a 21 de outubro, reuniu parte significativa da comunidade acadêmica brasileira da área de filosofia, como já é tradição nos encontros promovidos pela ANPOF desde 1984, em Diamantina/MG. Tivemos mais de 2 mil apresentações e a participação massiva de docentes e discentes de todas as partes do país. O evento, que se amplia a cada edição, refletindo a expansão e a consolidação nacional da nossa área, é oportunidade única para a divulgação e a discussão de nossas pesquisas, mas também para o debate e o intercâmbio de opiniões sobre temas relevantes para nossa comunidade acadêmica e a consolidação de redes de pesquisa.

Desde 2013 a ANPOF vem publicando parte dos textos apresentados no evento, nos Grupos de Trabalho e nas Sessões Temáticas visando registrar as atividades do evento, dar visibilidade a nossa produção e fomentar o diálogo entre as pesquisas na área. Nesta edição do evento contamos com pouco mais de seiscentos textos aprovados dentre os efetivamente apresentados e submetidos para avaliação dos Grupos de Trabalho e das Coordenações dos Programas de Pós-graduação.

Após o processo de avaliação dos trabalhos submetidos foi concedido aos autores um prazo de um mês para que revisassem seus próprios textos, uma vez que os autores respondem pela versão final do seu texto. Foi feita uma revisão geral nos livros, mas com foco antes de tudo na diagramação e na padronização da apresentação dos textos, de modo que apenas ocasionalmente foram corrigidos erros evidentes, principalmente de digitação. O processo de edição dos livros durou o tempo compatível com a magnitude do material e a estrutura da ANPOF. Os 22 volumes resultantes foram agrupados por afinidade temática, tanto quando possível, e sempre com a anuência dos coordenadores de GTs.

A edição deste material não teria sido possível sem a colaboração dos Coordenadores de Programas de Pós-graduação e Coordenadores de GTs, aos quais agradecemos profundamente. A reunião dos textos e a solução dos vá-

rios problemas ao longo do processo não seriam possíveis sem a contribuição competente e inestimável de Samarone Oliveira, da secretaria da ANPOF. A comunidade da filosofia no Brasil se reunirá novamente em 2018 em Vitória, por ocasião do XVIII Encontro Nacional de Filosofia. Uma boa leitura e até lá.

Diretoria da ANPOF

Títulos da Coleção ANPOF XVII Encontro

Ceticismo, Dialética e Filosofia Contemporânea

Deleuze, Desconstrução e Alteridade

Estética

Ética, Política, Religião

Fenomenologia e Hermenêutica

Filosofar e Ensinar a Filosofar

Filosofia antiga

Filosofia da Linguagem e da Lógica

Filosofia da Natureza, da Ciência, da Tecnologia e da Técnica

Filosofia do Século XVII

Filosofia do Século XVIII

Filosofia Francesa Contemporânea

Filosofia Medieval

Filosofia Política Contemporânea

Hegel e Schopenhauer

Heidegger, Jonas, Levinas

Justiça e Direito

Kant

Marxismo e Teoria Crítica

Nietzsche

Pragmatismo, Filosofia da Mente e Filosofia da Neurociência

Psicanálise e Gênero

Sumário

Apresentação	10
--------------	----

FILOSOFIA MEDIEVAL

Intencionalidade e contrição na <i>Ethica</i> de Pedro Abelardo <i>Pedro Rodolfo Fernandes da Silva (UFAM/UFSCar)</i>	11
A vontade em Tomás de Aquino <i>Neimar de Almeida (UnB)</i>	23
A função das citações de auctoritates na definição de verdade em Tomás de Aquino <i>Matheus Pazos (UNICAMP)</i>	35

FILOSOFIA NA IDADE MÉDIA

Grupo de Trabalho “Filosofia na Idade Média” – Oito Anos de Atividades <i>Roberto Hofmeister Pich (PUCRS)</i>	48
Mário Vitorino nas origens da noção de existência <i>Juvenal Savian Filho (UNIFESP)</i>	52
As raízes platônicas do pensamento filosófico de Abu Nasr Al-Farabi <i>Francisca Galiléia Pereira da Silva (UVA/CE)</i>	62
O experimento do Homem Suspenso no Espaço, de Avicena, em relação ao <i>cogito</i> cartesiano <i>Antônio Carlos de Madalena Genz (IFSUL-Jaguarão)</i>	73
Anselmo e Roscelino: o debate trinitário no final do século XI <i>Paulo Martines (UEM)</i>	81
O mal na ordem das coisas: estudo das questões 47 a 49 da <i>Prima pars</i> da <i>Suma de Teologia</i> de Tomás de Aquino <i>Rodrigo Aparecido de Godoi (FACAPA/MG)</i>	97
Ainda o argumento cosmológico: uma resposta ao desafio do regresso ao infinito <i>Fábio Gai Pereira (UFRGS)</i>	112
<i>Nous poietikós versus Nous pathetikós</i> : o debate sobre a doutrina do intelecto na Baixa Idade Média <i>Matteo Raschiatti (UFABC)</i>	125

A relação entre conceito e atos mentais em Guilherme de Ockham <i>Laiza Rodrigues de Souza (UFRGS)</i>	140
Sobre os signos: Agostinho, Domingo de Soto e João de São Tomás <i>Edy Klévia Fraga de Souza (PUC-RS)</i>	150
Alfonso Briceño O.F.M. (1587–1668) sobre o ente e a distinção <i>Roberto Hofmeister Pich (PUC-RS)</i>	171
Epifânio de Moirans (1644–1689) e a escravidão negra: uma análise do título de escravidão por guerra justa <i>Fernando Rodrigues Montes D’Oca (IFRS-Sapiranga)</i>	206

TEXTOS APRESENTADOS EM SEÇÕES TEMÁTICAS

Desejo, amor e felicidade em Agostinho <i>Francisco Venceslau de Oliveira Jales (UECE)</i>	222
A dinâmica do conceito de justiça na obra de Agostinho: a relação entre ordem, culpa e perdão <i>Matheus Jeske Vahl (UFPEL)</i>	237
A Caracterização lógica da Teoria da Iluminação agostiniana <i>Marden Moura Lopes (UECE)</i>	253
Sobre o alcance da felicidade por meio da religião: Uma análise na perspectiva de al-Fārābī <i>Virgínia Braga da Silva Santos (UFC)</i>	266
A noção de heresia e a sua função no pensamento polêmico-político de Guilherme de Ockham <i>William Saraiva Borges (UFPEL)</i>	278

Apresentação

Neste Volume sobre Filosofia Medieval, ele mesmo parte das publicações relativas ao XVII Encontro Nacional da Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia (ANPOF), em Aracaju / SE, 17-21 de outubro de 2016, estão reunidos textos apresentados em três espaços diferentes do Encontro: o Grupo de Trabalho História da Filosofia Medieval e a Recepção da Filosofia Antiga, o Grupo de Trabalho Filosofia na Idade Média e as Seções Temáticas. Os textos são, é claro, apenas uma pequena amostra do número total de trabalhos então apresentados, mas representam de maneira adequada a força e a consolidação dessa área de estudos na pós-graduação em filosofia, no Brasil. Após deliberação com os líderes dos Grupos de Trabalho envolvidos na preparação dos materiais e com a gentil mediação do presidente em exercício da ANPOF (2017-2018), Prof. Dr. Adriano Correia Silva, acordou-se pela ordem de textos que consta, a seguir, no Sumário Geral, ou seja, deixando separados os textos publicados a partir dos três espaços de apresentação mencionados acima.

Acima de tudo, ficam, em comum, os nossos votos de proveitosa leitura.

Roberto Hofmeister Pich
(GT Filosofia na Idade Média)

Marco Aurélio Oliveira da Silva
(GT História da Filosofia Medieval
e a Recepção da Filosofia Antiga)

Intencionalidade e contrição na *Ethica* de Pedro Abelardo

Pedro Rodolfo Fernandes da Silva
(UFAM/UFSCar)

I - INTRODUÇÃO

O pensamento ético de Pedro Abelardo (1079 – 1142) encontra-se consignado, na sua quase totalidade, nas obras *Ethica* ou *Scito te Ipsum*¹ e *Collationes* ou *Dialogus inter philosophum, Iudaeum et Christianum*². Em tais obras, Abelardo expõe e discute os fundamentos de sua ética, sua compreensão acerca dos elementos constitutivos desta ciência (ética geral) e seu aspecto particular³.

Para este trabalho, tomar-se-á a obra *Ethica* ou *Scito te Ipsum* porque nela são discutidos os conceitos fundamentais, como vício, pecado, consentimento e intencionalidade, a partir dos quais se poderá pensar a relação entre tais conceitos e falta moral, consciência e culpa.

Os conceitos fundamentais da ética abelardiana

Após estabelecer no prólogo⁴ a diferença entre vícios e virtudes morais, que são da alma e que nos tornam propensos às boas e más obras, dos vícios e bens do corpo que não dizem respeito à moral, Abelardo afirma ainda que há vícios ou bens da alma que são separados dos morais e, por isso, não tornam a vida humana digna de condenação ou aprovação,

¹ Para as referências à *Ethica*, utilizar-se-á: ABAELARDO, Pedro. *Opera Theologica IV: Scito te ipsum*. Edidit Rainer M. Ilgner. Corpus christianorum, continuatio mediaevalis, 190. Turnholt, Brepols, 2001, LXIX + 107p. Abreviar-se-á a citação dessa obra do seguinte modo: E, livro, página e linha.

² Para as referências às *Collationes*, utilizar-se-á: ABELARDO, Pedro. *Collationes*. Edited and translated by John Marenbon and Giovanni Orlandi. Oxford: Clarendon Press, 2003. Abreviar-se-á a citação dessa obra do seguinte modo: C, a página e o parágrafo (§).

³ Sobre 'ética geral' e 'ética particular', ver: WIELAND, 1977, p. 591-601.

⁴ E., p. 01. Lin. 1-9.

como o embotamento do espírito ou a rapidez de raciocínio, ser desmemoriado ou ter boa memória, a ignorância ou a ciência⁵. Assim, fica patente que: 1) há vícios e virtudes ou bens do corpo e da alma; 2) vícios e virtudes morais são aqueles relativos à alma; 3) mas nem todos os vícios e virtudes da alma são morais. Isto porque tudo o que convém a maus e a bons, não diz respeito à moral e nem torna a vida humana digna de condenação ou aprovação. Assim, ao estabelecer tais distinções, Abelardo pretende estabelecer a seguinte definição: vícios da alma são aqueles que nos tornam propensos às más obras', isto é, inclinam a vontade para algo que pouco convém ser feito ou afastado⁶.

Uma vez definido o que seja o vício, Abelardo cita alguns exemplos deste, como ser iracundo, ou seja, propenso à ira, o qual é assim porque inclina impetuosa e irracionalmente a mente a fazer o que não convém. Tal vício está como que latente na alma daquele que o possui mesmo quando não se é movido à ira, pois ele está presente mesmo que a ação esteja ausente. O vício pode ser consequência da própria natureza ou da constituição do corpo, ou seja, é algo que se impõe sem que haja algum tipo de deliberação por parte de quem o possui. Como é o caso da luxúria, a qual se impõe a alguns pela própria natureza ou constituição corporal, mas que nem por isso pecam porque são de tal modo; antes, têm nisso a razão de sua luta de modo que pela virtude da temperança, vençam a si mesmos, pois deve-se combater não tanto aos homens quanto aos vícios para que não arrastem ao consentimento no que não convém, porque ainda que os homens cessem de combater, aqueles não cessam de nos atacar. Ao final dessa passagem⁷ na qual exemplifica o vício, Abelardo retoma a tese de que tudo o que for igualmente comum a bons e maus em nada se refere à virtude ou ao vício, porque vícios e virtudes da alma são contrários entre si, como a justiça é contrária à injustiça, a indolência, à perseverança. Ainda, Abelardo retoma a definição de vício como aquilo que nos torna propensos a pecar, isto é, inclina

⁵ E., p. 01, lin. 10-15.

⁶ E., p. 1-2, lin. 16 ss.: "Vnde bene superius cum premissemus 'animi uicia', ad exclusionem talium subiunximus 'quae ad mala opera pronos efficiunt', hoc est uoluntatem inclinant ad aliquid, quod minime conuenit fieri uel dimitti" – "Disso, quando acima bem antepusemos 'vícios da alma', para a exclusão desses, acrescentamos 'que nos tornam propensos às más obras', isto é, inclinam a vontade para algo, o que pouco convém ser feito ou afastado".

⁷ E., p. 03, lin. 51-54.

a consentir no que não convém, para então iniciar o próximo passo, no qual define o pecado⁸.

Abelardo primeiro define pecado como o consentimento no vício⁹. Logo em seguida, afirma que o pecado é o desprezo a Deus e a ofensa a ele por 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 afastado¹⁰. Conclui a passagem alegando que quando define o pecado negativamente, ou seja, dizendo não fazer o que convém ou não afastar o que não convém, mostra-se manifestamente nada ser a substância do pecado, que subsiste antes no não ser do que no ser¹¹.

Assim, pecado em sentido próprio é o consentimento no vício da alma, o qual é entendido por Abelardo como uma decisão interior que implica em não fazer o que convém ou não afastar o que não convém por causa de Deus, o que representa um ato de desprezo e ofensa.

Vecchi¹² afirma que a discussão sobre o pecado na *Ethica* é abordada de um ponto de vista teórico e sistemático, mas não prático, porque os poucos exemplos de pecado são destinados apenas a esclarecer a especulação subjacente e não apresenta um elenco dos pecados, suas subdivisões e classificações, bem como não tem pertinência nos casos concretos. O que Vecchi parece não considerar é que Abelardo não tem o propósito de fazer da *Ethica* um tratado sobre o pecado, mas sim de mostrar o pa-

⁸ E., p. 03, lin. 58-60.

⁹ E., p. 03, lin 58-60: "Hunc uero consensum proprie peccatum nominamus, hoc est culpam anime, qua dampnationem meretur, uel apud deum rea statuitur". – "De fato, a esse consentimento chamamos propriamente pecado, isto é, a culpa da alma, pela qual se faz merecedora de condenação ou se determina ré junto a Deus".

¹⁰ E., p. 03, lin. 60-68: "Quid est enim hic consensus nisi dei contemptus et offensae illius? Non enim deus ex damno set ex contemptu offendi potest. Ipse quippe est | summa illa potestas, quae dampno aliquo non minuitur, set contemptum sui ulciscitur. 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" – "Com efeito, o que é esse consentimento senão o desprezo a Deus e a ofensa a ele? Com efeito, Deus não pode ser ofendido por dano, mas por desprezo. Certamente ele é aquele sumo poder, que não é diminuído por dano algum, mas vinga o desprezo para consigo. Assim, 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".

¹¹ E., p. 03, lin. 64-73.

¹² VECCHI, 2005, p. 112.

pel do pecado na arquitetônica da moral cristã e talvez por isso não haja um elenco dos pecados e tantos desdobramentos sobre esse ponto. Além disso, apresentar um elenco dos pecados seria incorrer naquilo que Abelardo tanto criticava: a observância cega às regras como forma de evitar o pecado em detrimento da consideração das intenções dos agentes, pois “o ato mesmo do pecado não acrescenta nada à culpabilidade do pecado nem a sua condenação pela justiça divina¹³.”

Vecchi ainda considera que a *Ethica* propõe um discurso de teologia ascendente¹⁴ e a partir disso afirma ser possível propor um esquema para verificar a relação entre os três seguintes vértices do discurso sobre o pecado: Deus, o homem e o mal:

(...) é possível identificar o pecado como a única relação que envolve simultânea e diretamente todos os três vértices. O pecado, na verdade, para ser realmente tal, deve de ter seja o consenso (*consensus*) no mal, da parte do homem, seja a relação com Deus. Todavia, esta relação pode ser uma dinâmica de desprezo (*contemptus Creatoris*) ou pode não sê-lo¹⁵.

Assim, quando há o consentimento no mal, que implica o desprezo a Deus, ocorre o pecado em sentido estrito. Quando, porém, o consentimento no mal não implica em desprezo a Deus, tem-se o pecado em sentido amplo, os quais são cometidos sob coação ou por ignorância¹⁶. Portanto, a relação do homem com Deus e com o mal pode ser pensada com base na seguinte proporcionalidade: quanto mais aumenta o amor a Deus, mais aumenta o desprezo pelo mal e, ao contrário, quanto mais aumenta o desprezo por Deus, mais aumenta o consentimento no mal.

¹³ CHENU, 2006, p. 20.

¹⁴ Teologia ascendente é, para Vecchi, a reflexão que incide sobre o movimento dinâmico que designa a relação criatura - Criador. Igualmente afirma que na obra *Ethica* não há muitas referências diretas da análise sobre a Revelação e nem mesmo de teologia descente, ou seja, do movimento do Criador para a criatura. Cf. VECCHI, 2005, p. 112, nota 91.

¹⁵ VECCHI, 2005, p. 113: “(...) é possibile identificare il peccato come quell’única relazione che coinvolge contemporaneamente e direttamente tutti e tre i vertici. Il peccato, infatti, per essere realmente tale deve contenere sia un consenso (*consensus*) al male da parte dell’uomo, sia una relazione con Dio. Tuttavia, detta relazione può essere una dinamica di disprezzo (*contemptus Creatoris*) o non esserlo”.

¹⁶ Cf. E., p. 37, lin. 966-974.

O pecado em sentido estrito apresenta-se em tríplice dimensão: teológica, enquanto desprezo de Deus; moral, enquanto consentimento no mal e antropológica, enquanto desprezo ao Criador, o qual implica em negar o destino para o qual Deus criou o homem. Assim, o pecado em sentido estrito é como aquele que fora cometido no Éden, qual seja, o consentimento na tentação da autonomia dissoluta que rompe a relação de dependência da criatura para com o Criador¹⁷. Portanto, trata-se de um consentimento que implica numa decisão consciente, livre e voluntária de consentir no mal sabendo-o ser mal. Nesse sentido, o pecado é entendido como um ato interior, precedendo o ato externo ou, no caso em que o ato externo não é concretizado, permanece nesse sentido primeiro, ou seja, enquanto consentimento.

Consensus é o primeiro conceito usado por Abelardo na obra *Ethica* para expressar o núcleo de sua moral¹⁸; de um lado porque ele refina nesta o seu vocabulário - evitando as diversas confusões causadas pelos diferentes sentidos de *uoluntas/uelle* presentes em outras obras; de outro, porque sua filosofia moral alcança a maturidade com a ênfase em que o pecado reside numa espécie de ato mental anterior e independente de qualquer outro pensamento, sentimento ou vontade que se relacionam ao pecado, mas não o definem.

Consensus implica na ideia de concordar com algo, de assentir ao testemunho dos sentidos, ou seja, *consensus* é um ato deliberado, portanto, consciente. Dessa forma, o emprego que Abelardo faz de *consensus* concorda com o sentido de *adsensus* (συγκατάθεσις), cujo uso fora muito comum no meio estoico¹⁹.

O emprego do termo *consensus* no contexto da discussão dos vícios demonstra que Abelardo delimita o uso de tal termo e que *consensus*, nesse caso, refere-se, de modo bastante específico, ao assentimento que alguém dá ao vício da alma. O pecado não é qualquer consentimento, senão que é o consentimento a um vício da alma que a torna ré perante Deus porque, por meio dele, despreza-se o criador não fazendo de modo algum por causa dele, o que acredita-se dever ser feito por nós em razão dele, ou não afastando por causa dele, o que cremos dever ser afastado²⁰.

¹⁷ VECCHI, 2005, p. 116.

¹⁸ E., p. 03, lin. 58.

¹⁹ HAMELIN, 2010, p. 179.

²⁰ E., p. 03, lin. 64-68.

Consentimento, portanto, não é apenas pensar em algo de certa maneira: é estar pronto para fazê-lo²¹. É uma antecipação mental, prospectiva e introspectiva daquilo que se pretende fazer. É um realizar mentalmente o que se pretende realizar empiricamente: “[...] Então, na verdade, consentimos nisto que não é lícito, quando nós não recuamos de modo algum de sua execução, preparados interiormente, se a possibilidade é dada, fazemos aquilo²²”.

Ao iniciar a discussão sobre os atos externos, Abelardo substituiu o termo *consensus* pelo termo *intentio*²³. Para Dal Pra²⁴, tais termos estão diretamente ligados e, enquanto o *consensus* provém da *malla voluntas*, que precede o pecado, sem ser pecado, a *intentio* provém da *operatio*, que segue o pecado sem ser pecado. Nesse sentido, o pecado é o resultado do *consensus*, com relação à *malla voluntas*, e da *intentio* com relação a *operatio*. Dito de outro modo, o pecado é *consensus* do ponto de vista introspectivo (no que se refere aos vícios) e é *intentio* do ponto de vista extrospectivo (no que se refere à ação).

Para Abelardo, as obras que convém ou não fazer, igualmente são realizadas por homens bons como por maus, os quais só a intenção separa²⁵ e que Deus não pesa as coisas que se fazem, mas com que espírito se fazem; nem o mérito ou o louvor daquele que age reside na obra, mas na intenção²⁶. Uma vez que o pecado está na intenção do agente que pratica a obra, infere-se que as mesmas obras podem ser feitas por um de modo bom e, por outro, de modo mau, tal como se verifica na entrega do Filho à morte, pois neste caso a mesma ação foi praticada pelo Pai e pelo Filho como também por Judas²⁷. No entanto, faz-se o mesmo por diversas pessoas e de

²¹ MARENBNON, 1997, p. 260. “Consent, then, is not just a matter of thinking about something in a certain way: it is being ready to do it”.

²² E., p. 09, lin. 227-229: “Tunc uero consentimus ei, quod non licet, cum nos ab eius perpetracione nequaquam retrahimus, parati penitus, si facultas daretur, illud perficere”. Grifo nosso.

²³ E., p. 18, lin. 460-473.

²⁴ DAL PRA, 1976, p. 33, nota 76.

²⁵ E., p. 18, lin. 460-463: “Constat quipped opera, quae fieri conuenit aut minime, eque a bonis sicut a malis hominibus geri, quos intencio sola separat...”.

²⁶ E., p. 18, lin. 471-473: “Non enim, quae fiunt, set quo animo fiant, pensanda sunt, nec in opere, set in intencione meritum operantis uel laus consistit”.

²⁷ E., p. 17, lin. 465-473. O exemplo é tomado de Santo Agostinho, *In epistolam Johannis ad Parthos tractatus* VII, c. IV nº 7, PL. 35, col. 2032-2033; *Enarrationes in Psalmos*, LXV, 7 e XCIII, 28, PL. 36, col. 793 e 37, col. 1214-1215. IN: DAL PRA, 1976, p. 33, nota 77.

diversos modos, como, por exemplo, um réu que é executado pelo zelo da justiça de um e, por outro, por ódio de antiga inimizade. Embora se tratasse da mesma ação de execução, em razão da diversidade da intenção, a mesma coisa é feita por um de modo mau, e por outro de modo bom²⁸.

Assim, a intenção condena ou escusa as ações, mesmo aquelas proibidas por Deus. Como é o caso citado em que após serem curados, os enfermos foram ordenados por Cristo para que não revelassem aos demais a cura recebida, para exemplo de humildade e a fim de que ninguém, por graça semelhante a si conferida, desejasse obter com isso alguma glória. Entretanto, “não poucos deles, que receberam aqueles benefícios, os publicaram incessantemente, para honra dele, que tais fizera e proibira revelar. Dos quais foi escrito: Quanto lhes ordenava, tanto mais publicavam, etc²⁹”.

Em outra passagem do texto da *Ethica* Abelardo toma como sinônimos *intentio* e *consensus*:

Portanto, de acordo com estas duas que apresentamos - concupiscência da carne e concupiscência da alma – diz-se que Deus é aquele que perscruta o coração e os rins, ou seja, o inspetor das intenções e dos consentimentos que daí provem³⁰.

Os termos *intentio* e *consensus* são usados em conexão por meio da conjunção *uel* que atesta certa identidade de significado entre os termos. Mas, em contrapartida, a dualidade dos termos deriva dos termos *cuore* e *reni* presentes na Escritura, os quais estão em correspondência com a concupiscência da alma e a concupiscência da carne. Assim, pode-se supor que Abelardo quer também exprimir terminologicamente a passagem da dualidade da autoridade escriturística à unidade da sua concepção do pecado, na qual *consensus* e *intentio* tornam-se o mesmo e ocupam lugar central.

A fim de esquematizar a relação entre os conceitos éticos fundamentais em questão, poder-se-ia supor que a intenção (*intentio*) refere-se aos fins que se quer atingir pelo consentimento (*consensus*) em uma atividade concreta (*operatio*). Na ordem da efetivação, o *consensus* precede

²⁸ E., p. 17, lin. 474-490.

²⁹ E., p. 19, lin. 497-501 Cf. Mc, VII, 36.

³⁰ E., p. 27, lin. 710-714: “Iuxta igitur haec duo, concupiscentiam carnis et concupiscentiam animae quae premisimus, probator cordis et renum dictus est Deus, hoc est, inspector *intentionum uel consensusum* inde prouenientium”. (Grifo nosso).

a *intentio*, que precede, por sua vez, a *operatio*. O *consensus* e a *intentio* independem da concretização da *operatio*. Deste modo, não cabe dizer, em sentido estrito, que uma ação é boa ou má, mas somente a intenção que a anima.

PECADO, CONSCIÊNCIA E CULPA

Tendo em vista que o consentimento e a intencionalidade determinam a moralidade do agente e que o pecado, em sentido estrito, é o consentimento no mal e a aversão a Deus³¹, pode-se supor que Abelardo promove uma interiorização da moral, sobretudo porque para ele não há pecado senão contra a consciência, tal como afirma acerca dos perseguidores dos mártires ou dos perseguidores de Cristo³², ou conforme afirma que a alma, enquanto na idade infantil, carece de pecado porque ainda não percebe pela razão o que deve ser feito³³.

Consciência, para Abelardo, é sinônimo de razão³⁴, ou seja, potência de discernir, de deliberar sobre uma natureza ou propriedade presente ou não no objeto do conhecimento, tal como consta no seu *Tratado das Intelecções*³⁵. Assim, a razão é uma afecção da alma, participando diretamente do processo de intelecção a partir do qual poderá então haver ou não o consentimento, ou seja, a adesão do indivíduo àquilo que sua razão ou consciência é capaz de discernir em conformidade com o que estima ser a vontade de Deus³⁶. Uma vez que o pecado é interiorizado, pois diz respeito somente ao consentimento e à intenção, os atos externos tornam-se moralmente indiferentes, e o meio pelo qual a culpa é expiada reside na interioridade, ou seja, em algum mecanismo da alma que remete o indivíduo a avaliar interiormente sua decisão que foi a de desprezar Deus por meio do consentimento naquilo que sabe que não deveria consentir. Nesse sentido, só pode haver culpa e desprezo de Deus onde há conhecimento dele e razão, ou seja, onde se foi capaz de discernir sobre o que é a

³¹ E., p. 37, lin. 945-946.

³² E., p. 37, lin. 955-956.

³³ E., p. 14, lin. 355-6: "... *nondum ratione percipit*".

³⁴ BACIGALUPO, 1992, p. 235-250.

³⁵ ABELARDO, 1994, § 7, p. 28.

³⁶ Sobre o processo de conhecimento a partir do qual ocorre o consentimento, ver: BACIGALUPO, 1992, p. 235-259.

vontade dele e, mesmo assim, foi consentido fazer o contrário da vontade dele. Culpa é, assim, o estado da alma no qual reconhece que desprezou Deus consentindo em algo que é contrário à vontade dele.

A penitência é a forma pela qual a culpa pode ser expiada, ou seja, é a dor da alma sobre aquelas coisas em que delinquiou, quando alguém se arrepende de ter-se excedido em algo³⁷. 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 esse gemido, prontamente se reconcilia com Deus e se obtém o perdão do pecado passado³⁸. Porém, nem toda penitência é tida como razão suficiente para gerar o fruto do arrependimento. Há penitências infrutuosas e frutuosas. Segundo Abelardo, 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 bom³⁹.

Face a essa interiorização da moral, Deus é de fato o único capaz de julgar com equidade, pois somente ele conhece o íntimo do homem. Daí que dele se diz o que perscruta os rins e o coração⁴⁰, ou seja, ele escrutina e conhece quaisquer intenções, sejam elas provenientes de uma afecção da alma, da fraqueza ou do prazer da carne. Ao se valer de conhecida passagem do profeta Jeremias⁴¹, o Palatino segue a tradição judaico-cristã que entende o coração como sede dos pensamentos e os rins como sede dos sentimentos mais profundos, as paixões do ser humano: o coração significaria a alma, e os rins, a carne.

³⁷ Sab. V 2,3. Cf. E, p. 51, lin. 1325: "Penitencia autem proprie dicitur dolor animi super eo, in quo deliquit, cum aliquem scilicet piget in aliquo excessisse. Hec autem penitencia tum ex amore dei accidit et frutuosa est, tum ex dampno aliquo nostri, quo nollemus grauari". – "Ora, diz-se propriamente penitência ser a dor da alma sobre aquilo em que delinquiou, a saber, quando alguém se arrepende de ter-se excedido em algo" (Sab. V 2,3). Logo, esta penitência se dá ou por amor de Deus, e é frutuosa, ou em razão de algum dano que não queremos sofrer".

³⁸ E., p. 58, lin. 1517-1522: "Cum hoc autem *gemitu et contricione cordis*, quam ueram penitenciam dicimus, peccatum non permanet, hoc est contemptus dei siue consensus in malum, quia caritas dei hunc gemitum inspirans non patitur culpam. In hoc statim gemitu deo reconciliamur et precedentis peccati ueniam assequimur..." – "Ora, com esse gemido e contrição do coração, que denominamos verdadeira penitência, 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. Nesse gemido, prontamente nos reconciliamos com Deus e obtemos o perdão do pecado passado..."

³⁹ E., p. 56, lin. 1461-65.

⁴⁰ E. p. 26-7, lin. 685-694.

⁴¹ Jeremias 20, 12.

Considerando que somente Deus é quem conhece de fato as intenções e que só elas devem ser consideradas na falta moral ou no pecado, então a confissão se tornaria totalmente desnecessária. Porém, não é bem isso o que defende Abelardo na parte do texto da *Ethica* em que trata da confissão e de seus desdobramentos⁴². Afirmando que alguns julgam que se deve confessar somente a Deus, o que é atribuído aos gregos⁴³, Abelardo pergunta o que vale a confissão a este que tudo sabe, ou que indulgência pode obter nossa língua ao confessar a ele? Ao que responde que por muitas causas os fiéis confessam - se mutuamente seus pecados em busca da salvação, conforme o dizer do apóstolo Tiago⁴⁴. Dentre essas causas, está a de serem auxiliados com as orações daqueles a quem os confessam, ou porque, na humildade da confissão, grande parte da satisfação se realiza e maior indulgência se obtém no arrependimento⁴⁵. 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 à consciência daquele 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 ocultado⁴⁶.

Embora útil, a confissão às vezes pode ser dispensada⁴⁷, como foi o caso em que Pedro, por vergonha ou receio da confissão, deu satisfação antes com o pranto do que com a confissão. Porém, Abelardo faz questão de ressaltar, seguindo o comentário de Ambrósio⁴⁸ à passagem que trata do pranto de Pedro⁴⁹, que nesse caso a vergonha do Apóstolo para com a confissão não era uma vergonha por si mesmo, mas pela Igreja que ele

⁴² Na edição da *Ethica* de David Luscombe (1971) por exemplo, há os seguintes capítulos dedicados à confissão e seus desdobramentos: Cap. XXIV - De Confessione, p. 98-100; Cap. XXV - Quod non numquam confessio dimitti potest, p. 100-110; Cap. XXVI - Utrum generaliter ad omnes pertineat prelatos soluere et ligare, p. 112-126.

⁴³ E., p. 65, lin. 1697-1698. Por 'gregos' Abelardo quer dizer a Igreja Ortodoxa Grega. Não é nada fácil determinar as fontes de Abelardo para essa passagem. Segundo LUSCOMBE (1971, p. 98, nota 2), Abelardo poderia ter em mente a versão do canon 33 do II Concílio de Chalon.

⁴⁴ Tiago 5, 16.

⁴⁵ E., p. 65, lin. 1702-1708.

⁴⁶ E., p. 66, lin. 1713-1720.

⁴⁷ E., p. 67, lin. 1741-1745.

⁴⁸ AMBRÓSIO DE MILÃO, *Expositio evangeli secundum Lucam*, 10,88 (CCSL, 14, p. 371).

⁴⁹ Lc 22, 6.

talvez soubesse que viria a presidir e que sua confissão pública de sua tríplice negação poderia escandalizar. Assim, Pedro teria agido não por soberba, mas por previdência⁵⁰.

Além disso, pela mesma previdência, pode-se adiar a confissão ou mesmo dispensá-la totalmente se não se tiver cometido pecado, pois às vezes a confissão mais prejudica do que auferir proveito, e não se incorre em culpa alguma frente a Deus quando de modo algum não se o despreza⁵¹. Enfim, ao propor que a confissão possa ser dispensada, Abelardo novamente indica que a falta ética ou o pecado tem como remédio eficaz o arrependimento interior e não uma prática exterior. Desse modo, a falta ética ou o pecado e sua remissão mostram-se matérias para o julgamento exclusivamente divino, ao passo que a ação em si mesma e a vergonha são matérias para o julgamento humano. Nesse sentido, Abelardo instaura uma ordem moral estritamente interior e uma ordem jurídica relativa às leis e, portanto, exterior.

REFERÊNCIAS

ABELARDO, Pedro. *Collationes*. Edited and translated by John Marenbon and Giovanni Orlandi. Oxford: Clarendon Press, 2003, cxxi + 245p.

_____. *Des Intellections*. Edition, traduction et commentaire par P. Morin. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1994.

_____. *Ethics*. An edition with introduction english translation and notes by D. E. Luscombe. Oxford University Press, 1971, lxi + 144p.

_____. *Opera Theologica IV: Scito te ipsum*. Edidit Rainer M. Ilgner. Corpus christianorum, continuatio mediaevalis, 190. Turnholt, Brepols, 2001. LXIX + 107 p.

BACIGALUPO, Luis E. *Intención y Conciencia en la Etica de Abelardo*. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Peru: Lima, 1992.

⁵⁰ E., p. 67, lin. 1754-1768.

⁵¹ E., p. 68, lin.1779-1785.

BIBLIA SACRA juxta Vulgatam Clementinam. Editio electronica plurimis consultis editionibus diligenter præparata a Michaele Tvveedale. Cui benignissime auxiliati sunt Mila Bozovic, Margarita Burghart, Ronaldus Conte, Michael Dubiaga, R. P. Joannes Finnegan, Alundis Insensate, Eduardus Kotski, Bertrand Michelet, Michael Morbach, Ricardus Urquhart, Andreja Vasiljevic, et Edgardus Vreuls. Londini, MMV. Disponível em: <http://www.wilbourhall.org/pdfs/vulgate.pdf> Acesso em 10/04/2014.

CHENU, Marie-Dominique. *O Despertar da Consciência na Civilização Medieval*. Tradução de Juvenal Savian Filho. São Paulo: Loyola, 2006.

DAL PRA, Mario. Introduzione. IN: ABELARDO, Pietro. *Conosci te stesso o Etica*. Introduzione, traduzione e note di Mario Dal Pra. La Nuova Italia Editrice: Firenze, 1976.

HAMELIN, Guy. *As fontes aristotélicas e estoicas em Abelardo*: a noção de “consentimento” (consensus – σύγκατάθεσις). Veritas. Vol. 55, n° 2: Porto Alegre: maio/ago. 2010, p. 176-193.

MARENBNON, John. *The Philosophy of Peter Abelard*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

VECCHI, Gaia de. *L' Etica o Scito te Ipsum di Pietro Abelardo*: analisi critica di um progetto di teologia morale. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana (PUG), 2005.

WIELAND, Georg. Ethica docens – ethica utens. IN: ZIMMERMANN, A. (org.) *Miscellanea Medievalia*, Band 13/2. Sprache und Erkenntnis im Mittelalter. W. de Gruyter: Berlim, 1981, p. 591-601.

A vontade em Tomás de Aquino*

Neimar de Almeida
(UnB)

1. INTRODUÇÃO

Analisar o problema da vontade em Tomás de Aquino não é uma tarefa simples, já que esse assunto pressupõe um conhecimento mais vasto da filosofia tomista. Por essa razão, para melhor compreensão do problema, faremos uma breve consideração sobre a divisão das potências da alma.

Em um primeiro momento analisaremos as faculdades da alma. Partiremos da divisão feita por Tomás, para obter maior clareza. O intuito é apresentar as três potências da alma, dando maior ênfase às cognitivas, visto que parece ser elas as responsáveis por gerar os apetites sensitivo e intelectualivo “*appetitus sensitivus et intellectivus*”.

Em um segundo momento examinaremos a divisão das potências apetitivas “*potentiis appetitivis*”. Queremos sobre tudo, distinguir e evidenciar a distinção entre apetite sensitivo e apetite intelectualivo, visto que o homem, por sua capacidade intelectualiva, possui um apetite singular diferente dos animais irracionais, a saber, a vontade

A partir da identificação da vontade no homem, buscaremos entender sua relação com a inteligência “*intelligentia*” e como o livre-arbítrio. O propósito é compreender qual das duas faculdades, vontade e inteligência, é a mais elevada e de que maneira as ações e escolhas da vontade podem ser consideradas livres, já que a vontade, ao que tudo indica, está submetida àquilo que o intelecto lhe apresenta. Por outro lado, justamente pelo fato do homem ser racional, que, segundo Tomás, ele é livre.

Deste modo, apesar de recorrermos a outros textos de Tomás e de seus comentadores, como forma de proêmio, nossa investigação tem como principal fonte a *Suma Teológica I, q. 82*.

* Agradeço de modo especial a FAPDF (Fundação de Apoio à Pesquisa do Distrito Federal), por disponibilizar os recursos financeiros que tornaram possível a apresentação dessa pesquisa no XVII Encontro Nacional da ANPOF.

2. AS POTÊNCIAS DA ALMA E SUAS OPERAÇÕES

Ao tratar do problema da alma, Tomás de Aquino adota uma perspectiva muito próxima à de Aristóteles, para quem a alma é concebida como forma do corpo. Segundo *De anima*, a alma é a forma (εἶδος), de um ser vivo e constitui o ato realizado (ἐντελέχεια)¹. A alma é o primeiro princípio de um ser que possui vida. Sendo assim, alma e vida se identificam nesse tratado de Aristóteles.

Seguindo a concepção aristotélica, o Aquinate define a alma assim: “A alma é o princípio primeiro da vida, não é corpo, mas ato do corpo, assim como o calor, que é o princípio do aquecimento, não é corpo, mas um ato do corpo”². Por tanto, a alma é, em um primeiro momento, tanto para Tomás, como para Aristóteles, princípio e vida de um corpo. Toda a natureza corporal está submetida à alma.

O Doutor Angélico realiza uma tripartição da alma³ de acordo com o quanto suas operações são mais ou menos afastada do corpo e de suas atividades⁴. Tomás fala em três partes da alma: alma vegetativa, alma sensitiva e alma intelectiva ou racional.

A alma vegetativa é o princípio para todos os seres vivos, inclusive às plantas. Essa parte da alma subdivide-se em três: (i) a potência de nutrição, que conserva o ser e o existir. É pela qual o vivente converte o alimento na própria substância; (ii) potência de crescimento. Por ela, o

¹ Cf. *De anima* 414b 29. Apesar de Aristóteles apresentar outras definições, optamos por não nos deter a todas as definições apresentadas pelo Estagirita, nesta obra, já que não é esse o intuito principal deste trabalho.

² 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 (ST I, q.75, a.1).

³ Assim como em Aristóteles, esta tripartição não deve ser entendida como partes qualitativamente diferentes, mas em partes nas quais existem a qualidade do todo. É uma divisão lógica como oposição a composição. O intuito é que conhecendo algo a partir das partes, posso mais facilmente conhecer o todo. As partes da alma são funções ou princípios que não implicam uma corporeidade. A alma tem faculdades ou potencialidades.

⁴ Tomás afirma ainda outros dois modos de divisão: de acordo com os gêneros de potências e conforme os modos de vida. Quanto aos gêneros de potências, são cinco: vegetativa, sensitiva, apetitiva, locomotiva segundo lugar e intelectiva. “vegetativum, sensitivum, appetitivum, motivum secundum locum et intellectivum”. Em relação aos modos de vida, são quatro: (1) seres que têm apenas faculdade vegetativa, como as plantas; (2) outros, que além dessa, possui a faculdade sensitiva, porém, não são dotados de motricidade, como é o caso das ostras; (3) outros ainda, além disso, possuem movimento, ou seja, os animais que tem a capacidade, por si mesmos, de ir em busca do que lhe é necessário para viver; (4) enfim, os que além de todas essas capacidades, possuem inteligência, especificamente o homem. Cf. ST I, q.78, a.1

corpo vivo atinge seu devido tamanho; (iii) potência de geração, que dá o existir e produz outro ser da mesma natureza. A potência de geração é a mais nobre da alma vegetativa, pois as faculdade de nutrição e crescimento são, em certa maneira, subordinadas a ela.⁵

Quanto à alma sensitiva, ela é uma potência passiva. Como afirma Tomás: “O sentido é uma potência passiva cuja natureza é ser modificada por um objeto sensível exterior”⁶. Essa parte da alma se subdivide em duas: (i) os sentidos externos, que recebem as formas sensíveis das coisas. Eles também são chamados de sentidos do conhecimento imediato. São cinco - vista, audição, olfato, gosto e tato; (ii) os sentidos internos, que são quatro: (1) *senso comum*. Como os cinco sentidos, ele recebe as formas das coisas sensíveis e, além disso, possui algumas funções peculiares, como discernir e distinguir entre as qualidades como o doce e o branco, que nem o gosto, nem a vista poderá fazer separadamente, pois para distinguir uma coisa de outra é preciso conhecer ambas e; perceber as intenções “intentiones” dos sentidos, como, por exemplo, o perceber que se vê; (2) *fantasia ou imaginação*. Sua tarefa é conservar as formas ou imagens percebidas pelos sentidos; (3) *estimativa*. Apreende as intenções “intentiones” que não são percebidas pelos sentidos. No caso dos animais, por exemplo, a ovelha que vê o lobo, não foge em razão de sua cor ou de sua forma, mas por ser nocivo a sua natureza. Ou ainda, o passarinho recolhe a palha não pelo prazer dos sentidos, mas em vista do ninho que há de construir. Enfim; (4) *memória*. Ela conserva as intenções da estimativa, por essa razão, a ovelha sabe que precisa fugir do lobo. Apesar de reconhecer o passado através da memória, não significa, que o animal tem a capacidade de perceber o tempo.

Em relação as formas sensíveis, não há diferenças entre os homens e os animais, pois são modificados da mesma maneira pelos objetos. Mas em relação às intenções “intentiones”, há diferenças, pois, os animais às recebem apenas por um instinto natural. É o caso por que a *estimativa* no homem recebe o nome de *cognitiva* considerada por Tomás como “razão particular”, pois tem a capacidade de “collatio”, que consiste em comparar, compor e distinguir. Em virtude de sua proximidade com a faculdade su-

⁵ Cf. ST I, q.78, a.1

⁶ Est autem sensus quaedam potentia passiva, quae nata est immutari ab exteriori sensibili (ST I, q.78, a.3).

perior, a *cognitiva*, é dita, o “raciocínio” dos particulares. Enfim, a *memória*, no homem, é chamada por Tomás de *reminiscência*, já que investiga a memória dos fatos como uma busca ativa, que consiste em usar de silogismo para investigar, e não apenas de forma automática.⁷

O grau de excelência da *cognitiva* e da *reminiscência* no homem não se deve a parte sensitiva da alma, mas em função da proximidade destas com a razão. As mesmas faculdades presentes nos animais irracionais, tornam-se assim, mais perfeitas no homem. A *cognitiva* é o sentido interno mais profundo, que em parte atinge o entendimento e, em parte atinge os dados sensíveis dos demais sentidos⁸.

Enfim, a alma intelectual ou racional é próprio do homem. Por ser a parte superior da alma, inclui as partes inferiores. A alma intelectual possui a capacidade de conhecer as formas inteligíveis. Essa faculdade não percebe as coisas como o faz os sentidos, mas conhece as essências dos entes. Essas essências, se encontram no sujeito que conhece depois de terem sido abstraídas das suas propriedades sensíveis e particulares. Tomás subdivide a parte racional da alma em *intelecto agente*, que torna o objeto sensível em ato, abstraindo a sua essência e produzindo a espécie inteligível e o *intelecto possível*, que é a faculdade que propriamente conhece após receber do intelecto agente as espécies inteligíveis em ato.⁹ A atividade da alma intelectual ultrapassa a natureza corporal de tal modo que nem é realizada por um órgão corporal.

3. AS POTÊNCIAS APETITIVAS

As faculdades da alma, de natureza cognitiva, parte sensitiva e intelectual, geram um outro tipo de potência na alma, as potências apetitivas.

Apetite “*appetitus*” pode ser definido como uma inclinação a um fim. Assim define Tomás na Suma: appetite “nada mais é do que a inclinação daquele que deseja alguma coisa”¹⁰. Appetite indica um movimento ou uma inclinação para algo.

⁷ Cf. ST I, q. 78, a. 3-4.

⁸ Cf. LOBATO, 1995. p. 474.

⁹ Cf. ST I, q. 79, a. 1-3.

¹⁰ *Appetitus nihil aliud est quam inclinatio appetentis in aliquid* (ST. I-II, q. 8, a. 1).

Para Tomás, existem três tipos de apetites: apetite natural, apetite sensitivo e apetite intelectualivo “*appetitus naturalis, appetitus sensitivus et appetitus intellectivus*”¹¹

O apetite natural é a inclinação que segue a própria natureza de um ente e o faz tender ao seu fim. Não é uma potência da alma, mas uma inclinação natural de todo e qualquer ser. Por exemplo, é da natureza da pedra cair assim como é da natureza do fogo subir. Esse apetite está sempre em ato, pois é a tendência sempre atual ao bem próprio da coisa, a sua perfeição ou fim.

No que se refere ao apetite sensitivo segue o conhecimento proveniente dos sentidos. Há diferença entre o apetite sensitivo do animal irracional e do homem. Nos animais é uma inclinação instintiva. Por exemplo: é o instinto que faz com que o lobo vê a ovelha e inclina sua visão e todos os sentidos para ela, pois deseja saciar sua fome. No homem, o apetite sensitivo se divide em *irascível*, que se inclina para o bem difícil de ser alcançado e evita o mal difícil de ser evitado e *concupiscível*, que se inclina para o bem prazeroso e que lhe convém.¹²

Por fim, o apetite racional segue o conhecimento do intelecto, logo é exclusivo do homem. No homem, pelo fato de que há dois gêneros de potências do conhecimento, há também dois gêneros de potências apetitivas, a sensitiva e a intelectualiva. O conhecimento do intelecto é o conhecimento do universal, assim, também o apetite intelectualivo irá tender para o bem universal. Tomás irá definir esse apetite produzido pela faculdade superior da alma, o intelecto, como *vontade*. A existência da vontade no homem é garantida pela presença da razão. Afirma Tomás: “Em todo ser inteligente, devemos, conseqüentemente, encontrar também uma vontade”¹³.

O apetite natural tem relação necessária com a coisa para a qual tende, pois o corpo pesado é levado necessariamente para baixo. O apetite sensitivo não tem relação alguma, antes que a coisa seja entendida como agradável ou útil, mas tendo o entendimento, volta-se de modo necessário a ela ao ponto de não poder não a desejar. A vontade tem relação

¹¹ Cf. *Quaestiones disputatae de veritate*. q.25, a.1.

¹² Irascível e concupiscível obedecem a razão. Diferentemente aos animais, onde não há uma oposição a aquilo que é do instinto, o apetite sensitivo no homem, não se move imediatamente, mas obedece ao consentimento da vontade. Como afirma Aristóteles no *De anima II*: “O apetite superior move o inferior” (*De anima*, 434a 12). Cf. ST I, q.81, a. 3.

¹³ *Oportet igitur in quolibet intelligente inveniri etiam voluntatem* (SCG, IV, c.19).

necessária com a bondade e com a utilidade consideradas como tais. O homem quer necessariamente o bem, mas não tem necessidade desta ou aquela coisa boa ou útil, pois toda potência tem relação necessária com o seu objeto próprio, no caso da vontade, o bem absoluto.

Nas palavras do Doutor Angélico:

(...) é preciso reconhecer que o objeto do apetite natural é *esta coisa*, enquanto ela é *esta coisa*; o do apetite sensível, *esta coisa*, enquanto ela é *conveniente* ou *deleitável* (a água, por exemplo, porque agrada ao gosto, e não por ser água); quanto ao objeto próprio da vontade, é o próprio *bem absoluto*¹⁴.

4. A VONTADE: APETITE INTELECTIVO DO BEM

Após esclarecermos, de maneira geral, as potências da alma, passamos a tratar mais especificamente da vontade, a faculdade apetitiva superior da alma.

O homem, como afirmamos acima, é dotado de um apetite singular diverso daquele de natureza sensível que pertence também aos animais. Isso se confirma pela presença, no homem, de um poder cognitivo bem superior àquele presente nos animais. Por isso, a afirmação de Tomás, que em todo ser inteligente há uma vontade.

O que caracteriza o conhecimento intelectual é a sua capacidade de alcançar o universal. A título de exemplo, o homem não conhece somente ‘este banco’, mas o ‘banco’, ‘este cão’ mas, ‘o cão’¹⁵. Assim, o conhecimento não se dá apenas de objetos particulares, mas do universal. O homem tem capacidade de conhecer, pela razão, a ideia¹⁶ ou os conceitos universais, a partir do contato com o sensível.

¹⁴ Unde datur intelligi quod obiectum appetitus naturalis est haec res in quantum talis res; appetitus vero sensibilis haec res in quantum est conveniens vel delectabilis: sicut aqua, in quantum est conveniens gustui, et non in quantum est aqua; obiectum vero proprium voluntatis est ipsum bonum absolute. (Quaestiones disputatae de veritate. q. 25, a.1).

¹⁵ Cf. MONDIM, 1991, p. 667.

¹⁶ “Ideia” não é entendida como Platão, a do mundo das ideias, fora do mundo sensível. Para Tomás de Aquino, assim como para Aristóteles, o conceito ou a ideia de um objeto, se dá a partir de objetos particular. Tendo o contato com os objetos particulares, formo um conceito universal. Este conceito é *in re*, ou seja, está na coisa.

Se o objeto de conhecimento da razão é o universal e, se o objeto da vontade é aquele apresentado pela razão como bem universal, a vontade tem como objeto de desejo, não os bens particulares, mas o bem universal e absoluto.

É importante destacar que, para Tomás, o bem absoluto ou o fim último do homem é o Bem Supremo, Deus, e esse será também, o fim último da vontade. Porém, o homem vive em um mundo de coisas criadas que também são bens, apesar de contingentes. Por conseguinte, em sua tendência formal para o Supremo Bem, dirige-se aos bens particulares e relativos que o participam em maior ou menor grau, do Bem Supremo. Se o seu objeto adequado, aquele em que se saciaria por completo, é o Bem Universal e Absoluto, o seu objeto próximo são esses imutáveis bens contingentes, aos quais, por isso, espontaneamente tende¹⁷. Nestas condições, a vontade pode tender aos bens particulares. Mas preferencialmente àquilo que a razão lhe mostra como Bem.

4.1 Inteligência e Vontade

A vontade orienta-se para os bens que a inteligência lhe mostra. Dessa maneira, a inteligência está na origem da vontade como seu agente mais próximo¹⁸. “Todo movimento da vontade é precedido pela apreensão, mas nem toda apreensão é precedida pelo movimento da vontade”¹⁹. As duas faculdades superiores da alma agem juntas.

Conforme nos apresenta Gardeil: “Inteligência e vontade, que são duas potências acopladas, agem igualmente, como veremos, uma sobre a outra; mas aquilo que preocupa inicialmente são Tomás é saber qual dessas duas potências tem superioridade”²⁰.

Seguindo Aristóteles, o Aquinate irá afirmar que o intelecto é a mais elevada das potências da alma²¹. Porém, existem duas maneiras, diz Tomás, de algo ter superioridade: absolutamente e relativamente. Absolu-

¹⁷ Cf. AMEAL, 1956, p.437.

¹⁸ O apetite sensitivo pode influenciar de maneira indireta a vontade. Mesmo que Tomás não admita que Deus possa mover a vontade por coação, ela tende à Ele por necessidade de fim, visto que é o Bem Supremo.

¹⁹ *Omne enim voluntatis motum necesse est quod praecedat apprehensio, sed non omnem apprehensionem praecedit motus voluntatis* (ST I, q. 82, a. 4).

²⁰ GARDEIL, 2013. p. 167.

²¹ Cf. Ética a *Nicômaco*, 1177a 12-17.

tamente é quando uma coisa é superior em si mesma e, relativamente quando o é em relação a outra.

Absolutamente, ou em si mesmo, o intelecto é superior à vontade. Afirma Tomás: “Quanto mais uma coisa é simples e abstrata, tanto mais é, em si mesma, mais nobre e superior”²². O objeto do intelecto, a própria razão do bem desejável, é mais abstrato e mais imaterial, portanto, mais absoluto e elevado que o objeto da vontade, o bem, que engloba o ser em toda sua realidade concreta. Além do mais, o intelecto ao conhecer tem em si as formas das coisas, possui o que é conhecido. Por outro lado, o objeto de desejo da vontade está sempre fora²³.

Quando se trata de forma relativa e comparativa, a vontade pode ser superior a inteligência. Isso acontece quando o objeto que ela alcança é, ele mesmo, mais elevado que aquele que é inteligido pela inteligência. Afirma Tomás:

Quando, pois, a coisa na qual está o bem é mais nobre que a própria alma em que se encontra a razão dessa coisa, então, relativamente a essa coisa, a vontade é superior ao intelecto. Quando, porém, a coisa na qual está o bem é inferior à alma, então relativamente, também, a essa coisa, o intelecto é superior à vontade. Por isso, é melhor amar a Deus do que conhece-lo, e inversamente vale mais conhecer as coisas materiais do que amá-las²⁴.

É evidente, para Tomás, que a vontade de Deus é mais nobre que o conhecimento de Deus. Isso se dá, pois, o “objeto” Deus, Deus *em si mesmo*, é mais nobre e perfeito que o conceito inteligido pelo intelecto a respeito de Deus. Assim sendo, ao amar Deus, tendemos a Ele em toda sua perfeição. Ao tentar conhecê-Lo, estamos limitados a conceitos e definições inferiores ao *ser em si* de Deus.

²² Quanto autem aliquid est simplicius et abstractius, tanto secundum se est nobilius et altius (ST I, q. 82, a.3).

²³ A atividade do intelecto, o inteligir, no processo do conhecimento abstrai as formas. Dessa maneira, o intelecto se torna todas as coisas, ou possui todas as coisas, não as possui de maneira concreta, mas como formas inteligíveis.

²⁴ Quando igitur res in qua est bonum, est nobilior ipsa anima, in qua est ratio intellecta; per comparisonem ad talem rem, voluntas est altior intellectu. Quando vero res in qua est bonum, est infra animam; tunc etiam per comparisonem ad talem rem, intellectus est altior voluntate. Unde melior est amor Dei quam cognitio, e contrario autem melior est cognitio rerum corporaliu[m] quam amor (ST I, q. 82, a. 3).

Outro ponto importante, apresentado pelo Doutor Angélico, da comparação entre vontade e inteligência, é: movida pela inteligência, a vontade move-a por sua vez.

Para tal questão, Tomás apresenta duas maneiras pelas quais alguma coisa pode ser dita que move ou é movida. Recorremos aos próprios termos de Tomás:

A primeira, à maneira de um fim: é assim que a causa final move a causa eficiente. Dessa maneira, o intelecto move a vontade, pois o bem conhecido é o objeto da vontade, e a move enquanto fim. A segunda, à maneira de agente: o que altera move o que é alterado; o que impele move o que é impelido. E é assim que a vontade move o intelecto, e todas as potências da alma...

Ora, o objeto da vontade é o bem e o fim universal. E cada uma das potências se refere a um bem próprio que lhe convém; por exemplo, a vista a perceber a cor, o intelecto a conhecer a verdade. Assim, a vontade, move todas as potências da alma a seus atos, com exceção das potências da alma vegetativa...²⁵

Ao mesmo tempo que o intelecto move a vontade ao bem conhecido, como causa eficiente, esta, move o intelecto através do objeto que o alterou, como agente.

Desse modo, fica cada vez mais evidente o que temos afirmado, de que essas duas potências implicam-se mutuamente em seus atos. “O intelecto conhece que a vontade quer, e a vontade quer que o intelecto conheça”.²⁶

Se o fim último e objeto da vontade é o bem, que Tomás identifica como o Bem Supremo, como a vontade humana poder ser livre? Poderá a vontade escolher sem ser persuadida? Ou ainda, a sua escolha obedecerá alguma força necessária? Para Tomás:

²⁵ Uno modo, per modum finis; sicut dicitur quod finis movet efficientem. Et hoc modo intellectus movet voluntatem, quia bonum intellectum est obiectum voluntatis, et movet ipsam ut finis. Alio modo dicitur aliquid movere per modum agentis; sicut alterans movet alteratum, et impellens movet impulsum. Et hoc modo voluntas movet intellectum, et omnes animae vires.

Obiectum autem voluntatis est bonum et finis in communi. Quaelibet autem potentia comparatur ad aliquod bonum proprium sibi conveniens; sicut visus ad perceptionem coloris, intellectus ad cognitionem veri. Et ideo voluntas per modum agentis movet omnes animae potentias ad suos actus, praeter vires naturales vegetativae partis (ST I, q. 82, a.4).

²⁶ Quia intellectus intelligit voluntatem velle, et voluntas vult intellectum intelligere (ST I, q. 82, a.4).

O homem tem livre-arbítrio; do contrário seriam inúteis os conselhos, as exortações, os preceitos, as proibições, os prêmios e as penas. E isto se evidencia, considerando, que certos seres agem sem discernimento; como a pedra, que cai e, semelhantemente, todos os seres sem conhecimento. Outros, porém, agem com discernimento, mas não livre, como os brutos. Assim a ovelha que, vendo o lobo, discerne que deve fugir, por discernimento natural, mas não livre, porque esse discernimento não provém da reflexão, mas do instinto natural. E o mesmo se dá com qualquer discernimento dos brutos. O homem, porém, age com discernimento; pois, pela virtude cognoscitiva, discerne que deve evitar ou buscar alguma coisa²⁷.

Para esclarecer tais questões, o próprio Tomás, recorre a capacidade do homem de discernimento, ou seja, a racionalidade torna o homem livre. Isso não significa que este não age de forma necessária.

No artigo primeiro da questão 82, o Doutor Angélico, exclui do ato voluntário a necessidade de coerção. Porém, admite dois tipos de necessidade à vontade: natural e de fim. A necessidade natural é a expressão própria da natureza de uma coisa, como por exemplo, o triângulo possui três ângulos iguais a dois retos. A necessidade de fim é quando se impõe um meio indispensável para atingir um determinado fim. Por exemplo, a alimentação é necessária para a vida, assim como, o barco é necessário para se atravessar o rio. Nestes dois casos, a necessidade não contraria à vontade.

Sendo o livre-arbítrio, uma atividade da vontade, é livre, pois, a vontade é livre na escolha, apesar de não ser livre no direcionamento final, o Bem. Assim sendo, Deus, como Fim Último, Bem Supremo, poderia mover a vontade apresentando-lhe um bem irrecusável. Porém, não poderia coagi-la a querer o que ela não quer, pois, o ato deixaria de ser voluntário²⁸.

²⁷ *Dicendum quod homo est liberi arbitrii, alioquin frustra essent consilia, exhortationes, praecepta, prohibitiones, praemia et poenae. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod quaedam agunt absque iudicio, sicut lapis movetur deorsum; et similiter omnia cognitione carentia. Quaedam autem agunt iudicio, sed non libero; sicut animalia bruta. Iudicat enim ovis videns lupum, eum esse fugiendum, naturali iudicio, et non libero, quia non ex collatione, sed ex naturali instinctu hoc iudicat. Et simile est de quolibet iudicio brutorum animalium. Sed homo agit iudicio, quia per vim cognoscitivam iudicat aliquid esse fugiendum vel prosequendum (ST. I, q. 83, a.1).*

²⁸ *Afirmamos anteriormente que a vontade pode dirigir-se aos bens particulares e relativos que participam em maior ou menor grau, do Bem Supremo. Agora, afirmamos ainda que o livre-arbítrio, como atividade da vontade, é considerado livre. Isso se dá especialmente pela atividade do intelecto, como faculdade superior da alma e a atividade cognitiva, "razão particular". Consequentemente, a vontade pode dirigir-se à realização de coisas singulares graças a união entre a razão e cognitiva.*

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nosso trabalho não teve como intuito esgotar o assunto a respeito da vontade em Tomás de Aquino, procuramos ao contrário, apontar algumas considerações acerca do tema.

Primeira consideração é a respeito da natureza da vontade. A vontade é uma faculdade apetitiva racional da alma. Não se identifica dessa maneira aos apetites sensitivos, que estão determinados pelos objetos particulares, mas destina-se para o bem que a inteligência lhe apresenta. Consequentemente, quando tende a algum bem particular, visa através deste, o Bem Supremo e absoluto.

A inteligência é a faculdade superior da alma de forma absoluta e move a vontade a agir em busca do Bem previamente conhecido. Porém, a vontade pode ser considerada superior à inteligência quando o objeto de seu apetecer é mais nobre e absoluto que aquilo que é inteligido pelo intelecto. A vontade como apetite intelectual do bem tende para o bem em sua forma absoluta e, o Bem Supremo e Absoluto se encontram em Deus. Por conseguinte, em relação a Deus a vontade é superior ao intelecto. Pois, o conceito “Deus” que é entendido pelo intelecto é inferior ao *ser em si* de Deus, que é objeto da vontade. Assim, através da vontade, podemos aderir à Deus e ama-lo em toda sua perfeição. Ao tentar conhecer Deus, estamos limitados a conceitos imperfeitos.

Concluimos ainda que apesar de a vontade aderir necessariamente ao Bem Absoluto, não significa que o homem não seja livre. No entanto, podemos afirmar que vontade não é livre em relação à Deus, o Bem Supremo e Absoluto? Sim, pois não é livre em relação ao direcionamento final, por sua natureza tende ao Bem Absoluto, Deus. Porém, não pode ser coagida nem mesmo por Deus. Deus poderia mover a vontade a querer o que Ele quer que ela queira, apresentando um bem que seja impossível de não ser desejado, porém, não pode coagi-la a querer o que ela não quer, pois não seria voluntário o ato.

Portanto, segundo Tomás, o livre-arbítrio não versa sobre fins, mas sobre os meios. É livre sobre todos os meios, escolhe tanto agir como não agir, tanto este ou aquele bem particular. Em relação ao Fim Último, ao Bem Absoluto, tende necessariamente, por natureza.

REFERÊNCIAS

AMEAL, J. *São Tomás de Aquino*: Iniciação ao estudo de sua figura e da sua obra. 4ª ed. Porto: Livraria Tavares Martins, 1956.

AQUINO, T. *Suma Teológica*. 9v. 5ª ed. São Paulo: Edições Loyola. Edição bilíngue. 2001.

_____. *Suma contra os gentios*. Tradução de D. Odilão Moura e D. Ludgero Jaspers; revisão de Luis A. De Boni. Porto Alegre: EDIPUCRS. 1996.

_____. *O Ente e Essência*. Tradução Mário Santiago de Carvalho. Coleção: Textos Clássicos de Filosofia. Universidade da Beira Interior: Covilhã, 2008

_____. *Questões discutidas sobre a Alma*. Tradução de Luiz Astorga. Edição bilíngue. São Paulo: É realizações. Medievalia, 2012.

_____. *Quaestiones disputatae de veritate. CORPUS THOMISTICUM*. Disponível em: www.corpusthomisticum.org.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco; Poética*. (Os pensadores). Seleção de textos de José Américo Motta Pessanha. v.2. 4ª ed, São Paulo: Nova Cultural, 1991.

_____. *De anima*. Apresentação, tradução e notas de Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Editora 34 Ltda., 2006.

BOEHNER, P.; GILSON, E. *A história da filosofia cristã*: desde as origens até Nicolau de Cusa. Rio de Janeiro: Petrópolis, 1970.

GARDEIL, H.D. *Iniciação à filosofia de São Tomás de Aquino*: psicologia, metafísica. 2ª ed. São Paulo: Paulus, 2013.

GILSON, Ê. *A filosofia na Idade Média*. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

_____. *El Tomismo*: Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino. 4.ed. Espanha: Eunsa, 2002.

LOBATO, A. C. (dir.). *El pensamiento de Santo Tomás de Aquino para el hombre de hoy*. Valencia: EDICEP, 1995.

MONDIM, B. *Dizionario enciclopedico del pensiero di San Tommaso d'Aquino*. Bologna: Studio Domenicano, 1991.

A função das citações de *auctoritates* na definição de verdade em Tomás de Aquino

Matheus Pazos
(UNICAMP)

“[...] Como todo poseedor de una biblioteca, Aureliano se sabía culpable de no conocerla hasta el fin; esa controversia le permitió cumplir con muchos libros que parecían reprocharle su incuria.”¹

Nas últimas décadas, o recurso da citação em obras medievais passou a ser considerado detidamente pela literatura secundária.² O interesse principal dessas pesquisas consiste em elucidar o conhecimento material das fontes utilizadas pelos medievais e que se encontram explícita ou implicitamente citadas nas obras. Além disso, é possível constatar, pelas citações, diferentes estratégias que foram empregadas pelos autores medievais, visando não apenas reforçar um aspecto doutrinal ao dar voz a outrem, mas também explicitar as modificações e os desenvolvimentos realizados a partir das adaptações das fontes citadas. Em Tomás de Aquino, o uso das citações, além de recorrente desde sua produção de juventude, é um recurso que permite ao intérprete verificar o exercício profissional de um mestre com as fontes de que dispunha para o seu trabalho intelectual, bem como a função argumentativa que essas fontes desempenhavam para a defesa de teses que podem ser atribuídas como sendo próprias de Tomás. Visando oferecer uma breve explicação do uso tomásico de citações, tenho por objetivo elucidar a função do uso das citações de *auctoritates*³ na definição de verdade apresentada por Tomás.

¹ BORGES, 1996, p. 56.

² À guisa de exemplo, ver os seguintes trabalhos: COMPAGNON, 1979, p. 157-231; de LIBERA (1984); BERTOLACCI (1998); BORGIO (2007) e CALMA (2010).

³ Resguardarei o uso latino desse termo, com o intuito de manter a especificidade do uso teórico conferido por Tomás nos textos analisados. Para conotações institucionais e políticas do termo *auctoritas* no contexto universitário medieval, ver o interessante trabalho de MARMURSZTEJN (2007), em especial p. 21-56. Para uma análise do uso de *auctoritas* num contexto teórico, ver CHENU, 1974, p. 106-131 e, mais recentemente, o robusto volume organizado por ZIMMERMANN (2001).

Para tanto, opto por dois textos em especial: *De veritate*, q. 1, a. 1 e *Summa Theologiae*, I, q. 16, a. 1.⁴ Nesses textos, Tomás apresenta um conjunto de definições da noção de verdade extraídas de uma série de *auctoritates* e, a partir disso, elege a definição atribuída a Isaac Israeli como aquela que mais cumpre a função de explicitar a razão formal da verdade a partir da fórmula *adaequatio rei et intellectus*. Antes, porém, de averiguar com mais atenção os dois textos acima mencionados, apresento os critérios estabelecidos por Tomás no que concerne ao estatuto das *auctoritates* no trabalho intelectual de um mestre de teologia. Tais critérios encontram-se em *Summa Theologiae*, I, q. 1, a. 8, ad. 2.

Nesse texto, Tomás discute sobre o alcance argumentativo da *sacra doctrina*, na medida em que esse tipo específico de saber se vale do uso de *auctoritates* para fins de argumentação. Visando justificar a utilização do uso argumentativo das *auctoritates* no trabalho daqueles que exercem o ofício de mestres em *sacra doctrina*, Tomás necessita elucidar se tal uso não invalida a razoabilidade e o alcance teórico da *sacra doctrina*. Para tanto, apresenta uma ordem no conjunto das *auctoritates* utilizadas pelo teólogo. Assim, numa ordem de excelência, encontra-se, primeiro, a Sagrada Escritura, na medida em que esta, para aqueles que aceitam o pressuposto de que se trata da palavra revelada, consiste na materialização textual daquilo que foi revelado pela divindade e que é aceito pelo teólogo num ato de crença. A Sagrada Escritura possui, nesse contexto, o estatuto de máxima autoridade, uma vez que não há nada que possa ser estabelecido como anterior ou superior à expressão materializada no texto daquilo que é o discurso próprio da divindade. Contudo, ao teólogo não basta aceitar, de modo passivo e portanto desprovido de reflexão, o dado revelado e materializado na letra bíblica, mas cabe a ele a atividade de explicitar o sentido daquilo que se encontra expresso no texto sagrado.⁵ Ademais, o teólogo deve se utilizar de fontes que tradicionalmente são utilizadas para auxiliar nessa tarefa de leitura [*legere*]⁶ rigorosa e atenta

⁴ É possível verificar o mesmo procedimento de utilização das citações sobre definições da noção de verdade no *Comentário às Sentenças* (especificamente em *In Sent.*, I, d. 19, q. 5, a. 1.). Entretanto, por razão de escopo, não considerarei esse texto de juventude no presente trabalho.

⁵ Sobre a exegese bíblica no século XIII e o papel desempenhado pelo uso de *auctoritates*, ver DAHAN, 2009, p. 161-195, em especial p. 190-194. Para uma introdução geral sobre a Sagrada Escritura no século XIII, ver o excelente volume organizado por CREMASCOLI; SANTI (2004).

⁶ É útil recordar a tríplice função do mestre em *sacra doctrina* desse período: *legere, disputare,*

da Sagrada Escritura. Para tanto, ele deve mobilizar as fontes designadas por Tomás como sendo os “doutores da Igreja” [*doctorum ecclesiae*].⁷ Essa denominação é atribuída aos que refletiram sobre o dado revelado e que desenvolveram, nos primórdios do cristianismo, discussões teóricas sobre assuntos de natureza teológica. O terceiro conjunto de *auctoritates* que deve ser mobilizado pelo teólogo no exercício de seu trabalho intelectual consiste no uso de fontes filosóficas, na medida em que estas colaboram, por argumentos que prescindem do dado revelado, a esclarecer o sentido de alguma discussão de caráter teológico, assim como tornam-se úteis na interlocução com aqueles que não compartilham do mesmo pressuposto do teólogo ao negarem o fato da revelação divina expressa pelo texto bíblico. Ademais, pela razão natural, isto é, sem lançar mão de um ato deliberado de crença naquilo que fora revelado, o teólogo também pode alcançar uma série de conhecimentos sobre o mundo e, com isso, as *auctoritates* filosóficas contribuem no exercício de inteligibilidade das coisas existentes. Interessante notar que, nesse mesmo texto, Tomás classifica essa tríade de *auctoritates* do seguinte modo:

Porém, a *sacra doctrina* se utiliza de tais autoridades [filosóficas] ao modo de argumentos que não lhe são próprios e que são prováveis. Quando se utiliza dos argumentos de autoridade da Escritura canônica, o faz de modo próprio, a partir da necessidade de argumentar. No que concerne à autoridade dos outros doutores da Igreja, a utiliza argumentando de modo próprio, mas essa autoridade é provável.⁸

Pode-se verificar, a partir dessa passagem textual, que a classificação empregada por Tomás para o uso das *auctoritates* obedece a um duplo critério, a saber, (i) se determinado conjunto de *auctoritates* é

praedicare. O próprio Tomás tem consciência e explicitamente anuncia como responsabilidade do mestre essas três funções: “Et de his tribus officiis, scilicet praedicandi, legendi et disputandi, dicitur, Tit. I: ut sit potens exhortari, quantum ad praedicationem; in doctrina sana, quantum ad lectionem; et contradicentes revincere, quantum ad disputationem.” (*Principium Rigans montes*, c. 2). Sobre a inserção de Tomás na Universidade de seu período, ver OLIVA (2007).

⁷ Sobre o uso dos textos patrísticos no contexto escolástico, ver BOUREAU (2007); sobre a função dessas fontes em Tomás, ver BERCEVILLE (2007).

⁸ ST, I, q. 1, a. 8, ad. 2: “Sed tamen sacra doctrina huiusmodi auctoritatibus utitur quasi extraneis argumentis, et probabilibus. Auctoritatibus autem canonicae Scripturae utitur proprie, ex necessitate argumentando. Auctoritatibus autem aliorum doctorum Ecclesiae, quasi arguendo ex propriis, sed probabiliter.” Todas as traduções são de minha responsabilidade.

próprio ao discurso teológico e (ii) se essas *auctoritates* possuem um estatuto de necessidade à argumentação ou se possuem, tão somente, um caráter provável, sendo assim passíveis de assentimento ou discordância por parte daqueles que as utilizam. Nesse ínterim, apenas o texto bíblico contempla os dois aspectos assinalados por Tomás, pois é pressuposto ao trabalho do teólogo aceitar o conteúdo do texto bíblico como verdadeiro e argumentar *a partir* daquilo que se encontra expresso nas Escrituras. No que diz respeito ao uso das *auctoritates* denominadas por “doutores da Igreja”, Tomás afirma que, apesar destas serem próprias ao discurso teológico, na medida em que os primeiros cristãos refletiram sobre o dado revelado e, por isso, não devem ser negligenciados pelo teólogo, assim como o fato de que essas fontes compartilham do mesmo pressuposto do teólogo, qual seja, o assentimento na certeza do conteúdo bíblico, não se deve tomar tais fontes como indubitáveis. Assim, essas *auctoritates* possuem o estatuto de próprias, isto é, apropriadas em seu conteúdo ao discurso teológico, mas são prováveis, ou seja, pode-se discordar ou mesmo criticar tais fontes. O mesmo recurso de probabilidade se aplica à utilização das fontes filosóficas, acrescentando o fato de que estas, à diferença das demais, não são próprias ao discurso teológico, uma vez que o discurso filosófico é inteiramente fundamentado na razão natural, prescindindo, com isso, da aceitação do dado revelado.⁹

Entretanto, há de se notar uma consequência extraída da ordenação de *auctoritates* na questão inicial da *Summa Theologiae*. Embora as fontes dos “doutores da Igreja” sejam classificadas como próprias para a utilização do teólogo, essas fontes são caracterizadas como prováveis. Nesse aspecto, tais fontes possuem uma similaridade com as fontes filosóficas. É possível, assim, utilizar ambos tipos de fontes sob o mesmo nível em determinada discussão. Tomás, no decorrer de sua obra, se utilizou à exaustão¹⁰ desses dois tipos de fontes prováveis e o fez obedecendo

⁹ Cf. *Sermo XIII* (ed. BATAILLON): “Hec est differentia inter doctrinam sacre Scripture et philosophie quod doctrina philosophie est ex creatura, sed doctrina sacre Scripture est ex inspiracione”.

¹⁰ Não é trivial que o próprio Tomás foi contemporâneo às críticas que alguns mestres de *sacra doctrina* imputaram a colegas de ofício. Estes eram, pejorativamente, designados como “*theologi philosophantes*”. De acordo com esses mestres, o uso abusivo das fontes filosóficas, principalmente Aristóteles, levava a um desvio da atividade do teólogo. Ainda no contexto tomásico, é possível identificar críticas desse teor oriundas do próprio meio dominicano a partir de figuras como Guilherme de Luxi, mestre em *sacra doctrina* e frade dominicano, que conviveu com To-

aos critérios sumariamente expressos no texto acima citado. Nesse sentido, não é correto sustentar que há, no conjunto da obra tomásica, uma hierarquização das fontes filosóficas ou mesmo das fontes dos “doutores da Igreja”, se levarmos em consideração o critério de probabilidade acima descrito. Preferir determinada fonte em relação a outras não deve ser entendido como uma atribuição de certeza ao conteúdo citado pelo simples fato da fonte escolhida ser utilizada à exaustão. Com efeito, se verificarmos, por exemplo, alguns casos do uso de fontes filosóficas na obra tomásica, é possível reconhecer o uso recorrente do *corpus aristotelicum* para desenvolver determinado ponto filosófico ou mesmo teológico. Este uso, entretanto, não deve ser entendido como a elevação dessa fonte específica ao estatuto de indubitável. A quantidade de citações não significa, simplesmente, que há uma ordem de excelência preestabelecida no conjunto das fontes mobilizadas.¹¹ Assim como as fontes dos “doutores da Igreja”, todas as fontes filosóficas são prováveis. Nessa medida, Platão, Aristóteles, Avicena, Agostinho, Hilário são, por exemplo, fontes prováveis.¹² Ao invés de se prestar ao papel de identificar, pela contabilização das citações, qual seria a filiação doutrinal mais adequada para se caracterizar a obra tomásica a partir de uma classificação extrínseca¹³, a investigação do uso das fontes em obras medievais contribui para dois campos de pesquisa: (i) examinar o conhecimento material dos textos lidos por Tomás na confecção de sua produção intelectual e (ii) explicitar, pelo uso dessas citações, o desenvolvimento teórico próprio a Tomás na recepção e crí-

más em meados de 1270, em Paris. Sobre isso, ver BATAILLON (1976), p. 155-169, em especial p. 167-169; para uma análise que se restringe a Guilherme de Luxi, ver SULAVIK (2002). Agradeço ao prof. Sulavik pelo gentil envio de seu interessante artigo sobre esse autor – ainda – pouco conhecido e estudado pela historiografia medieval.

¹¹ Concorde plenamente com Borgo quando afirma: “Il ne suffit donc pas d’être en possession de chiffres bruts”. (BORGO, 2007, p. 661).

¹² Cf. *In De caelo*, I, lect. 22, n. 228: “quia studium philosophiae non est ad hoc quod sciatur quid homines senserint, sed qualiter se habeat veritas rerum”.

¹³ Trata-se da proliferação de ‘ismos’ para classificar autores num mesmo bloco doutrinário. Em outro contexto, Bertolacci, a meu ver, foi preciso sobre esse ponto: “[...] Thus, expressions such as ‘Avicennizing Augustinism’, ‘Latin Avicennism’, ‘Avicennizing Aristotelianism’, etc., are quite common. This proliferation of labels – in some cases very different from one another – can be taken as a symptom of a still immature stage of research; more positively, however, it also shows the multiplicity of modes and the different areas of the transmission of Avicenna in Latin.” (BERTOLACCI, 2012, p. 197).

tica das fontes citadas.¹⁴ Por razões de escopo¹⁵, restrinjo-me ao segundo campo e para esclarecer sucintamente esse ponto, passo a considerar dois textos nos quais Tomás discute a definição da noção de verdade.

Na obra tomásica, *De veritate*, q. 1, a. 1, é considerado um dos textos canônicos sobre as noções gerais do ente, os *communissima* ou, como se habitou denominar pela literatura secundária, os transcendentais.¹⁶ Nesse texto, mediante uma redução ao princípio mais fundamental apreendido pelo intelecto humano, Tomás estabelece que o ente afirmado de modo geral é o limite para toda demonstração e definição, tendo por função ser o princípio mais abrangente e que funda os demais princípios.¹⁷ Ainda nesse texto, Tomás apresenta uma ordenação do ente afirmado de modo geral em uma série de grupos. Dentre esses grupos, consta o modo de se afirmar o ente quando este se relaciona a outro. Nesse grupo, Tomás apresenta, além da noção de ‘algo’ [*aliquid*], as noções de ‘bem’ e ‘verdade’ como expressões desse modo relacional do ente. Nessa classificação, Tomás pressupõe que essas duas noções expressam a relação estabelecida pelo ente a partir da conveniência [*convenientia*] que a alma possui no exercício de duas capacidades, quais sejam, apetitiva e cognoscitiva. Tanto o bem, quanto a verdade são expressões do ente na medida em que a partir do significado dessas noções é possível identificar o aperfeiçoamento do ente em vista de seu fim e o conhecimento do ente a partir da relação expressa entre aquilo que conhece e a coisa conhecida. A *convenientia* e *assimilatio* do ente no ato do conhecimento são, para Tomás, sinônimos do termo *adaequatio*: “A primeira comparação quanto a ente e intelecto consiste em que o ente concorde com o intelecto: essa con-

¹⁴ Sobre isso, ver a investigação metodológica de BORGIO, 2007, p. 653-662.

¹⁵ Analisar o conhecimento material dos textos lidos e citados por Tomás demandaria uma análise comparativa das citações e dos textos de origem, além de uma investigação exaustiva da confecção das obras e do contexto histórico no qual determinada fonte torna-se acessível a Tomás. Mais do que uma pesquisa do sentido filosófico presente nas citações, abordar esse primeiro campo de pesquisa, assaz interessante, exige um trabalho de crítica textual que excede os limites do presente texto. Sobre a importância desse tipo de trabalho, ver CALMA, 2010, p. XI-XVII; 3-17.

¹⁶ Cf. AERTSEN, 2012, p. 13-34.

¹⁷ Cf. DV, q. 1, a. 1, resp.: “Illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quod conceptiones omnes resolvit, est ens, ut Avicenna dicit in principio suae metaphysicae. Unde oportet quod omnes aliae conceptiones intellectus accipiantur ex additione ad ens.” Ver também: ST, I-II, q. 94, a. 2, resp.: “Et ideo primum principium indemonstrabile est quod non est simul affirmare et negare, *quod fundatur supra rationem entis et non entis: et super hoc principio omnia alia fundantur*, ut dicitur in IV Metaphys.” [meu grifo].

cordância se diz adequação do intelecto e da coisa e nela formalmente a noção de verdadeiro se perfaz.”¹⁸

Para enfatizar sua tese sobre a definição mais apropriada à noção de verdade, Tomás apresenta um conjunto de citações extraídas de *auctoritates*:

De acordo com o que se estabeleceu, verdade ou verdadeiro se define de três maneiras. Um tipo de definição consiste naquilo que precede a noção de verdade e na qual o verdadeiro se fundamenta. E desse modo Agostinho define no Livro Solilóquios: o verdadeiro é o que é, e Avicena em sua *Metafísica*: a verdade de qualquer coisa é a propriedade do ser que lhe foi assinalada, e alguns [*quidam*] afirmam: o verdadeiro é a indivisão do ser e do que é. Outro tipo de definição consiste naquilo em que formalmente se realiza a noção de verdadeiro, e assim diz Isaac que a verdade é a adequação da coisa e do intelecto, e Anselmo no livro *Sobre a verdade*: a verdade é a retidão perceptível só pela mente – com efeito, esta retidão se diz a partir de certa adequação -; e o Filósofo diz em *Metafísica IV* que definimos o verdadeiro quando dizemos que é aquilo que é ou que não é aquilo que não é. O terceiro tipo de definição consiste no efeito consequente, e assim Hilário diz: o verdadeiro é declarativo e manifestativo do ser, e Agostinho no livro *Sobre a verdadeira religião*: a verdade é aquilo pelo qual se mostra o que é, e no mesmo livro diz: a verdade é aquilo pelo qual julgamos as coisas inferiores.¹⁹

¹⁸ DV, q. 1, a. 1, resp.: “Prima ergo comparatio entis ad intellectum est ut ens intellectui concordet: quae quidem concordia adaequatio intellectus et rei dicitur; et in hoc formaliter ratio veri perficitur.”

¹⁹ DV, q. 1, a. 1, resp.: “Secundum hoc ergo veritas sive verum tripliciter invenitur diffiniri. Uno modo secundum illud quod praecedit rationem veritatis, et in quo verum fundatur; et sic Augustinus definit in Lib. Solil.: verum est id quod est; et Avicenna in sua *Metaphysic.*: veritas cuiusque rei est proprietas sui esse quod stabilitum est ei; et quidam sic: verum est indivisio esse, et quod est. Alio modo definitur secundum id in quo formaliter ratio veri perficitur; et sic dicit Isaac quod veritas est adaequatio rei et intellectus; et Anselmus in Lib. de veritate: veritas est rectitudo sola mente perceptibilis. Rectitudo enim ista secundum adaequationem quamdam dicitur, et philosophus dicit in *IV Metaphysic.*, quod definientes verum dicimus cum dicitur esse quod est, aut non esse quod non est. Tertio modo definitur verum, secundum effectum consequentem; et sic dicit Hilarius, quod verum est declarativum et manifestativum esse; et Augustinus in Lib. de vera Relig.: veritas est qua ostenditur id quod est; et in eodem libro: veritas est secundum quam de inferioribus iudicamus”. Optei por manter o texto traduzido sem nenhuma referência contemporânea para marcar as citações: aspas, itálico ou grifo. Como bem apontou Calma, os autores medievais possuíam outro modo de marcação (nem sempre padronizados num mesmo autor). Na passagem citada, por exemplo, Tomás lança mão de alguns recursos: (i) nomeação direta ou indireta da fonte a ser citada (nomes próprios, pronomes indeterminados, como *é* o caso do *quidam* e menção a obra citada); (ii) uso de verbos que assinalam a introdução de um texto citado, a saber, *definit* e *dicit*. Sobre isso, mas privilegiando o modo que Dietrich de Freiberg cita, ver CALMA, 2010, p. 3-6.

Do conjunto de nove citações explicitamente apresentadas, Tomás subdivide as definições da noção de verdade em três grupos: (i) sobre o fundamento da noção de verdade; (ii) sobre a razão formal mais apropriada à noção de verdade e (iii) sobre o efeito ou consequência da noção de verdade. Nesse quadro geral de definições, o grupo (i), onde Tomás cita Agostinho, Avicena e faz referência a ‘alguns’ [*quidam*], o que certamente aponta para uma citação indireta de um autor que lhe é contemporâneo²⁰, evidencia-se definições que expressam a ligação entre a noção de verdade e a noção de ente, na medida em que este serve de fundamentação para o discurso verdadeiro. Ademais, o grupo (iii), com outras duas citações explícitas de Agostinho e uma de Hilário, aponta para outro aspecto específico da noção de verdade, qual seja, a consequência do discurso verdadeiro, na medida em que este deve expressar um tipo de conhecimento que faz referência ao ser daquilo que é conhecido e que foi resultado ou efeito do conhecimento. O grupo (ii), por sua vez, destaca o que seria mais formalmente apropriado numa definição da noção de verdade. Nesse grupo, Tomás cita uma definição atribuída a Isaac Israeli, na qual se contempla tanto a fundamentação da noção de verdade pelo ente, quanto a consequência de certo tipo de conhecimento que pode ser classificado como verdadeiro. Nesse contexto, a citação de Isaac a partir da fórmula “*adaequatio rei et intellectus*” cumpre a função de expressar os dois aspectos que são assinalados em isolado nos demais grupos de citações. Além dessa citação, Tomás justifica que tanto a definição de verdade extraída de Anselmo quanto a referência a Aristóteles devem ser lidas como outros modos para se expressar a adequação – ou relação – existente entre aquilo que se conhece e aquilo que é conhecido.

Esse modelo classificatório das citações de *auctoritates* também ocorre na *Summa Theologiae*, I, q. 16, a. 1. Embora esse texto de maturidade não possua uma discussão sobre as noções gerais do ente antecedendo

²⁰ Para uma hipótese em torno da autoria dessa definição em *De veritate*, q. 1, a. 1, ver AERTSEN, 1996, p. 244-246. Para outros usos do pronome indeterminado, afirma Grabmann: “S. Tomás de Aquino, que trata amplamente do *intellectus agens* em vários pontos das suas obras (principalmente na controvérsia contra o monopsiquismo averroísta), cita somente Aristóteles e Averróis (*Commentator*), enquanto introduz os autores contemporâneos, segundo seu costume, com o indeterminado *quidam*”. (GRABMANN, 2006, p. 57); ver também BERTOLACCI, 2013, p. 254.

à exposição de citações sobre a noção de verdade,²¹ é possível identificar um propósito similar ao que foi estabelecido em *De veritate*, q. 1, a. 1. No texto da *Summa Theologiae*, Tomás escreve:

E pelo que se estabeleceu, a verdade é reconhecida de diversos modos. Assim, Agostinho no livro Sobre a verdadeira religião diz que a verdade é aquilo pelo qual se mostra o que é. E Hilário diz que : o verdadeiro é declarativo e manifestativo do ser. O que é próprio à verdade enquanto está no intelecto. No que concerne à verdade da coisa segundo ordenada ao intelecto, aplica-se a definição de Agostinho no livro Sobre a verdadeira religião: A verdade é a semelhança máxima do princípio, a qual não possui nenhuma dessemelhança. E essa definição de Anselmo: a verdade é a retidão perceptível só pela mente; uma vez que reto é o que concorda com o princípio. E essa definição de Avicena: a verdade de qualquer coisa é a propriedade do ser que lhe foi assinalada. Porém, quando se diz que a verdade é a adequação da coisa e do intelecto, essa definição pode convir tanto a um, quanto ao outro modo.²²

No texto da *Summa Theologiae*, Tomás mantém a definição da verdade a partir da fórmula “adequação da coisa e do intelecto” como sendo a mais apropriada ou, nesse contexto, como a definição que contempla os critérios apresentados a partir das demais definições citadas. Com efeito, apesar da redução do número de citações se compararmos com o *De ve-*

²¹ Ao invés da fundamentação da noção de verdade ser construída a partir da tese de convertibilidade da noção de verdade e da noção de ente, em *Summa Theologiae*, I, q. 16, a. 1, Tomás almeja expressar um critério mais amplo de fundamentação: trata-se, a partir da noção de verdade, de explicitar que as coisas naturais ou o mundo criado possuem uma ordenação inteligível, tendo o intelecto divino como princípio: “res naturales dicuntur esse verae, secundum quod assequuntur similitudinem specierum quae sunt in mente divina, dicitur enim verus lapis, qui assequitur propriam lapidis naturam, secundum praeconceptionem intellectus divini.” (ST, I, q. 16, a. 1, resp.).

²² ST, I, q. 16, a. 1, resp.: “Et secundum hoc, veritas diversimode notificatur. Nam Augustinus, in libro de vera Relig., dicit quod veritas est, qua ostenditur id quod est. Et Hilarius dicit quod verum est declarativum aut manifestativum esse. Et hoc pertinet ad veritatem secundum quod est in intellectu. Ad veritatem autem rei secundum ordinem ad intellectum, pertinet definitio Augustini in libro de vera Relig., veritas est summa similitudo principii, quae sine ulla dissimilitudine est. Et quaedam definitio Anselmi, veritas est rectitudo sola mente perceptibilis; nam rectum est, quod principio concordat. Et quaedam definitio Avicennae, veritas uniuscuiusque rei est proprietas sui esse quod stabilitur est ei. Quod autem dicitur quod veritas est adaequatio rei et intellectus potest ad utrumque pertinere.”

ritate, q. 1, a. 1, o propósito geral de Tomás é o mesmo. Ao mobilizar uma série de citações que contemplam aspectos isolados da noção de verdade, mostra-se que a definição de verdade como “*adaequatio rei et intellectus*” contempla todos esses aspectos e, por isso, deve ser adotada como a mais apropriada. O arranjo das citações e a própria classificação depende da estratégia pela qual o autor deseja justificar alguma tese que, por vezes²³, lhe é própria. Nesse caso, Tomás lança mão da definição de verdade como “*adaequatio*” para ler as demais definições e apresentar suas possíveis debilidades quando comparadas a mais formalmente apropriada. Este trabalho com as fontes, como afirmou Tomás num sermão universitário, consiste numa interrogação, por meio dos textos, dos antigos e ausentes: “não debes contentar-se em interrogar os presentes, mas debes interrogar os antigos [*antiquos*] e os ausentes [*absentes*]. Se estás restrito quanto a encontrá-los pessoalmente, não estás restrito quanto aos escritos.”²⁴ A partir do manejo estratégico e em nada gratuito das fontes²⁵, é possível verificar como um mestre de teologia sustentava teses e desenvolvia suas reflexões ou interrogações pessoais por intermédio das citações de outrem.

REFERÊNCIAS

Fontes primárias

TOMÁS DE AQUINO. *Sermones*. Ed. L. J. Bataillon. Roma; Paris: Commissio Leonina; Éditions du Cerf, 2014.

_____. *Quaestiones disputatae de Veritate*. Ed. A. Dondaine. Ed. Leon., vol. XXII.1-3. Roma: Editori di san Tommaso, 1972-1976.

_____. *Scriptum Super Libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi*. Ed. P. Mandonnet Vol. 1-2, Parisiis: P. Lethielleux, 1929.

²³ Cf. sobre esse ponto, o modo peculiar de uso das citações desde, ao menos, a obra de Alberto Magno: de Libera, 1984, p. 25-27.

²⁴ *Sermo VIII* [ed. Bataillon]: “Item non solum debes esse contentus ut interroges praesentes, sed debes interrogare antiquos absentes. Si non habes copiam quantum ad personas, habes tamen quantum ad scripta.” Sobre a relação entre filosofia e teologia nos sermões universitários tomásicos, ver OLIVA (2013).

²⁵ Concordo plenamente com Calma quando afirma que: “Une citation n’est jamais gratuite puisqu’elle présuppose un choix, une claire intentionnalité de la part de celui qui l’utilise. Savoir la faire résonner tient de la virtuosité interprétative de l’historien.” (CALMA, 2010, p. XIV).

_____. *Opuscula omnia*. Ed. P. Mandonnet.. Paris: Lethielleux, 1927, v. 1.

_____. *Prima secundae Summae Theologiae a quaestione I ad quaestionem LXX*. Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita, vol. VI. Roma: Typographia Polyglotta, 1891.

_____. *Pars prima Summae Theologiae a quaestione I ad quaestionem XLIX*. Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P.M. edita, vol. IV. Roma: Typographia Polyglotta, 1888.

_____. *In libros Aristotelis De caelo et mundo, De generatione et corruptione, et Meteorologicorum*. Opera omnia iussu impressaue Leonis XIII P. M. edita, vol. III, Roma: Typographia Polyglotta, 1886.

Fontes secundárias

AERTSEN, Jan. *Medieval Philosophy as Transcendental Thought: From Philip the Chancellor (ca. 1225) to Francisco Suárez*. Leiden; New York: Brill, 2012.

_____. *Medieval Philosophy and the Transcendentals: The case of Thomas Aquinas*. Leiden; New York: Brill, 1996.

BATAILLON, Louis-Jacques. Les crises de l'Université de Paris d'après les sermons universitaires. In: ZIMMERMANN, A. (ed.). *Die Auseinandersetzungen an der Pariser Universität im XIII Jahrhundert*. Berlin: De Gruyter («Miscellanea mediaevalia», 10), 1976, p. 155-169.

BERCEVILLE, Gilles. L'autorité des Pères selon Thomas d'Aquin. *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 2007/1, tome 91, p. 129-144.

BERTOLACCI, Amos. The Reception of Avicenna in Latin Medieval Culture. In: ADAMSON, Peter (ed.). *Interpreting Avicenna: Critical Essays*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013, p. 242-269.

_____. On the Latin Reception of Avicenna's Metaphysics before Albertus Magnus: An Attempt at Periodization. In: HASSE, Dag; BERTOLACCI, Amos (eds.). *The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna's Metaphysics*. Berlin: de Gruyter. 2012, p. 197-223.

_____. «Subtilius speculando». Le citazioni della *Philosophia Prima* di Avicenna nel *Commento alla Metafisica* di Alberto Magno. *Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale*, 9, 1998, p. 261-339.

BORGES, Jorge Luis. Los teólogos. In: Ibidem. *El Aleph*. 55^a imp.. Buenos Aires: Emecé Editores, 1996, p. 53-68.

BORGO, Marta. La *Métaphysique* d'Aristote dans les *Commentaire* de Thomas d'Aquin au *Ier Livre des Sentences* de Pierre Lombard: quelques exemples significatifs. *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 91, 2007, p. 651-692.

BOUREAU, Alain. L'usage des textes patristiques dans les controverses scolastiques. *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 2007/1, tome 91, p. 39-49.

CALMA, D. *Le poids de la citation: étude sur les sources arabes et grecques dans l'oeuvre de Dietrich de Freiberg*. Fribourg CH: Academic Press Fribourg, 2010.

CHENU, Marie-Dominique. *Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin*. Paris: Vrin, 1974.

COMPAGNON, Antoine. *La seconde main ou le travail de la citation*. Paris: Seuil, 1979.

CREMASCOLI, Giuseppe; SANTI, Francesco (eds.). *La Bibbia del XIII Secolo: Storia del testo, storia dell'esegesi*. Firenze: SISLMEL – Edizioni del Galluzzo, 2004.

DAHAN, Gilbert. *Lire la Bible au Moyen Âge: Essais d'Herméneutique Médiévale*. Genève: Droz, 2009.

de LIBERA, Alain. De la lecture à la paraphrase: remarques sur la citation au Moyen Âge. *Langages*, 73, 1984, p. 17-29.

GRABMANN, Martin. *Interpretações medievais do nous poietikós*. Trad. Matteo Raschiatti. Campinas: ed. IFCH-Unicamp, 2006.

MARMURSZTEJN, Elsa. *L'autorité des maîtres: Scolastique, normes et société au XIIIe. Siècle*. Paris: Les Belles Lettres, 2007.

OLIVA, Adriano. Frère Thomas d'Aquin, universitaire. In: HURTUBISE, Pierre (éd.). *Université, Eglise, Culture. L'Université Catholique au Moyen Age*. Paris: Fédération Internationale des Universités Catholiques; Centre de Coordination de la Recherche, 2007, p. 233-268.

_____. Philosophie et théologie en prédication chez Thomas d'Aquin. *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 97, 2013, p. 397-444.

SULAVIK, Andrew. The Preaching of William of Luxi, OP, at the Paris Schools Between 1267 and 1275. In: GAFFURI, L.; QUINTO, R. (eds.). *Preaching and Society in the Middle Ages: Ethics, Values and Social Behaviour*. Padova: Centro Studi Antoniani, 2002, p. 143-169.

ZIMMERMANN, Michel (ed.). *Auctor et auctoritas. Invention et conformisme dans l'écriture médiévale. Actes du colloque tenu à l'Université de Versailles-Saint-Quentin-en-Yvelines (14-16 juin 1999)*. Paris: École des Chartes, 2001.

Grupo de Trabalho “Filosofia na Idade Média” – Oito Anos de Atividades

Roberto Hofmeister Pich
(PUCRS)

No que segue, são oferecidos onze textos sobre filosofia medieval, incluindo estudos sobre a escolástica barroca ibérica e a escolástica barroca latino-americana, que correspondem a pouco menos da metade dos trabalhos apresentados na última reunião do Grupo de Trabalho “Filosofia na Idade Média”, por ocasião do XVII Encontro Nacional da Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia (ANPOF), em Aracaju/SE. O Encontro teve vez de 17-21 de outubro de 2016, e de 18-20 as atividades próprias do GT.

Cabe, nesse prelúdio, fazer um resumo de diferente tipo, não o resumo dos textos seguintes, mas da breve história do GT, uma vez que a sessão referida foi, em vários aspectos, um momento de transição. Afinal, encerraram-se oito anos de trabalho da coordenação até então e, com efeito, do próprio GT. Ele foi proposto e chancelado no primeiro semestre de 2008, meses antes de sua primeira reunião acadêmica como tal, a saber, no XIII Encontro Nacional da ANPOF, realizado em Gramado/Canela – RS, de 6-10 de outubro daquele mesmo ano. O presidente da ANPOF que acolheu a proposta de criação do novo GT foi o Prof. Dr. Álvaro Montenegro Valls – cujo mandato se estenderia de 2006 a 2008 –, então já há alguns anos professor do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS).

Eu mesmo, Roberto Hofmeister Pich, um dos membros fundadores do GT “Filosofia na Idade Média”, fui também o seu primeiro coordenador – como aludido, até outubro de 2016. Nesse período, o GT cresceu e, sobretudo, solidificou os seus objetivos e a sua meta de qualidade: nos Encontros Nacionais XIV (Águas de Lindoia/SP, 4-8 de outubro de 2010), XV (Curitiba/PR, 22-26 de outubro de 2012) e XVI (Campos do Jordão/SP, 27-31 de outubro de 2014), as reuniões foram sempre intensas, literalmente “plenas” de apresentações, diversificadas e acompanhadas permanentemente por muitos debates.

É com alegria que menciono, aqui, que desde o XVII Encontro da ANPOF a coordenação do GT ficou sob a responsabilidade do Prof. Dr. Manoel Luis Cardoso Vasconcellos, que atua no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Pelotas (UFPel, Pelotas/RS). O Prof. Manoel é também um membro fundador do GT e partilha dos seus ideais de origem: “Filosofia na Idade Média” foi constituído, desde o início, por pesquisadores diversos e pesquisadoras diversas, que traziam experiências plurais de formação e trajetórias institucionais, interesses de pesquisa muito diferenciados, oriundos de ou atuantes em cidades e instituições de praticamente todas as regiões do Brasil. Diante dessa “dispersão”, o mecanismo que o GT criou para unir-se (e, literalmente, reunir-se) foi sempre, sobretudo, os próprios Encontros Nacionais da ANPOF, ainda que os seus membros, localmente ou à distância, interagissem em rede, de muitos outros modos, como em encontros acadêmicos e em publicações, além de projetos de pesquisa partilhados.

Por essa trajetória e por todo o apoio que a permitiu, expresso a todos e a todas os/as integrantes e colaboradores(as) do GT “Filosofia na Idade Média” o meu agradecimento. Ao Prof. Manoel, faço votos de uma gestão leve e bem-sucedida na coordenação, pelos próximos anos.

A constatação evidente da última reunião, no XVII Encontro Nacional da Anpof (2016), é que a área de filosofia medieval, no Brasil, segue sendo objeto de enorme interesse. Tudo indica que ela está a caminho da maturidade, em nosso contexto. Fala a favor disso, por exemplo, a realização próxima, de 24-28 de julho de 2017, no Campus Central da PUCRS, Porto Alegre/RS, do XIV Congresso Internacional da Societé Internationale pour l’Étude de la Philosophie Médiévale (SIEPM), a maior e mais importante sociedade de medievalistas do mundo, fundada em 1958, em Louvain/Bélgica. O tema-título do congresso é “*Homo – Natura – Mundus: O ser humano e as suas relações*”, e o mesmo é organizado conjuntamente por Roberto Hofmeister Pich (PUCRS), Alfredo Santiago Culleton (UNISINOS) e Alfredo Carlos Storck (UFRGS), portanto, por três professores de três diferentes programas de Pós-Graduação no Brasil, todos eles possuidores de linhas de pesquisa consolidadas em filosofia medieval. O mais importante: foram unidos esforços em prol da causa comum da promoção da pesquisa em filosofia medieval. Para além dessa união de esforços, dezenas de pesquisadores brasileiros se tornaram membros da SIEPM e participarão, com apresentação de trabalhos, no referido congresso mundial.

Fala também a favor da constatação evidente da solidificação da área de filosofia medieval no país o fato de que a pluralidade de direções de pesquisa, a divisão de contextos de formação e a distância que separa projetos e pesquisadores no Brasil *não impediram* que, justamente durante o XVII Encontro Nacional da ANPOF, mais precisamente, em 20 de outubro de 2016, no Campus da Universidade Federal de Sergipe (UFS) – e, para ser exato, no município histórico de São Cristóvão (onde o Campus da UFS se localiza) –, foi fundada a Sociedade Brasileira para o Estudo da Filosofia Medieval (SBEFM). Já não era sem tempo! Depois de anos de diálogo, aproximações, debates e esforços para superar as diferenças e reunir os recursos humanos da pesquisa em filosofia medieval, no início da tarde de 20 de outubro de 2016, diante de um grupo numeroso e composto por pesquisadores de vários GTs, o regimento da Sociedade foi lido, comentado e, após pequenas correções, aprovado por aclamação, pela assembleia dos presentes. Dessa mesma assembleia saíam, em seguida, os membros fundadores e os integrantes da primeira Diretoria da SBEFM. Eis a nominata:

Presidente: Prof. Dr. Alfredo Santiago Culleton, Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS).

Vice-Presidente: Prof. Dr. Pedro Calixto Ferreira Filho, Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF).

Secretário(a) Geral: Profa. Dra. Ana Rieger Schmidt, Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS).

Tesoureiro: Prof. Dr. Antônio Carlos de Madalena Genz, Instituto Federal Sul-Riograndense, Campus Jaguarão/RS.

Secretário Adjunto: Profa. Dra. Francisca Galiléia Pereira da Silva, Universidade Estadual Vale do Acaraú (UVA)/CE.

Conselho Fiscal: Prof. Dr. Matteo Raschiatti, Universidade Federal do ABC (UFABC).

Conselho Fiscal: Prof. Dr. Napoleão Schoeller de Azevedo Júnior, Universidade da Integração Latino-Americana (UNILA).

Conselho Fiscal: Prof. Dr. Nilo César Batista da Silva, Professor do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Sergipe (UFS).

Cabe ressaltar que a fundação da SBEFM foi o resultado de diálogos e intenções logradas de colaboradores e pesquisadores não apenas do GT “Filosofia na Idade Média”, mas de diferentes Grupos de Trabalho ligados à ANPOF, em especial do GT “História da Filosofia Medieval e a Recepção da Filosofia Antiga”. A fundação legitimada de tal sociedade não teria sido possível sem a mediação sábia e construtiva do Prof. Dr. Alfredo Carlos Storck (UFRGS) e sem a colaboração do então coordenador do GT “História da Filosofia Medieval e a Recepção da Filosofia Antiga”, isto é, o Prof. Dr. Marco Aurélio Oliveira da Silva (Universidade Federal da Bahia (UFBA)); por semelhante modo, ela só foi possível pela incansável mediação dialogal do Prof. Dr. Alfredo Santiago Culleton (UNISINOS), pela divulgação convincente do Prof. Dr. Anderson d’Arc Ferreira (Universidade Federal da Paraíba (UFPB)) e pela insistência paciente do Prof. Dr. Manoel Luis Cardoso Vasconcellos (UFPel), que preparou o texto de base do regimento da SBEFM.

Agora, basta de recontar o que foi feito: ficam os votos para a consolidação também da recém-nascida Sociedade Brasileira para o Estudo da Filosofia Medieval. E toda outra consolidação da área, sem dúvida em seu sentido mais fundamental, deve pertencer aos desempenhos acadêmicos – e, dentre eles, possuem uma importância central *os textos*.

Como mencionado acima, são onze os estudos que servem de amostra para as atividades do GT “Filosofia na Idade Média”, que tiveram vez de 18-20 de outubro de 2017. Eles são diversos em conteúdo, em autores estudados e em períodos enfocados da Idade Média. A única medida que justifica a sequência dos textos e a ordem do “Sumário” neste volume de atas do XVII Encontro Nacional da ANPOF é a cronologia dos autores investigados. Deve haver espaço ainda para o meu agradecimento pela elaboração final cuidadosa dos materiais e pela cessão dos ensaios ao volume de atas como mecanismo de divulgação.

Mário Vitorino nas origens da noção de existência

Juvenal Savian Filho
(UNIFESP)

INTRODUÇÃO

Desde os anos 1960–1970, com os estudos de Pierre Hadot¹, tornou-se comum e praticamente unânime² afirmar que a noção de existência, reelaborada tantas vezes pela posteridade (seja medieval, seja moderna), foi concebida por Mário Vitorino.

Entre as contribuições desse autor cuja vida é pouco conhecida (sabe-se que foi professor de retórica na época de Constantino II (316–340), se converteu à fé cristã, foi professor de Jerônimo e fechou sua escola em 362, quando Juliano proibiu os cristãos de ensinar) estão não somente o fato de ter cunhado termos como *existência* e *existencialidade*, entre outros, mas também de ter concebido a possibilidade de compreender a substância como agente (e não meramente como suporte de acidentes ou atributos), em uma interpretação bastante particular da substância primeira ou do ente como aquilo que opera, exerce ou “pratica” o ser. Se Aristóteles, em *Metafísica* H 2, 1042b10-11, já manifesta a insuficiência de compreender a *ousía* (doravante mencionada aqui apenas como *essên-*

¹ Cf. P. HADOT, *Porphyre et Victorinus*, Paris: Études Augustiniennes, 2. Vols., 1968; IDEM, Zur Vorgeschichte des Begriffs Existenz. *Hyparchein* bei den Stoikern, in: *Archiv für Begriffsgeschichte*, 13 (1969), p. 115-127; IDEM, *Existencia*, in: IDEM, *Plotin, Porphyre. Études néoplatonicienes*, Paris: Les Belles Lettres, 1999 (1972), p. 57-61. Aproveito esta nota para esclarecer que o presente texto encontra-se na forma para a qual foi concebido, qual seja, a de uma comunicação no XVII Encontro da ANPOF. O seu caráter é, em certa medida, introdutório, pois o vocabulário da existência é um campo de pesquisa no qual começo a entrar.

² Cf., por exemplo, J. GHELLINCK, *L'entrée d'essentia, substantia* et autres mots apparentés dans le latin médiéval, in: *Archivum Latinitatis Medii Aevi*, 16 (1942), p. 77-112, e, mais recentemente, J.-C. BARDOUT, *Penser l'existence – Volume 1: L'existence exposée: époque médiévale*, Paris: Vrin, 2013. Especificamente para as relações entre os termos *essentia* e *substantia*, cf. J.-F. COURTINE, Note complémentaire pour l'histoire du vocabulaire de l'être, in: P. AUBENQUE (ed.), *Concepts et catégories dans la pensée antique*, Paris: Vrin, 1980, p. 33-87.

cia) em termos subjetivos (como substância ou suporte; *hypokeímenon* em grego e *subjectum* em latim), esclarecendo que ela encontra seu perfeito acabamento na *energeia* e visualizando-a, portanto, como atividade, caberá aos autores latinos dos séculos IV–VI da Era Cristã, eminentemente Mário Vitorino, concebê-la em termos de ação ou operação.

Dessa perspectiva, Mário Vitorino terá procedido, doze séculos antes, àquilo que Martin Heidegger³ (depois de Hegel) atribuirá a Descartes, quer dizer, a superação do modelo da subjectividade pela adoção do vocabulário da *existentia* marcada por uma *actualitas* ou por uma compreensão poética da *enérgeia* (chegando a um registro que ultrapassa a metafísica e se inscreve em um quadro marcado também pela práxis⁴). O elo na transmissão da *existentia* de Vitorino à Idade Média será, sem dúvida, Boécio, que, no entanto, diminui relativamente a importância dada a esse termo. Deixando o estudo do pensamento do “último romano” para outra ocasião, a presente comunicação concentrar-se-á em destacar alguns dos elementos centrais do trabalho de Mário Vitorino.

1. DOIS PRIMEIROS SENTIDOS DE *EXISTENTIA* EM MÁRIO VITORINO

O termo *existentia* é formado por Mário Vitorino com base no campo semântico amplo e fluido constituído em torno do verbo *existere*, então comum na literatura latina e tomado em geral como um sinônimo de *esse* (ser), sem, no entanto, que essa sinonímia fosse esclarecida. No entanto, mesmo que se *substantia*, *subsistentia* e *essentia* derivavam do uso corrente de *substare*, *subsistere* e *esse*, o vocábulo *existentia* ainda

3 Cf. M. HEIDEGGER, Die Metaphysik als Geschichte des Seins, in: *Nietzsche*, Frankfurt am Main: Klostermann, Band II, 1997, p. 363-416. A Agostinho de Hipona, por sua vez, terá cabido proceder à passagem da subjectividade à subjetividade (passagem também atribuída por Heidegger e Hegel a Descartes), como tem defendido, entre outros, Alain de Libera; cf. A. DE LIBERA, *Arqueologia do sujeito – Volume 1: Nascimento do sujeito*, Tradução de Fátima Conceição Murad, São Paulo: FAP – Unifesp, 2013.

4 Como bem observa Kristell Trego, o desafio de compreender o nascimento do vocabulário da existência vai muito além do simples estudo da passagem do vocabulário grego ao latino e do estudo do valor copulativo ou absoluto do verbo *eînai / esse*. É curioso notar que já Alexandre de Afrodísia, no § 29 de seu *Tratado sobre o destino*, admite que há uma “liberdade” na origem dos “atos” do ente. Mesmo nas traduções árabes, *enérgeia* e *práxis* confundem-se em um único termo: *fi'l*. Cf. K. TREGO, Substance, sujet, acte. La première réception latine d’Aristote: Marius Victorinus et Boèce, in: *Les études philosophiques*, 2 (2012), p. 233-256.

não havia sido tirado de *existere* e era praticamente inexistente à época de Vitorino, mesmo se ele afirma (sem dar as fontes) que diferentes autores o empregavam. No estado atual das pesquisas e com exceção de uma passagem na qual Calcídio emprega o termo sem fazer nenhuma análise específica (cf. *Comentário ao Timeu* 25D), tudo indica que coube realmente a Mário Vitorino extrair *existentia* do léxico de *existere* e *esse*.

O trabalho de identificar o conceito expresso pelo termo *existentia* em Mário Vitorino, quer dizer, o abstrato da *existentialitas* (existencialidade), depara-se inevitavelmente, no entanto, com uma relativa falta de uniformidade no uso vitoriniano do termo: os textos revelam dois primeiros sentidos para *existentia*, além de um terceiro e mais importante como se mostrará na sequência.

Todos os três sentidos podem ser encontrados nos escritos filosófico-religiosos de Vitorino, e não em seus textos de lógica⁵, caso, aliás, semelhante ao de Boécio, que também evitará o termo *existentia* nos textos de lógica, sobretudo nos comentários a Aristóteles, mas o empregará sem receios nos escritos filosófico-religiosos e na *Consolação da Filosofia*. A razão disso se deve provavelmente ao terceiro sentido que se verá adiante e cujo conteúdo não combinaria com o espírito estritamente lógico.

O seguinte trecho da obra *Contra Ário* permite conhecer os dois primeiros sentidos de *existentia* dados por Mário Vitorino:

O que dizemos ser a substância? Como os sábios e antigos definiram, [substância é] aquilo que é sujeito [*subiectum*], aquilo que é algo [*aliquid*] e aquilo que não é em outro [*in alio*]. Eles diferenciaram entre existência e substância: existência e existencialidade são a subsistência preexistente sem seus acidentes, de maneira que, puramente e somente, e à medida que elas subsistirão, existência e existencialidade, antes de tudo, não são mais do que aquilo que constitui o ser só [*solum esse*], sem adição; por outro lado, [eles] definem a substância como o sujeito com tudo o que existe nele como acidentes, os quais são inseparavelmente na substância. [...] Mas, se tomamos *existência* e *substância* de acordo com o uso corrente, empregamos esses termos do mesmo modo quando pretendemos significar aquilo que é algo [*esse aliquid*]⁶.

⁵ Assume-se, aqui, que o texto *De definitionibus* é de Mário Vitorino, e não de Boécio.

⁶ *Aduersus Arium* I, 30. Trecho traduzido com base no texto latino da coleção *Sources Chrétiennes* (Volumes 68-69): MÁRIO VITORINO, *Traité théologiques sur la Trinité*, Trad. Pierre Hadot, Paris: Cerf, 1960, p. 274-275.

A leitura desse trecho faz ver rapidamente que a *existência* é concebida por Mário Vitorino em função da substância. Num primeiro sentido, a existência refere-se ao ser puro e simples, anterior às determinações (o ser indeterminado de Porfírio, fonte certa de Vitorino). Contraposta à substância, que suporta o ser “concreto”, na unidade do sujeito e dos acidentes, a existência é anterior à diferença entre sujeito e acidentes⁷. O ente concreto, como dirá Mário Vitorino, é o ser ao qual se acrescenta uma forma; e à forma cabe fazer a passagem do ser ao ente⁸. Num segundo sentido, ligado ao uso comum, Vitorino admite que o sentido da existência associa-se ao da substância. Tratar-se-ia de um sentido bastante fraco para o então neologismo *existentia*, confirmando a sinonímia que *existere* possuía com *esse* (o ser da substância).

2. O TERCEIRO SENTIDO (FORTE) DE EXISTENTIA EM MÁRIO VITORINO

O quadro em que se explicita o sentido forte dado por Mário Vitorino ao termo *existentia* é o do debate filosófico-religioso no qual o filósofo reelabora alguns conceitos neoplatônicos para exprimir o dogma trinitário-cristológico antiariano e abre um novo horizonte de compreensão metafísico-prática do ente.

Embora longo, merece ser citado aqui outro trecho do *Contra Ário*:

O que é, então, Deus, se ele não é nenhuma dessas coisas [...] Deus as supera [*praestat*: superar; ser excelente em relação a...; garantir] na medida em que, para todas elas, ele é causa. [...] É necessário dizer que Deus, por superioridade [*per praelationem*] e por eminência sobre os entes [*tôn ontôn*]⁹, é acima de toda existência, acima de toda vida, acima de todo conhecimento, acima de todo ente [*supra omne on*] e de todos os verdadeiramente entes [*ontôs onta*], pois ele é ininteligível infinito, invisível, sem poder ser inteligido, não substancial, incognos-

⁷ Como percebido por Jean-François Courtine e repetido por Jean Christophe Bardout, trata-se de um sentido que antecipa o que nos tempos modernos se chamará de entidade ou de “entidade nua”. Cf. J.-F. COURTINE, *Essence, substance, subsistance, existence*, in: B. CASSIN (ed.), *Vocabulaire européen des philosophies*, Paris: Seuil & Le Robert, p. 400-414; J.-C. BARDOUT, op. cit., p. 26.

⁸ Cf. *Aduersus Arium* II, 4 (Pierre Hadot, p. 407).

⁹ Dado o caráter polêmico do neologismo latino *ens* ainda à época de Vitorino, o filósofo prefere empregar o termo grego *ón*.

cível. Porque ele é acima de tudo, ele não é nada dentre as coisas que são; e porque ele é acima das coisas que são, ele não tem nada com base nas coisas que são. Deus é, então, um não ente [*mè on*]. O que é esse não ente acima do ente? Ele é tal que não é conhecido nem como ente nem como não ente, mas como inteligível na ignorância, pois ele é ao mesmo tempo ente e não ente; ele que, por sua própria potência, conduziu o ente à sua manifestação e o gerou [*in manifestationem adduxit et genuit*]. [...] Mas, Deus, que é acima do ente, gerou o ente a partir do que ele mesmo é ou a partir de outro ou ainda a partir de nada? [...] Se ele gerou o ente, então dizer que aquele que é acima do ente gerou o ente tirando-o de si mesmo é mais verdadeiro do que dizer que ele o tirou do nada. Afinal, o que é acima do ente é ente escondido [*absconditum on*]. Por sua vez, a manifestação do que é escondido é a geração, visto que o ente por potência [*potentia on*] gera o ente em operação [*operatione on generat*]. Afinal, nada é sem causa na geração. Se Deus é causa de todas as coisas, ele é causa também do ente na geração, sendo acima dele e todavia vizinho a ele como seu pai e gerador. Com efeito, a mulher grávida possui, escondido nela, quem ela deve parir. O fruto não é um não ente antes do parto, mas é no segredo [*in occulto*]; e, pela geração, advém à manifestação o ente em operação que era ente em potência. A bem da verdade, o ente advém à manifestação por sua operação própria de ente, pois a operação gera para fora [*foris operatio generat*]. Ora, o que a operação gera? Gera aquilo que era no interior. E o que era no interior em Deus? Nada senão o ente, o verdadeiro ente, e mesmo o pré-ente [*pro-on*] que é acima do ente como o gênero mais elevado [...] e que não devém ente senão quando a potência opera já. Este é Jesus Cristo¹⁰.

Por razões de brevidade, convém fixar 6 elementos¹¹ contidos neste trecho do *Contra Ário*:

(1) numa atitude claramente neoplatônica, Vitorino pensa Deus como alcançável por uma série de negações enunciadas precisamente com base no ente (ademais, as negações “sobre-ente” e “não ente” são as centrais);

(2) Deus é supereminente em relação aos modos do ente (ente, verdadeiramente ente...) e sua distância para com o ente faz ver que ele não se parece com o ente;

¹⁰ *Aduersus Arium* III, 7 (Pierre Hadot, p. 458).

¹¹ Seguindo, aqui, a leitura de Jean-Christophe Bardout (op. cit., p. 37-40), sem, no entanto, adotar a sua ordem, nem o seguindo em todas as suas conclusões.

(3) Deus é a causa geradora do ente, pré-ente, ente por potência;

(4) por conseguinte, a existência é o nome que designa o ser de tudo o que provém de Deus e dele depende, razão pela qual ele é acima de toda existência;

(5) sendo Deus acima do ente e da existência, e sendo o acesso a ele aberto apenas pelo próprio ente (o qual circunscreve nosso discurso e nossos pensamentos), é apenas como gerador do ente que Deus é acessível; é pela potência do sobre-ente ou pré-ente que o ente tem acesso à sua efetividade e a isso Vitorino exprime por meio da noção de manifestação;

(6) a geração, portanto, é manifestação ou desvelamento daquilo que é originariamente escondido.

A última afirmação se compreende maximamente por referir-se ao Filho, segundo da Trindade, manifestação do Pai, pois a relação de geração, implicando uma principalidade, garante a proximidade do Pai ao Filho. O Verbo ou Lógos sucede ao silêncio do Pai e o faz como palavra reveladora; é da própria posse infinita e imutável de si mesmo, típica do Pai, que sai o movimento e a ação, típicas da vida e do conhecimento, atribuíveis primariamente ao Filho e secundariamente ao Espírito Santo. Sendo o revelador do Pai, o Filho é a forma que garante a inteligibilidade e a audibilidade do Pai, ininteligível e inaudível em si mesmo¹². Se o Pai, então, é não ente e não existência, o Filho é propriamente existência, porque ele é vida e conhecimento de dentro para fora (*ex-sistere*). Por conseguinte, sendo o modelo perfeito da geração, o Filho permite entender a geração de todos os outros entes nele, o Filho modelar, a partir do silêncio do Pai.

O Filho, com efeito, é gerado como movimento de saída (*progressio*), sem que tal movimento instale uma separação ou uma alteridade radical com relação ao seu princípio (em *Contra Ário* III, 7 – Pierre Hadot, p. 458, Mário Vitorino fala, aliás, de um movimento de saída com conexão ou dependência, *progressio cum connexione*). Sair, desse ponto de vista, equivale a aparecer, pois aquele que sai já pré-existia na sua causa, assim como a criança pré-existe na mãe grávida. A saída do Filho é uma aparição que faz ver o Pai; e a existência, dessa perspectiva, mostra-se como resultado da ação em que a potência do Pai leva o Filho para fora. Segundo o modelo do Filho, toda existência consistirá em apontar cla-

¹² Como diz Vitorino em *Aduersus Arium* I, 19 (Pierre Hadot, p. 234) e em I, 56 (Pierre Hadot, p. 364), o Lógos é a potência que passa ao ato e faz ser (manifesta) todas as coisas; ele é “voz”.

ramente para um princípio que, permanecendo escondido, merece ser visto como fundamento.

Assim, se o Pai é silêncio, imobilidade e essência, o Filho é palavra, movimento e ação. Mário Vitorino também exprime a ação como vida, por contraposição com a essência. Como o Filho também é forma ou garantia de inteligibilidade do Pai, a existência torna visível e manifesta o fundamento que a antecede e ultrapassa. Existir é manifestar a origem, a qual, por sua vez, é cognoscível pela ignorância. Por fim, segundo o modelo do Filho, a existência será a manifestação do ser e uma ação ou operação em que tudo revela sua origem (e não apenas a condição de um suporte para acidentes), além da possibilidade de, por sua vez, também ser origem.

Tal operatividade ou movimento é confirmado ainda pela mesma saída do Filho a partir do Pai: tal saída é obra tanto do pré-ente que, como pura essência, ser ou potência, tira-se de si mesmo e gera o ente de dentro para fora, como do ente (no sentido do que lhe é próprio como manifestação). Dessa perspectiva, mesmo o Pai pode ser visto como movimento: sua imobilidade se explica em função de seu silêncio, mas, revelado no Filho, ele também pode ser visto como movimento de potência que se abre a um outro, fazendo passar do ser à existência. A rigor, porém, somente o Filho é existente (“ex-istente”), porque, a justo título, somente ele é manifestação, ainda que seja gerado em um movimento centrífugo¹³ ou de dentro para fora. O Filho, como forma, revela que existir significa projetar-se para fora e ser enformado ou determinado, apontando para um fundamento que ultrapassa o ente e reservando para tal fundamento o caráter de “incognoscível”.

Ao descrever três níveis hierarquizados do mundo e inspirando-se claramente numa perspectiva neoplatônica (mas subvertendo-a pela inserção do nível do Filho), Mário Vitorino confirma essa concepção da existência e permite ampliar sua compreensão para todos os entes. Iniciando pelo que é mais cognoscível, há tudo o que revela ter recebido de outrem o ser, quer dizer, tudo o que é criado, incluindo os modos de ser: as criaturas, mas também a inteligência, a vida, a existência, a perfeição, as opiniões, os *lógoi*, as virtudes, a ciência, o conhecimento, a alma, o *noûs*, o espírito (realidades supracelestes). Acima delas está o nível das potências, fundamentalmente a existencialidade, a vitalidade e a inteligibilidade.

¹³ Expressão de Jean-Christophe Bardout: op. cit., p. 43.

de (correspondentes ao Filho e importantes para garantir a distinção no interior da Trindade). Por fim ou no ápice (na verdade, no começo absoluto) está o ser ou o ente absolutamente só (*solum ón*). Essa hierarquização, tomada da *Carta a Cândido*¹⁴, atribui o termo *ente* ao Pai, o que será corrigido ou expresso com mais precisão no *Contra Ário*, reservando-o apenas ao Filho.

Um dos dados mais filosoficamente interessantes dessa hierarquização consiste em situar a existência entre o que há de mais inteligível. Sua inteligibilidade está em mostrar-se como procedente de algo superior, o ón anterior. Em outras palavras, o conteúdo fundamental da noção de existência ou da forma da existência reside na remissão a um princípio, causa ou origem. Assim como faz o Filho, tudo o que existe revela e vela ao mesmo tempo o ser: revela porque o manifesta, mas o vela porque garante a sua superioridade e eminência. Na contrapartida, o ser do existente mostra-se como um ser dependente ou não completamente inteligível apenas em si mesmo. Vista sob esse aspecto, a existência ganha cidadania filosófica como noção que exprime uma dependência ôntica radical e um caráter ativo ou operoso justamente como ação de manifestação.

ALGUMAS CONCLUSÕES

O trabalho dogmático de Mário Vitorino, visto da perspectiva do terceiro e forte sentido de *existentia* (aqui resumido em traços certamente demasiado largos), contém conclusões de relevância filosófica¹⁵. O caso exemplar da geração do Filho no interior da Trindade revela a possibilidade de conceber a existência:

(a) como exteriorização do ser no movimento de sua geração (dimensão dinâmica), assim como a existência do Filho significa o seu ser gerado e assim como, posteriormente, a existência significará a referência a um fundamento, tal como os medievais associarão *existência* e *ser criado* (para o mundo e tudo o que o habita) e tal como os modernos associarão *existência* e *ser que se inventa e se põe* com base em si mesmo e antes de si mesmo (a referência aitiológica sempre permanece);

(b) como ser determinado e cognoscível, uma vez que ela significa

¹⁴ Cf. *Ad Candidum* 7 (Pierre Hadot, p. 138-140).

¹⁵ Seguem-se aqui, em parte, os comentários de Jean-Christophe Bardout (op. cit., p. 48-49 e 81-83).

ser com forma (aspecto noético); em outras palavras, a existência, mais do que a essência, o possível ou o ser em potência, se expõe e expõe seu fundamento;

(c) como o ser que se descola de sua própria origem, fazendo vê-la e ao mesmo ocultando-a (aspecto metafísico), garantindo, por conseguinte, pensar universalmente o ente em sua condição de ser criado/fundamentado.

Essas conclusões permitem retomar o que foi afirmado no início deste estudo: Mário Vitorino introduz, na história da concepção da substância ou da essência primeira um aspecto “agente” ou “operativo”. Com efeito, o termo *existentia* não diz apenas o ser do Filho ou a vinda do ente ao ser, mas também o ser de todas as coisas, dado que o Filho, segundo o dogma trinitário, reúne em si todas as coisas e é o protótipo de todas elas. Assim, se a existência é a marca da origem no ser, o ser de todas as coisas, dado que elas existem, depende de uma ação antecedente e as prepara para fazer ou operar outras coisas. Como afirma Kristell Trego, “a potência não deve, então, ser simplesmente identificada a uma deficiência ôntica; ela indica o que pode passar ao ato, o que pode não somente atualizar-se, mas conjuntamente fazer outra coisa ser”¹⁶.

Parece inegável que esse tipo de conceito inexistia no mundo antigo. Ele não corresponde sequer ao termo *hýparxis*, que significava uma “simples posição de ser” ou posição de existência¹⁷. Boécio, por exemplo, traduzirá *hýparkhein* diretamente por *esse*; e *tò hypárkhon*, por *quod est*. Na contrapartida, o senador romano parece ter assimilado o trabalho vitoriniano ao usar o vocabulário da existência para associar, por exemplo, *existere* e *subsistere* (*Consolação da Filosofia* III, 10, 2 [6]) e para referir-se ao *existere actu* ou ao “existir em ato” como condição de todos os entes e como resultado da ação do primeiro bem (*Septenários* ou *De hebdomadibus* [130]).

Se se concede ainda que Mário Vitorino conhecia o trecho de *Metafísica* H 2, 1042b10-11, é possível concluir que sua interpretação da *energeia* pretende ir além de um quadro aristotélico e, principalmente, estoico-

¹⁶ K. TREGO, op. cit., p. 246.

¹⁷ Cf. J.-C. BARDOUT, op. cit., p. 52. Bardout insiste que, embora o próprio Vitorino associe em alguns momentos *existentia* e *hýparxis* (sem tomá-los como sinônimos), este último termo é marcado por um sentido neutro, razão pela qual, em geral, os autores o faziam acompanhar-se de um complemento nominal.

-subjectista. Aristóteles, é verdade, já havia mostrado que é a essência vista como *energeia* ou ato que significa o ente verdadeiramente constituído, o indivíduo que é por si e é um “isto”. Para a soleira da entrada de uma casa, ser significa encontrar-se em relação com o restante da casa¹⁸, ou ainda (e mais significativamente, porque implica o tempo), o ser do almoço é dado em relação ao jantar¹⁹. Para definir a soleira ou o almoço não basta enunciar a subjectividade de ambos ou o caráter de mero suporte de outras figuras; é preciso indicar a função ou o *télos* de cada um deles. Todavia, ainda que a *energeia* signifique um ganho na concepção do ente, remetendo à necessidade de concebê-lo no que ele atualmente é e mostrando-o portanto em sua situação “existencial”, a *energeia* não possui ainda o caráter que terá a *existentia* no trabalho de Mário Vitorino, pois a *energeia* não remete à causa, à origem, à dependência de um fundamento, ou, simplesmente, à “proveniência de” (*ex-sistentia*), nem ao caráter operoso ou “agente” do ente visto precisamente como manifestação dinâmica e por contraposição com a *energeia* que, a rigor, significa um acabamento ou uma perfeição.

Mário Vitorino parece adotar uma posição que lembra a distinção plotiniana entre a *energeia tès ousías* e a *energeia ek tès ousías*: mais do que uma simples abertura a si mesma, a *energeia* tem uma abertura extática (*ek*) para outra coisa. A *energeia* encontra na essência primeira sua origem, mas a ultrapassa, como fica explícito, em Mário Vitorino, pela geração “para fora”.

Restaria entender, então, por que esse conceito recebe uma valorização tão marginal ou pelo menos mínima nos autores medievais (com exceção de João Escoto Erígena²⁰), até reaparecer no século XIV. Com efeito, na pena dos medievais, o termo *existentia* perde a força que tinha em Mário Vitorino: embora ele conserve o seu conteúdo como “sinal de proveniência”, ele passará a ser entendido em função da *energeia* ou do *actus* como perfeição (marcada, portanto, de “imobilidade”). Como maior modelo dessa perfeição estará o ato puro de Deus.

¹⁸ Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica* H 2, 1043a7ss.

¹⁹ Cf. id. *ibid.*, H 2, 1042b20-21.

²⁰ Outra exceção talvez seja Ricardo de São Vítor, no século XII, que prefere falar de *existentia* e não de *substantia* para definir o termo *persona* em contexto trinitário, enfatizando a abertura recíproca das pessoas divinas. Em contexto antropológico, Ricardo mantém a clássica definição de Boécio. No entanto, ao que tudo indica, Ricardo de São Vítor não dá atenção específica ao conteúdo da noção de existência.

As raízes platônicas do pensamento filosófico de Abu Nasr Al-Farabi

Francisca Galiléia Pereira da Silva
(UVA/CE)

INTRODUÇÃO

Ao realizar um estudo acerca das raízes platônicas da filosofia farabiana é necessário considerar, antes de tudo, o vasto número de traduções, leituras e comentários da tradição grega feitos pelos árabes. Com manifesto interesse de concentrar os diferentes tipos de conhecimentos produzidos, independente das culturas procedentes¹, houve uma considerável migração dos textos da tradição grega aos diferentes espaços culturais árabes. O contato com a filosofia grega, somado à necessidade de fundamentar as bases do Império islâmico, promoveu um grande movimento de tradução do pensamento grego no período da dinastia abássida². Neste período, a cidade de Bagdá, então estabelecida como capital do califado abássida por al-Mansūr (721–775 d. C), converteu-se em um centro de estudos semelhantes aos que tinham sido as escolas de Atenas e Alexandria. Sobre estes acontecimentos, são sintéticas as palavras de Adamson:

The history of philosophy in Arabic goes back almost as far as Islam itself. Philosophically interesting theological disputes were underway within two centuries of the founding of Islam in 622 C.E. At the same time some important scientific, medical, and philosophical texts from the Greek tradition were being studied and used in the Syriac tradition, with Aristotelian logic being employed a theological debates³.

¹ Cf. Al-Kindi, *Obras filosóficas*, trad., introd. y not. de Rafael Ramón Guerrero y Emilio Tornero Poveda, Madrid: Coloquio, 1986, p. 48.

² Para mais informações concernentes à aquisição das obras gregas pelos árabes, recomenda-se a leitura do seguinte estudo: Cristina D'Ancona, *Le traduzioni di opere greche e la formazione del corpus filosófico arabo*, in: Cristina D'Ancona (org.), *Storia della filosofia nell' Islam medievale*, Vicenza: Einaudi, 2005, p. 180-258.

³ Cf. Peter Adamson and Richard Taylor, Introduction, in: Peter Adamson and Richard Taylor (eds.), *Arabic Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005, p. 1.

Dessa forma, uma vez que Abū Nasr al-Fārābī (875–950) teve como objetivo refletir sobre o período e as características de seu contexto histórico, é fundamental a compreensão e interpretação que fez dos textos que teve acesso a fim de que melhor possamos compreender as bases de seu sistema filosófico. Por meio do contato com a cultura grega, obteve um considerável número de textos dos clássicos da filosofia, entre os quais se destacam as obras de Aristóteles, Platão e as de conteúdo neoplatônico que chegaram ao ambiente árabe. Considerado como um grande estudioso da filosofia grega, seus comentários e interpretações da tradição foram vastamente utilizados por seus contemporâneos e filósofos posteriores, não somente pelo rigor com que realizava seus trabalhos, mas, igualmente, pela articulação entre diferentes teorias filosóficas, tendo sempre em vista um propósito bem definido.

No que concerne, especificamente, à leitura de Platão, pode-se afirmar que, desde os primeiros contatos com os textos filosóficos farabianos, verifica-se uma marcada presença e influência do filósofo da Academia. Isto resulta, antes de tudo, do fato de que é possível encontrar semelhanças entre as teses platônicas, em especial aquelas encontradas nas *Leis*, e as características do regime político islâmico. Quer dizer, tanto no platonismo quanto no Islã estão presentes as ideias de que é Deus a causa última de uma legislação e, assim, fundamental para a concretização de um ideal de sociedade. Mais adiante, observa-se, nas obras de carácter filosófico-político, a equivalência existente entre a Cidade Virtuosa (na qual se fundamenta a perspectiva política farabiana) e a Cidade Ideal projetada por Platão na *República*. Desta maneira, ainda que Aristóteles seja mais conhecido entre os árabes que Platão, é até a figura de al-Fārābī para onde a atenção dos estudiosos da *falsafa* se dirige quando se fala de platonismo no universo do Islã. Isto se dá deste modo porque não existe, em al-Fārābī, um distanciamento ou separação entre o pensamento aristotélico e platônico; tampouco o filósofo reproduz a tendência alexandrina que vê Aristóteles como um auxílio para o entendimento de Platão.

De acordo com sua obra *A filosofia de Platão (Falsafat Aflātun)*, o pensamento platônico é a base, o fundamento do pensamento de Aristóteles, não necessitando de qualquer introdução. Compreendendo o mestre da Academia como o fundador da filosofia, não por ignorar a filosofia pré-socrática como a origem histórica da filosofia, senão por considerar

a complexidade do pensamento filosófico platônico, al-Fārābī dispensa, para falar de Platão, a leitura de pensadores anteriores. Afinal, de acordo com o Segundo Mestre:

Ele investigou todas estas coisas, distinguiu o deleite bestial do deleite nas coisas divinas e investigou os tipos de encantamento e o deleite nas coisas virtuosas, que estão associadas às causas divinas. E expôs que a filosofia, a arte de governar e a perfeição não podem ser alcançadas a não ser que a alma do homem que as busca se deleite nelas e no fim que ele busca. Nem o filósofo nem o governante podem realizar suas atividades, com as quais ele busca o fim virtuoso, a menos que um grande deleite continue fazendo parte dele. Então, ele investigou os métodos que o homem que objetiva a filosofia pode usar na sua investigação. Mencionou que são o método da divisão e o método da união⁴.

Sobre este entendimento da filosofia platônica, por al-Fārābī, evidencia Mahdi:

[...] que la filosofía de Platón, o sus investigaciones, cubría todas las ciencias, artes y modos de vida generalmente conocidos entre las naciones y las ciudades. Aunque la filosofía de Platón no es el comienzo de la filosofía absolutamente ni tampoco el inicio de todas las artes teóricas o prácticas generalmente conocidas entre las naciones y las ciudades, es el comienzo más completo de la filosofía que ha llegado a Alfarabi. Además, es una filosofía que constituye un todo, con partes reconocibles, un orden reconocible entre estas partes, un comienzo y un fin⁵.

De maneira diferente de Aristóteles, o Platão de al-Fārābī corresponde a um filósofo cujas reflexões podem ser entendidas adequadamente por si mesmas. Além disto, uma vez que “[...] Aristóteles foi o continuador da obra de Platão”⁶, não há oposições ou conflitos fundamentais

⁴ Cf. Abū Nasr Al-Fārābī, *The Philosophy of Plato*, in: Mushin Mahdi (ed.), *Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle*, Translation, Introduction and Notes by Mushin Mahdi, New York: The Free of Glencoe, 1962, p. 61.

⁵ Cf. Mushin Mahdi, *Alfarabi y la fundación de la filosofía política islámica*, trad. del inglés por Rafael Ramón Guerrero, Barcelona: Herder, 2003, p. 234.

⁶ Cf. Abū Nasr Al-Fārābī, *Concordia entre el divino Platón y el sabio Aristóteles*, trad., prolog. y not. de P. Manuel Alonso y Alonso, Madrid: Pensamiento, 1969, p. 29.

entre as filosofias deles, mas uma perfeita concórdia, complementação ou melhoramento. É exatamente sobre este tema que filósofo árabe trata na *Concórdia entre o divino Platão e o sábio Aristóteles* (*Kitāb al-ğam' bayna ra'yay al-ḥakīmayn Aflātun al-ilāhī wa Aristūṭālīs*). Nesta obra, é possível perceber que o autor tenta, com muita segurança no discurso, demonstrar a articulação entre os dois mais importantes pensadores gregos, valendo-se de distintas vias de análise. No entanto, é necessário saber, antes de tudo, até que ponto al-Fārābī conhecia as obras de Platão.

1. O CONHECIMENTO FARABIANO DOS TEXTOS PLATÔNICOS

A análise do conhecimento e presença de Platão nos trabalhos de al-Fārābī se inicia levando em consideração as controvérsias sobre a presença de Platão entre os árabes. Trata-se de um curso problemático que conduz estudiosos, como Vallat, a afirmar que:

Farabi avait de Platon une connaissance relativement limitée, même si, au-delà des simples citations qu'il en fait, il semble avoir eu une connaissance assez générale du contenu de trois dialogues *Timée*, *Apologie de Socrate* et *Parménide*. À cette liste, on peut ajouter le *Phédon* dont le Spicilège politique atteste une connaissance assez étendue et les livres VI et VII de la *République*⁷.

Interpretando a obra *A filosofia de Platão*, Vallat defende que al-Fārābī somente realiza um esboço das teses platônicas, chegando à conclusão de que a verdadeira doutrina filosófica só viria a ser constituída ou finalizada com Aristóteles. O conhecimento limitado da filosofia platônica seria ainda mais notório quando, ao argumentar sobre a aquisição da felicidade, o texto de al-Fārābī se aproxima mais das reflexões neoplatônicas do que das ideias do mestre de Aristóteles. Ademais, de forma distinta de como faz quando expõe os textos aristotélicos, o filósofo não apresenta, nesta obra, um comentário minucioso das fontes conhecidas, somente desenvolve um discurso geral das ideias. Tal fato, de acordo com Vallat, só pode ser fruto de uma de duas razões: ou al-Fārābī não possuía conhecimento suficiente de, pelo menos, um texto completo de Platão ou

⁷ Cf. Philippe Vallat, *Fārābī et l'École d'Alexandrie: Des prémisses de la connaissance à la philosophie politique*, Paris: Vrin, 2004, p. 77.

não acreditava que fosse necessária a exposição de um comentário atento de um escrito platônico⁸.

Ainda que se atente às conclusões a que chega Vallat, o que se pode afirmar, a partir da leitura da *A filosofia de Platão*, é que al-Fārābī teve conhecimento de diferentes diálogos platônicos, de maneira que lhe foi possível realizar uma exposição, mesmo que numa visão geral, do conteúdo e, inclusive, da metodologia utilizada pelo mestre da Academia em suas obras. Pelo número de títulos citados pelo Segundo Mestre, é possível considerar que dispôs, de fato, de escritos platônicos ou de fontes das quais pudesse ter referências precisas das obras de Platão. É por esta razão que pôde concluir, já nas primeiras linhas do texto d' *A filosofia de Platão*, que o fundador da Academia foi o filósofo que investigou sobre as coisas humanas e as que tornam possível, ao homem, adquirir sua perfeição como homem, enumerando, até, as quatro coisas investigadas por Platão acerca do que deve ser compreendido pela perfeição humana.

Nessa obra, al-Fārābī observa, também, que Platão, no *Crátilo*, realiza uma articulação entre linguagem e conhecimento, na qual são consideradas as distintas linguagens que podem ser utilizadas para uma boa compreensão por parte do povo. Verifica, além disto, que enquanto nesta obra Platão destaca o papel da poesia, é a retórica a que representa o objeto central de análise no *Górgias*. De maneira equivalente, al-Fārābī faz menção ao método sofístico, apresentado no *Sofista*, e ao método dialético, que é superior na categoria do conhecimento e sobre o qual se pode ler no texto do Parmênides. Tudo isto, de acordo com a interpretação farabiana, serve como prova de que Platão é, antes de tudo, um filósofo cuja preocupação está dirigida à investigação do aperfeiçoamento do homem por si mesmo, de maneira que relaciona a felicidade e a verdade como idênticas à perfeição última do homem. Fazendo uma relação entre os conteúdos dos diferentes escritos, resulta difícil manter a tese de um conhecimento apenas superficial, por al-Fārābī, das obras de Platão.

No entanto, devido às características d' *A filosofia de Platão*, parte-se, pois, para o estudo da *Concórdia entre o divino Platão e o sábio Aristóteles* que, como bem afirma Alonso, na introdução de uma versão castelhana da obra: "Ningún estudio mejor entre los autores de lengua árábica, ningún tratado compendioso a la vez que más lleno de ideas y casos con-

⁸ Id. *ibid.*, p. 45.

cretos, se encontrará tan a propósito para conocer las disputas entre los musulimes acerca de cómo entendían el platonismo y el aristotelismo”⁹. A partir disto, trata-se de verificar o contato, o nível de leitura e conhecimento das obras platônicas por al-Fārābī, observando as categorias as quais recorre o filósofo árabe a partir da articulação proposta entre os textos aristotélicos e platônicos.

2. O PLATONISMO FARABIANO NA *CONCÓRDIA ENTRE O DIVINO PLATÃO E O SÁBIO ARISTÓTELES*

Começando a análise do texto a partir das categorias próprias da ciência política, verifica-se a argumentação farabiana na defesa de foi Platão quem deu grande atenção às problemáticas acerca das relações humanas e sociais. Por desconhecimento da *Política* de Aristóteles, o Segundo Mestre ressalta que o mestre da Academia escreveu e ensinou sobre as condutas que devem ser seguidas e evitadas, pelos homens, no interior de uma comunidade que busca a perfeição na justiça, alertando, do mesmo modo, sobre os riscos sofridos por aqueles que abandonam a vida em sociedade. Por esta razão, defende o filósofo árabe, é essencial que o homem conheça o que é preciso para adquirir tal perfeição, uma vez que esta não é evidente por si mesma senão que exige uma ciência particular para tanto, como bem expunha Platão.

A interpretação que al-Fārābī realiza da *República* indica, principalmente, uma forte preocupação pela necessidade de pensar acerca do desenvolvimento de uma cidade com características distintas das existentes em seu entorno, uma sociedade que não se constitua com base na ignorância e princípios errôneos. Por estes motivos, reproduz a máxima platônica sobre o governo do filósofo como garantia de que, neste tipo de estrutura política, o homem possa alcançar a felicidade. Assim, explica que Platão “destinou seus dias no mais importante e necessário, esperando que, terminado o mais importante e primordial, poderia aplicar-se ao mais secundário e baixo, segundo o que ele mesmo recomenda nos livros da *República* e da *Ética*”¹⁰. Nota-se, por exemplo, que do mesmo modo que Platão apresenta, para que a cidade seja ideal, a necessidade de um rei

⁹ Cf. Manuel Alonso Alonso, Introducción, in: Abū Nasr Al-Fārābī, *Concordia entre el divino...*, p. 25.

¹⁰ Cf. Abū Nasr Al-Fārābī, *Concordia entre el divino...*, pág. 32.

filósofo, de uma figura política que seja o legislador de uma comunidade na qual todos possam conviver harmonicamente, al-Fārābī propõe um ordenamento político fundamentado nos mesmos propósitos ideais.

Portanto, como a preocupação que se faz presente em suas obras é, especialmente, de caráter político, tanto a leitura da *República* como das *Leis* está vinculada a seu posicionamento ideológico no interior do Islã. Não é, como se pode pensar, uma atividade limitada ao âmbito intelectual teórico ou encerrada nas questões acerca da alma (como era comum nas escolas tardo-platônicas), senão que segue em busca de uma estrutura de governo ideal, com um governante ideal, em uma comunidade na qual não há espaço para conflitos entre princípios religiosos e filosóficos. E, como o título da obra já anuncia, conciliar as ideias platônicas com as aristotélicas é, *mutatis mutandis*, semelhante a conciliar Filosofia e Religião. Ou seja, a constante tentativa de provar a identidade entre as filosofias dos dois grandes mestres gregos guarda, no filósofo árabe, uma intenção prática precisa. Isto é, o estudo acerca do comportamento humano na *República* e a defesa de sua compatibilidade com o conteúdo dos textos aristotélicos está mais relacionado com objetivos de ordem prática, políticos do que com um exercício de argumentação teórica.

Ademais da *Concórdia*, é possível encontrar, principalmente nos *Artigos da ciência política* (*Fusul [al-'ilmj Al-Madani]*), de al-Fārābī, um esquema que sugere uma estrutura de cidade na qual está presente a imagem do sábio ocupando o nível mais elevado do governo, seguido por outras classes de homens:

As partes da cidade virtuosa são cinco: os homens ilustres, os competentes em questões de linguagem, os mediadores, os guerreiros e os que produzem a riqueza. Os homens ilustres são os sábios, os prudentes e os que sabem deliberar sobre assuntos importantes. Seguem, em seguida, os titulares da religião e os competentes nas questões da linguagem: os retóricos, os oradores, os poetas, os que repreendem as faltas da linguagem, os secretários e aqueles que são como eles e se encontram entre eles. Os mediadores são os aritméticos, os geômetras, os médicos, os astrônomos e aqueles que são como eles¹¹.

¹¹ Cf. Abū Nasr Al-Fārābī, Artículos de la ciencia política, in: Abū Nasr Al-Fārābī, *Obras filosófico-políticas*, ed. bilingue árabe-espanhol, trad., introd., ed. y not. de Rafael Ramón Guerrero, Madrid: Debate, 1992, p. 122.

Como se pode notar, não é difícil identificar a equivalência entre tal modelo com aquela organização hierárquica no plano da Cidade Ideal pensada por Platão ao longo do Livro VII da *República*¹². Do mesmo modo, tal ordenamento político segue, em al-Fārābī, uma configuração similar à que se encontra na ordem dos inteligíveis que, por sua vez, pode ser comparada à hierarquia das ideias, de Platão¹³. Por isto, é possível comprovar que as características que definem o governante-filósofo farabiano possuem as mesmas formas daquela que identificam o rei-filósofo platônico¹⁴. Em sua *Aquisição da felicidade (Tahsīl al-sa'ada)*, al-Fārābī recorda, com precisão, o papel do filósofo segundo o mestre da Academia na *República*:

[...] ele deve sobressair na compreensão e concepção do que é essencial. Ademais, ele deve ter boa memória e ser capaz de suportar o esforço do estudo. Deve amar a veracidade e as pessoas verdadeiras; a justiça e as pessoas justas, não ser teimoso ou briguento sobre o que deseja. Não deve ser glutão para a comida ou bebida e deve, por natural disposição, desdenhar os apetites, o *dirhem*, o *dinar* e o gosto. Ele deve ter uma mente elevada e evitar o que é vergonhoso nas pessoas. Ele deve ser piedoso, ceder, facilmente, à bondade e à justiça, e ser inflexível em ceder ao mal e à injustiça. E deve ser fortemente determinado em favor das coisas certas. Além disso, ele deve ser educado de acordo com as leis e hábitos que se assemelham a sua disposição inata. Ele deve ter uma convicção sólida acerca de opiniões sobre a religião na qual ele é criado, apegar-se aos atos virtuosos na sua religião e não abandoná-los completamente ou grande parte deles. Além disso, ele deve se apegar às virtudes geralmente aceitas e não abandonar os atos nobres geralmente aceitos. Pois, se um jovem é tal e depois se propõe a estudar filosofia e aprendê-la, é possível que ele não se torne falsário, vão ou falso filósofo¹⁵.

¹² Cf. *República* VII, 521b.

¹³ Sobre as qualidades do governante e o seu vínculo de equivalência com os inteligíveis, pode-se ler o texto de *O livro da política*, principalmente quando o autor afirma: “Quien gobierna esta ciudad es semejante a la Causa Primera por la que existen los demás seres” (cf. Abū Nasr Al-Fārābī, *El libro de la política*, in: Abū Nasr Al-Fārābī, *Obras filosófico-políticas*, ed. bilingue árabe-espanhol, trad., introd., ed. y not. de Rafael Ramón Guerrero, Madrid: Debate, 1992, p. 52. Em Platão, esse vínculo pode ser encontrado na *República* (IV, 441c).

¹⁴ Cf. *República* VI, 484a–486a.

¹⁵ Cf. Abū Nasr Al-Fārābī, *The Attainment of Happiness*, in: Mushin Mahdi (ed.), *Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle*, Translation, Introduction and Notes by Mushin Mahdi, New York: The Free of Glencoe, 1962, p. 48.

Demonstra, com a narrativa, o conhecimento do texto platônico e, igualmente, que está de acordo com o que afirmava Platão. A partir disto, realiza uma consideração acerca dos tipos de regimes políticos, explica que: “no livro da República considerava, Platão, quais classes de regime eram mais úteis e quais eram as prejudiciais. Considerava as circunstâncias aceitáveis e efetuáveis de um regime e quais eram mais fáceis ou mais difíceis”¹⁶. Analisando qual dos regimes pode ser compreendido como mais perfeito, al-Fārābī segue desenvolvendo uma discussão acerca da possibilidade do homem alcançar a perfeição e, por conseguinte, as virtudes necessárias para a obtenção da felicidade no interior da sociedade. Neste momento, afirma que este é um tema que Platão trata não somente ao longo da *República*, mas, também, no interior do *Crítion* e da *Apologia de Sócrates*, o que sugere que ele, igualmente, conhecia estes textos.

Tem-se, pois, que tanto em Platão quanto em al-Fārābī, o governante da cidade é, do mesmo modo, seu legislador¹⁷, promulgando e conservando a moralidade com regras que ganham status de leis divinas. No *Livro da religião (Kitāb al-Milla)*, o filósofo árabe afirma que o governante “em virtude da faculdade que se adquiriu a partir da inspiração e do Altíssimo Inspirador, [...] se pode manifestar, por esta falsidade, as regras pelas quais determina as opiniões e ações virtuosas”¹⁸. Não de maneira distinta, no texto da *República*, assim como nas *Leis*, podem ser verificados diversos exemplos de um legislador que traz, consigo, não somente a tarefa de instaurar as leis necessárias para uma comunidade justa, senão, inclusive, uma maneira de garantir que as leis sejam cumpridas¹⁹. Vale lembrar, entretanto, que a defesa da existência de uma liderança política e a necessidade da formação de um organismo político coeso fazem parte das características originárias do

¹⁶ Cf. Abū Nasr Al-Fārābī, *Concordia entre el divino ...*, p. 44.

¹⁷ Cf. Abū Nasr Al-Fārābī, *The Attainment of Happiness*, p. 46. No texto platônico, verifica-se a grande relevância atribuída à constituição das leis para o estabelecimento de uma comunidade baseada na justiça. O legislador tem, em suas mãos, o papel de organizar os comportamentos dos cidadãos (*Leyes* 663c).

¹⁸ Cf. Abū Nasr Al-Fārābī, *Libro de la religión*, in: Abū Nasr Al-Fārābī, *Obras filosófico-políticas*, ed. bilingue árabe-espanhol, trad., introd., ed. y not. de Rafael Ramón Guerrero, Madrid: Debate, 1992, p. 83.

¹⁹ Na *República*, o fundador da Academia atribui, aos guardiões, o papel de estabelecimento das leis (VI, 484d). Enquanto isto, nas *Leis*, deixa evidente a necessidade, por parte do legislador, de utilizar os métodos de persuasão, assim como da força para garantir o cumprimento das leis (*Leis*, 722b).

Islam. De acordo com Vallat, “[...] l’Islam, au plutôt l’islam, consiste au moins à ses débuts bien plus en une orthopraxie qu’en une orthodoxie. A un chef de tribu non-croyant venu le consulter sur l’adhésion de siens à l’islam, Mahomet répond que la foi en Allāh n’est pas requise d’emblée, mais, d’abord l’intégration à la umma musulmane”²⁰.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Considerando, por fim, tudo o que tem sido exposto, pode-se verificar, com Vallat, que ainda que existam controvérsias sobre o conhecimento de al-Fārābī da filosofia platônica, “[...] est de tous le moins assuré, à savoir que Farabi connaissait bien, voire très bien Platon”²¹. Não obstante o contato com alguns diálogos fundamentais da filosofia platônica pudessem estar restrito a um conhecimento geral de parte dos textos (como é o caso do *Timeu*, da *Apologia de Sócrates* e o *Parmênides*), o mesmo não sucedeu com a *República*. É esta a razão pela qual se observa uma estreita influência de Platão na filosofia política farabiana²². Compreendendo, com Corbin, que “[...] le philosophe al-Farabi a donné un remarquable exposé de la philosophie de Platon, caractérisant sucessivement chacun des dialogues”²³, pode-se concluir que o Segundo Mestre foi, entre os *falāsifa*, um dos mais conscientes de seu platonismo, com um claro conhecimento dos escritos do mestre de Aristóteles e com os quais os textos possuem mais semelhanças metodológicas. Contudo, é interessante notar que, ainda que seja um dos mais importantes conhecedores de Platão, no contexto do Islã, al-Fārābī sempre se manteve como um grande aristotélico, motivo pelo qual se lhe acunhou o apelido de “Segundo Mestre”.

REFERÊNCIAS

ADAMSON, Peter and TAYLOR, Richard. Introduction. In: ADAMSON, Peter and TAYLOR, Richard (eds.). *Arabic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

²⁰ Cf. Philippe Vallat, op. cit., p. 34.

²¹ Id. *ibid.*, p. 45.

²² Conforme E. F. Peters, *The Origins of Islamic Platonism: The School Tradition*, New York: New York University Press, 1929, p. 29, “Fārābī’s political theorizing is as unmistakably Platonic in its premises as the Pseudo-Dionysius’s was Proclan”.

²³ Cf. Henry Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, Paris: Gallimard, 1986, p. 42.

AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. "Libro de la religión. In: AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. *Obras filosófico-políticas*. Ed. bilingüe árabe-español. Trad., introd., ed. y not. de Rafael Ramón Guerrero. Madrid: Debate, 1992.

_____. Artículos de la ciencia política. In: AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. *Obras filosófico-políticas*. Ed. bilingüe árabe-español. Trad., introd., ed. y not. de Rafael Ramón Guerrero. Madrid: Debate, 1992.

_____. The Philosophy of Plato. In: MAHDI, Mushin (ed.). *Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle*. Translation, Introduction and Notes by Mushin Mahdi. New York: The Free of Glencoe, 1962.

_____. *Concordia entre el divino Platón y el sabio Aristóteles*. Trad., prolog. y not. de P. Manuel Alonso y Alonso. Madrid: Pensamiento, 1969.

_____. The Attainment of Happiness. In: MAHDI, Mushin (ed.). *Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle*. Translation, Introduction and Notes by Mushin Mahdi. New York: The Free of Glencoe, 1962.

AL-KINDI. *Obras filosóficas*. Trad., introd. y not. de Rafael Ramón Guerrero y Emilio Tornero Poveda. Madrid: Coloquio, 1986.

CORBIN, Henry. *Histoire de la philosophie islamique*. Paris: Gallimard, 1986.

D'ANCONA, Cristina. Le traduzioni di opere greche e la formazione del corpus filosófico arabo. In: D'Ancona, Cristina (org.). *Storia della filosofia nell' Islam medievale*. Vicenza: Einaudi, 2005, p. 180-258.

MAHDI, Muhsin. *Alfarabi y la fundación de la filosofía política islámica*. Trad. del inglés por Rafael Ramón Guerrero. Barcelona: Herder, 2003.

PETERS, E. F. *The Origins of Islamic Platonism: The School Tradition*. New York: New York University Press, 1929.

PLATÃO. *Leis*. Tradução, introdução e notas de Edson Bini. Bauru: Edipro, 1999.

_____. *República*. Tradução, introdução e notas de Eleazar Magalhães Teixeira. Fortaleza: Ed. UFC, 2009.

VALLAT, Philippe. *Fārābī et l'École d'Alexandrie: Des premisses de la connaissance à la philosophie politique*. Paris: Vrin, 2004.

O experimento do Homem Suspenso no Espaço, de Avicena, em relação ao *cogito* cartesiano

Antônio Carlos de Madalena Genz
(IFSUL-Jaguarão)

Este trabalho apresenta uma pesquisa em andamento, ainda em uma fase que pode considerar-se como inicial. Ela é, grosso modo, uma consequência de uma inquietação que surgiu durante a pesquisa realizada para o doutoramento, que teve como objeto o *Livro da alma*, de Avicena, e, particularmente, o experimento do Homem Suspenso no Espaço (HSE), muitas vezes referido também como a alegoria do homem voador. A questão toda tem sua origem em que muitos comentadores, ao estudarem o HSE estabelecem correlações ou afirmam uma semelhança com o *cogito* cartesiano.

O meu propósito aqui é procurar mostrar algumas dificuldades na aproximação do HSE de Avicena com o *cogito* cartesiano e sugerir que, talvez, estejamos aqui envolvidos em um tipo de equívoco ao fazer essa comparação que acrescenta mais dificuldades em interpretar, penso, o que cada um dos autores intenciona. E, particularmente nesse caso, Avicena, uma vez que por sua anterioridade histórica, é sobre ele que se projeta, retrospectivamente, essa similaridade. No estudo do HSE não é incomum se deparar com textos em que autores comentam um certo parentesco ou semelhança entre os dois, chegando mesmo a declarar o HSE como uma espécie de *cogito* antes do *cogito*. Embora Avicena afirme a imaterialidade da alma e sua independência do corpo, penso que sempre que é feita tal aproximação se perde desde o início a oportunidade de procurar ver a especificidade do que Avicena realizou.

O meu ponto aqui é que, quando são feitas essas aproximações, é enfatizado e separado, em cada caso, o resultado e esquecido o processo que leva cada autor a suas conclusões. Extraindo o resultado, de forma isolada dos respectivos contextos argumentativos, tais aproximações são

possíveis. Inclusive porque em ambas assoma uma constatação da imaterialidade da alma e, entre outras coisas, um mesmo problema, se assim podemos nos referir à questão da dualidade alma-corpo. Mas, assim procedendo, perde-se o contexto argumentativo de cada autor e, também, a especificidade e problemática de cada obra que são bastante diferentes, inclusive – fato não menos importante – por estarmos lidando com dois períodos históricos muito distintos. No caso de Avicena, que é o autor com o qual mais me ocupo, isso faz colocar em segundo plano a própria concepção de alma do autor, que abarca todos os seres animados e onde, justamente, o experimento do HSE serve para apontar a especificidade da alma humana no amplo arco desse espectro. Avicena, nesse sentido, trabalha a partir das categorias aristotélicas.

Antes de apresentar o texto do HSE, de Avicena, que obviamente é menos conhecido que o *cogito* cartesiano, é preciso dizer que para os meus propósitos e em vista do espaço disponível, serei bem conciso em relação ao *cogito* cartesiano. Além disso, em um sentido metodológico, farei uso de algumas reflexões de Michel Henry, que me parecem capitais para marcar algumas diferenças marcantes no que ocorre a partir e com Descartes na filosofia e, assim, pelo menos em um plano inicial, demarcar essa diferença.

Assim, diz-nos o texto que encerra a primeira seção do primeiro capítulo do *Livro da alma*:

Dizemos, pois, é preciso que um de nós conjecture como se tivesse sido criado – e criado perfeito –, mas de modo súbito. Contudo, ele estaria eclipsado em sua visão, [daquilo que] provém das cenas exteriores. Teria sido criado [como se] caísse no ar ou no vácuo; a cair sem que, por choque algum, devesse sentir a consistência do ar a chocar-se com ele. Seus membros estariam separados entre si, sem se encontrarem, nem se tocarem. Bem, em seguida, pensar-se-ia: será que ele constataria a existência de sua essência, sem duvidar, em sua constatação, de que sua essência é existente, apesar de não constatar com isso [nem] a extremidade de seus membros, nem o interior de suas vísceras, nem coração, nem cérebro, sequer coisa alguma do exterior? Melhor, constataria sua essência sem constatar que ela [não] teria [nem] comprimento, nem largura, nem profundidade? E, se nesse caso lhe fosse possível imaginar uma mão – ou um outro membro –, não a imaginaria [como] parte de sua essência nem [como] uma condição quanto à sua essência? Ora, tu sabes:

aquilo que é constatado é distinto daquilo que não se constata; e nisso o que é incontestado é diferente daquilo que não se atesta. Logo, a essência que constata sua existência possui uma propriedade para isso, na medida em que ela é, em sua especificidade, distinta de seu corpo e de seus membros que não constata[m] [suas próprias existências]. Portanto, o que é constatado é para ele [tal homem] uma via para que se lembre de que a existência da alma é algo distinto do corpo, melhor, é incorpórea. Ele é conhecedor desse seu pressentimento. Agora, se ele for um insensato diante disso, será preciso censurar sua desobediência¹.

A minha estratégia para mostrar essa diferença consistirá em olhar o processo, ou seja, o percurso empreendido por Avicena para chegar ao HSE e afirmar o que afirma. Por outro lado, como sabemos, Descartes, ao estabelecer o *cogito*, assinala algo fundamental, a saber, a existência de duas instâncias de certo forma irreconciliáveis, a substância pensante e a substância extensa.

Já Avicena com o *Livro da alma* busca explicar toda a ordem do sensível, todas as realidades observáveis, numa matriz que é de origem aristotélica. Além disso, Avicena busca outros elementos para desenvolver sua teoria da alma, particularmente o neoplatonismo e, não menos importante, desenvolve toda uma parte fisiológica de estudo, em que está unido o conhecimento médico de nosso autor ao filosófico. Como lembra De Libera, reportando-se ao sucesso da recepção medieval latina da obra, “a organicidade estabelecida entre biologia, psicologia e teologia explica o sucesso do modelo aviceniano”².

Para falar em alma humana em Avicena precisaríamos retornar à noção de intelecto agente, também denominado de “doador de formas”. A alma humana é proveniente dessa inteligência e, portanto, ela tem uma origem temporal. O mais importante aqui é o fato de que Avicena afirma que a individuação de cada alma humana é dada pela matéria. É o resultado de associar-se a um dado corpo que a individualiza. Saliento esse ponto aqui, sobre o qual não vou me deter, pois exigiria uma longa explicação, apenas para destacar a enorme distância teórica entre os autores.

¹ IBN SINA (AVICENA) (2011), p. 42.

² DE LIBERA (1990), p. 86.

Avicena sustenta uma distinção entre corpo e alma. O corpo é corruptível. Como disse antes, a alma é gerada a partir da décima inteligência, e o que é estranho é que a alma vai ter uma relação acidental com um corpo particular. É algo de fato bizarro de pensar: como se almas fossem produzidas por um lado, e por outro, corpos e, então, ocorresse uma ligação entre ambos. Uma vez estabelecido isso, a alma se individualiza em virtude desse corpo e assume uma função de aperfeiçoar intelectualmente e moralmente aquele corpo. Espero com isso ter construído um retrato de como, apenas com esses elementos, há alguma coisa muito diferente no quadro teórico de Avicena em relação aquilo que Descartes apresenta. Ao mesmo tempo, Avicena afirma a independência, a autoconsciência, a imortalidade e a substancialidade da alma. Mas, de qualquer modo que isso venha a ser pensado, o fato é que para Avicena o que distingue e individualiza uma alma humano é o princípio material que é o corpo. De certa forma, o que Avicena está nos dizendo é que a alma humana é imortal – e até esse ponto poderíamos admitir nenhum grande problema –, mas o que ele está nos dizendo também é que essa alma, depois da sua separação do corpo, pelo fenômeno da morte, mantém-se consciente ou pode se manter consciente de si mesma, graças ao processo de individuação que ocorreu através e com o corpo.

Avicena vai atribuir a autoconsciência a alma, através do experimento do HSE. A alma é uma substância inteligente e com independência em relação ao corpo. Ora extraído esse resultado a que leva o experimento do HSE temos sem dúvida um paralelo notável com aquilo que Descartes estabelece em suas meditações. Porém, o meu ponto aqui é procurar ver o processo que conduz Avicena a esse resultado. Pretendo pelo menos esboçar que, quando prestamos atenção ao processo, verificamos algo muito distinto, toda uma estrutura argumentativa muito própria e que traz o marco da filosofia islâmica do período de Avicena, em que o aristotelismo e o neoplatonismo são trabalhados em um esforço de uma nova síntese entre essas escolas e em que a forte influência da recente revelação corânica também é um fato capital e distinto.

Essa diferença revela-se também no registro de uma das preocupações de Avicena ao longo de sua obra. Uma vez que Avicena afirma a autoconsciência do homem com suas características singulares, uma questão que é foco permanente de atenção e investigação para Avicena é a de se

animais tem autoconsciência? E, se a tem, em que essa autoconsciência difere da autoconsciência humana? Questões como essa, que são fundamentais em Avicena, estão completamente ausentes em Descartes. Em Avicena, elas refletem e destacam a matriz aristotélica do autor, em que o conceito de alma percorre, em um arco crescente de complexidade, o domínio dos seres vivos até culminar no homem, com sua alma racional. Em outras palavras, Avicena está procedendo a uma análise que é bastante diferente daquela feita por Descartes. Enquanto Avicena vai afirmar a especificidade da alma humana, ele ao mesmo tempo está preocupado e envolvido com, digamos assim, todo um espectro que constitui o sistema da alma como englobante de todos os seres animados.

Se Avicena nos diz com o experimento que seres humanos têm uma autoconsciência direta, contínua e que lhes é essencial, ao mesmo tempo Avicena faz outra coisa, que é concomitante a essa, a saber, ele verifica que seres humanos e animais não humanos têm muitas das mesmas faculdades internas e processos de percepção da realidade. Segue aqui Aristóteles e o aprofunda, agregando novos conhecimentos disponíveis em sua época, e também o fato de que além de filósofo, é médico.

Assim, enquanto Descartes faz uma clivagem radical entre humanos e não humanos, Avicena integra o homem dentro da categoria animal, e o HSE vai ser a ponta de um arco onde fica afirmada uma especificidade própria do homem. Mas, inclusive para corroborar isso, Avicena tem que se voltar à questão anterior e examinar aquilo que homens e animais partilham em comum. Assim, em Avicena há uma questão relacionada a que coisas homens e animais têm em comum, e se as têm, de que maneira elas funcionam em um caso e em outro. Estamos aqui envolvidos com a questão dos sentidos internos, por exemplo.

Tudo isso é muito distinto de Descartes, que como um dos fundadores da filosofia moderna, tem a sua atenção ancorada na questão epistemológica sobre a verdade e as condições que tornam essa possível e, mais que isso, indubitável. Há um ceticismo em relação aos sentidos. Em Descartes, o argumento do *cogito* é uma forma de superar o argumento do Deus enganador. Duvidar é uma forma de pensar e, então, a existência do pensamento não pode ser colocada em dúvida. O argumento do *cogito* nos leva ao ser pensante. Prova o ser pensante, ou essa instân-

cia que é puro pensamento, mas nada sabemos sobre o mundo externo. Ilustro com a passagem da quarta parte do *Discurso do método*, em que ele nos diz,

Mas, logo em seguida, adverti que, enquanto eu queria assim pensar que tudo era falso, cumpria necessariamente que eu, que pensava, fosse alguma coisa. E, notando que essa verdade: eu penso, logo existo, era tão firme e tão certa que todas as mais extravagantes suposições dos céticos não seriam capazes de a abalar, julguei que podia aceitá-la, sem escrúpulo, como o primeiro princípio da filosofia que procurava³.

Assim, antes de enfatizar a aproximação que destaquei no início, seria necessário partir do quadro conceitual e estrutura argumentativa de cada autor. O que referi como o contexto, para cada autor, em que se fazem presentes o HSE e o *cogito*. O *Livro da alma*, em que Avicena desenvolve o HSE, está incluído na parte da Física de uma ampla enciclopédia de conhecimentos que o autor agrupa sob o nome árabe de *Al-Sifa*, cuja tradução é *A cura*, e que inclui também os tomos de Lógica, Matemática e Metafísica, fiel a um ordenamento aristotélico. O *Livro da alma* faz parte dos livros que trataram das coisas da natureza. Depois de ter abordado tópicos como movimento, ação, geração e corrupção, a questão a ser investigada é a da alma, princípio de distinção entre coisas animadas e inanimadas. Daí poder-se falar em alma vegetativa, sensitiva e humana em um arco crescente de complexidade, como faz Avicena. Se o autor chega ao HSE em sua investigação é como um ápice em que é apontada uma especificidade da alma humana. Isso é feito em um contexto englobante, que partiu da consideração de todos os seres vivos em uma espécie de modelo sistêmico e hierárquico.

Em relação a Descartes, penso que é interessante destacar algumas das reflexões que Michel Henry faz em sua obra sobre esse autor, destacando a sua singularidade e o surgimento de uma maneira nova e até então não concebida de ver o mundo e, nele, o homem. Michel Henry, em sua obra *Encarnação*, identifica justamente em Descartes, assim como em Galileu, o início de um novo processo. Ele diz em referência a Descartes:

pela primeira vez na história da filosofia, propõe-se uma definição fenomenológica tão radical quanto explícita da essência do homem.

³ DESCARTES (1983), p. 46.

Radical nisso de que o homem já não é algo, algo que aparece, mas o aparecer mesmo. A matéria de que o homem é feito já não é o limo da terra nem nenhuma outra matéria desse gênero, mas a própria fenomenalidade ou, como se diz, uma matéria fenomenológica pura: “uma coisa que pensa e cuja essência toda é pensar”⁴.

Michel Henry nos diz que “o mundo sensível é objeto, no início do século XVII, de uma crítica radical, que acarreta, paralelamente, uma mudança repentina da concepção tradicional do corpo”⁵. Ele diz que há, aí, uma “desagregação da concepção ancestral do corpo”, resultante de uma decisão intelectual, tomada primeiramente por Galileu e consolidada de maneira singular por Descartes. Com Galileu temos “o ato profundeador da ciência moderna e, na medida em que esta vai a partir de então conduzir o mundo, de toda a modernidade”⁶.

ao conhecimento sensível dos corpos sensíveis, isto é, de suas qualidades sensíveis – opõe-se assim o conhecimento racional das figuras e das formas dos corpos reais extensos do universo material na geometria. Enquanto a primeira não dá lugar senão a proposições singulares [...] a segunda constrói proposições necessárias, de validade universal e, como tal, científica⁷.

A nova ciência geométrica do universo material não só descarta as qualidades sensíveis, os corpos sensíveis, o mundo sensível, mas os retoma em si, tratando-os como efeitos cuja causa ela exhibe. É assim que se constituindo em sistema, dando conta das coisas materiais, mas também da maneira como as sentimos, ela se propõe, em seu ato profundeador, como um saber universal a que nada escapa, e o único verdadeiro⁸.

Apoiado em Michel Henry, sugiro que é possível, e bastante plausível, ver que esses dois autores trabalham dentro de quadros conceituais e, mais que isso, de acordo com Henry, com visões de mundo que são completamente distintas. Poderíamos mesmo arriscar dizer que soam opos-

⁴ HENRY (2014), p. 98.

⁵ Id. *ibid.*, p. 143.

⁶ *Ibid.*, p. 144.

⁷ *Ibid.*

⁸ *Ibid.*, p. 156.

tas, se tomarmos como base o destaque que Henry dá ao fato não apenas de que a partir de Descartes as qualidades sensíveis são descartadas, mas, mais que isso, erige-se um conhecimento racional novo, que se apresenta como o único verdadeiro e ao qual nada escapa.

Assim, espero ter pelo menos esboçado o quanto há um contexto muito diverso que é necessário estabelecer e diferenciar, antes de isolar o HSE e o *cogito* e apontar para a comparação que destaquei, no início desse trabalho. Tanto o HSE quanto o *cogito* cartesiano, na qualidade de experimentos mentais, são abertos a uma infundável e sempre renovada análise do que os autores estão nos dizendo ao proporem os mesmos.

REFERÊNCIAS

IBN SINA (AVICENA). *Livro da alma*. Tradução do árabe, introdução, notas e glossário de Miguel Attie Filho. São Paulo: Globo, 2011.

ATTIE FILHO, M. *O intelecto em Ibn Sina (Avicena)*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2007.

DE LIBERA, A. *A filosofia medieval*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 1990.

DESCARTES, R. *Discurso do método*. São Paulo: Abril Cultural, (Os Pensadores), 1983.

GUTAS D. *Avicenna and the Aristotelian Tradition. Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works*. Leiden: Brill, 1988.

SEBTI, M. *Avicenne: l'âme humaine*. Paris: Presses Universitaires de France, 2000.

HENRY, Michel. *Encarnação – uma filosofia da carne*. São Paulo: É Realizações, 2014.

Anselmo e Roscelino: o debate trinitário no final do século XI

Paulo Martines
(UEM)

INTRODUÇÃO

O debate trinitário travado entre Anselmo e Roscelino articula-se em torno daquilo que se entendia pelo termo *disputatio* no século XI, isto é, como a prática da disputa entre mestres que divergiam sobre determinado tema, algo diferente da disputa como parte do método pedagógico nas Universidades no século XIII. O século de Anselmo é marcado pela penetração lenta e gradual do instrumental da dialética aplicado à leitura e compreensão da Sagrada Escritura, cujos textos de autoridade são os escritos de Aristóteles via Boécio, do conjunto de textos conhecidos como a *logica vetus*. Exemplo dessas disputas públicas entre dialéticos e anti-dialéticos é a querela entre Lanfranco e Berengário sobre a presença do corpo e sangue do Cristo na Eucaristia: as realidades consagradas no altar são a figura e o signo do corpo e sangue de Cristo, ou essas realidades são a própria e verdadeira substância de Cristo? No mesmo espírito do embaite dialético, o monge Pedro Damiano é instado pelos seus irmãos de hábito a resolver a questão e as dificuldades relativas à onipotência divina.

É nesse contexto histórico que se apresenta a questão sobre a Trindade e de como é possível concebê-la segundo a racionalidade da fé. Anselmo na carta *Sobre a encarnação do verbo*¹ refuta os presumidos argumentos de Roscelino, de que as pessoas da Trindade seriam três substâncias, o que faria do cônego de Compiègne um partidário da posição triteísta. A carta foi dirigida ao papa Urbano II em 1094, e contém, na última versão (segunda recensão),

¹ Citarei Anselmo a partir da edição latina preparada por F. S. Schmitt, *S. Anselmi, opera omnia*, Stuttgart: Bad Cannstatt, 1984. Abreviaturas utilizadas neste trabalho: M: *Monologion*; P: *Proslogion*; CDH: *Cur deus homo*; EIV: *Epistola de incarnatione verbi*; DPS: *De processione et spíritu sancti*. Após as abreviaturas aparecem a página e as linhas da edição de Schmitt. Utilizo a excelente edição francesa da EIV, *Lettre sur l'incarnation du verbe*, com tradução e notas de Alain GALONNIER, in: *L'oeuvre de S. Anselme*, Paris: Cerf, Tome 3, 1988.

mais de 30 páginas, o que faz dela um pequeno tratado cristológico e trinitário². Na primeira parte da minha exposição será colocado em destaque a história da controvérsia e qual o papel reservado à inteligência no domínio dos assuntos da fé, da reta ordenação do pensamento, do seu modo de proceder segundo a *rectus ordo*. É no interior dessa apresentação de recorte tipicamente metodológico que Anselmo descreve os dialéticos de seu tempo, os quais se distanciam dessa ordem de exposição acerca das realidades que ultrapassam a sua compreensão. Numa segunda parte, e núcleo central do presente estudo, será apresentada a refutação de Anselmo às objeções de Roscelino, com a tentativa de explicitar o vocabulário anselmiano a respeito do próprio, do comum e da oposição de relação. Na terceira parte, será destacada a analogia entre o rio Nilo e a Trindade, uma tentativa para explicitar a unidade e pluralidade divina, imagem já presente na reflexão cristã sobre a Trindade. Anselmo se valerá, a título de conclusão do de seu pensamento, da noção de *repetitio*: Deus se repete na Trindade, três vezes o mesmo Deus. A realidade divina na Trindade, comunhão do filho com o pai no Espírito Santo, é sempre a mesma na eternidade.

O trabalho de Anselmo não será aquele de demonstrar a Trindade, mas o de afastar contradições e defendê-la contra os ataques que vão contra a fé. O grande esforço para razão humana é pensar em conjunto a unidade da Trindade e a Trindade na unidade. Expressar simultaneamente ambas é o grande desafio. Como de costume, Anselmo fará uso das razões necessárias para considerar tais assuntos, sempre em busca de razões evidentes. A terminologia aqui empregada não se refere ao uso excessivo da razão em assuntos que ultrapassam seu domínio, mas expressa antes o encadeamento rigoroso do raciocínio. Anselmo afirma que qualquer inconveniência, em Deus, é impossível. Pretendo mostrar ao longo dessa exposição que o argumento de Anselmo contra Roscelino terá como eixo central a noção de *oppositio relationum* em Deus. Tempos mais tarde esse princípio será assim definido pelo concílio de Florença: “Tudo é uno [neles], lá onde não se encontra a oposição de relação” (DS 1330). O objetivo de Anselmo será pensar algo de positivo sobre esse mistério da fé, isto é, o de buscar uma maneira de expressar sua fé, de um modo não inadequado.

² Esta carta antecede em poucos anos a sua obra cristológica, o *Cur deus homo*, cuja redação tem início em 1098. Antes da edição de F. S. Schmitt, a EIV era conhecida sob o título de *Liber de fides trinitatis et de incarnatione verbi* e continha, a título de prefácio, a carta que Anselmo dedicara ao papa Urbano II, e que hoje antecede o *Cur deus homo*. Cf. F. S. Schmitt, La lettre de saint Anselme au pape Urban II, à l'occasion de la remise de son CDH, in: *Revue des sciences religieuses* 16 (1936).

I.

Sabe-se que o conhecimento de Anselmo das teses preconizadas por Roscelino e a redação definitiva da carta que hoje conhecemos estendeu-se por um período de quatro anos, entre 1090–1094³. Menciono brevemente essa história, já que a tomada de posição de Anselmo foi capital para a divulgação do pensamento de Roscelino e para a sua presença e condenação no Concílio de Soissons.

É pela carta do monge João de Bec, do ano de 1090⁴, que Anselmo toma conhecimento das afirmações de Roscelino, assim descrita pelo monge: “se três pessoas são uma só coisa e não três coisas por si, como três anjos ou três almas, de tal forma que pela vontade e potência sejam inteiramente idênticos; então o pai e o espírito santo se encarnaram com o filho”⁵. Essas palavras de Roscelino, diz ainda o monge, foram aprovadas por Lanfranco e pelo próprio Anselmo. Indignado com tal oposição, principalmente pelo fato da identificação da Trindade com três almas ou anjos, posição muito diferente daquela de Agostinho, o monge João pede auxílio a Anselmo para que dissipe essas falsidades.

A resposta de Anselmo, escrita em 1091⁶, é a primeira elaboração às objeções de Roscelino. Anselmo esforça-se, inicialmente por entender aquilo que é dito. O postulado da posição de Roscelino reconhece que cada uma das três pessoas deve ser uma *res*, se se quiser evitar a consequência absurda da encarnação do pai e do filho. Conclusão: mantêm-se 3 *res*, cada uma por si, e reconhece-se que as três pessoas têm uma vontade e potência comuns. Para Anselmo o que está em jogo aqui é a significação do termo *res*: se elas são entendidas a partir de suas relações, parece não haver dificuldades; se no sentido substancial, não há como evitar a conclusão de três deuses, o que corrompe a simplicidade e unidade divinas. Quanto à afirmação de Roscelino de que as noções de vontade e potência não se constituem por suas relações, mas segundo aquilo que cada pessoa

³ Alain GALONNIER, op. cit., p. 192.

⁴ Carta 128, do monge João de Bec a Anselmo. As cartas de Anselmo são citadas a partir da edição italiana, Anselmo d'Aosta, *Lettere. Priore e abate Del Bec*.

⁵ Anselmo, carta 128, 9-12, in: *Lettere*, p. 383: “Si tres personae sunt unam res et non sunt tres res per se, sicut tres angeli aut tres animae, ita tamen ut voluntate et potentia omnino sint idem: ergo pater et spiritus sanctus cum filio incarnatus est”.

⁶ Carta 129, de Anselmo ao monge João, in: *Lettere*, p. 385.

é reconhecida como Deus, Anselmo afirma que essa posição de Roscelino o leva ao reconhecimento de um inequívoco triteísmo: ou ele afirma 3 deuses, ou ele não sabe o que diz.

Em 1092⁷ Anselmo, na condição de arcebispo de Cantuária, volta a escrever sobre as posições de Roscelino, agora numa carta dirigida a Folques (bispo de Beauvais). Nela Anselmo descreve o conjunto das blasfêmias de Roscelino (vale-se da expressão *como se fossem 3 deuses*), e diz que isso é um anátema; pede para que Folques a leia na assembléia do concílio que se realizará em Soissons, diante de sua impossibilidade de deslocar-se até esta cidade. Esta carta selou o destino de Roscelino quanto à acusação de triteísta. Nesse momento Roscelino é julgado no concílio de Soissons, e se vê obrigado a abjurar de suas posições. Ao assumir como arcebispo de Cantuária, em 1094⁸, Anselmo retoma os argumentos contra Roscelino numa carta, agora completa e bem pormenorizada, dirigida ao papa Urbano, que veremos a partir de agora.

Anselmo realiza nessa carta aquilo que A. Gallonier chama de um comentário de texto, nos termos do próprio Anselmo, de uma disputa sobre a defesa da fé cristã, a partir de uma solicitação de seus irmãos, como já ocorrera de modo semelhante na ocasião da redação do *Monologion*. O *disputare* nesse contexto deve ser entendido no sentido de uma discussão dialética entre mestres que divergem sobre o tema da Trindade. Anselmo responde em nome “da nossa fé”, contra aqueles, que não querendo crer naquilo que não entendem, ridicularizam aqueles que creem⁹.

A ocasião dessa carta faz com que Anselmo apresente seu juízo sobre certos dialéticos que discutem as questões da fé, e como deve ser o modo adequado para lidar com tais questões. Certos dialéticos modernos, diz, são denominados “*haeretici dialecticae*”¹⁰. Este termo poderia levar a equívocos, como se descrevesse aqueles que aspiram a voltar suas armas racionais para todo e qualquer conteúdo de fé. Não é o caso. A fórmula ‘heréticos da diaética’ faz eco às expressões *pseudodialecticus* e *pseudochristianus* utilizadas por Abelardo para se referir, também, a Roscelino. A expressão serve para exprimir aquele que não conhece a correta apli-

⁷ Carta 136, de Anselmo para Folques, in: *Lettere*, p. 399.

⁸ Trata-se da *Carta sobre a Encarnação do verbo*, cuja segunda recensão apresenta o texto definitivo de Anselmo e do qual faremos as citações a seguir.

⁹ ANSELMO, EIV 6:5-9.

¹⁰ ANSELMO, EIV 9:21.

cação da dialética à sabedoria cristã e que, por isso mesmo, tornam-se inevitavelmente heréticos no plano doutrinário. Num século agitado por discussões públicas, por exemplo, entre Lanfranco e Berengário, Anselmo reconhece a importância das disciplinas do *trivium* para a formação cultural do cristão; e uma vez investido da função de ensinar os futuros servidores da igreja, logo no início de sua estadia em Bec, escreve um pequeno tratado intitulado *De grammatico*, “um exercício dialético para uso dos principiantes”, utilizado seja para convencer a incredulidade, seja para refutar as objeções da arrogância dos dialéticos e destruir a heresia.

O vocabulário de Anselmo vale-se de várias imagens sugestivas para descrever esses dialéticos: ao alçar voo para regiões mais altas da inteligência, e sendo desprovidos de asas espirituais, eles caem em todo tipo de erro. Não passam de morcegos e pássaros noturnos que se sentem capazes de enfrentar, sob o sol do meio dia, as águias, aves que fixam diretamente o Sol, por meio de uma visão não refletida¹¹. Numa palavra, esses dialéticos, e Roscelino dentre eles, são os *nominales*, “que pensam que as substâncias universais não passam de uma emissão de voz [...] e “não podem entender que a cor é diferente do corpo e a sabedoria do homem diferente de sua alma”¹². Para Anselmo, a posição de Roscelino coloca o sentido das palavras fora do horizonte da fé, na medida em que reconhece nelas mesmas o seu fundamento, dominando assim, a fé. Algo que deve ser evitado é o artifício retórico (*rethoricis coloribus*) das palavras, muitas vezes utilizado para enganar.

Anselmo relembra nessa carta o sentido da inteligência da fé, entrevisto no conteúdo do versículo de Isaias: ‘se não credes, não entenderéis’ (7,9), essencial para a reflexão sobre o conteúdo do dado revelado, como já explicitado por Agostinho. Inicialmente, deve-se purificar o coração pela fé, ter os olhos iluminados por uma luz superior e, mais importante, tornar-se um homem espiritual, viver segundo o espírito e ser nutrido pelas Sagradas Escrituras, para daí ser conduzido àquilo que é apreendido pela inteligência: “aquele que não crer, não terá a inteligência; aquele que não crer, não terá a experiência, e quem não tiver a experiência, não conhecerá”. Daí a relação estreita entre a audição, a experiência e a ciência: “tanto quanto a experiência supera a audição da coisa, tanto a ciência de

¹¹ ANSELMO, EIV 8:1-3.

¹² ANSELMO, EIV 9:22-23.

quem tem a experiência prevalece sobre a conhecimento de quem tem a audição”¹³.

Em outra carta dirigida ao papa Urbano II, que serve de introdução ao *Cur deus homo*, Anselmo explicita o duplo emprego da razão da fé: a) para refutar a loucura dos infiéis e romper sua obstinação e, b) nutrir o coração dos cristãos já purificados pela fé. O ideal anselmiano de busca de razões possui uma direção: uma vez estabelecido na fé, buscar as suas razões. O trabalho de defender a fé cristã contra os ataques de seus adversários tem por finalidade rejeitar as falsidades daqueles que possuem um amor desordenado pela razão. Convém à criatura racional o esforço e a aplicação para entender aquilo em que crê: ‘é negligência que não nos apliquemos a entender aquilo em que se crê’¹⁴. Não se trata de alcançar a fé pela razão; mas, ao contrário, de se deleitar nas razões daquilo em que se crê. Essa ordem é a expressão maior da *ratio fidei*, oposta àquela do homem infiel, que primeiramente pede razão, para depois crer.

II.

Voltemos ao texto com a posição de Roscelino, tal como está indicado na *Carta sobre a encarnação do verbo*. Veremos qual a resposta de Anselmo àquela dificuldade sobre o termo coisa, aplicado às pessoas da Trindade. Diz Anselmo: “Escutemos como esse cristão defende sua fé: se ‘três pessoas são uma só coisa, e não três coisas, cada uma por si e separadamente – como três anjos ou três almas – de tal modo que pela vontade e potência são totalmente a mesma; então o Pai e o Espírito Santo *se encarnou com o filho*’”¹⁵. Um dilema resulta dessas palavras segundo Anselmo: a) ou Roscelino quer confessar 3 deuses, o que faz dele um triteísta e, assim, um herético; ou b) afirma algo que não entende, e assim, não se deve levá-lo a sério. Antes de tudo, a resposta àquela dificuldade deve ser oferecida no mesmo terreno no qual ela foi formulada, no campo da dialética. Diante da posição de Roscelino, Anselmo deve valer-se da razão e não da

¹³ ANSELMO, EIV 9:5-6.

¹⁴ ANSELMO, CDH (i) 1,48:17-18.

¹⁵ ANSELMO, EIV II, 10:21-24; 11:1: “Audiamus quomodo iste christianus defendat fidem suam: ‘si tres personae sunt una tantum res, et non sunt tres res unaquaeque per se separatim, sicut tres angeli aut tres animae, ita tamen ut voluntate et potentia omnino sint idem: ergo pater et spiritus sanctus cum filio incarnatus est’”.

autoridade da Escritura para mostrar as falsidades de tal posição: “não é possível responder a esse homem pela autoridade da Sagrada Escritura, porque ele não crê, ou a entende de modo pervertido... seu erro deve ser demonstrado pela razão”¹⁶. Ao falar da Trindade, Anselmo tratará apenas das pessoas do pai e do filho, por serem duas pessoas claramente definidas por nomes próprios. O Espírito Santo não é estranho nem ao pai, nem ao filho, porque procede do pai e do filho. Assim, o resultado alcançado, a unidade e pluralidade das pessoas, será reconhecido para as três pessoas da Trindade.

O ponto em litígio a ser dissolvido na argumentação é, como já vimos, o sentido do termo *res*. Anselmo na carta que analisamos parte da seguinte hipótese, admitida subliminarmente por Roscelino: ‘as duas pessoas, pai e filho, não são duas coisas’. Ao se admitir as duas pessoas (do pai e do filho) se reconhece algo que é comum a ambas e o que é próprio a cada uma delas. Assim, o pai é Deus (algo comum com o filho) e é pai, seu nome próprio; o filho é Deus (algo comum com o pai), e é filho, próprio de uma só pessoa. Temos duas pessoas: um nome comum (Deus), assim como poderia se dizer eterno e onipotente, e dois próprios (pai e filho). O pai é o genitor, e o filho é o verbo engendrado. Usamos o termo ‘coisa’, dirá Anselmo, “para tudo aquilo que dizemos ser algo” (*quidquid modo dicimus esse aliquid*)¹⁷. Nesse sentido, quem diz de Deus, pai ou filho, diz algo dele. O uso do próprio e do comum permite reconhecer que em Deus, o pai não é o filho, e o filho não é o pai; no vocabulário aqui utilizado, são duas coisas distintas; sem deixar de reconhecer que o pai é Deus, e o filho é Deus. Anselmo aprofunda o entendimento dessa relação trinitária ao dizer que o pai e o filho são opostos por relação, de tal modo que um não receba do outro aquilo que lhe é próprio. O argumento distingue aquilo que pertence a Deus e o que pertence ao homem: “Em Deus pai e filho são ditos de maneira oposta, enquanto num homem, eles não são ditos em reciprocidade, mas o pai é dito em relação a um outro filho, e o filho em relação a um outro pai”¹⁸. Dessa passagem, deve-se perguntar em que consiste a oposição e se esta não suprime a relação, ou se é, antes, uma forma nova e segura de pensá-la.

¹⁶ ANSELMO, EIV 11:5-6.

¹⁷ ANSELMO, EIV 12:5-6.

¹⁸ ANSELMO, EIV 12:7-11.

Anselmo mostra a seu adversário que não se pode dizer e nem pensar as pessoas da Trindade, senão segundo os termos que lhes são próprios. Sua estratégia é fazer uma comparação entre a relação pai e filho, em Deus, por um lado; e o homem, por outro. Em Deus, outro é o pai e outro é o filho de acordo com os seus nomes próprios, porque são enunciados de maneira oposta, enquanto que num determinado homem, o mesmo pode ser filho (de seu pai) e pai (de seu filho), sem que sejam ditos um do outro, uma vez que o mesmo é dito pai em relação a um outro filho. Assim, aquilo que pode ser entendido como comum num homem (isto é, o homem é ao mesmo tempo filho de seu pai e pai de seu filho), é entendido como próprio em Deus (isto é, um é o pai, outro é o filho), e ambos em comum o mesmo Deus.

O tema da *oppositio relationum*¹⁹ em Deus é considerado diretamente no capítulo inicial da obra *De processione spiritus sanctus*. Citarei uma longa passagem dessa obra, indispensável para corroborar o que aqui dizemos:

De fato, quando Isaac é pai de Jacob e filho de Abraão, o pai é filho e o filho é pai sem contradição, pois o pai é dito (pai) por um outro (diferente) de seu pai, e o filho (é dito filho) por um outro (diferente) de seu filho; e não é possível que o pai seja, no mesmo Isaac, esse filho do qual é pai, ou que o filho seja esse pai, do qual ele é o filho.

Assim, portanto, em Deus, como Deus é pai, filho e Espírito Santo, e não há pai senão do mesmo filho, nem filho senão do mesmo pai, nem

¹⁹ Esse tema é central na teologia trinitária de Anselmo, como bem atestam as reflexões do *Monologion*: ao falar das pessoas do pai e do filho, sobre aquilo que entre ambos é pensado como comunhão e aquilo que é próprio de cada um, suas propriedades, suas relações de origem. É o esforço de Anselmo para pensar a suprema unidade e a inefável pluralidade, ainda que isso não impeça que a razão explique, dentro das possibilidades da linguagem humana, esse mistério. É necessário que o pai seja distinto do filho e também é necessário que aquele que gera seja o mesmo que o gerado. As propriedades individuais de cada um não admitem a pluralidade, porque não se trata da pluralidade de dois; e o que é comum a ambos mantém a unidade individual. Diz Anselmo, M 43: “Estes são de tal maneira opostos em suas relações, que nunca um assume o que é próprio do outro; por sua natureza, um tem sempre a essência do outro”. Pouco antes, no mesmo *Monologion*, ao refletir sobre Deus e seu verbo, Anselmo diz, que de Deus procede o verbo, e o que se toma como perfeição individual não constitui de modo algum uma pluralidade de dois; não há duas verdades, mas uma só. Agora, devido a algumas propriedades de cada um, se apresentam necessariamente como dois (cf. M 28): “o próprio de um é ser a partir do outro, e o próprio do outro é que um outro seja a partir dele”. Cf. Alain GALONNIER, op. cit., p. 270.

Espírito Santo de qualquer um, senão do mesmo pai e do mesmo filho: o pai não é o filho ou o Espírito Santo, o filho não é o pai, e o Espírito Santo não é o pai. [...] o filho tem seu ser do pai por nascimento, enquanto que o Espírito Santo não o é por nascimento, mas por processão.

A conclusão se impõe:

A oposição de relação acima mencionada, a qual nasce daquilo que ‘Deus é de Deus’, segundo os dois modos mencionados (nascimento e processão), proíbe que o pai, o filho e o Espírito Santo sejam ditos um do outro, e que aquilo que é próprio de cada um seja atribuído aos outros. Assim, o resultado dessa unidade e desta relação se equilibram: nem a pluralidade que segue a relação deixa-se ir para onde ressoa a simplicidade da unidade mencionada, nem a unidade impede a pluralidade, onde a mesma relação é significada. E porque nem a unidade perde aquilo que lhe é própria, exatamente onde a relação de oposição não cria obstáculos, nem a relação perde aquilo que lhe é seu, exceto quando a unidade indivisível a impede²⁰.

Eis a principal afirmação de Anselmo pela qual a unidade divina e a pluralidade das pessoas se equilibram, temperam-se mutuamente (o texto utiliza o verbo *contemperare*), na afirmação da verdade suprema. A relação que caracteriza a pluralidade não reverbera naquilo que é próprio da unidade, e esta não impede aquela. A unidade exige que Deus seja afirmado ‘Deus é de Deus’, e a oposição de relação, se for possível assim dizer, ‘Deus não é de Deus’, senão nascendo como filho e procedendo como espírito. O espírito procede de Deus pai, não enquanto

²⁰ ANSELMO, DPSs 180:7-8; 180:15-17; 180:27-31; 181:1-4: “Nempe cum Isaac sit pater Iacobo et filius Abrahae, pater et filius et filius pater sine repugnantia, quoniam ad alium dicitur pater quam ad suum patrem, et filius ad alium quam ad suum filium: patrem autem esse in eodem Isaac illum filium cuius pater est, aut filium esse illum patrem cuius est filius, non est possibile. Ita ergo in deo, cum deus sit pater et filius et spiritus sanctus, nec sit pater nisi eiusdem filii nec fili nisi eiusdem patris nec spiritus alicui nisi eiusdem patris et filii [...] quia filius nascendo habet esse de patre, spiritus sanctus vero non nascendo sed procedendo [...]. Supradicta vero relationis oppositio, quae ex hoc nascitur, quia supradictis duabusmodis deus est de deo, prohibet patrem et filium et spiritum sanctum de invicem dici, et própria singulorum aliis attribui. Sic ergo huius unitates et huius relationis consequentiae se contemperant, ut nec pluralitas quae sequitur relationem transeat ad ea, in quibus praedictae simplicitas sonat unitatis, nec cohibeat pluralitatem, ubi eadem relatio significatur. Quatenus nec unitas amittat aliquando suum consequens, ubi non obviat aliqua relationis oppositio, nec relatio perdat quod suum est, nisi ubi obstitit unitas inseparabilis”.

pai, mas enquanto Deus; porque também procede do filho, e este é Deus como o pai; assim, um só é o princípio do Espírito santo. Do vocabulário anselmiano indicado no *De processione* está a origem da expressão reconhecida no concílio florentino (1442): “Tudo é uno [neles], lá onde não se encontra a oposição de relação”.

Voltemos à hipótese acima mencionada, “se as duas pessoas, não são duas coisas”. Diferentemente de Roscelino, pode-se dizer duas pessoas como duas coisas, desde que se entenda o modo pelo qual elas são chamadas coisas: “que não se entenda duas substâncias, mas as suas duas relações”²¹. Quando Roscelino acrescenta “cada uma por si e separadamente” é levado a conceber uma separação que impede a comunhão pai e filho. E por esta separação se pode explicar a encarnação única do filho, excluindo dela o pai. Abre-se a porta para o triteísmo.

Duas consequências graves aos olhos de Anselmo são extraídas daí: de que as pessoas divinas não seriam nada mais do que modos de um ser único; e a diminuição da noção de unidade divina leva ao reconhecimento de três deuses. Do primeiro surge o sabelianismo; e do segundo o triteísmo, ambos condenados por Anselmo nos Capítulos 3 e 4 da *Carta sobre a encarnação do verbo*.

Se o pai é a mesma coisa que o filho, nada pode ser afirmado do filho e negado do pai. Tudo que diz respeito ao pai, também o é em relação ao filho. Como o filho se encarnou, o pai também se encarnou: “se este raciocínio é válido, diz Anselmo, a heresia de Sabélio é verdadeira”²². A heresia de Sabélio data do final do século II (início do século III), sendo mais antiga que a heresia de Ário. Em sua formulação, os três termos da forma sacramental não correspondem a personalidades distintas, mas são três extensões sucessivas da mesma unidade, três modos da mesma existência²³. Existe em Deus um ser único, chamado substância, que constitui seu ser absoluto e faz dele uma mônada. Em outras palavras, da afirmação ini-

²¹ ANSELMO, EIV 12:14-15. Relação para Anselmo em sua acepção ampla quer dizer referência a um outro, trata-se de uma realidade que não se refere a si mesma, mas a outro. É o exemplo fornecido no *Monologion*, cap. 3: o senhor e o servo são respectivamente um pelo outro, pelas suas condições relativas, mas como pessoas às quais aplicamos essas qualificações não são pelo fato de um ser gerado pelo outro. Relação não se atribui a Deus nem como acidente, nem como substância. Na Trindade, paternidade, filiação e espiração são as três relações.

²² ANSELMO, EIV 15:13.

²³ Alain GALLONIER, op. cit., p. 272.

cial da unidade divina, poder-se-ia entender a Trindade como uma tríplice maneira de ser a divindade única. O aspecto doutrinal repudiado por Anselmo faz referência a certa concepção unitária que leva à ausência de distinção das três pessoas na Trindade. Tudo o que se diz de uma pessoa, se diz da outra; as duas são uma única coisa, não duas pessoas, mas uma só. Com a encarnação do pai, diz Anselmo, “nossa fé é destruída”²⁴, o que ocasiona grande confusão a propósito do que se diz de cada pessoa, não haverá, assim, nem relação, nem reciprocidade. Parece que o argumento de Roscelino segue um raciocínio necessário: se as três coisas formam uma coisa una, todos se encarnaram. É preciso ressaltar o engano de Roscelino, e reconhecer que da encarnação do filho não se segue a) que as três pessoas sejam coisas separadas, nem b) que no caso de serem uma só, elas se encarnaram.

O triteísmo de Roscelino, por sua vez, efetiva-se na justa medida em que ele não considera cada uma das pessoas segundo suas relações, a ponto de dizer que cada pessoa por si só não é Deus, mas apenas os três em conjunto. O que certamente é ímpio, diz Anselmo, pois se assim for, Deus não é uma natureza simples, mas composta. O simples é superior ao composto, e este pode ser separado em ato ou pela inteligência. Aquilo que não pode ser pensado como composto, nenhuma inteligência pode dividi-lo. Dizer que Deus é composto de três coisas e que não há natureza simples são afirmações proferidas por esses dialéticos modernos, dirá Anselmo, que crêem que não há nada fora daquilo que podem compreender pela inteligência.

Ratio ... tam ineffabilis quam inevitabilis. A questão da pluralidade da Trindade revela-se como um enigma na reflexão final do *Monologion*, ao reconhecer que nenhum nome lhe convém de modo apropriado. Se a unidade da essência (*propter unam essentiam*) foi conduzida ao bom termo ao longo desta reflexão, ao menos naquilo que cabe à razão, o mesmo não se reconhece para a sua pluralidade, visto que esta permanece indizível: “não é possível encontrar uma palavra única que expresse porque são três”²⁵. Toda dificuldade recai ao pensar ao mesmo tempo a multiplicidade na unidade e a diferença na unidade, como harmonizar unidade e Trindade? A fórmula de Anselmo para pensar a “admirável Trindade” é assim

²⁴ ANSELMO, EIV 16:3.

²⁵ ANSELMO, M 79,85:16-17: “Non tamen possum proferre uno nomine propter quid tres”.

expressa: “uma única essência ou natureza e três pessoas ou substâncias”. Estes dois últimos termos são os mais apropriados para expressar a pluralidade, continua Anselmo: “a palavra pessoa indica a natureza racional; substância, diz-se dos indivíduos que subsistem na pluralidade”²⁶.

Convém analisar cada um destes termos, pois ainda que não sejam plenamente apropriados para expressar a natureza suprema, são os únicos que podem, de algum modo, serem aplicados à pluralidade. O homem ao exprimir-se é levado a escolher palavras que de certo modo não convêm à divindade de forma conveniente (*indigentia nominis proprie convenientis coactus*). Anselmo aceita inicialmente a definição de substância como substrato dos acidentes, mas é levado a recusar tal concepção quando aplicada à natureza suprema, que não está submetida a qualquer tipo de acidentes.

A definição de pessoa quando relacionada àquela de substância, parece colocar em risco a unidade da Trindade: “com efeito, não devem ser pensadas três pessoas, porque todas as pessoas, em sua pluralidade, subsistem separadas umas das outras, de modo que necessariamente as substâncias são em número igual ao das pessoas, algo conhecido entre os homens que são, em sua pluralidade, substâncias individuais e pessoais”²⁷. De fato, a respeito da essência suprema não se pode dizer de modo apropriado nem pessoa, nem substância.

Parte dessas dificuldades são entrevistas no tratado da substância, três concisos capítulos que precedem o tema trinitário do *Monologion*²⁸. Esse conjunto de capítulos discute a aplicabilidade do termo substância a Deus. Para pensá-lo, Anselmo desloca seu primeiro sentido – aquele de substrato de acidentes – para aquele de essência. A primeira questão a resolver diz respeito à aplicabilidade accidental na substância suprema.

²⁶ ANSELMO, M 79,85:4-8: “unam essentiam vel naturam et tres personas sive substantias. [...] persona non dicatur nisi de individua rationali natura, et substantia principaliter dicitur de individuis quae maxime in pluralitate consistunt”.

²⁷ ANSELMO, M 79,85:19-21: “non enim putandae sunt tres personae, quia omnes plures personae sic subsistunt separatim ab invicem, ut tot necesse sit esse substantias quot sunt personae; quod in pluribus hominibus, qui quot personae tot individuae substantiae sunt cognoscitur”.

²⁸ Trata-se dos capítulos 25-27, que antecedem o tratado da Trindade. O esforço de Anselmo será mostrar aquilo que pode ser dito (e também o que não pode) acerca da substância divina. O *Monologion* atesta a dificuldade da linguagem humana para dizer a substância divina *in eo quod quid*, isto é, *substantialiter*. Essas ideias aparecem no capítulo 15, central para a estrutura do *Monologion*.

Anselmo reconhece que tudo que se afirma de Deus, se predica segundo a substância e que, quando se usam as categorias para aplicá-las a Deus, o sentido do que é predicado altera-se radicalmente, pois a substância divina não há mudança accidental²⁹.

Mas a questão a resolver é se existe predicabilidade accidental na substância suprema. Sendo ela substancialmente idêntica a si mesma, pode ela ser afetada acidentalmente? O ponto nevrálgico está no modo de definir os acidentes e a sua relação com a substância suprema. Ora, sabe-se que acidente diz respeito àquilo que é mutável. O caminho de Anselmo será o de encontrar na noção de acidente um significado em virtude do qual se possa predicar da substância divina sem a incompatível ideia de mutabilidade. Há dois modos de se pensar o acidente, seja quando se produz alguma variação naquilo que afetam, tal como as cores; seja quando não se produz nenhum tipo de variação, de modo a não subtrair a imutabilidade da coisa, como as relações. Este último caso é o sentido de *relativum* no contexto trinitário, que não comporta mudança; a diversidade entre as pessoas não é nem substancial, nem accidental, mas relativa. Anselmo fornece um exemplo que não é do contexto trinitário pra ilustrar a noção de acidente neste sentido: a respeito de determinada pessoa não se pode dizer que ela é nem maior, menor ou igual em relação a determinado homem que nascerá. No entanto, essas relações depois de seu nascimento podem ser mantidas ou perdidas, sem acarretar qualquer mudança. Todas as relações são accidentais, mas nem todos acidentes implicam alteração, e são assim ditos de modo impróprio acidentes. Conclusão: as determinações que não provocam alterações na essência suprema são ditas, de modo impróprio, acidentes.

O termo substância pode ser usado para referir-se ao ente supremo? A questão torna-se importante, porque como foi visto toda substância é suscetível de mudanças e diferenças, não sendo, pois, absoluta identidade consigo. De Agostinho sabemos que o termo substância é usado em relação a Deus de forma abusiva, pois a rigor (*vere ac proprie*), ele é

²⁹ Deve-se reter aqui três regras importantes para o estabelecimento do pensamento de Anselmo: 1) a *regra do melius*: diante da dificuldade da linguagem humana para expressar a substância divina, deve-se reconhecer esta regra, pela qual explicita que todo predicado que indica a afirmação é melhor que a negação; 2) regra de identidade: todo predicado que se atribui à substância suprema exprime o seu próprio ser, e não a qualidade; 3) regra da unidade: todos os predicados atribuídos a Deus apresentam, perfeita unidade, totalidade idêntica e unitária.

essência. Para Boécio, somente podemos designar Deus como substância de um modo especial: *extra et supra omnem substantiam*³⁰. Substância seria mais apropriado aos indivíduos, como substrato dos acidentes. A dificuldade no caso de Anselmo não é pequena, porque desde os capítulos iniciais do *Monologion* são equivalentes os termos *natura*, *substantia* e *essentia* para expressar o ente supremo.

Anselmo congrega o ensinamento de Agostinho e Boécio ao dizer que somente podemos referir-se ao ente supremo como substância, se entendê-lo como essência (*nisi dicatur substantia pro essentia*)³¹. O ser que é por si está fora de toda substância, é por si tudo o que é. Se há alguma comunhão de nomes entre o ente supremo e as criaturas, forçosamente deve-se entender uma diversidade de significados para expressá-los.

III.

Para reconhecer a unidade e pluralidade em Deus, explicar a unidade dos três fazendo ver ao mesmo tempo sua distinção, Anselmo recorre à analogia entre a Trindade e o Nilo, imagem clássica, retomada diversas vezes pela tradição cristã³². Mesmo com a limitação própria das coisas físicas (enquanto sujeitas à lei do tempo) para expressar o divino, esta imagem serve para dizer aquilo que Roscelino procura negar. Ainda que se possa dizer que se trata de uma imagem imperfeita, ela não é destituída de sentido. Do Nilo se diz separadamente a fonte, o rio e o lago, e no entanto a fonte é chamada Nilo, o rio é chamado Nilo e o lago também: “Aqui se diz um só Nilo e que eles são três; se diz um de três, três de um”³³. Em outras palavras, temos a idéia da unidade (sentido de continuidade) da água e seu curso, o que não impede que se reconheça a sua triplicidade como fonte, rio e lago. Ainda que haja muitas dessemelhanças, dirá Anselmo, é possível traçar algum ponto de contato entre o rio e a encarnação do verbo: assim como rio e fonte são duas coisas, mas unidas, há a pessoa do pai e do filho, e tudo o que procede de alguma coisa é distinto daquilo de quem procede, mas não separado. O filho saiu do pai, como o rio da fonte; o Espírito Santo, do pai e do filho; como o lago, da fonte e do rio.

³⁰ BOÉCIO, Santa Trindade, in: *Escritos*.

³¹ ANSELMO, M 26:10-11.

³² Anselmo apresenta essa imagem no *Sobre a Processão do Espírito Santo* (cap. 9) e na *Carta 204*, de Anselmo ao superior e aos monges do mosteiro de São Albano.

³³ ANSELMO, EIV 31:22-23.

Na conclusão da carta de Anselmo aparece o conceito de *repetitio*, importante para o complemento do raciocínio. Deus não é outra coisa do que a eternidade, e como não há algo de exterior à eternidade, há apenas eternidades interiores a ela mesma, é preciso saber, diz Anselmo, que “todas as vezes que a eternidade é repetida na eternidade, há uma só eternidade”³⁴. Dizer que Deus se repete na Trindade é dizer que ele é diferentemente o mesmo Deus, uma repetição fundada em sua divindade.³⁵ Deus permanece simples e uno, repetido a si mesmo, como o instante ou o ponto: “como o ponto meridiano do mundo e o ponto do tempo, isto é, o tempo presente: (eles) oferecem alguma semelhança com a eternidade, extremamente útil para a contemplação da mesma eternidade”³⁶. O exemplo de ordem geométrica (e astronômica), possivelmente conhecidos por Anselmo através de Boécio, reforçam a idéia da eternidade divina: Deus é sempre o mesmo. Cito Anselmo: “Deus nasce de Deus, pois o que nasce não é exterior; o filho está no pai e o pai no filho [...] um Deus uno, pai e filho”³⁷.

A eternidade de Deus como desenvolvida no *Proslogion* volta-se para o papel da inteligência humana que irá reconhecê-la como simples e indivisível: “tu és a própria unidade, que nenhuma inteligência pode dividir”³⁸. Eis o primeiro passo para o reconhecimento da eternidade divina: “nem tu mesmo, nem a eternidade que tu és não possuem partes: em nada e nunca há partes de ti, mas em toda parte és inteiro e tua eternidade e sempre inteira”³⁹.

Assim como a substância divina conserva a sua unidade eterna e singular, também a natureza desses relativos, pai, filho e espírito santo, guarda uma inseparável pluralidade: “Quando Deus nasce de Deus, o Deus procede de Deus, nem a substância pode renunciar a sua singularidade, nem a relação à pluralidade; assim um é três, três é um [...]. De Deus dizemos (os latinos), uma substância e três pessoas, eles (os gregos) uma pessoa e três substâncias”⁴⁰.

³⁴ ANSELMO, EIV 33:18-19.

³⁵ A tradição da Igreja reconhece a idéia de perichoresis (cuja tradução latina é circumincessio) que serve para exprimir a unidade na diversidade. Anselmo certamente não conhece este termo por que ele aparece na tradução latina do *De Fide orthodoxa*, de João Damasceno, vinda à luz na segunda metade do século XII. Cf. o verbete “pericoresis” in: X. PIKAZA e N. SILANOS (orgs.), *Dicionário teológico. O Deus cristão*.

³⁶ ANSELMO, EIV 34:2-3.

³⁷ ANSELMO, EIV 34:12-13.

³⁸ ANSELMO, P 18,114:23-24.

³⁹ ANSELMO, P 18,115:1-4.

⁴⁰ ANSELMO, EIV 35:5-6.

Anselmo reconheceu no seu *Monologion* a dificuldade para encontrar uma palavra única que expresse porque são três: deve-se dizer que se trata de uma única essência ou natureza e três pessoas (cap. 79). Sua confissão trinitária: trata-se do espírito sumamente bom e onipotente, que criou as coisas e as conserva; não abandonou a sua criatura, o único pelo qual veio toda espécie de bem; o único criador: “ele não é somente Deus, mas o único Deus, inefavelmente uno e trino”⁴¹. A confissão trinitária do *Proslogion* reconhece a unidade suprema, e relembra a tese exposta do *De processione* (conferir): “tudo o que é cada um, é simultaneamente a Trindade (pai, filho e espírito santo), porque cada um singularmente não é senão a unidade sumamente simples e a multiplicidade sumamente uma, a qual não pode ser multiplicada, nem ser uma coisa e outra. Aliás, um único necessário, aquele que é necessariamente uno, no qual encontra-se todo bem, ou melhor, ele é o bem completo, único, total e exclusivo”⁴².

REFERÊNCIAS

ANSELMUS CANTUARENSIS. *Opera omnia*. Ed. F. S. Schmitt. Stuttgart: Bad Cannstatt, 1984.

_____. Lettre sur l’incarnation du verbe. In: *L’oeuvre de S. Anselme*. Traduction et notes par Alain Galonnier. Paris: Cerf, Tome 3, 1988.

ANSELMO D’AOSTA. *Lettere. Priore e abate Del Bec*. Inos Biffi & Constante Mirabelli (curatori). Milano: Jaca Book, 1988.

BOÉCIO. Santa Trindade. In: *Escritos*. Tradução, estudos introdutórios e notas de Juvenal Savian Filho. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

PIKASA, X. e SILANES, N. (orgs.). *Dicionário Teológico. O Deus cristão*. São Paulo: Paulus, 1988.

SCHMITT, F. S. La lettre de saint Anselme au pape Urban II, à l’occasion de la remise de son CDH. In: *Revue des sciences religieuses* 16 (1936).

⁴¹ ANSELMO, M 80,87:12-13.

⁴² ANSELMO, P 23,117:16-19.

O mal na ordem das coisas: estudo das questões 47 a 49 da *Prima pars* da *Suma de Teologia* de Tomás de Aquino

Rodrigo Aparecido de Godoi
(FACAPA/MG)

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

O presente artigo foi elaborado com base em minha dissertação de mestrado, que foi realizada na Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP), sob a orientação do Professor Doutor Juvenal Savian Filho, em que se buscou compreender o pensamento de Tomás de Aquino a respeito do mal, sob uma perspectiva bem precisa: *o que significa falar do mal se todas as coisas as coisas procedem de Deus*.

Para atingir tal objetivo, na pesquisa, foram analisadas as questões 47, 48 e 49 da *Prima pars* da *Suma de Teologia*, porque, especificamente, nessa unidade textual Tomás de Aquino dedicou-se a elucidar o sentido em que se pode falar do mal que se encontra na ordem das coisas produzidas por um ser bom (Deus), especificamente porque todas as coisas criadas são elas mesmas boas (este é o assim chamado “problema do mal”). Nesse sentido, convém esclarecer de início que, ao longo da pesquisa de mestrado, não se buscou um estudo completo do que seria uma “solução tomásica” para o problema do mal (reunindo-se todas as afirmações de Tomás sobre o tema no conjunto de sua obra), mas somente compreender o mal da perspectiva da obra da criação. Como lembra Ghislain Lafont,

al hablar así del mal, Sto. Tomás no cree haberlo dicho todo sobre la cuestión: volverá sobre ello dentro del marco de su estudio sobre el gobierno del mundo, estudiando la influencia de los malos espíritus, y luego cuando procura precisar las causas del pecado. Sería sin duda un error apoyarse exclusivamente en esos textos, ya para impugnar, ya para aprobar la «solución tomista al problema del mal»¹.

¹ Ghislain LAFONT, *Estructuras y Método en la Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino*, p. 101.

Na verdade, chama a atenção na *Suma de teologia* o fato de o problema do mal estar inserido no bloco de questões referentes à processão das criaturas a partir de Deus (*Prima pars*, questões 44–119). A rigor, o mal, por se encontrar em oposição ao bem, não procede de Deus (causa primeira sumamente boa e princípio geral do ente). Diante disso, nesse artigo, procurar-se-á compreender, em um primeiro momento, por que, na *Suma de teologia*, o problema do mal recebe tratamento em um contexto referente à criação ou à processão das criaturas. Em seguida, na segunda parte, procurar-se-á estabelecer de que maneira Tomás de Aquino se refere ao mal que se encontra na ordem das coisas, pois se o Universo existe para permitir a Deus comunicar sua bondade às criaturas; e se os entes criados, por participarem da bondade divina, são bons; então resta explicar a possibilidade de pensar acerca do mal que se encontra no mundo criado por Deus e de pronunciar-se sobre ele.

1. AS QUESTÕES 47, 48 E 49 DA PRIMA PARS NA ARQUITETÔNICA DA SUMA DE TEOLOGIA

No prólogo da segunda questão da *Prima pars* da *Suma de teologia*, Tomás de Aquino assinala que o objetivo principal da teologia (*sacra doctrina*) consiste em transmitir o conhecimento de Deus, visto não apenas no que ele é em si mesmo, mas também como princípio e fim das coisas, especialmente a criatura racional. Para realizar esse propósito, Tomás estabeleceu o plano geral de sua obra, organizando a exposição em três partes: a primeira trata de Deus; a segunda, do movimento da criatura racional para Deus; a terceira, de Cristo que, ao assumir a natureza humana, é para o ser humano o caminho para se dirigir a Deus, ou seja, a via que leva a Deus².

Ao refletir acerca dessa estrutura³, Marie-Dominique Chenu propôs

² Cf. *Suma de teologia* I, q. 2, prólogo, in: TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, vários Tradutores, São Paulo: Loyola, 2002. Doravante, todas as citações da *Suma de teologia*, salvo indicação contrária, serão extraídas da edição indicada nesta nota.

³ Como lembra Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento, “a análise do significado do plano da *Suma de teologia* de Tomás de Aquino suscitou desde o inspirador artigo de M.-D. Chenu (‘Le plan de la Somme théologique’, *Revue Thomiste*. Paris: v. 47, p. 93-107, reproduzido na *Introduction à l’étude de Saint Thomas d’Aquin*, p. 254-273) uma abundante literatura” (Carlos A. Ribeiro do NASCIMENTO, Introdução às questões da primeira parte da *Suma de Teologia* de Tomás de Aquino sobre o conhecimento intelectual humano, in: TOMÁS DE AQUINO, *Suma de teologia* [Primeira parte – questões 84-89], trad. C. A. R. do Nascimento, Uberlândia: EDUFU, 2004, p. 9, nota 2).

uma leitura do plano geral da *Suma de teologia* a partir do esquema circular neoplatônico do *exitus* e do *reditus*⁴:

Saint Thomas a recours, par delà l'univers scientifique d'Aristote, au thème platonicien de l'émanation et du retour: puisque la théologie est science de Dieu, on étudiera toutes choses dans leur relation avec Dieu, soit dans leur production, soit dans leur finalité: *exitus et reditus*. Magnifique ressource d'intelligibilité: voici que toute chose, tout

⁴ Vale ressaltar que a concepção neoplatônica da *processão* e do *retorno* oferece uma explicação metafísica do cosmo em que todas as coisas derivam de um único princípio ontológico, o *Uno*, por “desdobramentos” ou processões que compreendem graus diversos de perfeição hierarquicamente ordenados. Desse modo, nas *Enéadas*, Plotino compara as processões das coisas com a irradiação de uma luz emanada de uma fonte luminosa, ao modo de círculos sucessivos que pouco a pouco diminuem de luminosidade, ao passo que a própria fonte permanece sem diminuir-se, mesmo ao difundir-se: “Existe, sim, alguma coisa que poderia chamar-se um centro; em torno a este centro um círculo irradiando o esplendor que emana daquele centro; em torno a estes (centro e primeiro círculo): um segundo círculo: luz da luz! Fora desses, porém, não existe um novo círculo de luz, mas o círculo que vem depois, por falta de luz própria, terá necessidade de uma irradiação que vem de fora. Será então uma roda ou melhor, um globo que tira proveito do que ocupa o terceiro lugar (o segundo círculo) – pois com ele imediatamente confina – recebendo toda a luz que irradia” (PLOTINO, *Enéadas* IV, 3, 17, *apud* Giovanni REALE, *História da Filosofia Antiga – As Escolas da Era Imperial*, Vol. IV, p. 453). Ademais, assim como todas as coisas emanam do Uno (*exitus*), todas as coisas, em sentido inverso, também aspiram à reunificação com o Uno (*reditus*), ou seja, tudo vem do Uno e a ele retorna: “Pois o Espírito tem diante de si o Bem e o abraça, a Alma por sua vez deseja o que está para além do ser; e a esfera do Universo tendo em si a Alma como aquela sua aspiração, move-se conforme esse desejo nativo; mas o Universo, enquanto corpo, aspira naturalmente ao ser do qual se encontra fora, ou seja, a estender-se totalmente em torno e a circular-se de si mesmo, portanto, circularmente” (PLOTINO, *Enéadas* IV, 3, 17, *apud* REALE, *op. cit.*, p. 455). Em síntese, pode-se frisar, de acordo com Lima Vaz, que “o modelo neoplatônico da processão dos seres a partir do Uno, conhecido através de fontes diversas e de diversas interpretações, pode ser considerado finalmente o último e mais abrangente paradigma legado pela filosofia antiga em face do problema da origem do múltiplo. Ele repõe o dilema do *uno* e do múltiplo no domínio propriamente metafísico, que é o seu domínio próprio, e ao qual Platão dera, no *Sofista*, uma solução ontológica, ao introduzir a relação da alteridade no mundo das Ideias. A metafísica neoplatônica da *processão* explica a gênese do múltiplo a partir do axioma fundamental *ex uno nisi unum* (do Uno não procede senão um) e descreve a formação do múltiplo como um progressivo distanciar-se do Uno-Princípio na forma de um movimento inteligível descendente e ascendente (processão e retorno), limitado pelo não-ser da matéria. O paradigma neoplatônico, desenvolvido sistematicamente por Proclo, foi transmitido à teologia cristã em suas linhas temáticas fundamentais: o *exemplarismo*, sobretudo na sua versão agostiniana (teologia do Verbo), e a estrutura *hierárquica* do múltiplo segundo o modelo de um universo procedente do Bem e a Ele retornando, de acordo com a reformulação cristã pseudo-dionisiana do sistema de Proclo” (Henrique Cláudio de LIMA VAZ, *Raízes da modernidade*, p. 131-32, 137-138).

être, toute action, toute destinée, vont être situés, connus, jugés, dans cette causalité suprême où leur raison d'être sera totalement révélée, sous la lumière même de Dieu. Plus que science, sagesse: pièce admirable du néoplatonisme – païen ou chrétien, peu importe pour le moment –, qui en continuité avec l'épistémologie des philosophes grecs, en développe la vertu au delà de sa portée, pour connaître le devenir de la créature [...]. Mais c'est aussi un schéma ouvert à l'histoire, à cette histoire sainte dont la première page est précisément la description de l'émanation du monde, dont tout le cours est le gouvernement divin des créatures, dont le sort se joue par le oeuvre des hommes en appétit de béatitude, en retour vers Dieu⁵.

Segundo Chenu, a *Prima pars* da *Suma de teologia* trata da processão (*exitus*) das coisas a partir do primeiro princípio, que é Deus; a *Secunda pars* refere-se ao retorno (*reditus*) das coisas a Deus, fim último de tudo. Com efeito, “cette émanation et ce retour se développent sur deux tranches étroitement connexes dans l'unité de deux mouvements invers: la I^a pars et la II^a pars sont entre elles comme l'*exitus* et le *reditus*”⁶. Ora, como esse retorno das coisas, segundo a vontade de Deus, ocorre por mediação de Cristo, a via que conduz o homem a Deus, a *Tertia pars*, de acordo com Chenu, “étudiera les conditions ‘chrétiennes’ de ce retour”⁷.

Segundo tal ordem teológica, o tema de Deus ocupa o início da obra, abrangendo três seções, que tratam especificamente da essência divina tal como concebida pelos seres humanos (qq. 2–26); da distinção das Pessoas divinas (qq. 27–43); das criaturas como procedentes de Deus (qq. 44–119), o que, em outras palavras, equivale a tratar de Deus como criador e causa primeira de todos os entes⁸.

Com efeito, na *Suma de teologia*, o problema do mal aparece especificamente em meio às questões relativas à distinção das criaturas (qq. 47-102). Nas questões 47-49, Tomás discorre sobre a distinção das coisas em geral e sobre a distinção entre o bem e o mal; nas questões 50-102, sobre a distinção entre criatura espiritual e corporal. Chama a atenção, portanto, que a distinção entre o bem e o mal (q. 48-49), na arquitetura

⁵ Marie-Dominique CHENU, *Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin*, p. 260-261. Grifos nossos.

⁶ Id. *ibid.*, p. 266.

⁷ *Ibid.*

⁸ Cf. *Suma de teologia* I, q. 2, prólogo.

da *Prima pars*, seja feita logo após a distinção entre as coisas em geral e preceda a distinção entre as criaturas espirituais e corporais. A distinção entre o bem e o mal figuraria, assim, como uma das formas de distinção das coisas em particular. Parece possível pensar que a oposição entre o bem e o mal corresponde a uma oposição radical do mal não somente a Deus, ser perfeitoíssimo, mas também às criaturas, que são todas boas e ordenadas⁹. Resta, portanto, saber o sentido dessa oposição ou da situação do problema do mal no contexto da criação ou processão, uma vez que o mal, como oposição ao bem, não pode ter sido criado por Deus.

Ademais, como defende Juan Cruz Cruz, não era uma prática comum entre os autores contemporâneos a Tomás de Aquino inserir a discussão do problema do mal no âmbito da investigação da criação¹⁰. Em geral, o estudo do problema do mal se encontrava unido a questões morais e a temas referentes à queda original dos homens e dos anjos, ao pecado, à graça e à vontade salvífica de Deus:

Sólo algunos pocos autores anteriores, también dominicos – como Felipe el Canciller, Pedro de Verona y Moneta de Cremona – unieron directamente en sus escritos las discusiones sobre el bien y el mal con la creación. No lo hace, en cambio, el maestro del Aquinate, San Alberto, en su obra *Summa de creaturis*. Felipe el Canciller, decidido combatiente contra los cátaros, expone en su *Summa de bono* (1228), y antes de tratar los tipos de criaturas, la dependencia que el mal tiene del bien, así como el origen del mal. Pedro de Verona (o San Pedro Mártir) hace un parecido tratamiento en el libro que se le atribuye como *Summa contra haereticos* (1235). Moneta de Cremona se comporta de igual manera en su libro *Summa de catharis et pauperibus* (1250). Estos son antecedentes que ofrecen la base necesaria para reconstruir y justificar el hecho de que el Aquinate estudie en la *Suma Teológica* la naturaleza y el origen del mal junto a la creación y antes de investigar allí la serie de las criaturas¹¹.

Diante disso, para justificar o motivo pelo qual esses autores relacionaram em suas obras as discussões sobre o bem e o mal com as ques-

⁹ Cf. José María Artola BARRENECHEA, Tratado de la creación o producción de todos los seres por Dios – Introducción a las cuestiones 44 a 49, in: TOMÁS DE AQUINO, *Suma de teología*, p. 436.

¹⁰ Juan Cruz CRUZ, El bien y el mal en el orden ontológico de los opuestos, in: TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a las sentencias de Pedro Lombardo: El libre arbitrio y el pecado*, Vol. 2, p. 20.

¹¹ Id. *ibid.*, p. 20.

tões referentes à criação, é importante considerar que, nesse período, o maniqueísmo, – com seu dualismo radical entre dois princípios primordiais, o bem supremo e o mal supremo – passou a ser novamente tema de debate, especialmente por uma nova variante: os *cátaros* (como eram conhecidos na Alemanha e na Itália) ou *albigenses* (conforme eram denominados na França). De acordo com Jan Aertsen:

La antigua tesis maniquea se convierte de nuevo en un tema de discusión en la Alta Edad Media a través de la enseñanza de los cátaros. Este movimiento se propagó por todo el oeste de Europa desde la mitad del siglo XII, especialmente por el sur de Francia. Proponía dos principios creadores, uno bueno, que es la causa del mundo espiritual, y otro malo, que es la causa del mundo visible y material¹².

Acerca desse assunto, vale mencionar que a própria Ordem dos Pregadores (*Ordo Praedicatorum*), à qual pertencia Tomás de Aquino, foi fundada pelo cônego espanhol Domingo de Gusmão e autorizada pelo Papa Inocêncio III (c. 1170-1221), por volta de 1215, não somente com o objetivo de aprofundar e propagar a fé cristã, mas também para conter e lutar contra a propagação da heresia albigense na região de Languedoque (região da França)¹³. Por conseguinte, para Juan Cruz Cruz, essa luta doutrinária contra os cátaros, que constitui uma característica própria da mensagem e da missão dos frades pregadores, pode revelar a razão pela qual

¹² Jan A. AERSTEN, *La filosofía medieval y los trascendentales. Un estudio sobre Tomás de Aquino*, p. 37-38. De acordo com Macedo, "O que define de imediato a cosmogonia cátara é a crença na coexistência eterna de dois princípios iguais em poder e eficácia radicalmente opostos e tendo cada um seu papel no equilíbrio do Universo: o primeiro é o princípio do bem, que se confunde com Deus; o segundo, o princípio do mal, que se confunde com Satã. Ao primeiro princípio correspondia pureza espiritual e perfeição, ao segundo estavam relacionados os defeitos, imperfeições e a corrupção. Por isso é que os ministros dessa crença eram designados pelo termo de origem grega *catharos*, que significa simplesmente 'puros'. Seu intento era aproximar-se tanto quanto possível do bem absoluto, quer dizer, de Deus. Sua doutrina procurava oferecer respostas a um problema comum a todas as religiões ocidentais, qual seja, o problema do mal. Tais respostas passavam pelo esforço de encontrar soluções que pudessem conciliar as noções do finito e do infinito, do absoluto e do transitório, do bem e do mal" (José Rivair MACEDO, Um grupo em busca de perfeição espiritual: os Cátaros na França Medieval. Conferência apresentada na *VI Jornada de Estudos do Oriente Antigo: Crenças, Magias e Doenças*, na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul – 19 de maio de 2000. Disponível in: <<http://www.ufrgs.br/gtestudosmedievais/artigos/cataros.pdf>>. Acesso em 10 de janeiro de 2016).

¹³ Cf. CRUZ, El bien y el mal en el orden ontológico de los opuestos, p. 19-20.

as questões que tratam da distinção entre o bem e o mal (qq. 48 e 49) foram inseridas, na *Suma de Teologia*, no conjunto de questões que consideram a processão das criaturas a partir de Deus (qq. 44-119).

Por outro lado, sem desconsiderar o dado histórico do embate com os cátaros, parece possível compreender o lugar ocupado pelas questões 47 e 48 na *Prima pars* sobretudo por uma razão filosófica: o fato de ser possível dizer que o mal se encontra na ordem das coisas exige conciliá-lo com a *monocausalidade divina*¹⁴. Com efeito, o mal só se constitui verdadeiramente como problema não somente quando se admite a existência de um Deus bom e onipotente, mas quando, além desses atributos, afirma-se que tudo o que de qualquer modo existe foi causado por ele. Conforme elucida Romerales,

[...] podría haber un Dios máximamente bueno y omnipotente que no fuera responsable del mundo, de modo que la existencia de mal en el mundo difícilmente podría ir en detrimento suyo. Para que el problema del mal surja en cuanto tal, hace falta añadir que ese Dios es el *creador*, porque en ese caso sí que habrá de ser responsable de los males del mundo, así como de la maldad de sus criaturas. Un Dios no creador seguramente no tendría por qué implicarse en el mundo, de tal modo que fuera urgencia suya acabar con el mal¹⁵.

De fato, após ter demonstrado, no primeiro artigo da questão 44 da *Prima pars*, a necessidade de que todas as coisas que existem procedem de Deus, impõe-se a Tomás de Aquino a difícil tarefa de conciliar a ação criadora de Deus, Causa Primeira, com o mal que se encontra nas coisas. Por essa razão, Torrel considera que a preocupação principal ao se tratar da distinção do bem e do mal nesse momento da *Suma de teologia* surge exatamente da necessidade dessa conciliação, conforme se pode inferir de seu comentário a respeito das questões 47, 48 e 49 da *Prima pars*:

Après ces premières précisions on peut aborder les créatures pour elles-mêmes, et d'abord les "distinctions" qui existent entre elles,

¹⁴ A expressão "monocausalidade divina" foi extraída do texto de Pasquale Porro, o qual utiliza essa categoria para designar "o fato de que somente Deus seja tomado como causa originária e primária de tudo que se segue" (P. PORRO, *Tomás de Aquino: um perfil histórico-filosófico*, p. 171).

¹⁵ Enrique ROMERALES, *El problema del mal*, p. 15.

c'est-à-dire les grandes catégories d'êtres qui composent l'univers créé (q. 47-102). Une espèce d'introduction em trois questions met en place la notion même de distinction et de façon plus précise la distinction entre bien et mal: *la question essentielle étant ici de rendre compte avant toute autre considération de la manière dont l'existence du mal dans l'univers peut se concilier avec l'universalité de la présence et de l'action d'un Dieu créateur souverainement bon* (q. 47-49)¹⁶.

Realizados tais apontamentos, resta ainda explicar em que sentido Tomás de Aquino fala do mal que se encontra na ordem das coisas produzidas por um ser bom (Deus) e que são elas mesmas boas.

2. O MAL QUE SE ENCONTRA NAS COISAS QUE PROCEDEM DE DEUS¹⁷

Ao se analisar, com base nas questões 47, 48 e 49 da *Prima pars* da *Suma de teologia*, o sentido em que Tomás de Aquino fala da “presença” do mal na ordem das coisas produzidas por um ser bom (Deus), as quais são elas mesmas boas, observa-se de saída que Tomás mantém-se em continuidade com Agostinho de Hipona e Pseudo-Dionísio. Com efeito, Agostinho declara nas *Confissões* que “todas as coisas que existem são boas e aquele mal que eu procurava não é substância, pois se fosse substância seria um bem”¹⁸. Por sua vez, Pseudo-Dionísio afirma, no *De divinis nominibus*, que “em si, o mal não é nem ser, nem bem, nem princípio de

¹⁶ J.-P. TORREL, *La Somme de théologie de saint Thomas d'Aquin*, p. 41. Grifo nosso.

¹⁷ Vale lembrar que, embora Tomás de Aquino utilize o termo “emanatio” para se referir à criação, ele entende não um processo que ocorre necessariamente ou sem liberdade divina, mas um ato eminentemente livre, consciente e amoroso. Portanto, não se trata aqui da compreensão defendida pelo emanatismo neoplatônico, que “permanece sob o signo da necessidade na Processão da Primeira Inteligência, não obstante a liberdade reconhecida ao Uno” (LIMA VAZ, *Raízes da Modernidade*, p. 137-138), razão pela qual daremos prioridade ao termo processão como forma de traduzir *emanatio*. A respeito desse assunto, J.-P. Torrel assevera: “Quando Tomás, seguindo suas fontes, utiliza a palavra *exitus* (ou *egressus*) para dizer que as criaturas ‘saem de Deus’, não retoma evidentemente por sua conta uma emanação de tipo neoplatônica, eterna e necessária. Pensador de tradição judeu-cristã, Tomás não pode conceber essa saída a não ser à maneira de uma criação livre, inauguradora do tempo e da história da salvação, e isso seria talvez para significar mais claramente o uso menos frequente desse vocabulário ao passar das *Sentenças* da *Suma*” (Jean-Pierre TORREL, *Santo Tomás de Aquino: Mestre espiritual*, p. 75-76).

¹⁸ *Confissões* VII, 12, p. 118, in: AGOSTINHO. *Confissões*, p. 1-288. Cf. também *Confissões* III, 7; IV, 15; VII, 13.

engedramento, nem produtor de seres ou de bens”¹⁹. O Aquinate, por sua vez, também conclui que o mal não é uma substância.

Por essa razão, a primeira tarefa de Tomás de Aquino ao tratar do problema do mal diz respeito ao próprio significado do termo *mal*: em vez de um ente ou uma realidade subsistente, o termo designa certa ausência de bem ou uma privação do bem (*defectus boni*). Conforme explica o *ad primum* do artigo quinto da questão 48 da *Prima pars*, não se trata da deficiência de qualquer bem, mas da deficiência do bem que uma coisa deve possuir segundo sua natureza.

Conceber o mal como *defectus boni* não implica, porém, afirmar que o mal não existe de nenhum modo. Tal afirmação decorreria se fosse o caso de pensar, como esclarece Jan Aertsen, que o caráter privativo do mal se iguala à negação pura e simples da realidade do mal. Pela convertibilidade do bem e do ente, a *privatio boni* levaria a pensar em uma *privatio entis* e a negar a existência do mal como mal²⁰.

Em vez disso, Tomás de Aquino defende que a ausência de bem não corresponde a uma negação absoluta ou a um contrário absoluto do bem. Sua noção de ausência ou privação é complexa e evoca algo que deveria ser ou existir, mas não é nem existe²¹. Ainda nas palavras de Aertsen, a concepção tomásica do mal como certa privação do bem não significa negar a “existência” do mal²². Afinal, convém lembrar que o *ens* é entendido de dois modos: algo que existe na Natureza; ou a verdade de uma proposição²³. De acordo com o segundo sentido o mal pode ser dito ente sem que se lhe atribua propriamente uma existência substancial. Por consequência, é possível afirmar que o mal existe como o bem imperfeito, conforme explica o próprio Tomás de Aquino no segundo livro do *Scriptum super Sententiis*, especificamente, no primeiro artigo (cujo título é *Utrum malum sit*) da distinção 34:

Aceitando, assim, o “ente” dito no segundo modo, conforme se pretende com a questão, simplesmente dizemos que existe o mal no Universo. Aqui, de fato, tanto a experiência ensina quanto a

¹⁹ PSEUDO-DIONÍSIO, Nomes divinos, in: PSEUDO-DIONÍSIO, *Obra completa*, Cap. 4, § 20, p. 60.

²⁰ AERTSEN, *La filosofía medieval y los trascendentales. Un estudio sobre Tomás de Aquino*, p. 320.

²¹ Cf. Goerges VAN RIET, *Le problème du mal dans la philosophie de la religion de saint Thomas*, p. 9.

²² Cf. AERTSEN, *op. cit.*, p. 320-321. Grifo nosso.

²³ Cf. *Summa theologiae* I, q. 48, ad 2m.

razão mostra: pois, como Dionísio prova, o mal nada mais é que o bem imperfeito²⁴.

Depreende-se do exposto que em proposições como “o mal é ou existe” ou “o mal é algo”, de maneira alguma o termo *mal* designa uma substância. De outra parte, o mal, como certa ausência de bem, não pode ocorrer senão em um sujeito que é bom e que ele mesmo diminui em ser ou se corrompe como bem. Assim, embora não seja um ente ou alguma propriedade de determinada criatura, o mal se encontra na ordem das coisas, afetando um ente real como a diminuição ou corrupção mesmas desse ente.

Contudo, na medida em que o mal sempre ocorre em um bem como em seu sujeito, deve-se admitir que o bem nunca poderá ser totalmente destruído, quer dizer, não poderá ser totalmente diminuído ou corrompido pela ausência a que se denomina *mal*²⁵. Se, por um lado, somente em um bem absoluto (um bem em ato e sem mistura com a potência) o mal não poderia se firmar de modo algum²⁶, por outro lado, o fato de as criaturas mesclarem ato e potência e poderem corromper-se não implica nem que as criaturas sejam más nem que a diminuição no ser ou a corrupção no bem (ao que se chama de *mal*) corresponde a um ente que, por si mesmo, pertence à perfeição do Universo. Aliás, o mal, como ausência ou corrupção, não contribui para a perfeição do Universo nem se encontra como um ente propriamente dito na ordem universal. O mal pertence à perfeição do Universo apenas acidentalmente (*nisi per accidens*), quer dizer, unicamente em razão do bem que lhe está unido (na medida em que ocorre em algo pertencente à perfeição do Universo).

Na questão 47 da *Prima pars*, Tomás de Aquino esclarece que a finalidade da criação é manifestar e comunicar a bondade divina às criaturas. O bem dessa ordem, realizado em uma multidão de criaturas distintas, é maior do que se realizasse em uma ordem composta por uma única cria-

²⁴ “Sic ergo accipiendo ens secundo modo dictum, prout quaestio quaerebat, simpliciter dicimus mala esse in Universo. Hoc enim et experientia docet, et ratio ostendit: quia, ut Dionysius probat, malum nihil aliud est nisi bonum imperfectum” (TOMÁS DE AQUINO, *Scriptum super Sententiis*. Disponível in: <http://www.corpusthomicum.org/snp1008.html>>. Acesso em 10 de janeiro de 2016. Tradução nossa.

²⁵ Cf. Étienne GILSON, *El Tomismo: Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, p. 223. Grifo nosso.

²⁶ Cf. PORRO, *Tomás de Aquino: um perfil histórico-filosófico*, p. 235.

tura ou por menos criaturas do que a multidão existente (uma criatura única não seria capaz de representar a bondade de Deus suficientemente). À multidão das criaturas corresponde, por sua vez, uma escala de perfeição entre as espécies, pois a diferença entre elas quanto ao grau de ser manifesta a bondade divina mais adequadamente do que se fosse o caso de Deus criar espécies e indivíduos idênticos.

Dessa perspectiva, o Universo é mais perfeito na medida em que inclui a existência tanto de coisas incorruptíveis, ou seja, que não podem perder ser, como de coisas corruptíveis. Esse princípio se aplica também à bondade das criaturas, pois o Universo é mais perfeito se houver nele coisas que podem falhar, ou seja, que podem deixar de ser boas, e que às vezes de fato deixam de ser.

Ademais, visto que os diversos graus de perfeição entre as criaturas são requeridos em vista da perfeição do Universo e que as coisas são mais nobres e mais perfeitas proporcionalmente à sua proximidade da perfeição divina e à sua participação da divindade, pode-se dizer também que as coisas incorpóreas, pelo fato de participarem mais da semelhança divina, possuem a si mesmas de modo indefectível²⁷, tendo recebido de Deus, na criação, um ser duradouro²⁸, sendo, portanto, incorruptíveis.

Já as coisas corpóreas, por se assemelharem menos a Deus, não possuem seu ser de modo indefectível, porque, sendo compostas de matéria e forma, podem perder seu ser: a presença de seres corruptíveis resulta na “presença” ou na ocorrência do mal no mundo. O ente corruptível, porém, não é mau; ele apenas está sujeito ao mal ou à corruptibilidade. Como recorda Barrenechea:

El Universo, compuesto por seres de desigual perfección, sigue siendo bueno. Pero no todos los seres se poseen a sí mismos de modo indefectible. De ahí que muchos de ellos sean destruidos dando lugar a otros seres. Tal destrucción es un mal. Esto no quiere decir que el mal sea una cosa, pero sí que realmente se dan males. El mal, para Sto. Tomás, no es exclusivo del mundo moral, sino que afecta a toda realidad que pierde, en alguna medida, el ser, aunque al mismo tiempo aparezcan otros nuevos seres²⁹.

²⁷ Cf. *Suma de teologia* I, q. 9, a. 2.

²⁸ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Compêndio de Teologia*, Livro I, Cap. 74, p. 81-82.

²⁹ BARRENECHEA, Tratado de la creación o producción de todos los seres por Dios - Introducción a las cuestiones 44 a 49, p. 437.

Afirmar que o mal não contribui por si mesmo à perfeição do Universo não significa, portanto, negar o fato de a corrupção da criatura corpórea ser um mal; mas também não implica, de outra parte, a necessidade de substancializá-lo.

O mal não se encontra incluído na ordem universal senão *per accidens*. Sua compreensão reduz-se necessariamente, então, à de sua causa, que é boa. Por conseguinte, como todos os contrários se reduzem a uma causa única comum, tanto o bem quanto o mal que se encontram nas criaturas podem ser reduzidos a Deus, único primeiro princípio do ser, como à sua causa. Se, no entanto, Deus é causa do bem *per se*, o mal é causado unicamente *per accidens*, ao causar o bem da ordem do Universo como afirma Tomás de Aquino, no segundo artigo da questão 49 da *Prima pars*:

Ora, é evidente que a forma que Deus pretende principalmente nas coisas criadas é o bem da ordem do universo [...]. Desse modo, Deus, causando o bem da ordem universal, causa também por consequência, e, por assim dizer por acidente, a corrupção das coisas, conforme o que diz o primeiro livro *dos Reis*: “O Senhor faz morrer e faz viver.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir dos esclarecimentos realizados nesse artigo, pode-se afirmar que o esquema neoplatônico do *exitus/reditus*, reconcebido no quadro da afirmação de um criador livre (dotado de inteligência e vontade)³⁰, permite pensar que, para além das razões históricas do debate contra os cátaros, é a própria ordenação do assunto que justifica a posição das questões 48-49 na arquitetura da *Suma de Teologia*. De fato, a própria concepção circular da processão e do retorno dá ocasião a uma dificuldade filosófica de grande significação: trata-se de saber “como é possível que o mal se encontre nas coisas que procedem do primeiro princípio, isto é, Deus, o ser subsistente por si mesmo (*ipsum esse per se subsistens*), sumo bem (*summum bonum*) e maximamente uno (*maxime unus*)”³¹.

Diante disso, o tratamento dado por Tomás de Aquino ao problema do mal concentra-se, em três elementos: (i) a concepção do mal como a

³⁰ Cf. *Suma de teologia* I, q. 19, a. 1 e a. 4.

³¹ Cf. respectivamente *Suma de teologia* I, q. 4, a. 2; q. 5, a. 2, q. 11, a. 4.

deficiência do bem que se deve ter por natureza; (ii) a negação de que o mal contribui por si mesmo à perfeição do Universo e se encontra incluído na ordem universal; (iii) a redução do mal necessariamente ao bem, do qual decorre acidentalmente.

Com efeito, a dessubstancialização do mal explica de um ponto de vista teórico, por que Tomás de Aquino insere o problema do mal no conjunto de questões relativas à criação ou à processão das criaturas a partir de Deus. Historicamente, como já se apontou neste trabalho, entende-se que sua preocupação foi ocasionada ou ao menos intensificada pelo renascimento do pensamento maniqueu no século XIII, principalmente com as tendências cáticas de inserir o mal como um ente na ordem das coisas criadas.

No entanto, com a análise das questões 48 e 49 da *Prima pars*, torna-se evidente que, para Tomás de Aquino, a contrariedade entre o bem e o mal que há nas coisas não significa que existe um princípio primeiro do mal. De fato, tendo se demonstrado que até mesmo o mal que se encontra nas coisas reduz-se necessariamente a uma causa boa (da qual o mal decorre acidentalmente), elimina-se qualquer tipo de dualismo ontológico, refutando-se, portanto, a própria doutrina maniqueísta³².

Por fim, é interessante ressaltar que, para se contrapor à doutrina daqueles pensadores que recorriam à existência de dois princípios primordiais contrários para explicar a causa do mal que se encontra nas coisas da Natureza, Tomás de Aquino acabou aprimorando, por consequência, a sua própria compreensão em torno do primeiro princípio. Diante disso, cabe mencionar a seguinte explicação de Sertillanges:

Doctrinalement parlant, si l'on examine avec soin l'argumentation de saint Thomas, on s'aperçoit que c'est tout l'ensemble de sa théorie du bien et du mal, tout as conception du premier Principe et de son rôle, qui s'opposent aux solutions manichéennes. [...]. On n'est pas remonté à la cause de l'être en tant qu'être, et l'on n'en a pas compris les conditions; on s'est arrêté à des effets particuliers et on leur a suppose des causes de plus en plus generals, mais toujours de meme caractère, et l'on n'a pas vu que, pour finir, *toutes les oppositions se résorbent et que tout aboutit à l'Un, identique à l'Etre, identique au Bien*³³.

³² Cf. AERTSEN, *La filosofía medieval y los trascendentales. Un estudio sobre Tomás de Aquino*, p. 290-291.

³³ SERTILLANGES, Appendice II. Renseignements Techniques, in: THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique – La création: 1^a, Questions 44-49*, p. 279-280.

REFERÊNCIAS

AERSTEN, J. A. *La filosofía medieval y los trascendentales. Un estudio sobre Tomás de Aquino*. Trad. Mónica Aguerra y M. Idoya Zorroza. Pamplona: EUNSA, 2003.

AGOSTINHO. *Confissões*. Trad. J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. São Paulo: Nova Cultural, ⁴1987.

BARRENECHEA, J. M. A. Tratado de la creación o producción de todos los seres por Dios – Introducción a las cuestiones 44 a 49. In: TOMÁS DE AQUINO. *Suma de teología*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), ²1994, p. 425-440.

CHENU, M.-D. *Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin*. Paris – Montréal: J. Vrin – Institut d'Études Médiévales, 1954.

CRUZ, J. C. El bien y el mal en el orden ontológico de los opuestos. In: TOMÁS DE AQUINO. *Comentario a las sentencias de Pedro Lombardo: El libre arbitrio y el pecado*. Trad. Juan Cruz Cruz. España (Navarra): EUNSA, 2008, Vol. 2, p. 19-28.

GILSON, É. *El Tomismo: Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*. Trad. A. O. Quierno. Buenos Aires: Ediciones Desclée de Brouwer, ⁵1951.

_____. *Le thomisme*. Paris: Vrin, ⁶1989.

LAFONT, G. *Estructuras y Método en la Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino*. Trad. Nicolás López Martínez. Madrid: Ediciones RIALP, 1964.

LIMA VAZ, H. C. *Raízes da modernidade*. São Paulo, Loyola, (Coleção “Escritos de Filosofia”, Vol. VII), 2002.

MACEDO, J. R. Um grupo em busca de perfeição espiritual: os Cátaros na França Medieval. Conferência apresentada na *VI Jornada de Estudos do Oriente Antigo: Crenças, Magias e Doenças*, na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 19 de maio de 2000. Disponível in:<<http://www.ufrgs.br/gtestudosmedievais/artigos/cataros.pdf>>. Acesso em 10 de janeiro de 2016.

NASCIMENTO, C. A. R. do. Introdução – As questões da primeira parte da *Suma de teologia* de Tomás de Aquino sobre o conhecimento intelectual humano. In: TOMÁS DE AQUINO. *Suma de Teologia [Primeira parte – questões 84-89]*. Trad. Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. Uberlândia: EDUFU, 2004, p. 9-39.

PORRO, P. *Tomás de Aquino: um perfil histórico-filosófico*. Trad. Orlando Soares Moreira. São Paulo: Loyola, 2014.

PSEUDO-DIONÍSIO. Nomes divinos. In: PSEUDO-DIONÍSIO. *Obra completa*. Trad. Roque Aparecido Frangiotti. São Paulo: Paulus, 2004, p. 9-128.

REALE, Giovanni. *História da Filosofia Antiga – As Escolas da Era Imperial*. Trad. Marcelo Perine e Henrique C. de Lima Vaz. São Paulo: Loyola, Vol. IV, 1994.

ROMERALES, E. *El problema del mal*. Madrid: Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid, 1995.

SERTILLANGES, Appendice II. Renseignements Techniques. In: THOMAS D'AQUIN. *Somme théologique – La création: 1^a, Questions 44-49*. Paris: Éditions de la Revue des Jeunes, 1927.

TORREL, J.-P. *La Somme de théologie de saint Thomas d'Aquin*. Paris: Éditions du Cerf, 1998.

_____. *Santo Tomás de Aquino: Mestre espiritual*. São Paulo: Loyola, 2008.

TOMÁS DE AQUINO. *Compêndio de Teologia*. Trad. Odilão Moura. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

_____. *Scriptum super Sententiis*. Disponível in: <<http://www.corpusthomisticum.org/snp1008.html>>. Acesso em 10 de outubro de 2016.

_____. *Suma Teológica*. Vários Tradutores. São Paulo: Loyola, Vol. 1/Vol. 2, 2001–2002.

VAN RIET, Georges. Le problème du mal dans la philosophie de la religion de saint Thomas. In: *Revue Philosophique de Louvain* 71:9 (1973), p. 5-45.

Ainda o argumento cosmológico: uma resposta ao desafio do regresso ao infinito

Fábio Gai Pereira
(UFRGS)

INTRODUÇÃO

O objetivo deste texto é explorar os limites lógicos e metafísicos¹ de uma das versões do argumento cosmológico. Embora nos períodos antigo, medieval e moderno esse argumento tenha sido defendido à luz de teorias metafísicas e lógicas então vigentes, muitas das quais não contando hoje em dia com o mesmo número de defensores entusiasmados, tentaremos focar o argumento a partir de alguns instrumentos contemporâneos de leitura de texto filosófico, tentando prender a atenção naquilo que o argumento preservou de relevante ao longo dos diversos tratamentos que recebeu ao longo do difícil debate filosófico sobre a existência de Deus. Para tanto, começaremos por fazer uma caracterização geral do argumento cosmológico. Na sequência, será feita uma breve exposição das três versões consideradas clássicas a respeito do argumento. Em seguida nos deteremos em uma dessas versões e será apresentado um percurso investigativo com o objetivo de concluir sobre a plausibilidade dessa versão. Conforme (GORDON, 2008, posição 125, versão Kindle):

Para os propósitos deste livro, as três tradicionais formas ou tipos de argumento cosmológico como distinguidos por Craig serão o ponto focal. O primeiro argumento foi advogado por Aquino e é baseado na impossibilidade de um regresso infinito essencialmente ordenado. O argumento Kalam é o segundo tipo e defende que um regresso temporal infinito é impossível porque um infinito atual é impossível. O terceiro argumento é defendido por Leibniz and Clark e é fundado no Princípio da Razão Suficiente (PSR)².

¹ Será esclarecido no texto o que se quer dizer precisamente com *limites lógicos e metafísicos*.

² No original: "For the purposes of this book, the three traditional forms or types of cosmological arguments as distinguished by Craig will be the focal point. The first argument was advocated by Aquinas and is based upon the impossibility of an essentially ordered infinite regress. The

O autor refere-se ao filósofo medieval italiano Santo Tomás de Aquino (1225–1274), ao filósofo contemporâneo estadunidense William Lane Craig (1949–), ao filósofo moderno inglês Samuel Clarke (1675–1729), e ao filósofo moderno alemão Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1716).

1. O ARGUMENTO COSMOLÓGICO

O argumento cosmológico é uma das tentativas mais investigadas dentro dos esforços para demonstrar, pelo menos, a plausibilidade da existência de Deus. Utilizado por vários filósofos, em épocas e contextos diferentes, embora percebamos diferenças significativas entre as suas três versões consideradas clássicas, ainda assim é possível afirmar que a noção de *causa* é o ponto central a dar-lhe sustento e pode ser tomada como uma característica essencial a preservar-lhe a identidade a despeito de suas três diferentes abordagens. A seguir cada uma das versões será brevemente esclarecida e, com isso, será elucidado também a razão pela qual está sendo afirmado que a noção de causa é uma nota essencial desse argumento. Para auxiliar nessa tarefa de esclarecimento geral do argumento cosmológico, citaremos o professor Craig (CRAIG, 1980, p. X):

O que exatamente constitui o argumento cosmológico? Provavelmente a melhor definição é que o argumento cosmológico é um argumento *a posteriori* para a causa ou razão do cosmos. Três itens nessa definição merecem ênfase. Primeiro, o argumento cosmológico é um argumento *a posteriori*. Ao contrário do argumento ontológico, o argumento cosmológico sempre contém uma premissa existencial, ou seja, ele afirma que alguma coisa existe. O fato de que o argumento também pode empregar princípios *a priori*, como o princípio da contradição ou o princípio da causalidade, não nega o fato de que o argumento como um todo é *a posteriori*, uma vez que a sua verdade é dependente do fato de que algo existe. Segundo, o argumento cosmológico procura uma causa ou razão. Algumas versões do argumento concluem um ser que é a primeira causa do universo, tanto no sentido temporal como na classificação. Outras versões postulam um ser que é a razão suficiente para o mundo. A distinção entre causa e razão é algo importante e que é raramente

Kalam argument is the second type which holds that an infinite temporal regress is impossible because an actual infinite is impossible. The third argument is espoused by Leibniz and Clark and is founded on the Principle of Sufficient Reason (PSR)”.

apreciada mas que deve ser mantida para que entendamos corretamente as diferentes formas do argumento. Terceiro, o argumento cosmológico procura explicar o cosmos. A maioria das versões do argumento cosmológico e certamente todas as modernas tentam explicar a existência do mundo. Mas os argumentos do primeiro motor não procuram uma causa da existência do mundo, mas a causa do mundo ser um cosmos, geralmente por postular um sistema astronômico de um conjunto de esferas postas em movimento pelo primeiro motor. Aqui um limite um pouco arbitrário e obscuro é estabelecido entre os argumentos cosmológico e teleológico, esse último também procura uma causa do mundo ser um cosmos, mas com ênfase na ordem, design, e na adaptação dos meios aos fins. O argumento cosmológico, portanto, não tem que necessariamente concluir por uma causa da existência do universo, pois as suas antigas formas eram dualistas e procuravam apenas explicar o movimento cósmico.

O argumento cosmológico tem uma longa e venerável história, possuindo uma capacidade de resistência para críticas que é verdadeiramente notável. Seu apelo intersecutário é amplo, e tem sido proposto por gregos pagãos, muçulmanos, judeus, cristãos, tanto católicos como protestantes, e até mesmo panteístas. Entre o catálogo dos seus apoiadores estão as maiores mentes do mundo ocidental: Platão, Aristóteles, ibn Sina, al-Ghazali, ibn Rushd, Maimônides, Anselmo, Boaventura, Aquino, Scotus, Suarez, Descartes, Spinoza, Berkeley, Locke e Leibniz. A durabilidade do argumento e a estatura dos seus defensores é um testemunho eloquente para o fato de que para o homem este mundo é somente alguma coisa não suficiente para si, mas aponta para uma grande realidade além dele mesmo³.

³ No original: "What exactly constitutes a cosmological argument? Probably the best definition is that the cosmological argument is an a posteriori argument for a cause or reason for the cosmos. Three items in this definition deserve emphasis. First, the cosmological argument is an *a posteriori* argument. Unlike the ontological argument, the cosmological argument always contains an existential premise, that is, it asserts that something exists. The fact that the argument may also employ a priori principles, such as the principle of contradiction or the principle of causality, does not negate the fact that the argument as a whole is a posteriori, since its truth is dependent on the fact that something exists. Second, the cosmological argument seeks a cause or reason. Some versions of the argument conclude to a being which is the first cause of the universe, either in a temporal sense or in rank. Other versions posit a being which is the sufficient reason for the world. The distinction between cause and reason is an important one that is rarely appreciated but one that must be maintained if we are correctly to understand the different forms of the argument. Third, the cosmological argument seeks to account for the cosmos. Most versions of the

Nessa exposição, Craig nos ajuda a compreender por que a noção de causa pode ser compreendida como um eixo central das versões do argumento cosmológico. Ser um argumento *a posteriori* significa dizer que ele parte de informações que derivam do nosso contato com a experiência. Nesse sentido, o argumento sempre reivindica pela *causa* daquilo que existe ou já existiu, daí que sempre possua uma premissa existencial. As versões diferem apenas quanto ao modelo explicativo que, de qualquer forma, sempre tenta oferecer uma explicação global do surgimento (causa) de cada ser.

2. UMA BREVE EXPOSIÇÃO DAS TRÊS VERSÕES DO ARGUMENTO COSMOLÓGICO

Exporemos na seguinte ordem. A *versão 1* que chamamos aqui é aquela baseada no princípio da razão suficiente (psr). A *versão 2* é sobre a impossibilidade de uma série causal infinita *essencialmente* ordenada. A *versão 3* é sobre a impossibilidade de uma série causal infinita *acidentalmente* ordenada, que está sendo identificada aqui com o argumento cosmológico Kalam.

2.1. Versão 1

Nessa versão, a base do argumento cosmológico repousa na impossibilidade de existir somente seres que dependam de outro ser para começar a existir, afirmando que para explicar a cadeia casual do sur-

cosmological argument and certainly all of the modern ones attempt to account for the existence of the world. But the prime mover arguments do not seek a cause of the world's existence, but a cause of the world's being a cosmos, usually by positing an astronomical system of spheres set in motion by the prime mover. Here a somewhat arbitrary and hazy boundary is drawn between the cosmological and teleological arguments, the latter also seeking a cause of the world's being a cosmos, but with the emphasis on order, design, and the adaptation of means to ends. The cosmological argument, then, does not necessarily have to conclude to a cause of the universe's existence, for its ancient forms were dualistic and sought merely to account for cosmic motion". The cosmological argument has a long and venerable history, possessing a resilience under criticism that is truly remarkable. Its intersecular appeal is broad, and it has been propounded by Greek pagans, Muslims, Jews, Christians, both Catholic and Protestant, and even pantheists. Among the catalogue of its supporters are the greatest minds of the Western world: Plato, Aristotle, ibn Sina, al-Ghazali, ibn Rushd, Maimonides, Anselm, Bonaventure, Aquinas, Scotus, Suarez, Descartes, Spinoza, Berkeley, Locke and Leibniz. The durability of the argument and stature of its defenders is eloquent testimony to the fact that to man this world is somehow just not sufficient of itself, but points to a greater reality beyond itself".

gimento de cada um dos seres contingentes, que são aqueles que podem existir ou não, precisamos supor a existência de um ser necessário, cuja existência depende apenas de si mesmo, pois somente ele garantia uma explicação total do conjunto de todas as séries que respondem pela existência de cada ser que começou a existir. Pois, suponhamos que conseguíssemos explicar a cadeia causal que levou à existência de um determinado ser. Suponhamos que tivéssemos um conjunto de regras e informações que dessem conta de uma explicação convincente sobre o modo como um determinado ser produz outro de tipo semelhante. Ainda assim a série ela mesma necessitaria de uma explicação, muito embora todos os vínculos causais dos elementos que compõem internamente a série estivessem devidamente explicados. A ideia é que a existência mesma da série carece de uma explicação. Por que essa série existe? Por que ela existe em vez de não existir? E como explicar a continuidade, ou seja, a manutenção da existência dessa série bem como a validade das próprias regras que a regem? O chamado princípio da razão suficiente (prs) reivindica que tudo o que existe tem uma razão, uma explicação, para a sua existência. E essa razão deve ser *suficiente* em termos explicativos para responder à questão de por que esse ser existe. E de modo geral, por que o conjunto das séries existe. Parece que negar que tudo deva ter explicação faz com que admitamos a arbitrariedade de escolher algumas coisas em detrimento de outras para ser dignas de explicação. Essa postura é arbitrária, pois não há justificção para dizer, sem mais, que certas coisas são explicáveis e outras não. Em outras palavras, negar o psr significaria pôr em suspeita a tarefa humana de querer conhecer o mundo globalmente e, na busca por uma explicação, essa versão reivindica a existência de um ser necessário que garanta a existência de todas as séries bem como dos seres a ela vinculados, os quais são contingentes, pois poderiam existir ou não. Contudo, a história total das séries não fornece uma explicação com base tão-somente nos seus elementos internos. Daí que um ser externo seja postulado como forma de solução ao desafio da busca por uma explicação total⁴.

⁴ Cf. in: William ROWE, *The Cosmological Argument*, p. XII-XX, e IDEM, *Introdução à filosofia da religião*, p. 44-58.

2.2. Versão 2

Essa formulação do argumento está fundamentada na impossibilidade de uma *série causal infinita essencialmente ordenada*, que queira explicar o surgimento de cada ser que começou a existir. A seguir explicaremos os elementos dessa afirmação para, na sequência, podermos garantir o seu entendimento global.

A ideia do argumento cosmológico é sempre buscar uma explicação total para a causa do surgimento de um ser qualquer que começou a existir. A experiência parece confirmar que os seres que surgem, surgem a partir da ação de outros seres. Não há qualquer razão, à luz natural, que defenda o surgimento injustificado de qualquer ser. Nesse sentido, um ser X é resultado da ação de outro, que por sua vez é resultado da ação de outro e assim sucessivamente. Essa sucessão de ações que levaram à existência de X constitui uma série. Uma série *causal*, pois é formada de *vínculos causais*, onde um elemento é efeito de outro, que por sua vez é efeito de outro e assim por diante. Essa série causal é a que poderá explicar totalmente o surgimento de X. Contudo, prosseguindo na investigação das causas que, em série, foram agindo, respondendo pela explicação do surgimento de X, veremos que não há como chegar a uma causa primeira dessa série. Contudo, suponhamos, para explicar precisamente essa versão 2, que X precisa que a sua causa exista simultaneamente a sua existência. Chamemos a causa de X de X1. Portanto, para que X exista, X1 precisa existir ao mesmo tempo, pois X1 está garantindo a manutenção da existência de X. Chamemos a causa de X1 de X2. Incluamos que para que X1 exista, X2 que o causou precisa existir simultaneamente para continuar garantindo a existência de X1. Suponhamos também que X2 foi causado por X3, que foi causado por X4, em uma série cujo início não pode ser concebido, pois sempre será necessário supor a adição de uma causa para qualquer efeito. Nessa série de causas e efeitos, a explicação regressiva (*regressiva*, porque vai em direção ao antes a partir de uma dada existência) pela busca da causa de cada elemento da série não consegue dar conta da causa primeira. E porque a existência de cada efeito é mantida pela simultaneidade da existência da sua causa, então dizemos que essa relação é *essencial*, pois se a causa não existir ao mesmo tempo que o efeito, esse efeito desaparece. Dado que cada causa é efeito de outra causa, que também é efeito de outra, e sendo que todas as causas preci-

sam coexistir com o seu respectivo efeito para garantir-lhe a existência, podemos afirmar que essa série além de essencial é *ordenada*, pois é formada por vínculos causais não aleatórios. E é infinita, pois se cada efeito exige sempre uma causa que, por sua vez, é efeito de outra causa, então, essa série essencial ordenada é regressiva ao infinito. *Reforçando*, se os vínculos causais entre os elementos da série são tais que a continuidade do efeito é mantida pela continuidade da causa, então esse vínculo é *essencial*, pois sem o vínculo atual, então o elemento vinculado enquanto efeito desaparece. Como todos são efeitos, então todos desaparecem. Essa é, pois, uma série essencialmente ordenada regressiva ao infinito. Envolve, portanto, um *infinito atual*, pois todos os elementos da série que explicam um existente atual precisam coexistir. Essa série é inconcebível, pois se todos os elementos que a compõem precisam coexistir simultaneamente, então sempre haverá um elemento a mais a ser incluído como causa, logo não há como supor a coexistência de todos, visto que sempre haverá mais um elemento a ser incluído. O infinito atual não é possível, pois uma série atual significa que todos os elementos que a compõem existem atualmente. Não parece plausível defender a existência de um ser contingente atual que tenha existido desde sempre, nem é possível imaginar uma série atualmente infinita, visto que a possibilidade de sempre incluir-se mais um elemento como causa faz com que essa série nunca seja atual, mas que sempre esteja em *potência*, visto que sempre mais um elemento deverá ser adicionado para ser tomado como causa de algum efeito.

2.3. Versão 3

Suponhamos agora um ser qualquer que começou a existir e existe atualmente. Chamemo-lo de A. Da mesma forma, vamos supor que estamos na busca por uma explicação global da sua existência. Essa explicação remete ao ser que causou A, que por sua vez foi causado por outro e assim por diante. Dessa forma, temos, pois, uma série causal. Essa série causal é ordenada, pois não é aleatória. Há condições específicas que explicam como o causador de A conseguiu agir como tal. Recusar que essa razão exista requer uma explicação sobre o porquê dessa recusa. Não é racional basear a explicação do surgimento de alguma coisa desconsiderando quaisquer razões e o trabalho filosófico é racional.

Suponhamos também que essa série ordenada infinita não requer que todos os elementos que a compõem precisem coexistir. Isso faz com que essa série escape às objeções da versão 2. Por exemplo, a série da paternidade. O filho que foi gerado pelo pai, que foi gerado pelo avô... e assim sucessivamente. Essa explicação causal regride ao infinito e obviamente não é necessário que o pai esteja vivo para que o filho também esteja, muito menos que o avô esteja vivo ao mesmo tempo que o neto. Podemos facilmente supor a possibilidade dessa regressão se pensarmos que sempre poderemos acrescentar mais um elemento causal. Como, nesse tipo de série, o vínculo da causa em relação ao efeito não é necessário senão no ato do surgimento e não da manutenção da existência do efeito, então podemos dizer que esse vínculo é *accidental*. Não é necessário. Existe em algum momento, mas sempre deixa de existir em outro. Temos aqui, pois, uma série causal infinita *accidentalmente* ordenada. Qual é, então, o problema dessa série? Vejamos.

Ora, como é possível que essa série sem início chegasse ao ser atual? Como seria possível que uma série composta de infinitos vínculos causais explicasse o vínculo que responde pelo início da existência de um ser atualmente existente? Essa versão do argumento cosmológico desafia o nosso entendimento para explicar como é possível que um ser atualmente existente e contingente possa ser resultado de uma série causal infinita *accidentalmente* ordenada. Para tanto, a estratégia é primeiramente mostrar que: ou bem é *possível* ou é *impossível* que um ser atualmente existente comece a existir como fruto de uma série causal infinita *accidentalmente* ordenada.

Ora, um ser atualmente existente nessas condições *existe*. Detenhamo-nos no caso do surgimento do filho, que é explicado pela ação do pai e assim ao infinito. Se essa série infinita não pode ser percorrida, então o filho atualmente existente não poderia existir, sua existência é impossível. Logo, esse ser é impossível, *mas existe*. Nesse caso, é preciso revisar essa condição de possibilidade. Há algo errado. Um impossível não pode existir. Vejamos. Uma série desse tipo somente poderia chegar ao ser atual *se não fosse regressiva ao infinito*. Para isso, deveria ter uma causa inicial, que por sua vez não poderia ser causada por nada. Uma *causa incausada*. Se tivesse causa, a regressão ao infinito permaneceria. Parece, então, que só resta admitir que houve uma causa incausada a dar partida

nesta série. A questão é demonstrar se há, de fato, somente essas duas alternativas diante desse desafio intelectual.

Este trabalho tem como objetivo investigar, prioritariamente, o suposto caráter exaustivo desse enfoque do argumento cosmológico (que estamos chamando de versão 3), que sugere haver somente essas duas alternativas: **ou** há uma causa incausada **ou** a alternativa é uma impossibilidade lógica e metafísica de percorrer *desde o início* uma série causal infinita acidentalmente ordenada *segundo o antes* até o momento atual, que registra a existência de um ser atualmente existente.

Na introdução deste texto expomos a classificação das 3 versões e nela nos baseamos. Contudo, essa classificação proposta por Timothy Gordon, supostamente baseada em Craig, apesar de ser didaticamente interessante para fins expositivos, sob certo aspecto é duvidosa. Na *Summa Theologiae*, parte 1, questão 2, artigo 3, precisamente no *Respondeo*, Tomás enuncia as célebres 5 vias para provar a existência de Deus. As três primeiras vias são versões do argumento cosmológico, mas não há nelas uma referência explícita a estarem fundamentadas em séries causais infinitas *essencialmente* ordenadas. Na primeira via, Tomás baseia-se no fato de que se buscarmos pela causa daquilo que move qualquer ser que começou a existir, nos depararemos com uma regressão ao infinito. Na segunda via, a regressão ao infinito surge quando consideramos a explicação da causa eficiente de um ser contingente. E na terceira via, Tomás apela à estranha ideia de que “Se tudo pode não ser houve um momento em que nada havia” (*Si igitur omnia sunt possibilia non esse, aliquando nihil fuit in rebus*). Nesse caso, um ser necessário precisou existir em algum momento. Contudo ele mesmo precisou ser causado por outro ser igualmente necessário. Para impedir o regresso ao infinito é necessário um ser necessário incausado. Mantive, contudo, essa classificação, pois esses dois tipos de séries causais infinitas ordenadas, as essenciais e as acidentais, exigem uma argumentação distinta.

O caminho que eu gostaria de propor com o objetivo de mostrar que as séries causais infinitas acidentalmente ordenadas são impossíveis parece não ser o mesmo que é proposto pelo professor Willian Lane Craig, que parece afirmar que mesmo essas séries estão baseadas na impossibilidade do *infinito atual*. Na verdade tenho dúvidas a respeito de como ele trabalha essa distinção, e se a utiliza. Tomando a classificação de Gordon,

identifiquei a série causal infinita *essencialmente* ordenada com a posição de Tomás e a série causal infinita *acidentalmente* ordenada com a posição do professor Craig. Dessa forma, segue a continuidade do meu raciocínio.

Consegui compreender que essas séries causais infinitas *acidentalmente* ordenadas estão fundamentadas, necessariamente, apenas na noção de *infinito potencial* e não noção de infinito atual, pois sempre teremos que supor a adição de um elemento à série causal para garantir a explicação global da série, ainda que esse elemento não exista atualmente. Não ficando esse tipo de série comprometida, portanto, com a noção de infinito atual. Já as séries causais infinitas *essencialmente* ordenadas, essas sim, me parecem comprometidas com o infinito atual, pois exigem uma existência simultânea entre cada um dos elementos vinculados à série, o que exigiria também que todos os elementos presentes na série que explicam a existência de um ser atual tivessem que existir atualmente. Nesse caso, todos os elementos de uma série ordenada infinita desse tipo deveriam existir em *ato*.

Portanto, vou argumentar no sentido de que as séries causais infinitas acidentalmente ordenadas são impossíveis, porque o infinito potencial *também* é impossível. As razões pelas quais defendo a impossibilidade do infinito atual estão expostas na apresentação da versão 2.

CONCLUSÕES PRELIMINARES

Mencionamos dois tipos de impossibilidades em séries causais infinitas acidentalmente ordenadas: metafísica e lógica. Vamos a seguir explorar em que consistem essas duas impossibilidades.

O tipo de série enfocada pela versão 3 parece ser *metafisicamente impossível* se partirmos da premissa de que *(1) os seres que começam a existir devem a sua existência a partir da ação de outro ser que também deve a sua existência à ação de outro e assim ao infinito regressivamente*. Algum teísta poderia dizer que Deus poderia fazer um ser começar a existir *do nada* sendo que Deus, Ele mesmo, não teria começado a existir. Contudo, o argumento que desejamos não pretende partir daquilo que desejamos concluir, a saber, a existência de Deus. A ideia é partir daquilo que a experiência pode confirmar e a lógica clássica pode garantir. A estrutura da realidade em que vivemos confirma que os seres contingen-

tes nascem de outros seres contingentes. Na medida em que essa tese não puder explicar mais o surgimento de um ser contingente, essa tese metafísica entra em colapso. Ora, se a explicação de uma série é baseada nesse princípio e esse princípio não explica a série, então ou esse princípio metafísico é impossível ou a série é impossível. A série ocorre, então, o princípio não funciona. Ou, conforme for, pode ser mantido, mas com modificações.

Já a tese da *impossibilidade lógica* das séries causais infinitas acidentalmente ordenadas parece merecer uma defesa mais sofisticada, pois talvez seja mais disputável. Parece haver boas razões para defender que ela seria devida à contradição exposta quando estamos diante da tentativa de identificar *um agora* com *o fim atual* de uma série infinita acidentalmente ordenada segundo o antes. Pois, se para toda causa em uma série causal qualquer, sempre há uma causa anterior, então jamais se chegaria a um efeito atual qualquer. Ora, mas há efeitos, todos eles produzidos em relações causais dentro das séries desse tipo. Então, parece haver aqui um sério desafio também de natureza lógica. Vamos a seguir tentar explorar esse desafio de natureza lógica com mais detalhes.

Levando em conta apenas a estrutura conhecida do mundo em que vivemos e sem supor previamente a existência de um Deus criador, o conjunto de proposições a seguir é contraditório. Vejamos:

(1) Todo o ser que começou a existir é efeito de uma causa em uma série causal.

(2) Toda a causa de um ser que começou a existir é efeito de outra causa que estava em ato quando produziu o efeito, descrevendo uma série causal regressiva ao infinito.

(3) Uma série causal infinita segundo o antes jamais alcançaria um ser atualmente existente.

(4) Existem seres.

No mundo em que estamos, a proposição (4) é verdadeira e inconciliável com as proposições (1), (2) e (3) tomadas conjuntamente. Portanto, dado que as explicações gerais sobre a estrutura metafísica do nosso mundo baseiam-se em 4 proposições que, juntas, formam um conjunto contraditório, há, pois, um problema lógico em questão. Talvez, possamos ver melhor esse problema lógico com os dois modelos a seguir, que são equivalentes.

Modelo 1

- (1) A existência de todo o ser que começou a existir é resultado de uma série causal.
 - (2) A série causal de todo o ser causado é uma regressão ao infinito.
 - (3) É impossível chegar até um ponto que tivesse exigido um transcurso infinito.
 - (4) Não há como explicar a existência de qualquer ser, em termos causais.
- Ou:

Modelo 2

- (1) Todo o ser que existiu ou existe, causalmente, precisou surgir a partir de outro ser. Ou: do nada, nada surge.
 - (1.1) Todo o ser causado é efeito de uma causa.
 - (1.2) A causa precisa ser possível.
- (2) Uma causa que é resultado de uma série causal infinita é impossível.
 - (2.1) É impossível que uma causa seja atual se uma série infinita precisa ser percorrida para chegar até ela.

Conclusão: é logicamente impossível que tivessem começado a existir cada um dos seres que existem ou existiram.

Portanto, quais são os caminhos logicamente possíveis diante desse desafio? Parece que são estes:

A explicação causal da existência dos seres é contraditória ou não há uma regressão ao infinito.

A única maneira de não considerar que há uma regressão ao infinito é *postular* um *ser incausado* no início da série causal. Ou bem cada ser tem um causa incausada a dar partida na série específica que lhe originou, havendo nesse caso tantas causas incausadas quantas séries causais existissem ou há *uma* única causa incausada a dar partida no início da totalidade das séries causais que explicam o surgimento de cada ser que existe ou já existiu. Contudo, se o ser incausado é o Deus cristão, isso ainda é disputável. Mas o fato é que se o Deus cristão for plausível deve ser plausível também a ideia de um ser incausado. Ideia que concluímos que não só é plausível como é necessária para garantir um modelo explicativo das causas dos seres contingentes⁵.

⁵ Este trabalho é parte da minha pesquisa e será aproveitado parcial ou integralmente na versão final do texto da tese. O meu propósito foi submetê-lo no XVII Encontro da ANPOF para

REFERÊNCIAS

AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*. Tradução de Aldo Vannucchi, Bernardino Schreiber, Bruno Palma, Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira, Carlos Palacio, Celso Pedro da Silva, Domingos Zamagna, Eduardo Quirino, Francisco Taborda, Gilberto Gorgulho, Henrique C. de Lima Vaz, Irineu Guimarães, João B. Libanio, José de Ávila, José de Souza Mendes, Luiz Paulo Rouanet, Marcio Couto, Marcos Marcionilo, Maurílio J. Camello, Maurilo Donato Sampaio, Odilon Moura, Orlando Soares Moreira, Oscar Lustosa, Romeu Dale, Yvone Maria de Campos Teixeira da Silva e Waldemar Valle Martins. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

CRAIG, William Lane. *The Cosmological Argument from Plato to Leibniz*. Great Britain: The Macmillan Press LTD, 1980.

_____. *The Kalam Cosmological Argument*. Oregon: Wipf and Stock Publishers, 1979.

GORDON, Timothy. *The Cosmological Argument for the Existence of God: Traditional Arguments, Criticisms, and New Directions*. Kindle Version: Boise, Idaho, 2008.

KENNY, Anthony. *The Five Ways: St Thomas Aquina's Proofs of God's Existence*. (Studies in Ethics and the Philosophy of Religion, Vol 5). London – New York: Routledge, 2003.

ROWE, William L. *Introdução à filosofia da religião*. Tradução de Vítor Guerreiro. Lisboa: Edição Babel, 2011.

_____. *The Cosmological Argument*. New York: Fordham University Press, 1998.

que eu pudesse receber o quanto antes todas as críticas pertinentes para a direção dos meus estudos. Agradeço a todos os presentes a minha apresentação, pois minhas poucas luzes foram beneficiadas pelas luzes mais intensas de queridos colegas e professores. Agradeço ao professor Roberto Hofmeister Pich (PUCRS) por suas críticas e sugestões decisivas no momento da apresentação, aos amigos Rafael Koerig Gessinger e Rodrigo Marinho Santos Ribeiro pela leitura atenta e incansável ajuda em todo o período de preparação. Registro também a minha gratidão profunda e permanente ao meu orientador Alfredo Carlos Storck, Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFRGS.

***Nous poietikós versus Nous pathetikós:* o debate sobre a doutrina do intelecto na Baixa Idade Média**

Matteo Raschietti
(UFABC)

INTRODUÇÃO

Na Idade Média, o intelecto produtivo aristotélico (*nous poietikós*) é chamado *intellectus agens*, por ser ele que torna um conhecimento em potência, conhecimento em ato, ou seja, pelo fato de ser o elemento de atividade que permanece sempre idêntico a si mesmo, conhece tudo, é imortal e, em relação à alma humana, provém de fora, quase fosse um princípio divino. Por sua vez, o intelecto potencial ou passivo de Aristóteles (*nous pathetikós*) é chamado *intellectus possibilis*, a possibilidade ou potencialidade de se tornar todas as coisas.

O tema da distinção entre intelecto agente e intelecto possível, contudo, não se restringe ao modelo epistemológico de Aristóteles enquanto paradigma do conhecimento do mundo sensível: a partir da segunda metade do século XIII e no começo do século XIV, particularmente, essa articulação assume um papel privilegiado nas elaborações teológicas relacionadas com a visão beatífica. Com efeito, se, por um lado, os autores próximos das posições averroístas (em virtude da sua confiança em alcançar uma felicidade estritamente humana) vão aprofundar o papel do intelecto agente na questão gnoseológica, teólogos de renome como Dietrich de Freiberg e Meister Eckhart vão enxertar na questão aristotélica fortes instâncias místicas, próprias do *Studium generale* de Colônia fundado por Alberto Magno.

1. A *QUAESTIO* DE BASILEIA: *UTRUM BEATITUDO* *CONSISTAT IN INTELLECTO AGENTE*

Martin Grabmann (1875–1949), insigne medievalista alemão, publicou em 1936 a *Quaestio* anônima *Utrum beatitudo consistat in intellec-*

tu agente, supposito quod consistat in intellectu (“Se a bem-aventurança consiste no intelecto agente, suposto que consista no intelecto”), que ele encontrou em um manuscrito de Basileia e do qual organizou a primeira edição¹. A origem da *Quaestio* é o ambiente dominicano alemão e a data de composição pode ser fixada entre 1308 e 1323, ano em que Tomás de Aquino foi canonizado e que, no texto, é citado apenas como *frater*. É um escrito breve, de teor escolástico, que relata em modo sintético dezesseis posições diferentes sobre a natureza e o papel do intelecto agente, para abraçar a solução tomista que, no que se refere à bem-aventurança, subordina o intelecto agente ao intelecto possível. Na reconstrução histórico-filosófica, o autor começa por Platão, considerando em seguida Alexandre de Afrodísia, Avicena, Averróis, Temístio, João Filopono, Henrique de Gand, Godofredo de Fontaines, Tiago de Viterbo, Durando de São Porciano, Dietrich de Freiberg e Tomás de Aquino. Como se pode ver, é uma espécie de compêndio da teoria do intelecto desde a antiguidade até os contemporâneos: o autor da *Quaestio*, antes que argumentar a solução que defende (que é a solução tomista), parece mais interessado em apresentar as diferentes posições, discutindo as teorias consideradas inaceitáveis.

A questão da visão beatífica é analisada filosoficamente, inclusive com referência a autores não-cristãos: o problema teológico de ver a Deus é investigado a partir das modalidades de funcionamento do conhecimento humano e, principalmente, da dimensão intelectual. Que a bem-aventurança, pois, consista no intelecto é algo que o anônimo dominicano deixa subentendido e que não quer discutir, como fica evidente pelo título da *quaestio* (*supposito quod [beatitudo] consistat in intellectu*). Objeto do tratado, ao invés, é analisar primeiramente o funcionamento do intelecto agente no homem, para depois excluir que ele seja o lugar próprio da bem-aventurança. A partir da resenha das opiniões e da refutação de cada uma delas, o autor conclui que a única tese admissível é de Tomás,

¹ M. GRABMANN, *Interpretações medievais do nous poietikós*, tradução de M. Raschietti, Campinas: IFCH/UNICAMP, (Coleção Textos Didáticos 60), 2006. A tradução para o português foi realizada a partir do texto em italiano: C. GIACON (org.), *Martin Grabmann – Interpretazioni medioevali del nous poietikós*, conservando as notas de rodapé. A obra original foi publicada nos “Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Abteilung, 1936, Heft 4”, com o seguinte título: *Mittelalterliche deutung um Umbildung der aristotelischen Lehre vom nous poietikós nach einer Zusammenstellung im Cod. B. III 22 der Universitätsbibliothek Basel*, Untersuchung und Textausgabe von M. G.

para quem o intelecto possível é o trâmite da visão beatífica no além². O aspecto notável é a presença de Dietrich de Freiberg entre os autores mencionados e a crítica mordaz a que são submetidas suas posições. A *Quaestio*, portanto, não parece apenas um mero exercício escolástico, mas permite vislumbrar a atualidade e a vivacidade de uma discussão interna à Ordem dominicana, entre quem deseja uma adesão doutrinal a Tomás e quem busca alternativas fora da posição tomista. Mas é justamente a contextualização da discussão que torna digno de atenção a ausência de Alberto Magno, uma das figuras mais eminentes da Ordem dominicana. Uma omissão nunca é um sinal de fácil interpretação, mas insinua-se a suspeita de que as teses de Alberto deixassem o autor em uma “saia justa”: por um lado, ele não podia criticá-las com a mesma animosidade demonstrada contra os outros filósofos; do outro, sua exposição teria revelado a presença de uma reflexão expressiva sobre o intelecto que se diferenciava daquela tomista.

Com efeito, de acordo com a teoria albertiana do conhecimento, a operação mais própria do intelecto é conhecer a Deus por essência, e a “deificação intelectual da alma” é o motivo inspirador que domina sua reflexão filosófica e teológica. Segundo Étienne Gilson, a noética de Alberto Magno aliava a doutrina da iluminação de matriz neoplatônica ao empirismo aristotélico: “Por mais insuficientemente munida que seja de faculdades próprias, a alma ainda assim é, por seu próprio intelecto agente, uma imagem de Deus. Ela permanece aberta, com isso, às iluminações divinas; conhecendo os inteligíveis, ela se assimila a Deus”³.

O legado do pensamento do bispo de Regensburg produzirá, no âmbito da escola dominicana alemã, uma ampliação da discussão sobre a doutrina aristotélica do intelecto no qual é enxertado o tema da bem-aventurança: esta não é adiada, conforme a tradição, à vida ultraterrena (*in patria*), mas já é possível neste mundo (*in via*). Dietrich de Freiberg e Meister Eckhart serão os discípulos de Alberto Magno que mais desenvolverão essa doutrina.

² Tomás, de acordo com o autor da *Quaestio*, sustenta que o *intellectus possibilis* é mais nobre do que o *intellectus agens*, pois este (que é ativo) existe em função daquele (prova deduzida pelo ato), e seus objetos são os *phantasmata* corpóreos (condicionados por elementos materiais), enquanto o objeto do *intellectus possibilis* é a essência (*quidditas*) purificada e separada da matéria (prova deduzida pelo objeto). O lugar próprio da *beatitudo*, portanto, será o *intellectus possibilis*.

³ É. GILSON, *Filosofia na Idade Média*, p. 636 e 638.

2. O LEGADO E A TEORIA DO INTELLECTO DE ALBERTO MAGNO

A síntese das duas formas de neoplatonismo cristão, de Agostinho e do Pseudo-Dionísio (graças à teoria da emanção aviceniana), junto com a convergência da teologia do ser com uma noética da luz, representam o essencial do pensamento albertiano. Assim, seu legado é constituído pelo encontro rico e fecundo das três religiões do Livro (judaísmo, cristianismo, islamismo), dos neoplatonismos que servem de instrumentos às suas respectivas teologias e pela noética peripatética cultivada pelos grandes filósofos árabes. O *Studium generale* de Colônia recebeu dele, em primeiro lugar, suas fontes: além dos autores já citados, lembramos Averróis, a filosofia hermética (*Libro dos XXIV Filósofos*), o *Liber de causis* e a filosofia judaica de Maimônides (*Guia dos perplexos*) e Ibn Gabirol (*Fons vitae*).

A primeira contribuição de Agostinho aos teólogos dominicanos de Colônia consiste na ideia de que a felicidade é a finalidade própria, absoluta, constitutiva da filosofia (e, por reflexo, da teologia): “E, por isso, se se deve crer que é necessário o filósofo ser feliz e que só a procura da verdade é a tarefa constitutiva da filosofia, por que deveríamos ainda duvidar de que a vida feliz pode consistir apenas na busca da verdade?”⁴. A conversão agostiniana é para Alberto, assim como para seus seguidores, uma conversão à felicidade.

O segundo aporte do pensamento agostiniano ao *Studium generale* fundando por Alberto Magno é a teoria agostiniana da *mens*: ela fornece o impulso inicial a Dietrich de Freiberg de pôr o conhecimento de Deus no próprio princípio da vida da alma. A *mens* de Agostinho é “algo da alma” (*aliquid eius*, expressão usada frequentemente por Meister Eckhart), sua cabeça (*caput*), seu olho (*oculus*), seu rosto (*facies*), portanto não a alma, mas o que é mais elevado na alma é chamado *mens* (*Non igitur anima, sed quod excellit in anima mens vocatur*⁵), o segredo da alma (*abditum mentis*⁶).

⁴ AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *Contra academicos*, I, 3.7, disponível in: www.augustinus.it, acesso em: 12.09.2016: “Quamobrem si et sapientem necessario beatum esse credendum est, et veritatis sola inquisitio perfectum sapientiae munus est; quid dubitamus existimare beatam vitam, etiam per se ipsa investigatione veritatis posse contingere?”. Tradução nossa.

⁵ AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *De Trinitate*, XV, 7, 11, disponível in: www.augustinus.it. Acesso em: 12.09.2016.

⁶ Id. *ibid.*, XIV, 7, 9, disponível in: www.augustinus.it. Acesso em: 12.09.2016.

Função do *abditum mentis* é ser princípio constitutivo do pensamento, depósito secreto das “razões verdadeiras”, o lugar da *imago Dei* na alma⁷. Em virtude disso, ele é, em si mesmo e como imagem, relação com o Princípio, do qual o homem reconhece ser imagem.

O pensamento agostiniano é integrado por Alberto Magno com a tese dionisiana da deificação da alma humana como fim da criação, assim como é expressa na obra *De divini nominibus*:

Mas Deus [...] está presente em todo lugar por sua Providência [...] permanecendo em si mesmo e em sua própria identidade, indivisível, com um único e incessante operar, entregando-se a si mesmo para deificar todos aqueles que se convertem a Ele⁸.

Esta deificação, pela qual o homem se torna, de certa forma, Deus em Deus, é o tema fundamental que o bispo de Regensburg apreende do Pseudo-Dionísio, estabelecendo uma continuidade entre o homem *in via* e o homem *in patria*: esboçado no conhecimento de fé, o duplo movimento de saída e retorno do e para o Absoluto, se realiza essencialmente na visão beatífica.

O correlato da doutrina dionisiana da deificação se encontra na teoria aviceniana dos graus do intelecto, que Alberto Magno assume com algumas modificações. Após estabelecer que toda alma humana possui um intelecto agente e um intelecto possível, subdivide este em três graus. No primeiro grau ele não é nada, absolutamente nu e vazio, como uma criança que pode aprender a escrever: é potência absoluta (*potentia absoluta*); no segundo grau, esse intelecto já está dotado de sensações e imagens, como uma criança que começou a fazer traços e que sabe utilizar uma pena: é já quase em ato (*potentia facilis*), no sentido de que *pode* conhecer. Acima desse intelecto, no terceiro grau, há a *potentia perfecta* do intelecto que chegou à perfeição da sua possibilidade: o *intellectus in habitu* é o intelecto considerado como dono dos inteligíveis, no sentido em que tem a capacidade de considerá-los a qualquer momento; o *intellectus adeptus* (adquirido) é considerado como efetivamente orientado para os inteligíveis e os considera atualmente. Acima dele se encontram, para Alberto, os graus superiores do intelecto santi-

⁷ Ibid., XIV, 8, 11, disponível in: www.augustinus.it. Acesso em: 12.09.2016.

⁸ PSEUDO DIONISIO AREOPAGITA, *Los nombres de Dios*, cap. 9, § 5, p. 82. Tradução nossa.

ficado, do intelecto assimilado e do intelecto divinizado, que mostram o fim propriamente espiritual do conhecimento⁹.

De acordo com o dominicano alemão, portanto, o processo do conhecimento configura-se como um progresso contínuo no qual o homem, através da atualização gradual do *intellectus possibilis*, se torna cada vez mais intelecto, logo, cada vez mais si mesmo, uma vez que o intelecto representa seu ser específico; ao mesmo tempo, o homem se torna cada vez mais próximo de Deus, já que aquilo que constitui seu ser específico é também a imagem de Deus na alma. Dessa forma, através da atividade do intelecto, o homem se aproxima da realização do próprio destino: a deificação, cuja natureza intelectual é o correspondente na alma¹⁰.

A transmissão dessa teoria albertiana à escola dominicana alemã tem como resultado a confluência da filosofia e da teologia numa única teoria do intelecto: a união do homem com Deus é interpretada em termos de ascensão do intelecto e a doutrina da visão beatífica, antes que ser vista à luz do destino final do homem, é considerada do ponto de vista do nascimento de Deus na alma, possível a todo tempo.

3. DIETRICH DE FREIBERG E O *DE VISIONE BEATIFICA*

A discussão sobre a visão beatífica representa o primeiro fruto do legado filosófico albertiano, através da recuperação da teoria da felicidade intelectual por parte dos dominicanos alemães e sua aplicação à teologia. *Intellectus agens* e *intellectus possibilis* se tornam, assim, as faculdades que possibilitam alcançar a felicidade eterna, nesta vida e na outra. O primeiro tratado sistemático sobre esse tema é o *De visione beatifica* do dominicano Dietrich de Freiberg, que oferece uma contribuição teórica muito importante, objeto de discussão entre os contemporâneos¹¹.

As teses principais deste tratado são as seguintes:

- o *intellectus agens* é uma substância dinâmica;
- o *intellectus agens* é uma substância enquanto atua ou opera;

⁹ Id. *ibid.*, p. 434-435.

¹⁰ Cf. B. MOIJSICH, *La psychologie philosophique d'Albert le Grand et la théorie de l'intellect de Dietrich de Freiberg*, p. 983-985.

¹¹ Cf. A. DE LIBERA, *Introduzione alla mística renana. Da Alberto Magno a Meister Eckhart*, p. 136-159.

- o objeto do *intellectus* é esta atividade ou operação, que é já idêntica ao próprio *intellectus* enquanto ele é uma substância;
- o conhecimento intelectual é uma processão na qual o objeto pensado é a própria processão.

Esta teoria do *intellectus agens* ou, como afirma Dietrich, do “intellecto por essência”, é a primeira grande exposição de uma metafísica da intelectualidade (aquilo que a filosofia alemã moderna denominou “filosofia do espírito”). Além disso, representa uma reviravolta em relação à ontoteologia elaborada pelos pensadores do século XIII como “metafísica do Êxodo”: a teologia, para o dominicano de Freiberg, não é uma teologia do ser, como para Tomás de Aquino, mas uma teologia das processões intelectuais elaborada como uma “metafísica da conversão”. O objeto da teologia e da filosofia é o mesmo: o intelecto enquanto processualidade, a vida do Absoluto como movimento circular, saída e retorno, com uma evidente influência procliana e pseudo-dionisiana.

O *intellectus agens* dos filósofos vem a coincidir com o *abditum mentis* agostiniano, caracterizado com “o cume do nosso ser”. Ele é o lugar e o instrumento da assimilação do homem a Deus e de Deus ao homem. É o teatro da deificação:

O intelecto agente é incomparavelmente mais eminente do intelecto possível. Ultrapassa-o pelo grau de ser. É ele aquele princípio supremo que foi derramado por Deus na nossa natureza, e assim [...] é ele que, aproximando-se imediatamente de Deus, faz com que nos assimilamos a Ele na visão beatífica¹².

Dietrich de Freiberg, ao explicar a relação do *intellectus agens* com Deus, vai demonstrar quatro teses, a saber:

(1) o Fundo secreto da alma segundo Agostinho (*intellectus agens*) é verdadeiramente uma substância;

(2) nele é impressa a imagem da substância divina;

(3) o *intellectus agens* é *capax Dei*, tem a capacidade de acolhê-lo, de apreendê-lo intelectualmente;

(4) o *intellectus agens* volta para Deus em modo perfeito pela sua essência, e esta essência é a sua própria operação¹³.

¹² THEODORICUS DE VRIBERG, *De visione beatifica*, 14, 53-56. Tradução nossa.

¹³ Essas quatro teses são desenvolvidas, respectivamente, nas seções 1.1 (p. 15ss.), 1.2 (p. 36ss.), 1.4 (p. 61) e 1.5 (p. 62-63) da edição de B. Mojsisch.

O *intellectus possibilis*, o pensamento exterior são simplesmente à semelhança de Deus. Somente o *intellectus agens* é verdadeiramente à sua imagem:

O que se diz “à imagem” de Deus – imagem que consiste na eternidade e na unidade da Trindade – remete ao Fundo secreto da alma ou intelecto agente, pelo qual a substância da alma é fixada na eternidade [...] e no qual subsiste só aquela unidade na trindade e aquela trindade na unidade que faz com que o homem seja à imagem de Deus¹⁴.

O dominicano alemão, no entanto, vai destacar que o *intellectus agens* não é apenas “à imagem de Deus”, mas é uma substância divina que a própria noção de imagem aponta: “*Ele é segundo sua natureza e formalmente a própria imagem de Deus (imago Dei) em nós*”¹⁵. O estatuto de imagem perfeita e própria de Deus cabe ao *intellectus agens* por essência, em base à sua emanção a partir do princípio divino.

Esta emanção, contudo, não é uma queda: o intelecto emanado permanece no seu princípio. Esta asserção é conforme à teoria procliana segundo a qual “tudo o que é produzido imediatamente por um princípio permanece nele, mesmo procedendo dele”¹⁶. O *intellectus possibilis*, porém, permanece exterior ao processo de emanção: como potência representativa, a cogitativa não possui interioridade. Ela é exteriormente capaz de Deus, ou seja, capaz de um Deus exterior, diferentemente do *intellectus agens* que permanece “mais intimamente capaz de Deus (*intimius capax Dei*)”¹⁷.

Enfim, o *intellectus agens* volta para o Princípio de onde emana intelectualmente: “No mesmo modo em que ele emana intelectualmente de seu Princípio, o intelecto volta para esse Princípio através da sua operação intelectual que é sua essência”¹⁸. Dietrich, aqui, recorre novamente a Proclo e à sua *Elementatio theologica*, da qual retoma a Propo-

¹⁴ THEODORICUS DE VRIBERG, *De visione beatifica*, 1.1.1.3, p. 15, 22-16, 28.

¹⁵ Id. *ibid.*, 1.1.1.6, p. 16, 57-58.

¹⁶ Cf. PROCLO LICIO DIADOCO, *Elementi di teologia*, Prop. XXX, disponível in: <http://lamelagrana.net/wp-content/uploads/downloads/2012/08/Proclo-Licio-Diadoco-Elementi-di-Teologia.pdf>. Acesso em: 23/09/2016. Tradução nossa.

¹⁷ THEODORICUS DE VRIBERG, *De visione beatifica*, 1.4., 3, p. 61, 19.

¹⁸ Id. *ibid.*, 1.5, 1, p. 62, 28-30.

sição XXXI: “Todo ser que procede essencialmente de um princípio volta àquele de onde vem”¹⁹. Assim como as coisas procuram a comunhão com seu princípio e, na sua atividade, desejam voltar a ele, também o *intellectus agens*, que por essência procede intelectualmente de Deus, volta sempre para Ele através da sua operação intelectual, que é sua essência.

4. A TEORIA DO CONHECIMENTO EM MEISTER ECKHART

A teoria do conhecimento de Meister Eckhart está plenamente inserida na escolástica de seu tempo e, aparentemente, não acrescenta muitas novidades: no plano da sua obra conhecida como *Opus tripartitum* falta a indicação de um tratado específico sobre o intelecto ou sobre questão da sua unicidade, como, ao invés, fizeram seus confrades Alberto Magno, Tomás de Aquino e Dietrich de Freiberg. Além disso, para o turíngio, a realização da *beatitudo* não está ligada às potências intelectuais, mas, antes, ao tema do “fundo da alma” ou “centelha do intelecto”, o lugar onde acontece o nascimento de Deus. Por esse motivo, a distinção entre intelecto agente e intelecto possível é demasiadamente convencional para descrever adequadamente este lugar incriado e incriável²⁰.

Nas obras latinas, o mestre dominicano se refere à terminologia aristotélica dos dois intelectos em trechos muito convencionais, onde não acrescenta nada de próprio, mas limita-se a mencionar a teoria. Uma única vez é citada a teoria do *intellectus adeptus*, produzido pela evolução do conhecimento: o intelecto agente, entendido como substância separada, une-se à alma operando sobre as representações sensíveis e elevando progressivamente o conhecimento:

Donde alguns filósofos afirmavam que o intelecto agente, que dizem [ser] substância separada, se une a nós nas representações mediante a luz daquele intelecto agente, que ilumina e penetra nossa faculdade representativa com esta iluminação. Quando [este intelecto] é multiplicado pelo muito inteligir, é unido a nós e se torna forma, de tal modo que nós realizamos a obra própria daquela substância, ou seja, inteligimos os entes separados, assim

¹⁹ Cf. PROCLUSO LÍCIO DIADOCO, *Elementi di teologia*, Prop. XXXI.

²⁰ Cf., por exemplo, a Pr. 13: “Há uma força na alma, da qual já falei muitas vezes – se a alma fosse toda assim ela seria in-criada e incriável” (MESTRE ECKHART, *Sermões alemães – Volume I: Sermões 1 a 60*, p. 109).

como ela, e este [intelecto] é em nós, segundo aqueles filósofos, um intelecto adquirido²¹.

Nas obras alemãs é possível encontrar novidades mais relevantes, embora não diretamente associadas à prioridade de um *intellectus* sobre o outro. No entanto, na *Pr. 37 (Vir meus servus tuus mortuus est)*, Eckhart afirma claramente a superioridade do intelecto agente, cuja atividade pode ser assimilada à criatividade divina. Após interpretar a imagem dos “dois filhos” antes em relação às “duas faces da alma”, depois em relação a conhecimento e vontade, ele aplica esta distinção ao próprio intelecto, que possui em si a “possibilidade” e a “atividade”. A primeira é interpretada, com Avicena, como possibilidade de se tornar intelectualmente todas as coisas, mas o intelecto agente representa a igualdade do homem com Deus:

Um mestre pagão diz: “A alma tem nessa força <isto é, no intelecto> ‘possível’ o poder de tornar-se espiritualmente todas as coisas”. Na força *agente* ela se iguala ao pai e opera todas as coisas para um novo ser. Nela Deus teria querido imprimir a natureza de todas as criaturas; mas antes do mundo ela ainda não era²².

Em virtude desse intelecto, a alma reconduz todas as coisas em Deus e assume o papel do Pai, revelando o processo da geração: por um lado a alma tem que se deixar gerar como Filho, ficando totalmente passiva diante da ação de Deus; do outro, ela mesma quer gerar e se tornar também Pai. O êxito do processo leva a alma à unidade com Deus, compartilhando sua atividade criadora. É por isso, também, que o *intellectus possibilis* não pode satisfazer plenamente a alma, que visa à união com Deus: “A alma jamais deve repousar no intelecto possível até tornar-se totalmente Um em Deus” (*Pr.18*)²³.

²¹ MEISTER ECKHART, In Ioh., n. 155, LW III, p. 128, 5-10: “Unde et philosophi aliqui ponebant intellectum agentem, quem dicebant substantiam separatam, nobis uniri in phantasmatis mediante lumine intellectus illius agentis, illustrantis et penetrantis illustrando nostrum phantasticum, quo multiplicato ex multo intelligere tandem nobis unitur et fit forma, ita ut operemur opera propria illi substantiae, puta quod intelligamus entia separata, sicut et illa, et iste est in nobis secundum ipsos intellectus adeptus”. Tradução nossa.

²² MESTRE ECKHART, *Sermões alemães*, p. 221.

²³ Id. *ibid.*, p. 131. A tradução de “mügelichen kraft” como “força possibilitante”, constante na tradução publicada pelas editoras São Francisco – Vozes, foi, entretanto, modificada por nós para “intelecto possível”.

Há vários textos, contudo, nos quais Eckhart privilegia a receptividade antes que a atividade, o ser despojado de toda imagem em relação à aquisição de muitas noções. Esta receptividade absoluta, porém, não é uma característica do intelecto possível contraposto ao intelecto agente, mas do intelecto enquanto tal, da pura intelectualidade que abandona um conhecimento discursivo para alcançar a *beatitudo*. Uma pregação que merece uma atenção especial é a *Pr.* 104, porque é o único lugar em que Eckhart apresenta uma tripartição do intelecto:

O homem possui um intelecto ativo, um intelecto passivo e um intelecto potencial. O intelecto ativo está continuamente presente e sempre aberto para operar algo, seja em Deus ou na criatura. Quando o intelecto ativo se exerce intelectivamente nas criaturas, ordenando e reconduzindo a criatura para a sua origem, ou quanto eleva a si mesmo para a glória divina e para o louvor divino, tudo isso está ainda em seu poder e em seu domínio e ainda chama-se ativo. Mas quando Deus toma para si a obra, então o espírito deve manter-se numa passividade. Mas o intelecto potencial espreita para ambos: o que Deus pode operar e o espírito sofrer, para que isso possa ser alcançado segundo a possibilidade²⁴.

É no intelecto passivo que o intelecto agente gera as imagens espirituais, no processo comum do conhecimento. O intelecto potencial, ao invés, representa o elemento de continuidade entre o conhecimento comum e o conhecimento divino (“espreita para ambos”), mas assim a atenção se concentra sobre a ação de Deus, relacionando a passividade do espírito com a obra divina; a potencialidade permite, portanto, a aquisição do conhecimento perfeito.

O intelecto agente é representado como uma faculdade humana que é princípio de conhecimento natural, de acordo com duas modalidades: tira das representações sensíveis os aspectos materiais e contingentes para que o intelecto passivo possa manter o conhecimento adquirido:

O intelecto ativo retira as imagens das coisas exteriores, despe-as da matéria e dos acidentes, colocando-as no intelecto passivo, e este gera-lhe imagens espirituais em si. E assim que o intelecto passivo está prenhe do ativo, então ele retém e conhece a coisa com a ajuda

²⁴ MESTRE ECKHART, *Sermões alemães – Volume II: Sermões 61 a 150*, p. 215-216.

do intelecto ativo. Mas o intelecto passivo ainda não pode manter a coisa no conhecimento, pois o ativo deve iluminá-la novamente²⁵.

Embora a descrição seja bastante tradicional, há um elemento de novidade, tipicamente eckhartiano: a dimensão receptiva do intelecto está grávida das formas espirituais que o intelecto agente gera nela. Aqui, diversamente da *Pr.* 37, o intelecto agente não é equiparado à ação criadora divina, aliás, ele exerce sua função de princípio ativo na esfera natural: “O intelecto ativo não pode conter duas imagens juntas. Ele tem uma antes e outra depois”²⁶, enquanto Deus “gera múltiplas imagens juntas, num ponto”²⁷. Este redimensionamento, que limita o intelecto agente ao conhecimento natural, é conforme ao verdadeiro interesse do mestre dominicano: superar as faculdades e transcender toda dimensão natural e toda imagem, para que seja Deus mesmo o único a operar. Por isso o homem natural, no qual opera o intelecto agente, é contraposto ao homem livre, desprendido, completamente despojado de todo conteúdo cognitivo, que alcança o silêncio perfeito. Na sua forma divina, o conhecimento é o nascimento de Deus na alma, que procede necessariamente da aniquilação de todas as faculdades. Entretanto, a função do intelecto agente não é anulada, mas assumida por Deus e o sujeito dessa transformação permanece o intelecto possível: “tudo o que o intelecto ativo faz num homem natural, o mesmo e muito mais faz Deus num homem desprendido. Deus retira aqui o intelecto ativo, colocando a si mesmo em seu lugar, e opera ele mesmo o que o intelecto ativo deveria operar”²⁸.

CONCLUSÃO: O DEBATE SOBRE A DOUTRINA ARISTOTÉLICA DO INTELECTO NA BAIXA IDADE MÉDIA

No final do século XIII origina-se uma ampla discussão sobre o *intellectus* que se estende até as primeiras décadas do século XIV, principalmente na Alemanha. Alberto Magno herda a concepção agostiniana de felicidade como finalidade absoluta do pensamento, aplicando-a à teologia interpretada como um conhecimento que visa a *beatitudo* proposta pela revelação. Em sua ampla cultura filosófica a noética agostiniana, a doutri-

²⁵ Id. *ibid.*, p. 221-222.

²⁶ *Ibid.*, p. 222.

²⁷ *Ibid.*

²⁸ *Ibid.*

na dionisiana da *deificatio* e a teoria aviceniana da emanção, constituem o inestimável patrimônio do *Studium generale* de Colônia transmitido aos seus sucessores.

Dietrich de Freiberg lança mão do *abditum mentis* agostiniano para dar à sua teoria do *intellectus agens* uma base de apoio patrística e não apenas filosófica, subordinando sua referência ao esclarecimento da teoria intelectual: o *intellectus agens* é um princípio de conhecimento que não se limita à função de abstrair as representações mas, enquanto imagem divina, é condição para a visão beatífica e, portanto, é superior ao *intellectus possibilis*.

O autor anônimo da *quaestio* de Basileia contesta esta posição, mas, para tanto, chega a reduzir o intelecto agente à tarefa de iluminar os objetos inteligíveis (com os quais se produz o conhecimento), sem ser o sujeito do pensamento. E não apenas as funções, mas também os objetos das respectivas funções aparecem invertidos: as representações dos corpos sensíveis materialmente determinadas para o intelecto agente, a *quiditas* depurada e separada destas determinações para o intelecto possível. A conclusão só pode ser uma resposta negativa à pergunta inicial: a *beatitudo* não se encontra no intelecto agente que, em relação ao intelecto possível, é como o armador que constrói um navio, conduzido pelo comandante de acordo com sua vontade. A resposta que Dietrich teria dado fica clara: o intelecto agente não é este intelecto só pelo efeito de produzir as intelectões em nós, mas pela sua determinação formal e essencial. Por isso ele não apenas pensa, mas é intelecto por essência, sempre em ato, e é princípio produtivo como causa essencial.

Meister Eckhart, mesmo colocando-se na esteira da reflexão de Dietrich, parece não estar interessado na polêmica com os tomistas. Sua teoria do conhecimento vai além da oposição *intellectus agens versus intellectus possibilis* e tem por finalidade a união da alma com Deus, que se realiza no intelecto puro, porque Deus é *in primis* intelecto. Como todos seus confrades alemães, herdeiros da noética albertiana, o turíngio coloca a *beatitudo* no conhecimento: o âmago da sua doutrina é representado por uma doutrina do intelecto na qual ecoam as grandes afirmações de Dietrich de Freiberg sobre a natureza intelectual de Deus e sobre o caráter intelectual da *unio beatifica*. Segundo as palavras de Dietrich, o *intellectus agens* que, enquanto imagem de Deus, é uma substância, é um

exemplar de todo o ser e conhece todas as coisas pela sua essência, na mesma maneira (intelectual) em que ele mesmo se conhece. A originalidade de Eckhart é a de adaptar esta noética à exigência da sua teologia da imagem. A alma, formada em Deus como intelecto puro, se torna imagem de Deus, não representação ou cópia, pois a Imagem, a Palavra eterna, não possui imagem: “Assim também a imagem é sem imagem, pois não é vista em outra imagem. A palavra eterna é o próprio meio e a própria imagem, que ali é sem meio e sem imagem, para que na palavra eterna a alma aprenda a Deus e conheça sem meio e sem imagem” (*Pr.* 69)²⁹.

REFERÊNCIAS

AUGUSTINUS HIPPONENSIS. *Contra academicos*. Disponível in: www.augustinus.it.

_____. *De Trinitate*. Disponível in: www.augustinus.it.

BERNARDINI, P. *L'esegesi del De anima alla Facoltà delle Arti nel XIII secolo (1200–1270 ca.)*. Disponível in: http://www.gral.unipi.it/uploads/materiali/relazioni/8_Bernardini.pdf.

DE LIBERA, A. *Introduzione alla mística renana. Da Alberto Magno a Meister Eckhart*. Milano: Jaca Book, 1999.

GILSON, E. *A filosofia na Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

GRABMANN, M. *Interpretações medievais do nous poietikós*. Tradução Matteo Raschietti. Campinas: IFCH / UNICAMP, Coleção Textos Didáticos 60, 2006.

MEISTER ECKHART. *Die lateinischen Werke*. Stuttgart – Berlin: 1975.

MESTRE ECKHART. *Sermões alemães – Volume I: Sermões 1 a 60*. Bragança Paulista – Petrópolis: Ed. São Francisco – Vozes, 2006.

_____. *Sermões alemães – Volume II: Sermões 61 a 150*. Bragança Paulista – Petrópolis: Ed. São Francisco – Vozes, 2008.

²⁹ Ibid., p. 56.

MOIJSICH, B. La psychologie philosophique d'Albert le Grand et la théorie de l'intellect de Dietrich de Freiberg. In: *Archives de Philosophie*, 43 (1980).

PROCLO LICIO DIADOCO. *Elementi di teologia*. Disponível in: <http://lamelagrana.net/wp-content/uploads/downloads/2012/08/Proclo-Licio-Diadoco-Elementi-di-Teologia.pdf>.

PSEUDO DIONISIO AREOPAGITA. Los nombres de Dios. In: PSEUDO DIONISIO AREOPAGITA. *Obras completas*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2007.

THEODORICUS DE VRIBERG. *De visione beatifica*. Hrsg. B. Mojsisch. Hamburg: Meiner, 1977.

A relação entre conceito e atos mentais em Guilherme de Ockham*

Laiza Rodrigues de Souza
(UFRGS)

INTRODUÇÃO

A origem da história do pensamento certamente está nos questionamentos que o homem fez acerca da realidade — do que parecia lhe estar disposto na estrutura em que se encontra inserido. Supomos que a primeira pergunta feita na história foi “o que há?” Qualquer nome serviria como resposta para esta pergunta aparentemente simples, uma vez que tudo o que existe e foi descoberto tem um nome. O filósofo contemporâneo Quine (2011) sugeriu responder que “tudo” responde à pergunta “o que há?”. Contudo, em última análise ‘tudo’ é um nome, apenas um signo de alguma outra coisa. Os signos fazem parte da linguagem pela qual nos expressamos e certamente em dado momento todos já refletiram acerca da origem dos nomes. Nos questionamos qual o critério utilizado para nomear as coisas. É preciso frisar que não estamos investigando ‘o que há’ no intuito de descobrir que ‘coisa’ há, mas estamos investigando o signo, não especificamente o signo desta ou daquela coisa, mas de uma maneira geral procuramos saber qual a natureza dos signos que nomeiam as coisas. Entre as coisas e seus nomes há um ponto de intersecção que é também seu lugar de significação: a linguagem. O nosso primeiro problema crucial é, portanto, um problema de linguagem: o problema da significação dos nomes.

Investigar acerca da natureza do signo de maneira profunda significa consequentemente buscar uma teoria da significação que explique a relação entre mundo e linguagem. Tal teoria deve pressupor uma on-

* Parte do conteúdo deste trabalho foi publicada in: *Ágora Filosófica*, 1 (2015):2, sob o título: “Os atos mentais na formação dos conceitos em Guilherme de Ockham”.

tologia que estabelece a estrutura da realidade que esta teoria deve significar. E igualmente supõe uma epistemologia que seja suficiente para explicar o modo pelo qual conhecemos o mundo fenomênico através da linguagem. Fica claro que o escopo do problema da significação não se restringe apenas à significação dos signos que são nomes de coisas, mas alcança também nomes que não possuem um referente (substrato material), os signos que são conceitos. Nosso primeiro passo é superar a dificuldade semântico-epistemológica de determinar qual a natureza dos signos conceitos e como os conhecemos. Assim, nosso segundo problema central é acerca da formação dos conceitos. E acreditamos que explicar como se formam os conceitos responde o problema do *como conhecemos* – como formamos o conhecimento do mundo que nos cerca.

A questão “o que há?” nos instigou a refletir acerca da linguagem e nos levou a outro questionamento: do que exatamente falamos? Responder a tal questionamento nos exige um posicionamento ontológico, que em outras palavras significa que devemos estabelecer que tipo de coisas admitimos que existe. E mais, como tratar e situar ontologicamente as coisas não-existentes das quais falamos? Uma teoria filosófica consistente que se proponha a abarcar tais questões precisa dispor de um aparato que sirva de base para fundamentar um conhecimento verdadeiro: um aparato que esteja de acordo com os compromissos ontológicos que assumimos.

Guilherme de Ockham desenvolveu programa nominalista que apresenta possíveis respostas aos questionamentos supracitados. Para Ockham não há conhecimento *a priori* ou inato da realidade – realidade esta que é composta apenas por entidades singulares – então, a base do conhecimento científico é primária e fundamentalmente o conhecimento intuitivo. Para ele a ciência diz respeito às proposições universais. Devemos entender que ciência no contexto medieval se refere à ciência lógica (*scientia sermocinalis*). Num sentido estrito, o modo de raciocínio próprio da ciência enquanto lógica são as demonstrações silogísticas – de modo que uma afirmação na ciência é a afirmação da verdade de uma proposição. O conhecimento científico do mundo diz respeito à verdade das proposições universais. E obtemos o valor de verdade de uma proposição a partir da análise dos seus termos.

1. O DESAFIO NOMINALISTA: A GENERALIDADE NO PENSAMENTO E NA LINGUAGEM

Aqui nos cabe indagar como se chega do conhecimento intuitivo à lógica. Para compreender esta passagem é fundamental ter um conhecimento da estrutura linguística ockhamista que é ao mesmo tempo parte e instrumento da aquisição do conhecimento. Para que se assegure um conhecimento verdadeiro é preciso uma linguagem que transmita o mundo tal qual ele é considerado ontologicamente. Pois o conhecimento das coisas que não obtemos pela intuição somente é possível através do conhecimento das proposições.

Ockham enquanto nominalista se depara com o desafio de evitar compromisso ontológico com entidades universais no mundo e explicar detalhadamente a generalidade no pensamento e na linguagem sem aceitar nada além de ser irreduzivelmente singulares. Seu nominalismo se caracteriza pelo compromisso exclusivo com singulares, de modo que os 'signos universais' enquanto conceitos não possuem existência real fora da mente. E, neste sentido, toda a sua teoria semântica é desenvolvida primariamente como uma explicação dos vários modos pelos quais o signo conceitual é ligado a seus referentes externos e, secundariamente, os modos como o discurso convencional deriva da linguagem mental (cf. NORMORE, 1999).

A linguagem própria da ciência são os argumentos silogísticos compostos de proposições. Então, a linguagem da ciência é uma linguagem lógica que vai analisar os termos que compõem as proposições. Dissemos que o conhecimento intuitivo é a base de todo o conhecimento para afirmar que as nossas intuições se referem à realidade sensível (particulares) e à realidade espiritual (intenções da alma). A realidade espiritual tem um papel fundamental na semântica okchamiana, pois com base nela ele faz uma considerável inovação em relação aos seus antecessores: subdivide a linguagem em dois níveis, mental e convencional. A linguagem convencional é aquela instituída no interior de cada língua e comum aos seus falantes, a linguagem ordinária. A linguagem mental diz respeito às intenções da alma, isto é, a um discurso interior que é anterior à linguagem convencional e às línguas (cf. *Summa logicae* I, 1). Portanto, a linguagem mental é comum a todos os homens. É esta

noção de realidade interior do pensamento ockhamista que vai nos explicar adiante a universalidade da linguagem.

Estes dois níveis de linguagem comportam três tipos de signos correspondentes a três tipos de discurso, o escrito, oral e mental¹. Na linguagem convencional temos o discurso escrito e o discurso falado. Os termos escritos são signos dos termos falados. Os termos falados são, por sua vez, signos dos termos mentais e estes signos dos objetos do mundo. Há uma relação de subordinação da linguagem convencional à linguagem mental. E isto se dá porque os signos mentais significam naturalmente os objetos. Por esta razão há uma hierarquia entre os signos: as coisas são significadas naturalmente pelos signos mentais. Estes últimos são significados pelos signos escritos que por sua vez são significados dos signos orais. A relação entre palavras escritas e orais é convencional, assim como também o é a relação entre palavras escritas e conceitos. Já a relação entre conceitos e coisas é natural. Em última instância, as palavras escritas são signos das coisas.

A análise de uma proposição é feita a partir do conhecimento de seus elementos, a saber, de seus termos. Tendo sido apresentados os dois níveis de linguagem e os três níveis de discurso filosofia ockhamista, passemos à análise dos termos. Ockham adota a definição de termo de Aristóteles em seus *Primeiros analíticos* 34b10, segundo a qual termo é “aquilo em que a premissa se resolve, a saber, tanto o predicado quanto o sujeito, quer com a adição do verbo ser, quer com a remoção de não ser” (*Summa logicae* I, 1). Aparentemente, a resposta para a natureza da significação está na semântica dos termos e esta é a razão pela qual em sua *Summa logicae* o *Venerabilis Inceptor* faz uma extensa análise dos mesmos. Cabe-nos, aqui, diferenciar um signo de um termo. Signo é definido como “tudo aquilo que, apreendido, traz algo diverso à mente” (*Summa logicae* I, 1). Praticamente qualquer coisa pode cumprir o papel de signo, isto é, praticamente qualquer coisa pode trazer à mente outra coisa. Entretanto, no âmbito da lógica consideramos as proposições. Assim, quando falamos de termos se trata da parte de uma proposição, e somente o termo que é signo-conceito é capaz de supor por uma coisa, isto é, representa-la numa proposição.

¹ Guilherme de Ockham atribui os três tipos de discursos a Boécio, no seu Comentário ao Primeiro Livro da obra *De interpretatione* (cf. *Summa logicae* I, 1).

A primeira divisão geral dos termos é entre os concretos e abstratos, isto é, termos que possuem um referencial concreto e outros que não possuem. Como no caso de 'homem' que é um termo concreto porque seu referencial é um homem determinado, e o termo 'humanidade' que não possui um referencial determinado. Ockham pretende evitar que sejam postuladas novas entidades para fazer referência aos termos abstratos. Ele evita tal postulação - que considera desnecessária - a partir de uma teoria da conotação que distingue termos absolutos e conotativos. Os termos absolutos são aqueles que significam muitas coisas sem diferenças entre elas. Um exemplo de termo absoluto é "homem", que sempre vai indicar os homens que existiram no passado, existem no presente ou existirão no futuro. Os termos absolutos são aqueles que podem ser predicados de tudo o que significam.

Os termos conotativos, em oposição aos absolutos são aqueles que possuem mais de um significado. O primeiro significado é idêntico ao termo absoluto e o segundo é um significado conotativo. Significam diretamente substâncias (coisas brancas) e secundariamente qualidades singulares atribuíveis às substâncias (brancura da coisa branca), isto é, os acidentes. O termo conotativo primeiramente significa os indivíduos aos quais se aplica e secundariamente significa os acidentes inerentes a estes indivíduos.

A conotação configura como uma das principais ferramentas da semântica de Ockham. Pois é através da significação secundária que se evita semanticamente a multiplicação de entidades metafísicas como referentes de nomes gerais que é considerada desnecessária segundo nosso autor. Segundo Normore (1999, p. 58):

A função filosófica da distinção entre significação primária e secundária é rarefazer a ontologia e não o aparato mental do conhecimento. O projeto de Ockham é explicar todas as características semânticas e epistemológicas em termos de relação entre signos-símbolos e objetos singulares no mundo².

Tanto os termos absolutos quanto os termos conotativos figuram na linguagem mental. A linguagem mental é composta de proposições mentais que são formadas por termos mentais ou conceitos. Estes termos fazem referência às coisas que significam. O signo mental tem um

² Tradução minha.

caráter extensional em relação ao mundo físico. O que explica a extensio-
 nalidade do termo é a propriedade de supor, isto é, de “ocupar o lugar da
 coisa” numa proposição. Quando um termo categoremático (com signifi-
 cado definido) é inserido numa proposição ocupando o lugar de sujeito
 ou predicado, ele adquire a função semântica da suposição que é a função
 referencial de um termo num contexto proposicional. Logo, dizer que um
 termo supõe alguma coisa é o mesmo que o termo ocupa o lugar daquilo
 que ele significa.

Assim, o signo conceito pode fazer referência somente a singula-
 res, de acordo com a ontologia nominalista. E no contexto proposicio-
 nal o signo conceito adquire a também a função de supor por algo que
 significa, isto é, de representar ou ocupar o lugar daquilo que signifi-
 ca. O que nos leva a concluir que fazer referência e significar são duas
 propriedades distintas.

Na empresa de elucidar qual a natureza do signo nos deparamos
 com complexidade do signo linguístico, o que nos levou ao problema da
 significação como um todo. Temos três tipos de signos, os escritos que
 significam os falados e os falados que significam conceitos. A significação
 dos dois primeiros signos é fácil de explicar porque se situam na lingua-
 gem convencional. Mas a significação do conceito dissemos que ocorre
naturalmente. Mas o que significa isso exatamente?

Uma vez que estamos falando de um signo que diz respeito a uma
 linguagem mental, o processo de significação natural envolve uma inves-
 tigação do ponto de vista psicológico do funcionamento da mente, o que
 nos traz a um campo chamado contemporaneamente de mentalismo ou
 filosofia da mente. Dissemos que o signo conceito significa naturalmen-
 te *coisas*. De modo que o signo conceito tem um caráter extensional: ele
 se refere a coisas no mundo e tem a função semântica de representar as
 coisas a que se refere graças a propriedade que este signo tem de supor
 (ocupar o lugar) da coisa numa proposição. Então, quando dizemos “o
 homem corre” sabemos que o termo ‘homem’ se refere a um homem
 existente no mundo. Entretanto, o valor de verdade desta proposição,
 isto é, se esta proposição é verdadeira ou falsa só pode ser constatado
 se a proposição “o homem corre” foi formulada a partir da evidência da
 coisa, ou seja, se é fruto de um conhecimento intuitivo de um homem
 correndo.

2. FORMAÇÃO E APREENSÃO DOS CONCEITOS

Uma pergunta que pode nos colocar no caminho de responder à questão de como se formam os conceitos é: como a partir da evidência de uma única coisa a mente forma um conceito geral? Para responder isso exporemos o problema do conceito enquanto signo: Ockham define na *Summa logicae* I que “o termo concebido é a intenção ou paixão da alma significando ou co-significando naturalmente algo, capaz de ser parte da proposição mental e de por ela supor”. E também diz que signo é “... tudo aquilo que, apreendido, traz algo diverso à cognição, embora não leve a mente a uma primeira cognição daquilo, segundo mostraremos em outro lugar, mas à cognição atual, após a habitual” (*Summa logicae* I).

O que está sendo dito é que o signo não conduz somente ao conhecimento daquilo que já é conhecido, mas ele *faz conhecer* qualquer coisa. Segundo a primeira parte da definição de signo como “tudo aquilo que, apreendido, traz algo diverso à cognição” (*Sum, Log. I*), tudo o quanto conhecemos na verdade é o conhecimento de algo que já conhecíamos e veio à memória através do signo. Então deveria existir um conhecimento anterior à lembrança, de modo que o conhecimento não pode ser o mesmo que signo.

3. O SIGNO CONCEITO COMO ATO

Ockham dá ao signo o status de um ato. Isto porque “o ato de conhecer é ele mesmo o elemento de uma proposição, a proposição mental, e todo elemento de uma proposição é um signo” (MICHON, 1994, p. 40). A análise ockhamista do conhecimento é regida pelo princípio de assimilação do pensamento a uma linguagem. Isso se fundamenta na noção de proposição mental, isto é, a afirmação de que há complexos mentais que portam valor de verdade. Assim, conceito e ato mental de conhecimentos são assimilados aos elementos da proposição mental por isomorfia: “a toda proposição vocal verdadeira ou falsa corresponde uma proposição mental formada de conceitos” (*Quodlibet* V, 8; *Oth* IX, 509, 18-19).

Postulado como um termo, o conceito é, portanto, um signo. Enquanto signo é a recordação do conhecimento precedente de outra coisa; enquanto conceito é o meio do conhecimento – apreensão do signo ele

mesmo. Entretanto, tal definição pode nos levar a um círculo, pois, se o conceito enquanto signo é representação, ele vai sempre remeter a algo apresentado anteriormente, e assim por diante. Enquanto termo mental e signo, o conceito não pode somente lembrar um conceito já formado, ele tem que *ser formado* à ocasião de um primeiro conhecimento do objeto.

A explicação da significação natural está estritamente relacionada a teoria dos atos mentais que envolve atos intuitivos e conceitos gerais naturais. Há uma distinção entre intuição sensível e intuição intelectual. A intuição sensível é aquela oriunda propriamente da percepção. A intuição intelectual refere-se ao ato singular de compreendermos um objeto através do intelecto. Mas, como o conteúdo de uma compreensão intuitiva seria determinado, isto é, como determinar se uma intuição é intelectual ou perceptiva? Para Ockham o aspecto interno da compreensão intuitiva não seria suficiente, ela mesma, para determinar, de forma única, o objeto de minha intuição particular. Para ele, todas as representações mentais, incluindo-se as compreensões intuitivas singulares de nossa mente, são semelhanças aos seus objetos. Uma compreensão intuitiva singular é causada somente por uma determinada coisa, essa coisa, seu objeto, é o semelhante da intuição. Mas, como se explica a relação natural entre o conceito signo e a coisa significada? Através da similitude que determina a significação. Na teoria moderna de Ockham os termos singulares são atos da intuição intelectual pelos quais o intelecto apreende diretamente, a nível intelectual, a existência exterior e contingente das entidades singulares.

A intuição intelectual do singular é admitida uma vez que os signos são capazes de figurar nas proposições mentais e supor por qualquer coisa. O intelecto ao apreender por intuição uma coisa singular, forma nele mesmo um conhecimento intuitivo que é um conhecimento desta coisa singular somente, por sua natureza capaz de supor por esta coisa singular. Através de um único contato empírico com o objeto, o intelecto através de um ato intelectual compreende aquele objeto através do que é chamado de *notitia intellectiva* que nada mais é que o conhecimento intelectual. Este conhecimento forma um *habitus*, isto é, uma disposição para retornar ao conhecimento obtido através do ato intelectual inicial. Por este motivo, o intelecto pode formar o conceito de uma coisa singular através de um único contato com um singular. Entretanto, no que diz respeito à intelecção singular dos singulares a cognição se dá por causalidade. Por exemplo, se

estou pensando num cavalo e tenho a minha frente dois cavalos específicos, o estado mental que pode ser descrito como “pensando num cavalo” não é por similaridade, isto é, não estou pensando no conceito geral de cavalo, mas aquele estado mental foi causado por um cavalo específico, ao qual somente o agente tem acesso.

CONCLUSÃO

Podemos dizer que o conceito é um signo que não cumpre somente sua função recordativa, mas ele é pura referência, o ato de conhecer que o signo-coisa-recordativa causa e ‘envelopa’. Este ato do conhecimento é uma palavra mental, uma qualidade do espírito. O que diferencia o signo-conceito do signo é que a relação do conceito com seus objetos se dá naturalmente. O conceito permite o conhecimento daquilo que ele mesmo é conceito, sem ser ele mesmo conhecido (*a priori*) porque ele é o ato de conhecer.

Concluimos então que defender a formação de conceitos através de atos mentais é possível e tem embasamento no pensamento filosófico de Guilherme de Ockham, uma vez que ele desenvolveu uma teoria semântica na qual a existência de uma linguagem mental assegura a relação entre linguagem e pensamento. E a partir da linguagem mental sua teoria cognitiva se desenvolveu para estar de acordo com uma ontologia que só admite particulares. Assim, a significação e referência dos termos universais é mantida na linguagem convencional sem implicar em compromissos ontológicos, pois a generalidade da linguagem e pensamento é explicada por de estados mentais causados por objetos particulares.

REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. Analíticos Primeiros. In: *Tratados de lógica II (Organon)*. Introd., trad. y notas de Miguel C. Sanmartin. Madrid: Gredos, 1995.

_____. *Categorias*. In: *Coleção Filosofia – Textos*. Tradção, introdução e comentários de Ricardo Santos. Porto: Porto, 1995.

COPLESTON, Frederick. *A History of Philosophy: Late Mediaeval and Renaissance Philosophy – Part I: Ockham to the Speculative Mystics*. Westminster: The Newman Press, 1953.

GUILLELMUS DE OCKHAM. *Quodlibeta septem*. In: *Opera theologica IX*. Ed. Joseph C. Wey, C.S.B. St. Bonaventure, N. Y.: Cura Instituti Franciscani, Universitatis S. Bonaventure, 1980.

_____. *Summa logicae*. In: *Opera philosophica I*. Ed. Ph. Boehner, G. Gál. and S. Brown. St. Bonaventure, N. Y.: Cura Instituti Franciscani, Universitatis S. Bonaventurae, 1974.

LOUX, Michael J. *William of Ockham – Ockham’s Theory of Terms: Part I of the Summa logicae*. Trans. and Introd. by Michael J. Loux. Indiana: St. Augustine’s Press, 1998.

MICHON, Cyrille. *Nominalisme: la théorie de la signification d’Occam*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1994.

MÜLLER, Paola. Introdução. In : Guilherme de Ockham. *Lógica dos termos*. Tradução de Fernando Pio de Almeida Fleck. Porto Alegre: Edipucrs, 1991.

NORMORE, Calvin G. Some Aspects of Ockham’s Logic. In: SPADE, Paul Vincent (ed.). *The Cambridge Companion to Ockham*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

PORFÍRIO DE TIRO. *Isagoge. Introdução às Categorias de Aristóteles*. Tradução, introdução e comentário de Bento Silva Santos. São Paulo: Attar, 2002.

QUINE, Williard. *De um ponto de vista lógico – Nove ensaios lógico-filosóficos*. Tradução de Antonio Ianni Segatto. São Paulo: Editora Unesp, 2011.

SANTOS, Bento Silva. Introdução. In: PORFÍRIO DE TIRO. *Isagoge. Introdução às Categorias de Aristóteles*. Tradução, introdução e comentário de Bento Silva Santos. São Paulo: Attar, 2002.

WILLIAM OF OCKHAM. *Ockham’s Theory of Terms: Part I of the Summa logicae*. Trans. and Introd. by Michael J. Loux. Indiana: St. Augustine’s Press, 1998.

Sobre os signos: Agostinho, Domingo de Soto e João de São Tomás

Edy Klévia Fraga de Souza
(PUC-RS)

INTRODUÇÃO

Em geral, a Semiótica investiga a natureza, o funcionamento e a divisão dos sinais. Particularmente, tal ciência visa determinar os processos de significação e representação linguística, de sorte que ela pode ser tomada como parte essencial na constituição humana do conhecimento. Antes mesmo de ser considerada uma ciência contemporânea, já se encontra entre os filósofos antigos, grande preocupação em investigar a linguagem. Em sua obra *Crátilo*, Platão registra as primeiras investigações sobre a relação entre o nome em si e a coisa designada.

Embora haja uma grande dificuldade em definir a Semiótica de modo fechado e acabado, tendo em vista que ela se desenvolve ano a ano nas mais diversas áreas do conhecimento, podemos arriscar a dizer que a Semiótica é uma ciência de toda e qualquer linguagem, isto é, “tem por objeto de investigação todas as linguagens possíveis”¹. Tais investigações só são possíveis estudando também as condições de significação dos sinais em geral e não só o linguístico.

Em geral, a definição do signo se estabeleceu na história da Semiótica como aquilo que representa outra coisa. Porém, na Filosofia, diversos filósofos se dedicaram a definir o signo do modo mais completo possível tendo em vista a construção de suas respectivas teorias sobre Filosofia da Linguagem. Não por acaso, dentre os filósofos medievais, por exemplo, existe diferenças muito bem pontuadas na definição dos sinais que fazem toda a diferença em suas teorias.

¹ Cf. L. SANTAELLA, *O que é semiótica*, p. 13.

Esse trabalho pretende explorar exatamente essas diferenças significativas do signo para os filósofos Santo Agostinho, Domingo de Soto e João de São Tomás e de que maneira tais definições contribuíram para suas respectivas Teorias da Linguagem.

1. TEORIA DOS SINAIS EM SANTO AGOSTINHO

Santo Agostinho é famoso na filosofia como sendo um filósofo cristão cujas teorias se desenvolvem em torno da Teologia. O que algumas pessoas não sabem é que o Filósofo de Hipona, embora motivado por suas crenças religiosas, desenvolveu uma gama de discussões filosóficas de extrema importância para a posteridade. Não apenas aquela paradoxal como o problema acerca do tempo, mas também em torno da Filosofia da Linguagem e semiótica. Não por acaso que suas reflexões sobre a linguagem tenham chamado a atenção de ninguém menos que Wittgenstein, filósofo do século XX que inicia suas *Investigações filosóficas* citando uma passagem do livro Confissões de Agostinho, mais especificamente, uma parte do parágrafo 8 do Livro I:

Retinha tudo na memória quando pronunciavam o nome de alguma coisa, e quando, segundo essa palavra, moviam o corpo para ela. Via e notava que davam ao objeto, quando o queriam designar, um nome que eles pronunciavam. Esse querer era-me revelado pelos movimentos do corpo, que são como que a linguagem natural a todos os povos e consiste na expressão da fisionomia, no movimento dos olhos, nos gestos, no tom da voz que indica a afeição da alma quando pede ou possui e quando rejeita ou evita. Por esse processo retinha pouco a pouco as palavras convenientemente dispostas em várias frases e frequentemente ouvidas como sinais de objetos. Domando a boca segundo aqueles sinais, exprimia por eles as minhas vontades².

Muito embora a filosofia de Wittgenstein se distancie da de Agostinho no conjunto de suas obras, Norman Malcom escreve em seu *memoir* que Wittgenstein venerava as obras de Agostinho e que sua decisão em mencioná-lo em suas *Investigações filosóficas* não se deve ao fato de que os conceitos expressos por Agostinho nunca teriam sido também expres-

² AGOSTINHO, *Confissões*, p. 46-47.

tos por outros filósofos, mas sim porque, se uma mente elevada como a de Agostinho os pensou, isso demonstra a importância de tais conceitos³.

Feito essas considerações, veremos que a importância teórica de Agostinho suscitará também importantes discussões em torno da filosofia da linguagem desenvolvida posteriormente na chamada Segunda Escolástica, cujas estruturas e definições acerca dos Sinais, passarão por algumas renovações influenciando diretamente a teoria que posteriormente ganhará nome de Semiótica.

1.1. Os sinais

Agostinho expõe em suas obras como *De doctrina christiana*, *Principia dialecticae*, *De Trinitate*, *De Magistro* e *Confessiones* diversos elementos da semiótica, dentre eles, a importância dos sinais linguísticos e suas relações com a significação; abordagem acerca da relação entre pensamento e linguagem; a finalidade da linguagem e, sobretudo, sua estrutura (sintaxe, semântica).

Assim como os Estoicos, Agostinho considera que a linguagem tem como finalidade a recordação *per commemorationem*⁴, isto é, um ensinamento dirigido a nós mesmo com o intuito de despertar a nossa memória. Em outras palavras, trata-se de recordar coisas que já foram nos instruídas pelo mestre interior. Aqui já se manifesta a sua doutrina da Iluminação, que veremos um pouco mais adiante. Tal teoria do conhecimento é herdada por Agostinho pelos neoplatônicos, pois, muito se assemelha com a teoria da reminiscência de Platão. Porém, vale destacar que Agostinho jamais admitiu a possibilidade de uma teoria da reminiscência aos moldes platônicos, a saber, que a alma recorda de coisas conhecidas de uma vida anterior. Nesse sentido, a doutrina da Iluminação pretende substituir a Teoria da reminiscência platônica.

De modo geral, para o filósofo, as palavras são sinais e sua relação principal se dá com o significado, ficando para segundo plano sua relação com a faculdade cognoscitiva. Sendo assim o sinal é definido em sua obra *De doctrina christiana*:

O sinal é, portanto, toda coisa que, além da impressão que produz

³ Cf. N. MALCOM, *Ludwig Wittgenstein*, p. 85.

⁴ Embora o conceito “commemorare” esteja muito próximo ao de “memoração”, instituído por Platão, Agostinho jamais admitiu a teoria de preexistência das almas nem que elas tenham conhecimento de uma vida anterior.

em nosso sentidos, faz com que nos venha ao pensamento outra ideia distinta. Assim, por exemplo, quando vemos uma pegada, pensamos que foi impressa por animal. Ao ver fumaça, percebemos que embaixo deve haver fogo. Ao ouvir a voz de um ser animado, damo-nos conta do estado de seu ânimo. Quando soa a corneta, os soldados sabem se devem avançar, retirar-se ou fazer alguma outra manobra, exigida pelo combate⁵.

Agostinho assim divide os sinais em naturais, convencionais e verbais. Os naturais são aqueles sinais que significam além de si mesmo, ou seja, faz com que algo distinto de si mesmo seja conhecido. Esse é o caso da fumaça e da pegada. Já os sinais convencionais são aqueles utilizados mutuamente para a comunicação de todos os seres vivos, são os sistemas convencionais úteis para “expor e comunicar ao espírito dos outros o que tinha em si próprio”⁶. Fazem parte dessa classificação também os sistemas de sinais utilizados pelos animais para se comunicarem entre si, manifestar seus desejos etc. Por fim, os sinais verbais se referem ao sistema de linguagem utilizados pelos homens para se comunicarem entre si. Alguns sinais pertencem ao sentido da visão, outros da audição e outros aos demais sentidos. Nesse caso, a escrita, o gesto, os sons instrumentais pertencem à essa classificação. Porém, já de antemão, Agostinho ressalta que as outras classes de sinais, em comparação com as palavras, é diminuta. E reafirma

As palavras, com efeito, obtiveram entre os homens o principal lugar para a expressão de qualquer pensamento, sempre que alguém quer manifestá-lo [...] a inumerável quantidade de sinais com que os homens demonstram seus pensamentos constitui-se pelas palavras⁷.

Em sua obra *De Magistro*, mais especificamente em seu capítulo III, Agostinho ressalta também uma outra forma de comunicação que não se utiliza dos sinais. O autor se refere aqui nas ações realizadas com o corpo no intuito de mostrar as coisas significadas sem necessariamente utilizar de um signo. Sendo assim, se ao responder à pergunta “O que é ‘andar’?” um indivíduo levantasse e o fizesse, seria o suficiente para responder a

⁵ AGOSTINHO, *De Magistro*, p. 85-86.

⁶ Id. *ibid.*, p. 85-86.

⁷ *Ibid.*, p. 88.

referida pergunta sem utilizar-se de nenhuma palavra ou de algum outro signo⁸. Porém, esse tipo de comunicação é rudimentar e, portanto, passível de equívocos. Aqui já se apresenta a necessidade de dar uma estrutura linguística ao signo, o que ocorre nos capítulos seguintes da referida obra.

1.2. Relação dos sinais com si mesmos

Apesar de Agostinho apresentar de forma isolada algumas questões acerca da linguagem em sua obra *De dialectica*⁹, é no diálogo *De Magistro* que a sua filosofia da linguagem ganha uma estrutura sistemática, estrutura essa muito próxima (mas com diferenças fundamentais) da teoria desenvolvida posteriormente pelo filósofo norte-americano Charles W. Morris (1901–1979) da Universidade de Chicago, em sua famosa obra *Fundamentos de uma teoria dos signos* (1938).

Agostinho ressalta desde o primeiro capítulo que a linguagem, ou a fala (*locutio*) são próprias do homem. Sendo assim, ao unir a articulação da voz à significação, o *loqui ou discurso* converte-se em um signo convencional cuja atividade implica em um instrumento do ensinar (*docere*). A princípio, Agostinho concorda que todas as palavras são sinais, pois, elas significam alguma coisa (objeto referencial). A luz desses pressupostos, Agostinho examina o seguinte verso poético de Virgílio: *Si nihil ex tanta superis placet urbe relinqui*¹⁰.

Diante dessas oito palavras temos igualmente oito sinais, porém, ‘nihil’ (nada) aparece como uma palavra isolada e não possui um objeto de referência. Aqui, a dificuldade apresentada por *nihil* nos leva à uma explicação muito comum entre os medievais, trata-se de uma relação entre palavras categoremáticas e palavras sincategoremáticas. No primeiro caso, as palavras servem *per se* como termos no sentido restrito, isto é, nomes, pronomes pessoais e demonstrativos e os verbos. Já no segundo caso, trata-se de palavras que aparecem na proposição juntamente com palavras categoremáticas para compor o sentido do enunciado. Em outras palavras, sinais conhecidos podem ajudar a tornar outro sinal inteligível.

⁸ Ibid., p. 81.

⁹ Trata-se de uma obra fragmentada e não terminada por Agostinho. Alguns comentadores consideram-na como sendo um escrito juvenil, um esboço de suas investigações que serão posteriormente desenvolvidas em seus escritos na fase madura.

¹⁰ Virgílio, *Enéida*, II, 659. Cf. AGOSTINHO, *De Magistro*, p. 76: “Se agrada ao deus, nada deixar de tão grande cidade”.

Alguns comentadores aludem essa análise agostiniano à uma análise sintática, já que o filósofo esboça uma preocupação com os aspectos formais da relação dos sinais, no intuito de tornar a comunicação mais inteligível. Porém, as questões acerca da relação de significado entre os sinais nos leva ao próximo tópico: as relações semânticas dos sinais.

1.3. Relação semântica dos sinais

Segundo Bento Silva Santos, a semântica agostiniana pode ser assim definida:

1. Signo [sic!] em correspondência da coisa física. 2. Signo [sic!] em correspondência do significado [semântica]; 3. aquilo que os linguistas atuais designam como relação entre coisa física e coisa significada requer, para Agostinho, a consciência, sem a qual os signos permaneceriam indiferentes ou até mesmo insignificantes; 4. a consciência, sempre segundo a linguística atual, torna o objeto (e o signo) intencional: Agostinho descortinou esta dimensão, não obstante tenha insistido muito sobre o “rememorar”. Por fim, segundo Agostinho, o sujeito cognoscente determina, ao menos parcialmente, o valor semântico dos sinais linguísticos¹¹.

Embora os sinais significantes apareçam já no capítulo IV do *De Magistro* é no capítulo VIII que essa questão é retomada no intuito de explicitar de que forma o a palavra signo implica tanto o elemento material (*semainon*) ou significante, quanto o elemento formal, isto é, significado (*semainomenon*), ou seja, sinal, coisa e significado. O sinal é o som da palavra proferida cuja absorção é realizada pela audição; a coisa é o próprio objeto — passível de ser designada pelo sinal — perceptível pela visão; mas quanto ao significado, de que forma podemos adquirir seu conhecimento já que a relação entre o sinal e a coisa não é real? E ainda, qual certeza pode-se ter da associação entre sinal e coisa? Essa dúvida é ressaltada por Santo Agostinho no § 23 e em resposta a essa questão, o autor adverte:

[...] há duas coisas, a saber, o som e o significado, é obvio que o som não percebemos pelo signo, mas pelo ouvido que ele mesmo faz vibrar; o significado, porém o percebemos porque vemos a coisa signi-

¹¹ Id. *ibid.*, p. 42. Notas entre colchetes da autora.

ficada. De fato, aquele aceno do dedo nada mais pode significar senão o objeto para o qual o dedo aponta, e não aponta para o signo [sic!]¹².

Mediante isso, surge a concepção agostiniana de primazia do objeto sobre a linguagem. Noutras palavras, o que Agostinho pretende com o questionamento acerca do conhecimento adquirido por significado é desenvolver a teoria de que a palavra significa a coisa apenas porque antes disso, o objeto já me é conhecido, independente da palavra. Nesse caso, o objeto de apreensão primária é o designado e não o sinal e a palavra, não são aptas para produzir o conhecimento, mas o objeto que ensina as palavras. Veja que a reviravolta argumentativa de Agostinho leva o diálogo a concluir que não conhecemos e nem aprendemos nada através das palavras sinais se o interlocutor já não conhecer anteriormente o objeto designado.

Até aqui chegou o valor das palavras: para lhes conceder o mais possível, elas nos convidam simplesmente a buscar as coisas, mas não as manifestam para que as conheçamos. Quem, porém, me ensina uma coisa é aquele que me apresenta aos meus olhos ou algum sentido do corpo, ou ainda à própria mente, as coisas que eu quero conhecer¹³.

Mas se as palavras, embora sendo sinais, não sejam constitutivas do conhecimento, então qual é a finalidade da mesma dentro da estrutura linguística proposta por Agostinho? A resposta à essa pergunta nos levará à tese principal da Filosofia da linguagem agostiniana: a Teoria dos sinais como fundamento de sua Teoria da Iluminação.

1.4. O papel fundamental da palavra na teoria dos sinais agostiniana

Antes de mais nada, respondendo a pergunta da seção anterior, a palavra exerce uma função rememorativa, no sentido do *per commemorationem*, ou seja, sua função consiste em fazer lembrar aquilo que já é conhecido interiormente através da luz interior. Mas o que seria essa luz? Segundo Agostinho,

¹² Ibid., p. 137.

¹³ Ibid., p. 147.

Ora, acerca de todas as coisas que compreendemos, não consultamos aquele que nos grita (*personat*) do exterior, mas a Verdade que dirige interiormente nossa alma, talvez porque as palavras nos convidaram a consultá-las. Ensina-nos, porém, aquele que é consultado, do qual se diz que habita no homem interior [Ef 3,16], Cristo, isto é, o poder imutável de Deus e a eterna sabedoria [1 Cor 1,24]. Toda alma racional a consulta; mas a cada uma se abre na medida em que é capaz de captá-la, em virtude de sua própria vontade, boa ou má¹⁴ (grifo nosso).

Bem, sobre aquilo que se apresenta aos nossos sentidos, é evidente que se trata dos objetos. Mas quanto àquilo que se apresenta à mente de maneira individual, trata-se do mestre interior, eis aqui o prelúdio de sua Teoria da iluminação. Assim sendo, quando queremos nos comunicar utilizamos a linguagem externa para comunicar o verbo interior. Logo, na concepção do filósofo, não há linguagem sem pensamento, pois o ultimo é causa do primeiro.

Embora haja uma profunda desvalorização da palavra-sinal no decorrer do diálogo, Agostinho enfatiza que eles são essenciais para despertar a verdade interior. O mestre humano e as experiências que adquirimos em nossas vidas não institui conhecimento, mas é responsável por chamar algo à consciência, isto é, suscitar os conteúdos sensíveis e espirituais intermediados pelo mestre interior. Conclui-se disso que a Teoria dos Sinais de Agostinho está à serviço de sua Teoria da Iluminação.

2. AUTORES DA ESCOLÁSTICA IBÉRICA

O chamado Século de Ouro Espanhol se desenvolveu entre meados do século XVI e meados do século XVII. Trata-se de uma escola cuja tradição semiótica se desenvolveu com grandes influências de filósofos como Santo Tomás de Aquino, Ockham e, em boa medida, Santo Agostinho. Entre os filósofos desse período, destaco Domingo de Soto, Francisco Araújo e João de Santo Tomás (ou João Poinot).

Sempre se considerou que Charles W. Morris foi o primeiro sistematizador da semiótica de nosso tempo, tendo Charles Sanders Peirce como seu predecessor e John Locke, por sua vez, antecessor de Peirce. No entan-

¹⁴ Ibid., § 38, p. 148.

to, anterior a Locke e entre os escolásticos, há teorias semióticas notáveis e, certamente, conhecidas por todos esses filósofos recém mencionados.

[...] a partir de Aristóteles y San Agustín, en la filosofía escolástica medieval se dieron interesantes desarrollos del estudio del signo y las formas del significar. Surgieron sobre todo en el seno de las *scientiae sermocinales* o del lenguaje: la gramática, la dialéctica (o lógica pura) y la retórica, en las que se inspiró Peirce para entresacar las tres dimensiones de la semiótica: la gramática pura, la lógica pura y la retórica pura, a las que Morris llamará sintaxis, semántica y pragmática [...]¹⁵.

Com efeito, é na Escolástica pós-medieval desenvolvida na Pensínsula ibérica, isto é, na Espanha e em Portugal, que surgem longos tratados dedicados exclusivamente a uma teoria geral dos sinais. Esses tratados são constituídos de teorias completas acerca da semiótica tal como entendida posteriormente com Morris, por exemplo.

2.1. Domingo de Soto (1494–1560)

Nascido em Segóvia, Soto estudou em Alcalá e em Paris. Na capital francesa, o filósofo obteve uma importante formação em lógica, mais precisamente na linha nominalista. Mas, posteriormente, adotou o tomismo graças as lições recebidas de Francisco de Vitoria. Ao publicar a sua *Summulae* em 1529, Soto define o sinal como “aquello que representa algo a la facultad cognoscitiva”¹⁶. Nesse caso, a palavra ‘representar’ significa ‘fazer presente algo’, ‘fazer conhecer tomando o lugar do outro’. Em outras palavras “este hacer presente o hacer conocer se realiza tomando el lugar de la otra cosa. Presentar es poner la cosa misma enfrenar, representar es remitir a ella, y esto es lo que hace el signo”¹⁷.

A redefinição de sinais dada por Domingo de Soto pretende abran-

¹⁵ Cf. M. BEUCHOT, *La semiótica: teorías del signo y el lenguaje en la historia*, p. 78. “a partir de Aristóteles e Santo Agostinho, ocorreu o desenvolvimento de estudos interessantes sobre o signo e as formas de significar. Surgiram dentro das *scientiae sermocinales* ou da linguagem: a gramática, a dialética (ou lógica) e a retórica, o que inspirou Peirce a extrair as três dimensões da semiótica: a gramática pura, a lógica pura e a retórica pura, a qual Morris chamará de sintaxe, semântica e pragmática”.

¹⁶ DOMINGO DE SOTO, *Summulae*, Salamanticae: D. a portonariis, 1575, f. 3v. “Aquilo que representa algo à faculdade cognoscitiva”.

¹⁷ M. BEUCHOT, *La semiótica: teorías del signo y el lenguaje en la historia*, p. 41.

ger tanto os sinais sensíveis como os inteligíveis. Sendo assim, o autor critica a definição dada por Agostinho acusando-a de incompleta por se aplicar apenas aos sinais instrumentais. Essa crítica aparece não apenas em Soto, mas antes em Tomás de Aquino e posteriormente em João de São Tomás.

Para Soto, sua definição de sinais está intrinsecamente ligada ao conceito de significar que pode ser tomado de duas formas: (i) enquanto corresponde tanto às vozes como aos sinais que, não são termos e em especial; (ii) enquanto corresponde apenas às vozes e aos termos¹⁸.

Como dito anteriormente, o representar consiste em fazer conhecer algo – seja esse algo sensível ou inteligível – e esse fazer conhecer tem, por sua vez, quatro causas que podem ser assim explicadas:

Soto lo ilustra con el ejemplo de la imagen del emperador; que es signo en cuanto lo representa. Así, la imagen o pintura del emperador hace conocer objetivamente, por lo cual es la causa objetiva; la vista hace conocer efectivamente, por lo que es la causa efectiva o eficiente; la noticia visiva que se produce por la interrelación de las dos anteriores hace conocer formalmente, por lo cual es la causa formal; y el aspecto de la noticia bajo el cual se recuerda la imagen del emperador hace conocer instrumentalmente, por lo que es causa instrumental¹⁹.

Há três tipos de objetos: um que é denominado apenas *motivo*, o segundo é denominado terminativo e por fim, há aquele que é *motivo* e *terminativo* ao mesmo tempo. No primeiro caso, o objeto motivo direciona a faculdade cognoscitiva a formar uma representação, não do objeto, mas representando outra coisa, como ocorre com a imagem que representa o imperador. O objeto terminativo é a coisa conhecida pela representação produzida por outro objeto diferente de si, como por exemplo, o imperador que foi representado por outro objeto motivo. E por fim, o objeto motivo e terminativo ao mesmo tempo exerce as duas funções, isto é, direciona a faculdade cognoscitiva a formar uma representação de si mesmo, como uma imagem que diz respeito a sua própria representação.

¹⁸ Cf. M. BEUCHOT, La doctrina tomista clásica sobre el signo: Domingo de Soto, Francisco de Araújo y Juan de San Tomás, p. 41.

¹⁹ Id. *ibid.*, p. 42.

Posto isso, Soto explica ainda que há três maneiras de representar (objetiva, formal e instrumental) e há duas maneiras de significar (formal e instrumental). No ultimo caso, essa divisão se refere ao modo como sinal se relaciona com a faculdade cognoscitiva. Porém, no que tange a relação do sinal com o seu designado, a divisão ocorre de três formas: natural, convencional e consuetudinário. O sinal natural é o que significa algo com base na natureza da coisa; o convencional é o que significa com base na imposição, instituição ou convenção humana; o consuetudinário é aquele que significa com base no costume, isto é, algo intermediário entre o natural e o convencional²⁰.

Essa concepção dada por Soto foi muito difundida entre os filósofos da época, incluindo as colônias americanas da Espanha. Suas teorias influenciaram tanto os filósofos contemporâneos a ele como os posteriores, sobretudo, João de São Tomás.

2.2. João de São Tomás (1589–1644)

João Poinset foi um filósofo lisbonense pertencente ao século XVII, considerado um dos principais representantes da escolástica peninsular. Suas principais obras foram escritas a partir de suas aulas no período em que foi docente. Dentre elas, ganham destaque o Curso Filosófico e o Curso Teológico. A obra intitulada *Tratado dos signos* faz parte da segunda reimpressão do *Curso filosófico* preparado por Reiser e publicado por Marietti, na Itália, entre os anos de 1930–1936²¹.

Para João de São Tomás, a semiótica consiste em uma problemática independente, mas necessária para todas as outras ciências, ou seja, os sinais semióticos são instrumentos fundamentais para todo e qualquer conhecimento. Ilustrando a assertiva, ele dirá que:

Signo [sic!] é tudo aquilo que representa alguma coisa diferente de si a potência cognoscente. Demos assim esta definição geral para que abrangêssemos todos os gêneros, de signos [sic!], quer formais, quer instrumentais. Pois a definição que circula habitualmente entre os teólogos no início do capítulo IV das *Sentenças* de Agostinho, “signo é o que, além de apresentar uma espécie aos sentidos, faz ver alguma coisa à cognição”, só convém ao signo [sic!] instrumental²².

²⁰ Cf. M. BEUCHOT, *La semiótica: teorías del signo y el lenguaje en la historia*, p. 83.

²¹ Cf. JOÃO DE SÃO TOMAS, *Tratado dos Sinais*, p. 17.

²² Id. *ibid.*, p. 113.

Observe que a definição dada pelo filósofo é muito próxima daquela dada por Soto. Além disso, João de São Tomás adota de Soto também os modos de causação do conhecimento, bem como os tipos de objetos do conhecimento e os modos de representar que veremos mais adiante. No entanto, antes disso, é preciso trazer algumas considerações acerca da perspectiva ontológica do sinal.

Para João, a propriedade ontológica do sinal merece mais consideração do que a categoria material. Isso porque a primeira é constituída por uma riqueza de significação que não se esgota em si mesmo como a segunda. Sendo assim, profundamente influenciado por Francisco de Araújo, João de São Tomás considera que a razão formal de um sinal é a sua capacidade relacional. Mas não se trata de uma relação simples onde o sinal se reduz a ser uma entidade material ou mental de modo absoluto, mas sim relativo a algo, isto é, ao designado e à faculdade cognoscitiva e é nessa relação que o sinal recebe seu *ser de sinal*. De outro modo, o sinal estaria reduzido ao ser do objeto²³. A força ontológica do sinal consiste em sua capacidade de significar, que por sua vez só é possível a partir da categoria relacional entre o sinal e a faculdade cognoscitiva e do sinal com o designado.

Diante disso, o filósofo começa a expor as categorias dos sinais semióticos e suas relações, já que se trata de um dos instrumentos fundamentais para todo e qualquer conhecimento. Partindo desses pressupostos, para que haja a produção de uma apercepção, isto é, para que o conhecimento possa ser gerado faz-se necessário destacar as quatro causas atuantes nesse processo, são elas: eficiente, objetiva, formal e instrumental.

(a) Causa Eficiente: é o que potencializa a cognição ou o conhecimento propriamente dito. Nesse caso, a visão, o intelecto, o tato entre outros, são potências de um conhecimento;

(b) Causa Objetiva: é o próprio objeto que, de certa forma, atrai a cognição;

(c) Causa Formal: é o conhecimento em si, que funciona como meio para o trabalho cognitivo do intelecto;

(d) Causa Instrumental: como o próprio nome diz, funciona como

²³ Cf. M. BEUCHOT, La doctrina tomista clásica sobre el signo: Domingo de Soto, Francisco de Araújo y Juan de San Tomás, op. cit., p. 51.

um instrumento para que o objeto possa ser representado para a apreensão do intelecto. Isso ocorre quando vemos a pegada de um animal e imediatamente somo remetido para o produtor da mesma.

Por outro lado, assim como ocorre em Soto, os objetos possuem uma triplicidade gerada a partir desse desenlace, a saber, exclusivamente motivo, exclusivamente terminativo, motivo e terminativo simultaneamente. Vejamos, portanto, a definição de cada um deles.

(a) Exclusivamente Motivo: trata-se do objeto que induz o intelecto humano a formar uma representação mental distinto dele próprio, como por exemplo, a fumaça que nos leva a representar o fogo;

(b) Exclusivamente Terminativo: é o conhecimento daquilo que foi produzido outrora pelo objeto exclusivamente motivo, ou seja, o conhecimento do fogo.

(c) Terminativo e Motivo Simultaneamente: é o objeto que proporciona ao intelecto, as potencias necessárias para que ele próprio seja conhecido. Nesse caso, um cão quando se mostra a si mesmo é um objeto terminativo e motivo ao mesmo tempo.

Em virtude dessas considerações, faz-se necessário elencar que entre conhecer, representar e significar há uma hierarquia. Com efeito, o *fazer conhecer* é mais amplo que o *representar* e esse último é mais amplo que *significar*. Consoante o que foi dito, verifica-se quatro causas do conhecimento previamente mencionadas.

Por exemplo, se conheço o homem, o homem como objeto faz-se conhecer a si próprio, apresentando-se à potência. Formalmente, como da própria concepção, que, como forma, torna a potência cognoscente. Instrumentalmente, como do próprio meio que traz o objeto à potência, como a imagem do imperador traz o imperador para o intelecto à maneira de um meio, e a este meio chamamos instrumento²⁴.

Já a *representação* é realizável por tudo aquilo que se apresenta a potencia, podendo ser executável pelos modos objetivo, formal e instrumental. Dessa forma “um objeto, como uma parede, representa-se a si objetivamente; a apercepção representa-o formalmente; o vestígio

²⁴ JOÃO DE SÃO TOMÁS, *Tratado dos signos*, p. 53.

instrumentalmente”²⁵. Por fim, a *significação*, que funciona através dos modos formal e instrumental, torna possível a apresentação de algo distinto de si ao intelecto e justamente por isso, o ato de representar é excluído já que qualquer coisa pode significar-se a si mesmo. Nessa perspectiva, o conhecimento se dá graças à diversidade de sinais que aí se encontram. Tal constatação levou João de São Tomás a estabelecer uma dupla divisão desses sinais: por um lado, ele é formal e instrumental quando se dirige a potência, um dos elementos que possibilita o conhecimento; por outro lado, ele pode ser natural, convencional ou consuetudinário quando ordenado ao objeto.

Sobre a distinção entre sinal formal e sinal instrumental, o autor define o primeiro como percepção formal do objeto a partir de si próprio e não de outro. Já o segundo é o sinal que representa algo diferente de si, é o caso da pegada de um animal que representa o próprio animal, ou da fumaça que representa o fogo. De igual forma, sobre a distinção entre sinal natural, sinal convencional e sinal consuetudinário João de Santo Tomás esclarece que o primeiro trata-se de um sinal onde sua natureza significativa independe de qualquer imposição humana e, portanto, sua significação é uma e universal. Ao contrario disso, os sinais convencionais significam mediante a imposição humana, ou seja, há um consenso humano para que seu significado seja tal. Nesse caso, não há uma significação única. Por fim, os sinais consuetudinários são àqueles cujas representações se dão em virtude dos costumes de uma determinada comunidade, não do ponto de vista impositivo, mas sim, da repetição costumeira.

Atrelado a essa questão, tomando a definição de signo dada por João de Santo Tomás, o autor revela ainda que o sinal tanto é razão do manifestativo ou representativo como ordem para a coisa que é representada — sendo ela mesmo diversa do sinal, já que nada é sinal de si — e ordem para a potência²⁶. Mediante tal argumentação, o autor enfatiza:

E na verdade o manifestativo enquanto tal não exprime a relação, quer porque pode dar-se numa ordem para si e sem relação a outro — como quando a luz se manifesta a si próprio, ou quando um objeto se representa a si mesmo para que seja visto —, quer porque alguma coisa pode manifestar outra sem dependência dessa outra

²⁵ Id. *ibid.*

²⁶ *Ibid.*, p. 113.

coisa, mas antes por dependência do outro que manifesta, assim como os princípios manifestam as conclusões, a luz manifesta as cores, a visão de Deus manifesta as criaturas [...]. Em tais casos, a ilustração e a manifestação de outra coisa fazem-se sem dependência nem subordinação à coisa manifestada. Mas o manifestativo do signo [sic!] encontra-se tanto com uma ordem para outro, porque nada se significa a si próprio, embora se possa representar, como com dependência para o outro ao qual está ordenado, porque o signo [sic!] é sempre menos do que o significado e dependente dele como de uma medida²⁷.

Mediante tais afirmações, uma questão importante é colocada: em que consiste a essência formal do signo? Para respondê-la, João de Santo Tomás questionará se os sinais em geral — natural, convencional e consuetudinário — participam ou não da ordem de relações. Antes de mais nada, a categoria de relação é dividida em relação segundo o ser e relação segundo o ser dito. As relações segundo o ser são aquelas cuja realidade se encontra no próprio ser, ou seja, há uma particularidade no seu modo de existir e por isso mesmo, trata-se de uma “entidade absoluta”²⁸, subsistindo assim de forma essencial e própria. Já as relações segundo o ser dito, embora tenha em si mesmo uma existência absoluta, refere-se também a algo exterior a si, levando em consideração que a essencialidade desse ser não é para outro como acontece nas relações segundo o ser.

A relação segundo o ser consiste ainda em relação real e de razão. Observe-se, aqui, uma problemática. Afinal, a presente investigação gira em torno da relação que se apresenta no sinal em geral, o que pressupõe uma unidade de relação que sirva para todos os sinais — natural, convencional e consuetudinário. Dessa forma, exclui-se de antemão a relação categorial — que se apresenta na relação real —, uma vez que ela é finita e real. Ora, os sinais convencionais, por exemplo, que não se fundamentam na realidade, mas tão somente em uma relação de razão, não se adequaria à definição de relação categorial. Sendo assim, o autor conclui de antemão que

[...] por esse motivo a natureza comum aos signos [sic!] não pode ser a razão do ente categorial, nem uma relação categorial, embora possa ser uma relação segundo o ser [...], porque só naquelas coi-

²⁷ Ibid., p. 114.

²⁸ Ibid., p. 93.

sas que são para o outro se encontra alguma relação real e alguma de razão, sendo manifesto que esta última não é categorial, mas é chamada relação segundo o ser, porque é puramente relação e não contém nenhuma coisa absoluta²⁹.

A preciosa contribuição dessa análise das relações³⁰ para a teoria dos sinais do autor se encontra no fato de que no âmbito das relações segundo o ser, tanto pode ocorrer relações reais como relações racionais.

Posto isso, o doutor profundo procura evidenciar que, na opinião de alguns autores, o sinal nada mais é que um fundamento das relações, ou seja, ele próprio não consiste formalmente nessa relação. Não obstante, João de São Tomás procura rebater justamente esse posicionamento, procurando demonstrar que o sinal não deve ser reduzido ao mero manifestativo ou representativo de algo. Mas além de ser manifestativo e representativo de algo, ele é um objeto para outro que representa e manifesta. Sendo assim:

[...] o signo [sic!] exprime a razão de alguma coisa manifestativamente ou representativa de outra, o que sem dúvida não envolve apenas a relação segundo o ser [...]. Formalmente, porém, a razão do signo [sic!] não exprime somente a razão de alguma coisa representativa de outra, visto ser evidente que muitas coisas representam ou manifestam outras, e não ao modo de um signo [sic!], assim como Deus representa as criaturas, e toda a causa o efeito, os princípios manifestam as conclusões, e a luz manifesta as cores; sem que, todavia tenham a razão do signo [sic!]. Portanto, representar alguma coisa é requerido para o signo, mas ele não consiste só nisso; pois o signo [sic!] acrescenta alguma coisa além de representar, e formalmente exprime o representar de outra coisa de uma forma menos perfeita ou dependentemente da própria coisa significada, como que substituindo e fazendo às vezes daquela. E assim o signo diz respeito ao significado não como algo puramente automanifes-

²⁹ Ibid., p 114-115.

³⁰ Ibid., p. 291 (dentro de um Glossário à obra). Para João de São Tomás, a relação é um ente da razão que é constituído unicamente como *ser para* um outro, daí o seu caráter entitativo mínimo. A relação é a ligação entre duas ou mais coisas que recebem o nome de termos; é, portanto, a referência de um sujeito a um termo. Consta de três elementos, um *sujeito* — aquilo que é referido, o que é formado e denominado pela relação; um *termo* — aquilo a que o sujeito se relaciona ou para que tende; e um *fundamento* — aquilo pelo que o sujeito se refere ao termo, e que é razão e causa de onde as relações obtêm existência.

tado e auto-iluminado, mas como principal cognoscível e medida de si, colocando-se em lugar do significado e fazendo a vez dele ao conduzir à potência³¹.

Nesse sentido, atribuindo ao sinal o papel de colocar-se no lugar do objeto, João de Santo Tomás passa a analisar tanto as relações que há entre o sinal e o signado, quanto a relação entre o sinal e a potência. No que tange as relações entre o sinal natural e o signado, o autor conclui que necessariamente ela é real e não de razão, pois, se funda em algo real, ou seja, não se trata de simples produto da razão. Mas, quando esse mesmo sinal se relaciona à potência, a sua objetificação se dá em uma relação de razão. Há, portanto, uma dupla relação do sinal, tanto em relação ao objeto como em relação à potência. É justamente essa dualidade de relação que impede o sinal de fazer parte da relação categorial³².

E daqui se distingue a diferença entre a natureza do manifestativo e do significativo. O que é manifestativo diz respeito principalmente à potência como termo, para o qual ela tende ou que ele move, e semelhantemente, representar algo à potência só é alcançada por isto, que é tornar alguma coisa presente à potência de modo cognoscível, o que [...] não é outra coisa que a potência conter uma semelhança de outro³³.

Já a relação que envolve os sinais convencionais ao signado, João de São Tomás a denomina de relação segundo o ser de razão deixando claro que, embora os sinais convencionais assumirem significados apenas por estar intrinsecamente ligados aos objetos e às qualidades e funções dos mesmos, ele próprio adquire uma importância maior do que o mero significar.

³¹ Ibid., p. 116

³² Ibid., p. 117: “Assim como o filho — ainda que seja efeito do pai, e sob razão do efeito transcendentalmente diga respeito ao próprio pai, contudo na razão do filho, como essa razão exprime semelhança a outro em razão da processão — não exprime uma relação transcendental, mas categorial e segundo o ser; assim um signo — ainda que na razão do manifestativamente e representativo diga respeito ao objeto transcendentalmente, contudo enquanto exprime a razão do mensurado e substituto em relação a esse objeto, e como que servindo ao próprio como principal — diz respeito ao objeto por uma relação segundo o ser”.

³³ Ibid., p. 118.

As relações que envolvem os sinais, sobretudo os sinais naturais, são muito mais complexas que aparentemente se mostram. E isso se evidencia no capítulo II do *Tratado dos signos*, cuja discussão colocada em pauta é se a relação no sinal natural é de fato real ou de razão. Em suas assertivas, João de Santo Tomás demonstra que a problemática da questão gira em torno da dualidade de relações presentes em um mesmo sinal natural. Para resolvê-la, o autor apresenta a seguinte conclusão:

[...] o que pertence essencialmente à razão do sinal é a sua qualidade de substituinte a favor de um objeto na representação desse objeto à potência, substituição essa que exprime uma subordinação real e uma relação para o referente com para um objeto principal, e esta é a relação essencial e formalmente constitutiva do signo [sic!], embora obliquamente o signo [sic!] também atinja a potência, enquanto diz respeito ao objeto como manifestável à potência. [...] concedo que o signo[sic] esteja na linha e na ordem de um objeto como substituinte e fazendo as vezes do objeto. Donde o signo [sic!] não diz respeito à potência da mesma maneira que um objeto, mas respeita o objeto manifestável diretamente, e a potência obliquamente, assim como um hábito, que está nas potências, respeita o objeto pelo qual é especificado diretamente, embora para adjuvar a potência a respeito desse objeto³⁴.

Noutros termos e de forma resumida, o sinal se refere à potência como objeto, logo, a relação do sinal com o signado ocorre de maneira direta; já com a potência, a relação se dá de maneira indireta, o que pode ser perfeitamente justificável pela dualidade relacional aí contida.

3. A CLASSIFICAÇÃO DOS SINAIS

A divisão dos sinais, feita por João de São Tomás – já mencionada acima –, em instrumentais e formais merece ser ainda analisada. Cumpre dizer primeiramente que tal divisão parte da perspectiva do cognoscente, ou seja, das relações que o sinal estabelece com a potência. De início, João de Santo Tomás investiga quais são as qualidades resguardadas ao sinal formal, fazendo dele de fato um sinal, ainda que imperfeito em relação ao objeto e de que maneira ele cumpre o papel de dirigir a potência à coisa significada sendo mais imperfeito que a coisa significada.

³⁴ Ibid., p. 135.

Para dar conta dessa dificuldade, o doutor profundo recorre a Santo Tomás de Aquino, argumentando que o objeto do sinal tanto pode ser visto de forma material ou exterior à potencia quanto algo intrínseco à potencia e nesse caso, de modo formal. Nas palavras do próprio autor:

Digo portanto em primeiro lugar: *na opinião de S. Tomás, é mais provável que o signo formal seja verdadeira e propriamente signo, e logo univocamente com o signo instrumental, embora no modo de significar em muito difiram.* [...] Logo, que o signo formal seja signo simplesmente e absolutamente deduz-se primeiro das *Quaestiones Quodlibetales*, q. 4, art. 17, onde diz que <a voz é signo [sic!] e não objeto significado, mas o conceito é signo [sic!] e objeto significado, assim como é também coisa conhecida>. Mas, segundo S. Tomás, não pode o conceito ser signo [sic!] instrumental, pois, não é patente a partir de si nem objeto extrínseco movente; logo, atribui-lhe a razão do signo enquanto signo [sic!] formal³⁵.

Desse argumento, pode-se concluir de imediato, que o sinal formal deve ser considerado sinal com qualidade e formas de representações distintas do sinal instrumental, isto é, o sinal formal não opera de modo extrínseco à potência, ao contrário, opera na potência estimulando-a na apreensão do signado. Desse modo, no momento em que o sujeito apreende o sinal formal apreende também o conceito sem se dar conta de que se encontra em duas operações simultâneas. É justamente por esse motivo, que “o signo [sic!] formal, como é a própria apercepção ou conceito da coisa, não acrescenta numericamente a própria cognição para a qual conduz a potência”³⁶.

Enfatizando ainda mais essa questão, o doutor profundo exemplifica dando ênfase ainda maior à conclusão anterior:

Pois o conceito, por exemplo, de homem, representa outra coisa diferente de si, ou seja, os homens; e é mais conhecido, não objetiva mas formalmente; uma vez que torna conhecido o homem, que sem o conceito é desconhecido e não presente ao intelecto; e pela mesma razão é primeiro conhecido formalmente, isto é, funciona como razão pela qual o objeto é tornado conhecido. Mas isto que é razão para que alguma coisa seja de tal tipo, enquanto razão e for-

³⁵ Ibid., p. 192-193.

³⁶ Ibid., p. 191.

ma é anterior a essa coisa, do mesmo modo que a forma é anterior ao efeito formal. Logo, se o conceito é razão para que a coisa seja conhecida, é anterior pela prioridade da forma ao sujeito e razão dominante para a coisa denominada. Semelhantemente, um conceito não é igual ao próprio objeto representado, mas inferior e mais imperfeito do que aquele [...]. Contudo, não importa quão perfeito, um conceito em nós não atinge a identidade com o representado, porque nunca atinge isto, que se represente a si, mas antes sempre representa outro diferente de si, porque funciona sempre como substituinte a respeito do objeto; logo, retém sempre a distinção entre a coisa significada e o próprio significante³⁷.

Dessa forma, João de Santo Tomás defende a divisão do sinal em formal e instrumental alegando ser ela mesma essencial e unívoca, já que ambos podem ser considerados sinais que respeitam tanto a representação objetificada como a representação em sim mesmo³⁸.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo desse trabalho podemos perceber as formas de desenvolvimento da Semiótica e as diferentes motivações que levaram ao desenvolvimento dessas teorias. Enquanto Santo Agostinho sistematiza a Filosofia da linguagem com o intuito de fundamentar sua Teoria da Iluminação, Soto e João tem uma real preocupação em tentar responder os problemas filosóficos da época como: o embate entre o realismo e o nominalismo; as doutrinas das suposições e dos modos de significação, a distinção entre denotação e conotação e os estudos sobre a teoria da representação que surgia com força total nessa época.

A importância de Agostinho no desenvolvimento dessas teorias posteriores se dá na sua preocupação em definir o sinal, sobretudo o linguístico, a fim de apresentar sua importância para a comunicação entre os homens que, por sua vez, tinha por finalidade fazer com que o homem recupere sua comunicação com o mestre interior. Em outras palavras, o sinal linguístico estava a serviço de sua teoria da iluminação, já que sua principal função não era fazer nascer um conhecimento através da expe-

³⁷ Ibid., p. 194-195.

³⁸ Ibid., p. 195.

riência, mas sobretudo induzir o indivíduo à um estágio de rememoração daquilo que já lhe era conhecido, isto é, a verdade interior dada por Cristo. Já na segunda escolástica, a função do sinal era justamente aquilo que Agostinho negou. O signo funciona como um instrumento do conhecer do qual nos servimos tanto para a cognição, tanto para falar. Há, portanto, o esboço de uma ideia de Semiose bastante explorada posteriormente por Charles Peirce.

A definição dada por Agostinho exerce um papel fundamental no despertar da semiótica, no entanto, a necessidade de redefinir o sinal por parte de Tomás de Aquino, Ockham, Soto, João, surge com intuito de fazer com o que o sinal exerça um papel mais amplo no processo de comunicação. Nessa nova definição, o uso dos sinais verbais bem como os processos de cognição do mundo são definidos como processos de semiose³⁹.

REFERÊNCIAS

AGOSTINHO. *Confissões*. São Paulo: Nova Cultural, 2000.

_____. *De Magistro*. Petrópolis: Vozes, 2009.

BEUCHOT, M. La doctrina tomista clásica sobre el signo: Domingo de Soto, Francisco de Araújo y Juan de San Tomás. In: *Crítica: Revista Hispanoamericana de Filosofía*, 12:36 (1980), p. 39-60.

_____. *La semiótica: teorías del signo y el lenguaje en la historia*. México: FCE, 2004.

DOMINGO DE SOTO. D.d. *Summulae*. Salamanticae: D. a portonariis, 1575.

JOÃO DE SÃO TOMÁS. *Tratado dos sinais*. Trad. Anabela Gradim Alves. sl.: 2001.

MALCOM, N. *Ludwig Wittgenstein*. Milão: Bompiano, 1988.

NÖTH, W. *Panorâmia da semiótica: de Platão a Peirce*. São Paulo: Annablume, 2003.

SANTAELLA, M. L. *O que é semiótica*. São Paulo: Brasiliense.

³⁹ Cf. W. NÖTH, *Panorâmia da semiótica: de Platão a Peirce*, p. 36.

Alfonso Briceño O.F.M. (1587–1668) sobre o ente e a distinção

Roberto Hofmeister Pich
(PUC-RS)

INTRODUÇÃO

O mestre franciscano Alfonso Briceño (1587–1668), nascido em Santiago do Chile, pertence a uma segunda geração de mestres scotistas – isto é, a geração depois de Jerónimo Valera O.F.M. (1568–1625)¹ – que foram educados e atuaram academicamente no Peru, mais especificamente no Convento de São Francisco de Lima². Ali Alfonso Briceño recebeu a sua educação filosófica e teológica e trabalhou como Professor Primarius e, mais tarde, Professor Iubilatus de teologia sagrada³. Em dado momento, Briceño também foi apontado “orator” do Vice-Reino do Peru na Sé Romana, onde teve audiência com o Papa, discursando em favor da canonização de Francisco Solano (1549–1610), o “Apóstolo dos Peruanos”⁴ – canonização essa que aconteceu, de fato, somente em 1726, pela autoridade do Papa Bento XIII. Em solo europeu, Briceño lecionou em Madri e Roma, tendo publicado na cidade espanhola os dois volumes das suas *Controversiae* (1639–1642) em torno do primeiro volume do *Opus oxoniense* teológico ou da (hoje assim chamada) *Ordinatio* I de João Duns Scotus.

¹ Cf. Roberto Hofmeister Pich, Notas sobre Jerónimo Valera e suas obras sobre lógica, in: *Cauriensia* VI (2011), p. 171 (169-202).

² Cf. Víctor Santiago Céspedes Agüero, La filosofía escotista de Jerónimo de Valera (1568–1625), in: José Carlos Ballón Vargas (ed.), *La complicada historia del pensamiento filosófico peruano, siglos XVII y XVIII (Selección de textos, notas y estudios)*, Lima: Universidad Científica del Sur-Universidad Nacional Mayor de San Marcos/Ediciones del Vicerrectorado Académico, 2011, p. 481, nota 182.

³ Cf. Mirko Skarica, Alonso Briceño. Apuntes para una historia de la filosofía en Chile, in: *La Cañada* 1 (2010), p. 6-21.

⁴ Cf. Ramón Urdaneta, *Alonso Briceño: primer filósofo de América*, Caracas: Universidad Católica Andrés Bello, 1973; Ángel Muñoz García, Alonso Briceño, filósofo de Venezuela y América, in: *Patío de Letras* 2:1 (2004), p. 115-130; Isidoro Manzano, Alonso Briceño (1587–1668): franciscano, pensador, Obispo, in: *Archivum Franciscanum Historicum* 85 (1992), p. 333-366.

As *Controversiae* são instrumentais para formar uma imagem clara da recepção do pensamento scotista e da atmosfera de debates dentro da Ordem Franciscana e também de outras instituições acadêmicas na primeira metade do século 17 e naquela parte do Novo Mundo. Por certo, elas ajudam também a formar um quadro denso e complexo de ideias, doutrinas e disputas. O conhecimento que Alfonso Briceño possuía acerca de Duns Scotus era, ao que tudo indica, tão profundo que um dos censores dos seus livros colocou de forma escrita a maneira como efetivamente se costumava chamá-lo: “Scotulus” ou, em português, “pequeno Scotus”, devido à sua congênita “agudeza de inteligência” (*ingenii acumen*) e “energia” ou “vivacidade” (*acritas*) intelectual⁵. Felizmente, há hoje estudos que ajudam a localizar os volumes de Briceño em catálogos e em diversas bibliotecas latino-americanas⁶. Por outro lado, esses mesmos volumes permanecem pobremente investigados, muito embora todos ou quase todos os assuntos centrais da teologia e filosofia de Scotus sejam discutidos neles – portanto, não apenas os temas explicitamente tratados em *Ordinatio I!* –, com invejável detalhamento e com consideração notável aos debates correntes sobre as doutrinas do Doutor Sutil. Dito de forma direta: Alfonso Briceño escreveu 12 “Controvérsias” em torno dos comentários de João Duns Scotus ao Primeiro Livro das *Sentenças*, isto é, *Ordinatio I*, e revela, nessas exposições por vezes extremamente longas, um amplo conhecimento de todas as *opera* de Scotus então editadas e acessíveis à investigação⁷. As *Controversiae* chegaram aos dias de hoje em dois Volumes, publicados, como já dito, no período entre 1639 e 1642, em Madri. É relevante anotar que ambos os volumes abarcam somente a *Pars Prima* do total de controvérsias que Briceño pretendia escrever. Há razões para supor que ele planejava uma *Pars Secunda* – em um terceiro volume – concernente à vontade e ao poder de Deus, bem como à predes-

⁵ Cf. Alfonso Briceño, *Prima Pars Celebriorum Controversiarum in Primum Sententiarum Ioannis Scoti Doctoris Subtilis*, Madrid: Typographia Regia, 1639 (1642), Vol. I. A expressão é mencionada pelo Dr. Pedro de Ortega Sotomayor, professor em Lima, em uma das aprovações da obra. A partir daqui, “I”, em romanos, designará o volume da *Pars Prima* que está sendo citado, e o número em arábico seguinte designará a Controvérsia.

⁶ Cf. Walter Bernard Redmond, *Bibliography of the Philosophy in the Iberian Colonies of America*, The Hague: Martinus Nijhoff, 1972, p. 20; Márcio Paulo Cenci, Notas bibliográficas sobre Alfonso Briceño, in: *Cauriensia VI* (2011), p. 213-232.

⁷ Cf. Uriël Smeets, *Lineamenta bibliographiae scotisticae*, Roma: Commissio Scotistica, 1942, p. 2-4.

tinção e à Trindade, completando, então, um conjunto amplo de disputas e explicações, muitas vezes apologéticas, sobre todos os tópicos mais importantes do pensamento de Scotus em *Ordinatio* I. Contudo, ou o terceiro volume desapareceu por completo ou, em realidade, jamais foi escrito⁸. Além das referências sobre os volumes impressos⁹, não há nenhuma informação concreta sobre manuscritos que tenham sido deixados por Briceño – a sua biblioteca pessoal ou ao menos uma parte significativa dela, isso é sabido, encontra-se ainda em Caracas¹⁰.

Quais são os conteúdos e qual é a estrutura das *Controversiae*? A primeira parte interessante do Volume I é o “Aparato Histórico” ou a Apologia da vida e da doutrina de Scotus, chamado de “Doutor Sutil” e destacado como um proponente distinto da imaculada concepção de Maria. Briceño não somente escreve uma biografia de Scotus, mas também uma extensa história da escola franciscana desde Alexandre de Hales (ca. 1185–1245) e Boaventura (1221–1274)¹¹, passando pelos supostos “ouvintes” e “seguidores” de Scotus – a saber, Francisco de Mayronis (ca. 1280–1328), João de Bassolis (ca. 1275–1333), Pedro Auréolo (ca. 1280–1322) e Guilherme de Rubio (ca. 1290–?), todos eles aparecendo no frontispício da edição mencionada –, no intuito de, em algum momento, justificar o lugar e o papel de Scotus como a autoridade principal e a figura mais representativa do pensamento franciscano¹². Mais exatamente, Scotus será apresentado como o “principal” (*praefectus*) na escola dos Franciscanos Minoritas¹³. Antes de imergir nas controvérsias como tais, Briceño oferece, ainda, um “Proaemium seu prolusiones authoris ad controversias theologicas”¹⁴, que incluem treze “Preparações” para as *Contro-*

⁸ Cf. Márcio Paulo Cenci, Notas bibliográficas sobre Alfonso Briceño, op. cit., p. 218-219; Alfonso Briceño, *Prima Pars Celebriorum Controversiarum...*, I, 2, p. 106.

⁹ Cf. Walter Bernard Redmond, op. cit., p. 20; Ángel Muñoz García, Alonso Briceño, filósofo de Venezuela y América, op. cit., p. 126.

¹⁰ Junto ao “Archivo Arzobispal de Caracas”; cf. Ramón Urdaneta, op. cit., p. 99.

¹¹ Cf. José Antonio Merino, *Historia de la filosofía franciscana*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1993, p. 12-105.

¹² Cf. Alfonso Briceño, *Prima Pars Celebriorum Controversiarum...*, I, *Apparatus Historicus*, p. I-CXCVI.

¹³ Cf. Alfonso Briceño, *Prima Pars Celebriorum Controversiarum...*, I, *Proaemium seu Prolusiones authoris ad controversias theologicas*, p. 128-147. Com efeito, Briceño pode ser visto como o primeiro autor latino-americano a ter escrito um tipo de “história da filosofia”; cf. Ramón Urdaneta, op. cit., p. 27.

¹⁴ Cf. Alfonso Briceño, *Prima Pars Celebriorum Controversiarum...*, I, *Prolusiones*, p. 3-147.

vérsias. Ainda que a conexão entre essas Preparações e as Controvérsias permaneça, em alguns aspectos, inclará, pode-se perceber que Briceño aponta, acima de tudo, para questões teológicas então em debate dentro dos círculos franciscano-scovistas, as quais, porém, são discutidas também por “Tomistas”, que, ao menos na maneira como Briceño os apresenta, defendem, em regra, posições distintas¹⁵.

Em verdade, as Preparações oferecem dicas importantes sobre o modo como Briceño compreende a sua própria escrita e o seu próprio papel como teólogo franciscano dentro de uma tradição que tem origem no século 13. Afinal, ele antepõe às suas Controvérsias treze extensos prefácios para desfazer algumas alegações críticas (costumeiras) com respeito a João Duns Scotus e, tal como Mayronis, Bassolis, Auréolo e Rubio antes de Briceño¹⁶, também ele pretende continuar a honrar os “monumentos” da doutrina scotista. Assim, não somente Alfonso Briceño faz uso e transcreve comentários desses “scotistas”, mas ele é também, em certo sentido, um deles¹⁷. Ele mostra preocupação com o fato de que “autores recentes” (*neotericí*) ficam em silêncio sobre aqueles grandes intérpretes históricos tal como se pudessem dizer algo novo e importante sem, primeiramente, absorver os comentários já existentes e disponíveis acerca das doutrinas scotistas. Alfonso Briceño quer realizar a sua obra intelectual com adequada consideração à história da filosofia (em especial, com rigoroso conhecimento daquilo que está, de fato, escrito nas fontes). No intuito de achar um mote para esse procedimento, ele cita um provérbio atribuído ao Bispo Sinésio de Cirene (ca. 370–ca. 413): “É menos ímpio roubar o

¹⁵ Cf. também Alfonso Briceño, *Prima Pars Celebriorum Controversiarum...*, I, *Proaemium seu Prolusiones auctoris ad controversias theologicas*, n. 3-4, p. 2-3; Roberto Hofmeister Pich, Alfonso Briceño (1587–1668) and the *Controversiae* on John Duns Scotus’s Philosophical Theology: The Case of Infinity, in: *The Modern Schoolman* 89 (2012), p. 66-67.

¹⁶ Sobre os quatro “auditores” históricos, cf. Alfonso Briceño, *Prima Pars Celebriorum Controversiarum...*, I, *Proaemium seu Prolusiones auctoris ad controversias theologicas*, n. 4, p. 3. É improvável que Guilherme de Rubio, um frade franciscano espanhol, de Aragão, possa ter sido um “ouvinte” histórico de Scotus. Em Paris, ele foi estudante, com efeito, no período de 1315-1325, tendo Francisco de Marchia entre os seus mestres (cf. Franz Ehrle, *Der Sentenzenkommentar Peter von Candias, des Pisaner Papstes Alexander V*, Münster: Aschendorff, 1925, p. 253ss.; Bernhard Geyer (Hrsg.), *Friedrich Ueberwegs Grundriss der Geschichte der Philosophie—Zweiter Teil: Die patristische und scholastische Philosophie*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, ¹¹1960, p. 787).

¹⁷ Cf. Alfonso Briceño, *Prima Pars Celebriorum Controversiarum...*, I, *Proaemium seu Prolusiones auctoris ad controversias theologicas*, n. 1, p. 1.

manto de um homem morto do que dele roubar um livro”¹⁸. Os pensadores do passado – sobretudo aqueles que valem, na tradição, como autoridades – devem ser estudados seguindo a orientação de retornar *quasi ad fontes*, apreciando as novas visões teóricas à medida que possam ser testadas e confirmadas no tocante ao cuidado e ao propósito de mostrarem consistência com as visões de origem.

Essencialmente, as *Controvérsias* enfocam uma doutrina metafísica de Deus. Briceño procura os fundamentos corretos da teologia, e isso equivale à análise e investigação de ideias metafísicas seminais. Ele até mesmo reivindica estar imitando hábitos antigos nesse sentido, a saber, o procedimento de Tomás de Aquino em seus comentários teológicos¹⁹ e, naturalmente, o de Scotus também²⁰. Briceño se sente compelido a discutir “assuntos metafísicos” (*metaphysicalia*), considerando-os um aparato sólido para os temas teológicos centrais²¹. As *Controvérsias* começam com um relato da essência e da simplicidade da natureza de Deus²², seguido por uma análise da *unidade* de Deus²³, da *verdade* ontológica de Deus²⁴ e da *bondade* de Deus²⁵. Até esse ponto, é notório que o esquema perseguido por Briceño é o um relato da essência e dos atributos divinos, em que, depois de um tratamento geral e de considerações sobre a distinção entre a essência e os atributos e entre os atributos como tais (*Controvérsia* 1), Briceño realiza uma exposição dos atributos “in specie”, isto é, examinando cada um em específico. Assumindo uma dada doutrina do ente e das suas propriedades convertíveis, o mestre chileno crê que precisa considerar por primeiro os atributos de Deus à medida que a natureza divina é concebida sob o conceito mais geral, de “ente” (*ens*), que, por sua vez,

¹⁸ Cf. Alfonso Briceño, *Prima Pars Celebriorum Controversiarum...*, I, *Proaemium seu Prolusiones auctoris ad controversias theologicas*, n. 2, p. 1-2.

¹⁹ Cf., por exemplo, *Summa theologiae* I, q. 5, a. 1-6 sobre a natureza do bem ou *Summa theologiae* I, q. 11, a. 1-4 sobre a unidade de Deus.

²⁰ Por exemplo, *Ordinatio* I d. 3, p. 1, q. 1-3 “Sobre a conhecibilidade de Deus”, em que o Doutor Sutil oferece um relato de Deus partindo “dos princípios da natureza do ente e das suas propriedades”, ou *Ordinatio* II d. 3, p. 1, em que Scotus discute, em sete questões, “a individuação da substância material”.

²¹ Cf. Alfonso Briceño, *Prima Pars Celebriorum Controversiarum...*, I, 2, p. 106-107.

²² Cf. Alfonso Briceño, *Prima Pars Celebriorum Controversiarum...*, I, 1, p. 1-105.

²³ Cf. Alfonso Briceño, *Prima Pars Celebriorum Controversiarum...*, I, 2, p. 106-202.

²⁴ Cf. Alfonso Briceño, *Prima Pars Celebriorum Controversiarum...*, I, 3, p. 203-242.

²⁵ Cf. Alfonso Briceño, *Prima Pars Celebriorum Controversiarum...*, I, 4, p. 243-252.

é comum às coisas criadas. Como é bem conhecido na tradição metafísica scotista, as propriedades do ente são “unitas”, “veritas in essendo” e “bonitas”²⁶, e dado que “ens” pode ser dito de Deus e daqueles atributos que são convertíveis com o próprio “ente”, está-se autorizado a considerar esses mesmos atributos metafísicos como atributos de Deus também. É só depois disso que Briceño explora “outras perfeições de Deus”, a saber, aquilo que ele chama de “as afecções mais singulares da natureza divina” (*singularissimae divinae naturae affectiones*), que se aproximam, em realidade, dos assim chamados “modos do ente” (*modi entis*) da metafísica de João Duns Scotus²⁷.

São essas afecções que Briceño começa a focar na *Controvérsia* 5, que lida com a “infinitude de Deus”²⁸, explicando, em seguida, a “imensidade de Deus” (*Controvérsia* 6)²⁹, a “imutabilidade de Deus” (*Controvérsia* 7)³⁰ e a “eternidade de Deus” (*Controvérsia* 8)³¹. Além disso, Briceño quer também expor as perfeições que são atribuídas a Deus partindo das criaturas e que são menos abstratas e universais, no sentido de serem respectivas exclusivamente a uma substância intelectual. Essas perfeições são o “conhecimento científico” (*scientia*), a “vontade” (*voluntas*) e o(s) “afeto(s)” ou a(s) “disposição(ções)” (*affectus*) de uma substância intelectual³². Pressuposição para a exposição dessas perfeições é uma discussão deveras extensa sobre a “conhecibilidade de Deus para nós” (*Controvérsia* 9)³³, bem como uma discussão mais breve sobre a “incompreensibilidade de Deus” (*Controvérsia* 10)³⁴. No Volume II da *Pars Prima* de suas *Controversiae*, aparece, então, ao menos parte do programa relativo às perfeições de Deus como substância intelectual, ou seja, a abordagem sobre o conhecimento que Deus possui dos “futuros contingentes” (*Controvérsia*

²⁶ Para a visão de Scotus sobre essas propriedades do ente, cf. Ludger Honnfelder, *Ens inquantum ens. Der Begriff des Seienden als solchen als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes Duns Scotus*, Münster: Aschendorff, 2019, p. 99-143; Gérard Sondag, *Duns Scot. La métaphysique de la singularité*, Paris: Vrin, 2005, p. 89-102.

²⁷ Cf. Alfonso Briceño, *Prima Pars Celebriorum Controversiarum...*, I, 2, p. 106.

²⁸ Cf. Alfonso Briceño, *Prima Pars Celebriorum Controversiarum...*, I, 5, p. 253-291.

²⁹ Cf. Alfonso Briceño, *Prima Pars Celebriorum Controversiarum...*, I, 6, p. 292-337.

³⁰ Cf. Alfonso Briceño, *Prima Pars Celebriorum Controversiarum...*, I, 7, p. 338-360.

³¹ Cf. Alfonso Briceño, *Prima Pars Celebriorum Controversiarum...*, I, 8, p. 361-387.

³² Cf. Alfonso Briceño, *Prima Pars Celebriorum Controversiarum...*, I, 2, p. 106.

³³ Cf. Alfonso Briceño, *Prima Pars Celebriorum Controversiarum...*, I, 9, p. 388-712.

³⁴ Cf. Alfonso Briceño, *Prima Pars Celebriorum Controversiarum...*, I, 10, p. 713-738.

11) e, finalmente, a exposição das “ideias ou dos exemplares no intelecto divino” (*Controvérsia* 12)³⁵. Não cabe especular, aqui, sobre os conteúdos da *Pars Secunda*, isto é, do talvez nunca escrito Volume III do comentário teológico de Briceño.

Como já mencionado, do esquema geral da construção sistemática das controvérsias, por Briceño, ergue-se uma doutrina filosófica de Deus. Se as primeiras quatro controvérsias são disputas acerca das “propriedades da natureza divina”, a saber, aquelas que pertencem a Deus à medida que Deus é concebível pelas criaturas através do conceito metafísico mais fundamental – isto é, o conceito de “ente”: um conceito real, porém obtido por um tipo de abstração –, é também no início de sua obra (nas *Controvérsias* 1 e 2) que Briceño oferece pelo menos três “Apêndices Metafísicos”³⁶, que trazem explanação ao aparato conceitual metafísico utilizado para as discussões sobre as questões teológicas. De todo modo, esses excursos ou tratados têm uma importância filosófica própria. Afinal, em cada “*Metaphysica Appendix*” do Volume I das *Controversiae*, poder-se-á encontrar um aparato conceitual que revela, do

³⁵ Cf. Alfonso Briceño, *Prima Pars Celebriorum Controversiarum...*, II, 11, p. 1-444. Sobre o conhecimento dos “futuros contingentes” na *Controvérsia* 11, cf. Mirko Skarica, Si los futuros contingentes son conocidos por Dios en sí mismos, o sea, en su verdad determinada—Alonso Briceño (Introducción y traducción del latín: Mirko Skarica), in: *Philosophica* 15 (1992), p. 205-251; Idem, Predeterminación y libertad en fray Alonso Briceño, in: *Philosophica* 16 (1993), p. 57-63; Idem, El conocimiento divino de los actos futuros en Báñez, Molina, Suárez y Briceño, in: *Philosophica* 29 (2006), p. 287-303. Sobre as “ideias ou os exemplares no intelecto divino”, cf. Alfonso Briceño, *Prima Pars Celebriorum Controversiarum...*, II, 12, p. 445-565.

³⁶ Segundo a minha inspeção, são três (cf. as notas seguintes) os Apêndices Metafísicos que Briceño elabora no Volume I da Primeira Parte de suas Controvérsias. No Volume II da Primeira Parte das Controvérsias, outros dois Apêndices aparecem, longos e complexos, sendo apenas o segundo, estritamente, chamado de “Apêndice Metafísico”. São eles: (4) Alfonso Briceño, *Prima Pars Celebriorum Controversiarum in Primum Sententiarum Ioannis Scoti Doctoris Subtilis*, Madrid: Typographia Regia, Vol. II, 1639 (1642), Controversia 11 (*Controversia undecima generalis, de scientia Dei*), *Distinctio* 1 (*Distinctio Prima de Scientia Dei in se, et prout refertur ad obiecta non contingentia*), “Ad Primum [An praedicatum Scientiae congruat Deo per modum actus primi, vel secundi?], et Secundum Articulum [De scientia Dei comparata ad creaturas posibles; utrum ad illas in se ipsis terminari queat, tanquam in medio ex parte obiecti?] praecedentis distinctionis de Scientia Dei, Appendix Disputatio; de actualitate attributi voluntatis divinae, et obiecto formali illius”, a. 1-2, p. 38-98; (5) Alfonso Briceño, *Prima Pars Celebriorum Controversiarum in Primum Sententiarum Ioannis Scoti Doctoris Subtilis*, Madrid: Typographia Regia, Vol. II, 1639 (1642), Controversia 12 (*Controversia duodecima de ideis, sive exemplaribus intellectus divini*), “Appendix metaphysica; de obiectivo esse creaturarum ab aeterno, cui Scotus exemplarem causalitatem adscribit”, a. 1-4, p. 483-565.

modo mais direto, as visões filosóficas de Briceño dentro da tradição scotista e, em regra, em articulado debate com outros autores – sobretudo tomistas e jesuítas³⁷ – acerca de temáticas comuns. (1) O primeiro Apêndice Metafísico é “sobre o ser e o existir criados”³⁸, (2) o segundo trata sobre “o que põe o subsistir criado e qual é a sua causalidade”³⁹, (3) o terceiro é “sobre a distinção do ente, em gênero e espécie”⁴⁰. Neste estudo, tem-se como objetivo – deveras modesto – expor uma parte somente do terceiro apêndice, que apresenta a teoria scotista de Briceño sobre a “distinção” e o léxico de Briceño sobre as diversas distinções metafísicas em geral. Acima de tudo, Briceño esboça de forma sintética a sua defesa da “distinção formal”, da qual a sua teologia filosófica depende de maneira tanto básica quanto profunda. No que segue, os propósitos são, sobretudo, descritivos, isto é, de estabelecer com clareza a origem, o tipo conceitual, a definição e as características de uma noção metafísica básica – de um instrumento conceitual primordial – de Briceño, a saber, a noção mesma de “distinção” (*distinctio*), nos seguintes passos: (1) a noção de distinção entre “posição” e “negação”, (2) a base metafísica da distinção, (3) o vínculo entre “unidade” e “distinção” e, enfim, (4) o nexos entre “ente”, “negação” e “distinção”. Após breves Considerações Finais, traz-se, em um Adendo, o sumário dos três Apêndices Metafísicos na obra de Briceño.

1. A NOÇÃO DE DISTINÇÃO ENTRE “POSIÇÃO” E “NEGAÇÃO”

No início de seu terceiro “Apêndice Metafísico”, a saber, “sobre a distinção do ente, em gênero e espécie”, Briceño se mostra convicto de que um “tratado sobre a distinção” é uma chave para interpretar os princípios do pensamento de Scotus, que são passíveis da acusação de inacessibilidade. Briceño põe esse tratado justamente depois da exposição da “unidade” (*unitas*), que pareceria ser o exato oposto de “distinção” (*distinctio*). Em verdade, o propósito principal de Briceño é oferecer uma defesa da

³⁷ Com efeito, poder-se-ia dizer: “sobretudo jesuítas tomistas”.

³⁸ Cf. Alfonso Briceño, *Prima Pars Celebriorum Controversiarum...*, I, Articulus II, p. 8-24.

³⁹ Cf. Alfonso Briceño, *Prima Pars Celebriorum Controversiarum...*, I, Articulus III, p. 31-61.

⁴⁰ Cf. Alfonso Briceño, *Prima Pars Celebriorum Controversiarum...*, II, p. 166-202.

“distinção formal *ex natura rei*”⁴¹. Nesse sentido, o mestre chileno segue conscientemente – ainda que em uma exposição que ele mesmo considera “breve” – uma tradição de “honestos teólogos” na família franciscana posterior a João Duns Scotus, que prepararam “tratados sobre as formalidades” – nos quais, efetivamente, a teoria das distinções era abordada em detalhes⁴² –, uma razão por que eles foram chamados de “formalistas” (*Formalistae*)⁴³.

A primeira coisa que se tem de aprender é a “definição de distinção” (*ratio distinctionis*). Briceño menciona que autores como Pedro Hurtado de Mendoza S. J. (1578–1641) afirmaram que (i) a essência da *distinctio* está, positivamente, em alguma relação de oposição de termos extremos que diferem um do outro; assim, o conceito quiddativo de distinção – o que diz *o que ela é* – é a “posição” (de outra coisa)⁴⁴. Uma razão básica para esse relato é que, se “unidade” é uma dada “negação de partição” ou um

⁴¹ Cf. Alfonso Briceño, *Prima Pars Celebriorum Controversiarum...*, I, 2, *Metaphysica Appendix*, p. 166-167: “Quia tractatus de distinctione est quasi clavis quaedam, qua Scoticae disciplinae principia referantur, quae inaccessibleia iudicari possent (sicut oblatrant adversarii) ideo in praesenti post controversiam de unitate, cui in multorum sententia distinctio adaequate opponitur, eo quod inferat distinctionem, et divisionem a quolibet alio ente, de ipsa distinctione disputationem conteximus. Ex hac enim controversa petenda est distinctionis formalis ex natura rei enodatio, ab Scoto ex Aristotele, et verae metaphysicae fontibus hausta; quam si non percalleas, reliquum est, ut in tota illius doctrina allucineris, quae his maxime fundamentis innititur”.

⁴² Sobre o lugar fundamental de Francisco de Mayronis nessa tradição, cf., por exemplo, Hannes Möhle, *Formalitas und modus intrinsecus. Die Entwicklung der scotischen Metaphysik bei Franciscus de Mayronis*, Münster: Aschendorff Verlag, 2007, p. 27-41, 74-113, 286-336; Claus Andersen (in collaboration with Robert D. Hughes), Introduction, in: *Pere Tomàs – Tractatus brevis de modis distinctionum*, edited by Celia López Alcalde and Josep Batalla, Santa Coloma de Queralt: Publicaciones URV – Universitat Rovira i Virgili – Universitat Autònoma de Barcelona – Institut d’Estudis Catalans, 2011, p. 12-271.

⁴³ Cf. Alfonso Briceño, *Prima Pars Celebriorum Controversiarum...*, I, 2, *Metaphysica Appendix*, p. 167: “Quamvis autem de hac distinctionis materia plures ex nostris Theologis integros formalitatum tractatus ediderint, vel inde Formalistae appellati; brevis haec appendix cuncta ab ipsis observata, ut spero, enucleabit excusso cortice, vel ambagum involucris ab actis, quibus eae tractationes scatent”.

⁴⁴ Cf. Alfonso Briceño, *Prima Pars Celebriorum Controversiarum...*, I, 2, *Metaphysica Appendix*, a. 1, n. 1, p. 167: “Quia difficilis, et obstrusa semper fuit materia praesens; ideo circa distinctionis conceptum nutant auctores. Quorumdam opinio est, distinctionis essentiam in quadam relatione oppositionis extremorum, quae inter se dissident, positam esse; quare consequenter autumant, quiddativum distinctionis conceptum positionem esse. Sic Petrus Hurtado, in *sua metaph. disput. 4. subsect. 3. §. marg. 39. et in disp. 6. de distinctione, sect. 1. §. marg. 2. cuius placitum ita suaderi potest*”.

certo “não-ser da distinção ou da divisão”, e se a “negação” (*negatio*) não é negação de outra negação, então o próprio conceito de distinção deve ser constituído *de alguma coisa positiva*⁴⁵. (ii) Além disso, se o conceito de distinção fosse um “não-ser” (*non esse*), então todas as distinções dos entes – distinções “reais” ou “de razão” – concordariam univocamente em uma “ratio” una, apreensível em um conceito objetivo totalmente uno. Afinal, as negações “reais” e “de razão” não parecem expressar qualquer “desigualdade quiddiativa” que possa ser apreendida em separado pelo intelecto⁴⁶. Nessa crítica, a igualdade conceitual de “distinção” se mostra inconveniente.

Ora, a afirmação de que “distinção” consiste em uma negação ou em um não-ser (que seria unívoco) esbarra, nessa linha de opinião, (ii’) primeiramente na afirmação segura de que as diversas distinções, reais e de razão, *não se ligam* em uma “razão objetiva” de negação; afinal, o substrato adequado das mesmas é a unidade, que é, pois, um substrato positivo, e a unidade exprime uma “divisão para com qualquer outro”: em uma palavra, a “razão absolutamente una” da distinção precisaria seguir, antes, a natureza da “razão absolutamente una” de “unidade”, que é positiva⁴⁷ – ainda que, como indica o próximo ponto, não esteja sendo garantido que essa “razão absolutamente una” da unidade efetivamente

⁴⁵ Cf. Alfonso Briceño, *Prima Pars Celebriorum Controversiarum...*, I, 2, *Metaphysica Appendix*, a. 1, n. 1, p. 167: “Primo: quia unitas essentialiter est negatio quaedam partitionis; at negatio non est negatio, seu non esse, alterius non esse, vel alius negationis: igitur cum unitas essentialiter sit quoddam non esse distinctionis, vel divisionis, reliquum est, ut distinctionis conceptus in positivo constituendus sit”.

⁴⁶ Cf. Alfonso Briceño, *Prima Pars Celebriorum Controversiarum...*, I, 2, *Metaphysica Appendix*, a. 1, n. 3, p. 167: “Arguitur secundo: quia si distinctionis conceptus in quodam non esse consisteret; fieret, ut omnes entium distinctiones coirent univoce in unam rationem; adeo ut distinctiones reales, et rationis, simul colligi possent ad conceptum simpliciter unum distinctionis, ut sic ab illis praecisae. Cum negationes omnes tam reales, quam rationis, eam quidditativam inaequalitatem non referant, quae per praecisivam actionem depurari nequeat, ad unitatem conceptus obiectivi”.

⁴⁷ Cf. Alfonso Briceño, *Prima Pars Celebriorum Controversiarum...*, I, 2, *Metaphysica Appendix*, a. 1, n. 3, p. 167-168: “Sed repugnat, distinctiones reales, et rationis, convenire in unam rationem obiectivam distinctionis ut sic; quia cum distinctio apprehendatur instar formae efficientis unitatem in tota communitate sua, tanquam adaequatum substratum fundamentumque positivum, ad quod consequitur, cum unitas exprimat divisionem a quolibet alio: si distinctio in tota sua universalitate, prout ambit distinctiones reales, et rationis, referret unam rationem simpliciter; etiam unitas, prout praescindit ab unitatibus realibus, et rationis, sortiretur conceptum simpliciter unum. [...]”.

exista. Afinal, (ii') em segundo lugar, que a "distinção" não pode dizer uma negação sob uma razão unívoca, isso se deve também à tese de que justamente não há em "unidade" uma "razão absolutamente única", abstraída das diferentes unidades existentes, e por derivação tampouco se acha em "distinção" uma consímile "razão objetiva una" abstraída da distinção real e das "distinções fictícias"⁴⁸. Com efeito, fala-se, nessa opinião inicial, da "distinção" a modo de uma "quase" (*quasi*) "propriedade" (*passio*) ou "afecção" (*affectio*) da "unidade"⁴⁹, e a unidade de uma propriedade não pode ser maior do que a unidade do seu sujeito. Diante disso, e diante da assunção do status positivo fundamental de "unidade", cabe concluir que tanto o conceito objetivo de "unidade" quanto o de "distinção" não são absolutamente "um" (*unus*) ou comuns, afinal existem, a cada vez, "unidades" e distinções reais e "unidades" e distinções de razão⁵⁰. Ao final, essa segunda linha de argumentação contra a tese de que a distinção é uma "negação" ou um "não-ser" parece ter a forma de uma redução ao absurdo. Tomadas como verdadeiras as premissas de que (a) não se pode separar, abstrativamente, uma "razão objetiva" una de unidade a partir de suas versões "real" e "de razão" e (b) tampouco uma "razão objetiva" una de distinção a partir de suas versões "real" e "de razão"⁵¹, e pressuposta

⁴⁸ Cf. Alfonso Briceño, *Prima Pars Celebriorum Controversiarum...*, I, 2, *Metaphysica Appendix*, a. 1, n. 3, p. 168: "Vel e contra: si contradicit, repereri unicam rationem simpliciter ab unitatibus realibus, et rationis, praecisam; etiam et refutanda est una ratio obiectiva distinctionis a realibus, et fictitiis distinctionibus, abstracta. [...]".

⁴⁹ Uma tradução mais depurada seria: uma *por assim dizer* "propriedade" ou uma "afecção" da unidade.

⁵⁰ Cf. Alfonso Briceño, *Prima Pars Celebriorum Controversiarum...*, I, 2, *Metaphysica Appendix*, a. 1, n. 3, p. 168: "Praeterea: quod passio alicuius subiecti non debet maiorem unitatem sortiri, quam subiectum illud, cuius est affectio; at conceptus unitatis non est simpliciter unus ad unitatem realem, et rationis: ergo nec distinctio, quae est quasi proprietatis, et affectio unitatis, refertur debet communem conceptum distinctionibus realibus, et rationis".

⁵¹ Mais adiante, nas respostas a esses argumentos iniciais, Briceño rejeitará a tese de que não há como abstrair uma *ratio* unívoca de "negação"; cf. Alfonso Briceño, *Prima Pars Celebriorum Controversiarum...*, I, 2, *Metaphysica Appendix*, a. 1, n. 22 [21], p. 172: "Ad secundum argumentum; respondetur, admittendo disputationis gratia ab omnibus distinctionum generibus unam rationem praescindi posse; nec tamen ex eo inferri, quod ab unitate entis realis, et entis rationis una ratio abstrahatur; quia ex hoc, quod a negationibus, quae ad positiva consequuntur, una ratio praescindatur, non sequitur, et positiva substrata ad unum conceptum colligi posse. Ut constat in communi sententia constituyente; quod licet ab individualibus formis, seu haecceitatibus non praescindatur una ratio obiectiva, eoquod sint ultimae differentiae; a negationibus tamen incommunicabilitatis, quae ab actibus individualibus inferuntur, unica ratio abstrahi queat".

como verdadeira a premissa de que (c) a distinção é uma mera negação una ou um mero não-ser uno, torna-se forçoso concluir que (d) a distinção é algo positivo, pois (c) só pode ser o caso se (a) e (b) são falsas⁵².

Deve ser notado que Alfonso Briceño (cf. as próximas subdivisões, abaixo) não endossará a tese de que a “distinção” consiste em alguma coisa positiva⁵³; tampouco ele endossará as teses de que a distinção não pode ser tomada como um conceito metafísico unívoco⁵⁴ e de que ela depende primariamente da noção de unidade⁵⁵ como a sua base.

2. SOBRE O “SUBSTRATO” DA DISTINÇÃO: A UNIDADE?

Se o primeiro bloco de discussões foi acerca do status positivo ou negativo de “distinctio” como conceito metafísico fundamental, o que le-

⁵² Cf. Alfonso Briceño, *Prima Pars Celebriorum Controversiarum...*, I, 2, *Metaphysica Appendix*, a. 1, n. 3, p. 168: “Adde; quod absurdum videatur, quod a distinctionibus, quae ex natura rei, seclusa mentis functione, a naturis realibus inferuntur, et ab illis, quae sola intellectus negotiatione subsistunt, una ratio obiectiva praescindatur: at hoc non repugnaret, si distinctio esset mera negatio: igitur est aliquid positivum”.

⁵³ Sem dúvida, a “unidade” consiste em algo positivo; cf. Alfonso Briceño, *Prima Pars Celebriorum Controversiarum...*, I, 2, *Metaphysica Appendix*, a. 1, n. 19, p. 172: “Ad argumenta, quae continent, conceptum distinctionis positivum esse. Ad primum; quod, licet repugnaret, negationem opponi alteri negationi, quod in praesenti non expendimus; viderint, qui unitatem negativam autumant; nos nullatenus perstringit, qui unitatis conceptum positivum asserimus”.

⁵⁴ Cf. Alfonso Briceño, *Prima Pars Celebriorum Controversiarum...*, I, 2, *Metaphysica Appendix*, a. 1, n. 22, p. 173: “Ad confirmationem; dato, quod verae, et propriae rei passiones maiorem unitatem referre non possent, quam importent subiecta illa, a quibus emanant; inficiamur tamen, distinctionem esse veram proprietatem entis. Quo fit, ut licet substratum distinctionis in tota sua latitudine unitatem conceptus fortiri nequeat; negationes tamen omnes distinctionis in unam rationem obiectivam convenire valeant. Sicut, et non contradicit, negationes incommunicabilitatis, quas exprimunt formae individuales, in unum conceptum coire; esto quod ad unam rationem trahi nequeant, haecceitates positivae, a quibus negationes inferuntur”.

⁵⁵ Cf. Alfonso Briceño, *Prima Pars Celebriorum Controversiarum...*, I, 2, *Metaphysica Appendix*, a. 1, n. 24, p. 174: “Advertendum tamen, circa unitatem distinctionis, ut sic a distinctione reali, et rationis praecisae; nos procedere de mente Soarii, apud quem unitas entis realis, et entis rationis, si in mera negatione consisterent, ad omnimodam conceptus unitatem trahi possent; quod absolute verum non aestimamus, ut adnotatum praemittimus, in *praedicto art. 1. huius controv. 2 de unitate Dei*. Quo etiam supposito, verum habet, maiorem unitatem nancisci conceptum distinctionis, quae reperitur ante functionem intellectus, quam substrata talis distinctionis; cum distinctio colligat ad unitatem conceptus cunctas distinctiones, quae anteeunt negotiationem mentis; et substrata huiusmodi distinctionum non coeant in unam rationem. Nec enim ab ente reali, et illius proprietatibus, unicus conceptus praescindi valet; ut ostendimus in *2. art. praedictae controv. 2 de unitate Dei*. Cum tamen, quam illius proprietates inferant immediate distinctionem sintque substrata illius”.

vou a uma assunção de “distinção” como algo próximo de uma “propriedade” de “unitas”, o segundo bloco de discussões é relativo ao “adequado substrato” (*adaequatum substratum*) da distinção: aquilo *a partir do que* a distinção é “próxima e adequadamente” inferida. Briceño apresenta como opinião comum a acepção de que a “unidade” é esse substrato a partir do qual a “distinção” é inferida. Essa vem a ser uma consequência necessária do fato de que a negação da unidade – a distinção – é conseguinte ao item positivo com o qual ela tem uma “conexão necessária”⁵⁶. Aqui, parece tornar-se de imediato importante mais bem expor o que é a “unidade” da qual a metafísica do ente trata. Em outras palavras, para sustentar a ideia de que a unidade é *o substrato material da distinção* – o item portador ou do qual a distinção é uma *quasi* propriedade –, cabe explicitar a unidade.

Ainda que a tese de que a unidade é o substrato adequado da distinção não seja, até esse ponto, uma tese de Briceño, o mestre chileno recorre a uma definição que ele mesmo já havia oferecido em sua *Controvérsia* 1⁵⁷ para afirmar que a unidade está posta na “integridade” (*integritas*) ou no “ser-um-todo”⁵⁸ do ente, integridade essa que é abstraída tanto da integridade da “composição” (do ente composto) quanto da integridade da “simplicidade” (do ente simples). Convém ressaltar: o ente, em todo lugar em que está ou em tudo de que a sua predicação é válida, diz uma “integridade” ou um “ser-um-todo”. E essa *integritas*, “por força da própria razão”, infere o que Briceño chama de (1) “negação da partição da coisa em si” e de (2) “[negação] da identidade [da coisa] com outra [coisa]”. Ao que tudo indica, isso significa que o “ente” põe imediatamente a “unidade”, e a unidade seria, por sua vez, a base direta da “integridade” do ente – ou:

⁵⁶ Cf. Alfonso Briceño, *Prima Pars Celebriorum Controversiarum...*, I, 2, *Metaphysica Appendix*, a. 1, n. 4, p. 168: “Caeterum; maius dissidium intercedit, in constituendo materiali, seu substrato distinctionis, quodnam illud sit, a quo distinctio proxime, et adaequate inferatur? Communis enim sententia astruere videtur; unitatem esse quasi radicem, et fundamentum, ad quod distinctio consequatur; ea necessitatis sequela, vel consequentia, qua negatio ad positivum illud consequitur, cum quo necessariam refert connexionem”.

⁵⁷ A passagem específica não é mencionada por Briceño, mas a definição de “unitas”, referida à (brilhante) *Controvérsia* 2 e ao seu Apêndice Metafísico, pode ser encontrada in: Alfonso Briceño, *Prima Pars Celebriorum Controversiarum in Primum Sententiarum Ioannis Scoti Doctoris Subtilis*, Madrid: Typographia Regia, Vol. II, 1639 (1642), Index rerum locupletissimus utriusque Tomi; ubi numeri non paginam, sed marginem indignant, “Multitudo”, “Quale Accidentale in ente; seu ens in Quali Accidentali”, “Unitas”, sem páginas.

⁵⁸ Minha expressão ou, mais ainda, sugestão de paráfrase para “integridade”.

a unidade é a integridade mesma. Se a unidade está ali mesmo posta, é ela, *então*, a base material *próxima* e *adequada* que gera a distinção ou – expressão que Briceño parece utilizar como sinônimo dessa – da “divisão para com outro ente”⁵⁹. Com efeito, Briceño conecta a esse parecer a tese de que a unidade, como “propriedade positiva do ente” – pondo ela mesma a “integridade” –, infere as negações (1) e (2) mencionadas, o que força a conclusão de que ela é o substrato adequado da “negação de distinção”, que, por sua vez, nesse ponto significa ser a unidade o substrato adequado *da distinção como negação*. É por isso que o “uno” é “individido em si” (íntegro) e, dito agora positivamente, é também “dividido de todo outro” (distinto): disso se evidencia que o “uno” exprime a “distinção” e a “separação” para com outro ente. Portanto, “[...] a negação da identidade, que é a distinção, é inferida proximamente não do ente, enquanto é ente, mas do ente enquanto é uno”⁶⁰. De acordo com isso, a segunda negação em jogo – supostamente inferida a partir de “unidade”, que por sua vez põe a “integridade” e, então, as duas negações ditas (“indivisão” e “não-identidade”) – é, especificamente, a “distinção” metafísica: *a não-identidade com outro*.

Mas, a visão correta sobre o fundamento adequado da “distinção” ainda carece, segundo Briceño, de outras assunções ou de outro caminho de investigação, que é o de atentar (a) para a “distinção” (*discretio*) *ex natura rei* entre as propriedades do ente e o “grau de ser” (*gradus essendi*) ou o “ente” (*ens*) que é predicado *in quid* de todos os inferiores e para (b) a distinção *ex natura rei* das “afecções” – ou das “propriedades” – do ente

⁵⁹ Cf. Alfonso Briceño, *Prima Pars Celebriorum Controversiarum...*, I, 2, *Metaphysica Appendix*, a. 1, n. 4, p. 168: “Et probatur; quia unitas, ut supra ostendimus *in art. I praecedentis controversiae* posita est in quadam entis integritate, quae in tota sua communitate abstrahit ab integritate compositionis, et simplicitatis; sed integritas ista, vi propriae rationis, infert negationem partitionis rei in se, et identitatis cum alia: igitur unitas est proximum et adaequatum materiale illativum distinctionis, vel divisionis ab alio ente”.

⁶⁰ Cf. Alfonso Briceño, *Prima Pars Celebriorum Controversiarum...*, I, 2, *Metaphysica Appendix*, a. 1, n. 5, p. 168: “Praeterea; [...], quae est positiva passio entis immediate inferens negationes illas: ergo sola unitas est adaequatum substratum negationis distinctionis. Sicut enim unum est indivisum in se, et divisum a quolibet alio, et divisum idem sonat ac distinctum; si unum exprimit negationem divisionis in se, et negationem identitatis cum alio ente, consequens est, ut distinctionem, et separationem ab extraneo ente exprimat, unitas tanquam immediatum materiale et adaequatum substratum talis distinctionis; ac proinde, quod negatio identitatis, quae est distinctio, inferatur proxime, non ab ente, qua ens est, sed ab ente qua unum est”.

entre si⁶¹. A tese forte, aqui, é que, se com base na realidade a “ratio entis” é distinguida de “unidade”, então “ente”, ele mesmo dotado de unidade, tem no seu conceito quidditativo um modo de inferir a negação através da qual *ele mesmo se distingue da unidade*. Assim, a base para que o ente se diferencie da unidade não pode ser a unidade mesma. Briceño estabelece que a distinção através da qual unidade e ente se distinguem mutuamente tem na unidade o seu substrato material adequado só quanto a unidade é o substrato imediato da distinção, mas isso poderia ser dito, reciprocamente, do outro termo real-formal dessa “distinção mútua”, no caso, o “ente”⁶². Essa mútua diferença com base em uma posse imediata (ou condição imediata) de diferença pelo termo real-formal da comparação que vem a ser considerado funciona para todas as “afecções do ente”: também “verdade”, por exemplo, é essencialmente não “unidade”; também “bondade” é essencialmente não “verdade”. Em função de seu “conceito preciso”, “entidade”, “verdade”, “bondade”, etc., em cada caso de comparação, expressam uma unidade própria e uma negação através da qual se distinguem da “unidade”⁶³. Os autores “tomistas” defendem o mesmo, nesse tocante à distinção e às “propriedades eo ente”⁶⁴.

Indiretamente, ao menos, o conceito de ente, em seu sentido mais comum, é o fundamento de “distinção” (*distinctio*) ou “diferença” (*differrentia*). É a “entidade” (*entitas*) enquanto tal que introduz a “negação de

⁶¹ Cf. Alfonso Briceño, *Prima Pars Celebriorum Controversiarum...*, I, 2, Metaphysica Appendix, a. 1, n. 6, p. 168: “Praemisso eo, quod in 2. art. praecedentis controversiae, statuimus de discretione ex natura rei proprietatum entis ab illo gradu essendi, qui enuntiatur in quid de inferioribus entis; suppositaque distinctione ex natura rei affectionum entis inter se: [...]”.

⁶² Cf. Alfonso Briceño, *Prima Pars Celebriorum Controversiarum...*, I, 2, Metaphysica Appendix, a. 1, n. 6, p. 169: “Si enim ratio entis ex natura rei distinguitur ab unitate; igitur vi sui quidditativi conceptus habet ut inferat negationem illam, per quam ab unitate distinguatur; cum ens non egeat unitate, ut ab eadem unitate secerni queat; immo quod prorsus inintelligibile est, solam, unitatem esse fundamentum inductivum illius negationis, per quam ratio entis ab ipsamet unitate dissideat; ita ut distinctio, qua unitas differt ab ente, et e contra, tantum afficiat unitatem tanquam adaequatum materiale, et substratum eius, et non inferatur talis negatio ab ente, tanquam a substrato immediato; cum sit mutua discretio, quae ex parte utriusque extremi se teneat”.

⁶³ Cf. Alfonso Briceño, *Prima Pars Celebriorum Controversiarum...*, I, 2, Metaphysica Appendix, a. 1, n. 6, p. 169: “Quae ratio eadem vi militat in omnibus affectionibus entis, prout inter se collatis; quia veritas essentialiter non est unitas; ergo vi sui praecisi conceptus exprimit negationem eam, sive inducit non esse illud, per quod ab unitate differat; [...]”.

⁶⁴ Cf. Alfonso Briceño, *Prima Pars Celebriorum Controversiarum...*, I, 2, Metaphysica Appendix, a. 1, n. 7, p. 169.

outro”, e assim Briceño afirma que “a distinção formalmente é uma determinada negação que ocorre à coisa por força de sua constituição positiva”. Se isso vale para “entitas” como primeira “formalidade” (ou “concebibilidade”) metafísica, vale para toda outra como “grau de ser” enquanto tal, da qual a predicação mesma de “entitas” sempre é válida: cada grau de ser “indica uma força quiddiativa e intrínseca para que exprima a negação de outra formalidade”. Na *ratio entis*, pois, está o “fundamento da distinção como tal”⁶⁵. Briceño encontra na obra de Pedro Auréolo traços explícito de acepção dessa mesma tese, sobretudo ao analisar as “propriedades do ente” ou as formalidades que elas mesmas são e que em si contêm a “ratio entis”⁶⁶. Assim, pois, as propriedades, com respeito ao ente e entre si mesmas, distinguem-se formalmente *in quid*, razão pela qual é tanto a unidade quanto qualquer outra “afecção do ente”, por conterem o ente *in quid*, “o fundamento que imediatamente produz a distinção”⁶⁷. Assim, pois, fundamentado do modo mais direto, cada formalidade, devido à sua própria constituição positiva, possui intrinsecamente um modo de inferir a negação através da qual ela se diferencia de toda outra formalidade.

⁶⁵ Cf. Alfonso Briceño, *Prima Pars Celebriorum Controversiarum...*, I, 2, *Metaphysica Appendix*, a. 1, n. 8, p. 169: “Quo fit; ut distinctio in tota sua universalitate consequatur ad quamlibet rationem entis, in quantum ens est, vel prout propriam sortitur conceptibilitatem; eo enim haec entitas inducit negationem alterius; quo talis entitas est; ac proinde distinctio formaliter est negatio quaedam accedens rei, vi positivae constitutionis suae; adeo ut eo res inferat negationem cuiuslibet alterius, quo illi propria non fiat vi suae constitutionis, vel quasi constitutionis. Unde quaelibet formalitas, seu gradus essendi, qua talis est formaliter, refert vim quidditativam, et intrinsecam, ut exprimat negationem alterius formalitatis, non expectata formae unitatis, quae essentiae rei extrinsece accedit. Habemus ergo, quamlibet conceptibilitatem entis in sua communissima acceptione, prout etiam ambit omnes entis proprietates, esse fundamentum distinctionis ut sic; et non solam unitatem praecise”.

⁶⁶ Cf. Alfonso Briceño, *Prima Pars Celebriorum Controversiarum...*, I, 2, *Metaphysica Appendix*, a. 1, n. 9, p. 169: “Sed ne in hac re novam opinandi viam aggredi videamur, ducatum praestat acutissimus Aureolus, qui in I. *distinct. 2 artic. 4 pagin.* 123. *Vaticanae editionis*, §. *praeterea impossibile est passionem reperiri, sine propria ratione sui subiecti*: [...]”.

⁶⁷ Cf. Alfonso Briceño, *Prima Pars Celebriorum Controversiarum...*, I, 2, *Metaphysica Appendix*, a. 1, n. 9, p. 169-170: “Quod in opinione Scoti asseverantis quod passiones entis formaliter dissident ab ente in quid; et etiam ipsae passiones inter se; necessario inferatur, quod non sola unitas, sed quaelibet alia affectio entis sit fundamentum immediate illativum distinctionis, quod patet ex illis verbis: *Sed formalitates illae, secundum sic ponentes, sunt fundamenta distinctionis*; per ponentes autem, vel huius modi sentiendi assertores intelligit Aureolus assecclas Scoti”.

3. HÁ ALGUM SENTIDO EM QUE A “UNIDADE” FUNDAMENTA A “DISTINÇÃO”?

Acaba sendo um resultado concludente dessa explanação a obtenção de um sentido mínimo, porém central, em que a unidade é, sim, o fundamento adequado de distinção para com outro. Afinal, a “unidade” é uma “integridade” ou “totalidade” positiva do ente, dizendo a partir disso uma “indivisão” a modo de “não-multiplicidade” ou “não-partição”; ora, é justamente nesses termos que a unidade, coextensiva ao ente em predicção metafísica, diz algo positivo e algo negativo. Por consistir em algo positivo (a integridade posta), ela infere uma “negação separativa e exclusiva de tudo aquilo que pode tolher essa integridade”⁶⁸. Dessa maneira, o sentido em que a unidade é o fundamento da distinção “por força de sua razão quidditativa” é aquele posto na noção de que a unidade expressa “negação de multidão”, em que “multidão” é o que tira a “integridade” ou o “ser-um-todo” de algo qualquer – seja ele metafisicamente simples ou metafisicamente complexo. Dado que é sua propriedade a modo de conteúdo descritivo e coextensivo, é nesses termos que o “ente” (*ens*) diz “formalmente o uno” (*unum*). Mais em específico, a unidade é o fundamento da “distinção” como “multidão” na medida em que a multidão destrói a “integridade formal” oriunda da cunião das partes⁶⁹, em se falando de entes complexos. Assim, o modo específico como a unidade é o fundamento da distinção é aquele em que a unidade põe a negação da multiplicidade.

Cabe, contudo, enfatizar e esclarecer que, embora duas negações estejam envolvidas no discurso sobre “distinção” até aqui, em que uma é explicada pela unidade (a negação da partição ou da multidão) e outra é explicada pela entidade (a negação da identidade), a “unidade” como indivisão não fundamenta a “distinção” em sentido lógico-metafísico da

⁶⁸ Cf. Alfonso Briceño, *Prima Pars Celebriorum Controversiarum...*, I, 2, *Metaphysica Appendix*, a. 1, n. 11, p. 170: “[...]. Astruimus ergo, unitatem esse fundamentum illius tantum negationis distinctionis, vel divisionis, quae immediate unitati opponitur; et quia unitas consistit in quadam positiva integritate, seu totalitate entis, ideo unitas infert negationem separativam, et exclusivam omnis illius, quod integritatem istam tollere queat”.

⁶⁹ Cf. Alfonso Briceño, *Prima Pars Celebriorum Controversiarum...*, I, 2, *Metaphysica Appendix*, a. 1, n. 11, p. 170: “[...]. Unde, vi suae quidditativae rationis, exprimit, inducitque unitas negationem multitudinis; non quatenus multitudo destruit quidditivam constitutionem entis compositi; sed quatenus removet formalem integritatem, a que ens dicitur unum formaliter”.

qual todo o restante do terceiro Apêndice Metafísico depende e ao mesmo tempo trata (sobretudo, distinções reais e distinções de razão e, ao final, a buscada defesa da distinção formal). Afinal, essa só pode ser a distinção que significa a negação como “não-identidade com outro”. A unidade como tal e como *passio entis* diz, portanto, uma negação, mas somente a modo de “razão fundamental” que “induz” o “não-ser” que exclui e separa algo qualquer da “multidão”. A *multitudo* como noção metafísica é aquilo que tolhe a “integridade do ente”, e na *integritas entis* está posto “o conceito quidditativo de unidade”: “a unidade é essencialmente a integridade [o ser-um-todo individuado] do ente”. “Em força dessa razão”, a unidade tolhe a multidão, ela mesma oposta “à integridade formal da unidade”⁷⁰. Como já fora aprendido na metafísica clássica aristotélica, *unum/unitas* e *multiplum/multitudo* são opostos contrários⁷¹.

4. DISTINÇÃO É NEGAÇÃO E O SEU FUNDAMENTO É A “FORMALIDADE DA COISA”

Ao chegar à determinação do Artigo Primeiro do seu terceiro Apêndice Metafísico, Briceño afirma diretamente que, na própria visão scotista, (i) o “conceito quidditativo de distinção” consiste em “mera negação”. Na doutrina scotista, a “distinção” é obtida “através de negação”, sendo mais exatamente chamada de “não-identidade”⁷². Aqui, mencione-se somente uma prova disso: através da força da negação, que é baseada na constituição de uma coisa mesma no seu grau próprio de ente, concebe-se que uma coisa constituída de um dado modo simplesmente difere de outra. Briceño chega a dizer, então, que a “quiddidade” da distinção consiste na “mera nega-

⁷⁰ Cf. Alfonso Briceño, *Prima Pars Celebriorum Controversiarum...*, I, 2, *Metaphysica Appendix*, a. 1, n. 18, p. 172: “Assertio tertia: unitas est fundamentum negationis multitudinis, seu unitas est quaedam ratio fundamentalis inductiva illius non esse, quod exclusivum, et separativum est multitudinis, prout multitudo tollit integritatem entis, in qua quidditativus unitatis conceptus positus est. Haec est communis sententia, quae sufficienter constat ex dictis: quia cum unitas essentialiter sit integritas entis; consequens est, ut vi suae rationis, removeat multitudinem, quatenus haec formali integritati unitatis opponitur”.

⁷¹ Cf. Aristoteles, *Metaphysik – Erster Halbband (Bücher I(A) – VI (E))*, hrsg. von Horst Seidl, Griechisch-Deutsch, Hamburg: Felix Meiner Verlag, ³1989, IV 1-2, p. 122-133.

⁷² Cf. Alfonso Briceño, *Prima Pars Celebriorum Controversiarum...*, I, 2, *Metaphysica Appendix*, a. 1, n. 12, p. 170: “Assertio prima: quidditativus distinctionis conceptus in mera negatione consistat. Haec est apud metaphysicos sententia communior, quam Scotus in multis suae doctrinae locis expressisse videtur, dum distinctionem per negationem aperuit; eam non identitatem appellans”.

ção”. Ora, se através da constituição é dado o grau próprio de ser da coisa, é necessário que se siga essencialmente uma negação de todo outro predicado que não é respectivo àquela constituição da coisa, no sentido de que não existe qualquer outra forma positiva “entre a constituição da coisa e aquela negação que é deixada pela [dada] constituição”⁷³. Em poucas palavras: a quiddidade de uma dada coisa indica uma força que torna possível expressar aquela negação logicamente posterior, não sendo pressuposta, para tanto, qualquer forma positiva mediadora adicional. Sem dúvida, “distinção” tampouco coloca qualquer tipo de relação predicamental até esse ponto⁷⁴, tal como uma “relação de oposição” (portanto, alguma “forma de relação”) entre uma e outra realidade positiva. A “negação”, a propósito, não possui a forma da relação, e distinção é “pura negação”⁷⁵.

Além disso, (ii) o fundamento da distinção em sua comunidade inteira, à medida que ela é uma negação a ser encontrada entre termos extremos que são efetivamente distinguidos – tal como em “*a* é distinto de *b*” ou “*x* é distinto de *y*” –, não é a unidade precisamente (a primeira propriedade do ente e que, assim, primeiramente o descreve), mas qualquer “formalidade” (*formalitas*) ou “concebibilidade” (*conceptibilitas*) da coisa, que, pela razão mesma de sua constituição, possuir um determinado grau de ser, já “refere uma negação de toda outra razão”⁷⁶. Alfonso Briceño lembra o seu leitor da

⁷³ Cf. Alfonso Briceño, *Prima Pars Celebriorum Controversiarum...*, I, 2, *Metaphysica Appendix*, a. 1, n. 12, p. 170: “Et probatur: quia, vi negationis, quae ad constitutionem rei in tali gradu entis accedit, concipimus rem taliter constitutam ab altera dissidere; ergo quidditas distinctionis in mera negatione posita esse debet. Antecedens probatur; quia, eo praecise, quo per constitutionem fit proprius rei hic gradus essendi, necessario et quasi essentialiter consequitur negatio cuiuslibet alterius praedicati, quod non spectat ad rei constitutionem, nulla alia forma positiva mediante inter constitutionem rei, et negationem illam, quae ex constitutione relinquitur: [...]”.

⁷⁴ Cf. Alfonso Briceño, *Prima Pars Celebriorum Controversiarum...*, I, 2, *Metaphysica Appendix*, a. 1, n. 12, p. 170: “[...] cum quidditas rei vim referat, ut negationem illam exprimere queat, nulla alia positiva, et adventitia forma expectata; ac proinde non desiderato respectu praedicamentali, qui posterius accedere intelligitur”.

⁷⁵ Cf. Alfonso Briceño, *Prima Pars Celebriorum Controversiarum...*, I, 2, *Metaphysica Appendix*, a. 1, n. 13, p. 170-171. Cf. também id. *ibid.*, n. 14, p. 171: “Ex dictis liquet; quod quando distinctio se-cari solet in positivam, et negativam; partitio ista non fiat spectata tantum ratione distinctionis, cum haec essentialiter pura negatio sit; [...]”.

⁷⁶ Cf. Alfonso Briceño, *Prima Pars Celebriorum Controversiarum...*, I, 2, *Metaphysica Appendix*, a. 1, n. 15, p. 171: “Assertio secunda: fundamentum distinctionis in tota sua communitate, prout est negatio, quae intercedit extrema, quae distinguuntur, non est unitas, quae est prima ex passionibus entis; sed quaelibet formalitas, seu conceptibilitas rei, quae eo ipso, quod vi suae constitutionis trahitur ad talem gradum essendi, refert negationem cuiuslibet alterius rationis”.

tese de que a estratégia argumentativa para chegar a essa conclusão sobre a teoria metafísica da distinção como negação a modo de não-identidade foi analisar a acepção de Duns Scotus de que já o ente está, por primeiro, (no mínimo conceitualmente, isto é, no nível de razões objetivas) separado de suas propriedades convertíveis, e essas são separadas entre si – método esse seguido também por Pedro Auréolo⁷⁷. Ainda mais explicitamente, Briceño diz que o ente e as suas propriedades convertíveis, em suas razões objetivas, “não se transcendem” ou não se incluem, como se um item fosse parte conceitual do outro ou, sendo mais geral que o outro, o abarcasse a modo de inclusão. Antes, “ente” e as suas “propriedades explicitamente se excluem *enquanto* formalidades – que são, com efeito, os mais fundamentais graus de ser –, e o fazem *ex natura rei*”⁷⁸.

Nesse sentido, uma “prova eficaz” do princípio de que a formalidade é o fundamento da distinção como ente é o fundamento da distinção metafísica primeira na comparação com as suas propriedades convertíveis reside na percepção de que “o conceito explícito de ente”, que é predicado *in quid* de todos os seus inferiores, não é “o conceito explícito de unidade”. A aparente “prova” dessa última afirmação não é fácil de assimilar, pois pressupõe muito⁷⁹: Briceño sustenta a tese acerca do conceito explícito de ente como distinto daquele de unidade ao dizer que a razão objetiva de unidade tem “o modo da propriedade no secundo modo da perseidade dita de todos os entes”, e isso implica que o conceito em questão (de “uni-

⁷⁷ Cf. Alfonso Briceño, *Prima Pars Celebriorum Controversiarum...*, I, 2, *Metaphysica Appendix*, a. 1, n. 15, p. 171.

⁷⁸ Cf. Alfonso Briceño, *Prima Pars Celebriorum Controversiarum...*, I, 2, *Metaphysica Appendix*, a. 1, n. 16, p. 171: “Hanc rationem consulto formavi in conceptibus, seu rationibus obiectivis entis, et proprietatum illius, secundum esse explicitum se se non transcendentibus; ut in omni opinione procedere posset. Cum omnes asseverare teneantur rationes obiectivas entis, et suarum proprietatum, explicite se excludentes; esto quod implicitam transcendentiam referant. Sed magis urget ratio, supposita sententia Scoti distinguentis ex natura rei gradum entis a suis proprietatibus”.

⁷⁹ Nesse caso, notas lexicais podem ajudar; cf. Alfonso Briceño, *Prima Pars Celebriorum Controversiarum...*, *Index rerum locupletissimus utriusque Tomi*; ubi numeri non paginam, sed marginem indignant, “Quale Accidentale in ente; seu ens in Quali Accidentali”: “Ens in quali accidentali imbitum in passionibus entis distinguitur formaliter ex natura rei ab ente in Quid, quod est praedicatum commune omnibus entibus; et ab ente in Quali essentiali, quod est de quidditate perseitatis, et inalietatis, qui sunt modi differentiales entis. Ibidem, in eodem art. 2. a numer. 29. usque ad 40” (sem página). Cf. id. *ibid.*: “Ens in Quali accidentali, quod est de essentia passionum entis, non importat unum conceptum communem, et praecisum a passionibus entis; quare passiones entis sunt formalitates simplices et metaphysicae irresolubiles in plures conceptus. Ibidem eodem ar. 2 n. 26. et 27. et a n. 46. usque ad 48” (sem página).

dade”) “é e não é da quiddidade da coisa”⁸⁰. Até aqui, isso é uma explicação da diferença conceitual entre “ente” e “uno”, mas dado que essa diferença é originada por “ente” devido à formalidade que é, Briceño conclui que “o conceito de ente, por força de sua razão tomada precisamente, infere a negação da unidade; e ao contrário” – em que se verifica que ente e formalidade inferem negação⁸¹. Contra uma objeção posterior, Briceño insiste que uma formalidade metafísica ou grau de ser, como “bondade”, traz com a sua própria concebibilidade uma negação de distinção (ou, melhor dito, a distinção como negação ou não-identidade), sem que se precise para tanto considerar a forma da unidade – a partir daí, compreende-se que ponha também negação como distinção ou não-identidade com qualquer outra forma⁸². Essa função lógico-metafísica da formalidade deve ser vista, por causa do conceito de ente, em qualquer outra formalidade da qual o ente é válido: cada uma dessas enquanto formalidade ou concebibilidade exprime negação de outro e presta-se a ser o substrato adequado da negação-distinção. Portanto, “a razão formal de distinção consiste naquele não-ser; que é deixado pela constituição ou pelo conceito quidditativo da coisa”⁸³.

⁸⁰ Cf. Alfonso Briceño, *Prima Pars Celebriorum Controversiarum...*, I, 2, *Metaphysica Appendix*, a. 1, n. 15, p. 171: “Et probatur efficaci ratione, quam supra insinuavimus: quia conceptus explicitus entis, qui quidditative enuntiat de omnibus inferioribus entis, non est conceptus explicitus unitatis; cum explicita ratio obiectiva unitatis apprehendatur per modum proprietatis in secundo modo perseitatis dictae de omnibus entibus; implicetque eundem omnino conceptum esse, et non esse, de quidditate rei: [...]”.

⁸¹ Cf. Alfonso Briceño, *Prima Pars Celebriorum Controversiarum...*, I, 2, *Metaphysica Appendix*, a. 1, n. 15, p. 171: “[...]: ergo conceptus entis, vi suae praecisae rationis, infert negationem unitatis; et e contra”.

⁸² Cf. Alfonso Briceño, *Prima Pars Celebriorum Controversiarum...*, I, 2, *Metaphysica Appendix*, a. 1, n. 17, p. 171-172: “Ex his omnino infringitur oppositio quaedam, quae contra Scotum obiici posset; dum autumat, ens ex natura rei a suis proprietatibus, et proprietates, etiam inter se ex natura rei dissidere; quae talis est”. [...] “Quae obiecto ex dictis nullo negotio corrui; cum ex falsa suppositione procedat, praemittens id, quod probare debuerat; nimirum negationem distinctionis in tota universalitate sua consequi ad unitatem, ut adaequatum materiale, et substratum illius; cum inferatur a libet conceptibilitate rei; quo fit, ut bonitas, non expectata unitate, negationem distinctionis a veritate inducat”.

⁸³ Cf. Alfonso Briceño, *Prima Pars Celebriorum Controversiarum...*, I, 2, *Metaphysica Appendix*, a. 1, n. 15, p. 171: “Rursus; conceptus bonitatis, in quantum est ratio formalis obiecti appetitus, exprimit negationem veritatis, quae est ratio formalis obiecti intellectus; esto quod non concipiatur unitas secundum explicitam rationem eius. Quia isti conceptus a se ipsis vendicant proprium essendi gradum, qui inferat negationem alterius; ac proinde adaequatum substratum illius negationis, quae est distinctio, non est unitas; sed quaelibet formalitas, seu conceptibilitas rei. Quae eo praecise, quo alteram non imbibit per quidditativam transcendentiam secundum rationem explicitam; exprimit negationem illius, quod est ab illa distingui: igitur ratio formalis distinctionis consistit in non esse illo, quod reliquitur ex constitutione, seu quidditativo conceptu rei”.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No Artigo I da terceira “Appendix Metaphysica”, Briceño buscou mostrar que a essência ou a quiddidade da “distinção” metafísica pressuposta na teoria da distinção real e na teoria da distinção de razão é uma *negação* a modo de *não-identidade com outro*, e que o fundamento ou o “substrato material adequado” da distinção é o ente ou, justamente por causa do ente, uma dada formalidade. A unidade como conceito positivo põe também uma negação, a saber, a negação de partição ou de multidão de coisas, mas ela não explana *qua* integralidade ou ser-um-todo a diferença metafísica fundamental. A exposição de Briceño, em um Apêndice Metafísico que se propõe ser um breve tratado de distinções e formalidades, é sinal de um período de profunda sistematização do pensamento filosófico scotista, e justamente nesse esforço há um ganho de fundamentação, clareza, ordem de ideias e de argumentos. Não raro, há também o ganho de soluções efetivamente originais⁸⁴. A partir do primeiro passo, isto é, a teoria da distinção como tal, Alfonso Briceño fará a divisão e discutirá a própria “distinção” em termos de “distinção real” e “distinção de razão”, cujos contornos e cujas tangências são complexas e alvo de enorme debate entre as escolas. Nisso, ele inicia com a “distinção de razão” (Artigo II). Em seguida, o mestre chileno explicitará a “distinção real”, em especial o seu tipo estrito (Artigo III), finalizando o Apêndice Metafísico com a defesa da “distinção formal” (Artigo IV), que deve contar, depois da “distinção modal”, como o terceiro e mais tênue tipo de distinção real. Além dos conteúdos relativos à própria tradição scotista, o principal pano de fundo teórico de Briceño é a doutrina das distinções metafísicas elaborada por Francisco Suárez S.J. (1548–1617).

⁸⁴ Cf. Roberto Hofmeister Pich, Alfonso Briceño (1587–1668) sobre o conceito de infinitude: três debates scotistas fundamentais, in: A. S. Culleton – L. Streck – R. R. Reis (orgs.), *Festschrift [um tributo a Ernildo Stein]: viveu às voltas com a metafísica e a fenomenologia*, São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2015, p. 159-182; cf. também, do mesmo autor, a publicação mencionada na nota 15, acima.

ADENDO

1. Appendix metaphysica; de esse, et existere, creatis – Apêndice metafísico: sobre o ser o existir criados⁸⁵

Summarium⁸⁶

S. Thomae de discretione reali essentiae, et existentiae sententia (p. 8-9; n. 2-3).

Francisci Soarez opinio distinctionem ratiocinatae rationis astruentis (p. 9-10; n. 4-6):

Opinio Soarii, et Vazquez; quod essentia, et existentia distinguantur ratione ratiocinata (p. 9-10; n. 4-6).

Omnem distinctionem inter esse, et existere inficiatur Cardinalis Aureolus (p. 11; n. 7-9):

Omnem distinctionem inter esse, et existere, inficiatur Cardinalis Aureolus. (p. 11; n. 7-9).

Realem discretionem inter esse, et existere haud intercedere posse (p. 12-14; n. 10-12):

Realem discretionem inter esse, et existere, haud intercedere posse. (p. 12-14; n. 10-12).

Distinctio ex natura rei suadet inter essentiam, et existentiam; et confutatur pluralitas existentiarum, iuxta discretionem graduum metaphysicorum (p. 14-16; n. 13-16):

Distinctio ex natura rei inter essentiam, et existentiam suadet; et confutatur pluralitas existentiarum in gradibus metaphysicis (p. 14-16; n. 13-16).

Aureoli placitum impugnatur (p. 16-19; n. 17-18):

Impugnatur Aureoli placitum inficiantis distinctionem ratiocinatae rationis inter

⁸⁵ Cf. Alfonso Briceño, *Prima Pars Celebriorum Controversiarum in Primum Sententiarum Ioannis Scoti Doctoris Subtilis*, Madrid: Typographia Regia, Pars Prima, Vol. I, 1639 (1642), I (*Controversia prima de essentia, et simplicitate divinae naturae*), Articulus II (*Utrum actualitas sit de essentiali Dei conceptu?*), "Appendix metaphysica; de esse, et existere, creatis", n. 1-24, p. 8-24.

⁸⁶ No Sumário que segue, as frases em itálico são a mera reprodução do próprio Sumário do Apêndice 1 feito por Briceño; as frases logo abaixo das frases em itálico são os cabeçalhos ou as subdivisões que aparecem dentro do Apêndice 1, na sequência das suas páginas. Sem dúvida, há certa redundância de dados; em diversos casos, porém, as formulações são diferentes – portanto, diferentemente informativas – e, em outros, o Sumário é mais detalhado do que as subdivisões internas ao longo das páginas do Apêndice.

essentiam, et existentiam (p. 16-19; n. 17-18).

Argumenta primae opinionis diluuntur (p. 19; n. 19):

Dilutio oppositarum rationum, primae, secundae, et tertiae, opinionis (p. 19-21; n. 19-21).

Item secundae (n. 20; p. 19-20):

Dilutio oppositarum rationum, primae, secundae, et tertiae, opinionis (p. 19-21; n. 19-21).

Item tertiae (n. 21; p. 20-21):

Dilutio oppositarum rationum, primae, secundae, et tertiae, opinionis (p. 19-21; n. 19-21).

Actuale exercitium positionis esse de conceptu existentiae, ostenditur (p. 21-24; n. 22-34):

Ultima oppositio contra nostram sententiam; ubi expenditur, utrum actuale exercitium positionis sive realitatis positivae, sit de quidditativo conceptu existentiae? (p. 21-24; n. 22-34).

2. Ad tertium articulum theologicum, de subsistentia absoluta Dei: Metaphysica appendix. Quid addat subsistere creatum, et quae sit eius causalitas – Apêndice metafísico ao terceiro artigo teológico [da Controvérsia 1], sobre a subsistência absoluta de Deus: o que põe [ou dá] o subsistir criado e qual é a sua causalidade?⁸⁷

2.1. Membrum I – Utrum sit probabile, subsistentiae creatae conceptum negativum esse? (p. 31-41; n. 1-32)

⁸⁷ Cf. Alfonso Briceño, *Prima Pars Celebriorum Controversiarum in Primum Sententiarum Ioannis Scoti Doctoris Subtilis*, Madrid: Typographia Regia, Pars Prima, Vol. I, 1639 (1642), I (*Controversia prima de essentia, et simplicitate divinae naturae*), Articulus III (*Utrum in Deo subsistentia aliqua essentialis astruenda sit?*), “Ad tertium articulum theologicum, de subsistentia absoluta Dei: Metaphysica appendix. Quid addat subsistere creatum, et quae sit eius causalitas?”, p. 31-61 (Membro I: n. 1-32, p. 31-41; Membro II: n. 1-36, p. 41-52; Membro III: n. 1-30, p. 52-61). As subdivisões desse Apêndice são diferentes, e isso Alfonso Briceño, op. cit., p. 31, justifica assim: “Dado que esta controvérsia é maior do que aquilo que possa ser circunscrito por um só curso de texto, ela deve ser separada em subdivisões ou membros”.

Summarium⁸⁸

Durandi placitum de sola discretionem rationis inter naturam creatam, et illius subsistere, omnino improbatum (p. 31-32; n. 1).

Longe dissidere a sententia eorum, qui suppositivam creatam in negativo constituunt, contra Suarez, ostenditur (p. 32; n. 2).

Opinio autem hypostasim creatam in negatione positam esse; Theologicis rationibus impugnatur (p. 32-33; n. 3-7):

Theologicis rationibus negativa hypostasis impugnatur (p. 32-33; n. 3-7).

Item et metaphysicis (p. 33-34; n. 8-10):

Metaphysicalia fundamenta contra subsistentiam negativam obiiciuntur (p. 33-34; n. 8-10).

Textus Scoti ad dirimendam controversiam (p. 34-36; n. 11-16):

Scoti textus statuitur, et exaratur (p. 34-36; n. 11-16).

Observationes in literam textus (p. 36-37; n. 17-18):

Observationes in literam textus (p. 36-37; n. 17-18).

Suppositivam creatam, data hypothesi quod in negatione consistat, completam non esse; sed solum secundum quid; ex Scoto aperitur (p. 37-38; n. 19-22):

Suppositivam creatam, data hypothesi, quod in negatione consistat, completam non esse; sed solum secundum quid, ex Scoto ostenditur (p. 37-38; n. 19-22).

Scotum omnino non asseverasse hypostasim creatam in negativo consistere; ostendimus (p. 38-39; n. 23-24):

Scotum omnino non asseverasse, hypostasim creatam in negativo consistere; probabilem tamen eam opinionem de negativo supposito iudicasse (p. 38-39; n. 23-24).

Probabilem tamen eam opinionem de negativo supposito Scotum iudicasse (p. 39-41; n. 24-29):

⁸⁸ No Sumário que segue, as frases em itálico são a mera reprodução do próprio Sumário do Apêndice 2, Membro I, feito por Briceño; as frases logo abaixo das frases em itálico são os cabeçalhos ou as subdivisões que aparecem dentro do Apêndice 2, Membro I, na sequência das suas páginas. Sem dúvida, há certa redundância de dados; em diversos casos, porém, as formulações são diferentes – portanto, diferentemente informativas – e, em outros, o Sumário é mais detalhado do que as subdivisões internas ao longo das páginas do Apêndice.

Theologicae rationes oppositae contra negativam hypostasim reffeluntur (p. 39-41; n. 25-29).

Oppositae rationes Theologicae diluuntur (p. 41; n. 30-32):

Fit satis metaphysicis rationibus Soarez, et Vazquez (p. 41; n. 30-32).

2.2. *Membrum II – Ubi positivus hypostasis conceptus ut probabilior astruitur; et causalitas eius expenditur (p. 41-52; n. 1-36)*

Summarium⁸⁹ (p. 41-42)

Argumenta pro negativa hypostasi opponuntur (p. 41-44; n. 1-8).

Creatam subsistentiam modalem formam esse, non entitativam, contendunt aliqui (p. 44-45; n. 9-13):

Creatam subsistentiam modalem formam, non vero entitativam, contendunt, Soarez, et Vazquez (p. 44-45; n. 9-13).

Improbatur Caietanus deferens hypostasi mediam causalitatem inter essentiam, et existentiam (p. 45; n. 14-16):

Confutatur Caietanus deferens hypostasi mediam causalitatem inter essentiam, et existentiam (p. 45; n. 14-16).

Constitutionem incommunicabilis existentiae non esse de ratione causalitatis actus subsistentialis opinatus est Hurtado (p. 45-46; n. 17-18):

Constitutionem existentiae incommunicabilis non spectare ad causalitatem subsistentiae, existimavit Hurtadus (p. 45-46; n. 17-18).

Positivus creatae hypostasis conceptus ut probabilius assertum defenditur (p. 46; n. 19):

Authoris iudicium per sequentes assertiones enodatum (p. 46-48; n. 19-24).

Hypostasim formam entitativam esse, non modalem, astruimus (p. 46-47; n. 20):

Authoris iudicium per sequentes assertiones enodatum (p. 46-48; n. 19-24).

⁸⁹ No Sumário que segue, as frases em itálico são a mera reprodução do próprio Sumário do Apêndice 2, Membro II, feito por Briceño; as frases logo abaixo das frases em itálico são os cabeçalhos ou as subdivisões que aparecem dentro do Apêndice 2, Membro II, na sequência das suas páginas. Sem dúvida, há certa redundância de dados; em diversos casos, porém, as formulações são diferentes – portanto, diferentemente informativas – e, em outros, o Sumário é mais detalhado do que as subdivisões internas ao longo das páginas do Apêndice.

Adaequatam subsistentiae causalitatem non esse constitutionem entis in se et per se, aperitur (p. 47; n. 21-23):

Authoris iudicium per sequentes assertiones enodatum (p. 46-48; n. 19-24).

Inseparabilem tamen hypostasis causalitatem, sive propriae, sive alienae, naturae terminationem adeat, esse incommunicabilis existentiae constitutionem statuitur (p. 47-48; n. 24):

Authoris iudicium per sequentes assertiones enodatum (p. 46-48; n. 19-24).

Argumenta pro negativa hypostasi refutantur (p. 48-49; n. 25-28):

Argumenta pro hypostasi negativa infringuntur (p. 48-49; n. 25-28).

Fundamenta etiam suadentia hypostasim non esse formam entitativam, convelluntur (p. 49-50; n. 29-33):

Refelluntur fundamenta suadentia, hypostasim esse formam modalem (p. 49-50; n. 29-33).

Item, et quae incommunicabilitatem existentiae esse ipsam hypostasis causalitatis, oppugnant (p. 51-52; n. 34-36):

Diluuntur argumenta, quae oppugnant, incommunicabilitatem existentiae esse ipsam causalitatem hypostasis (p. 51-52; n. 34-36).

2.3. Membrum III – Utrum comunicabilitas ad compartem opponatur rationi hypostasis? (p. 52-61; n. 1-30)

Summarium⁹⁰

Materialem hypostasim in plures modos partiales divisibilem, non ita in plures per-seitates, contendit Vazquez (p. 52-53; n. 1-2).

Omnimodam indivisibilitatem esse de ratione subsistentiae, suadent alii (p. 53-54; n. 3):

⁹⁰ No Sumário que segue, as frases em itálico são a mera reprodução do próprio Sumário do Apêndice 2, Membro III, feito por Briceño; as frases logo abaixo das frases em itálico são os cabeçalhos ou as subdivisões que aparecem dentro do Apêndice 2, Membro III, na sequência das suas páginas. Sem dúvida, há certa redundância de dados; em diversos casos, porém, as formulações são diferentes – portanto, diferentemente informativas – e, em outros, o Sumário é mais detalhado do que as subdivisões internas ao longo das páginas do Apêndice.

Secundus modus dicendi; indivisibilitatem esse de ratione subsistentiae; item et tertius modus dicendi Francisci de Zuniga, asserens subsistentiam in partibus integralibus, non vero in essentialibus (p. 53-55; n. 3-8).

Tertius modus dicendi Francisci de Zuniga, asserens subsistentiam in partibus integralibus, non ita in essentialibus (p. 54-55; n. 4-8):

Secundus modus dicendi; indivisibilitatem esse de ratione subsistentiae; item et tertius modus dicendi Francisci de Zuniga, asserens subsistentiam in partibus integralibus, non vero in essentialibus (p. 53-55; n. 3-8).

Independentiam a substrato eductionis, et sustentationis esse de ratione hypostasis, autumat Soares (p. 55-56; n. 9-11):

Independentiam a substrato eductionis, et sustentationis; esse de ratione hypostasis, existimavit Soares (p. 55-56; n. 9-11).

Incommunicabilitatem ad partem essentialem, non esse de conceptu subsistentiae, aperimus (p. 56-57; n. 12-13):

Propria sententia statuitur, constituens compositionem hypostasis ex perseitatibus partialibus (p. 56-60; n. 12-24).

Materiam esse suppositum, ostendimus (p. 57; n. 14-15):

Propria sententia statuitur, constituens compositionem hypostasis ex perseitatibus partialibus (p. 56-60; n. 12-24).

Item, et omnes formas, etiam materiales, proprias hypostases sortiri (p. 57-59; n. 16-19):

Propria sententia statuitur, constituens compositionem hypostasis ex perseitatibus partialibus (p. 56-60; n. 12-24).

Integram ex partialibus perseitatibus compositionem, quodlibet materiale suppositum importare (p. 59-60; n. 20-24):

Propria sententia statuitur, constituens compositionem hypostasis ex perseitatibus partialibus (p. 56-60; n. 12-24).

Fundamenta Vazquez refutantur (p. 60-61; n. 25):

Fit satis rationibus in oppositum pro utraque sententia Vazquez, et Soares (p. 60-61; n. 25-30).

Indivisibilitas hypostasis materialis omnino exploditur (p. 61; n. 26-27):

Fit satis rationibus in oppositum pro utraque sententia Vazquez, et Soares (p. 60-61; n. 25-30).

Argumenta Soarez diluuntur (p. 61; n. 28-30):

Fit satis rationibus in oppositum pro utraque sententia Vazquez, et Soarez (p. 60-61; n. 25-30).

3. Ad Controversiam secundam de unitate Dei Metaphysica appendix; de distinctione entis in genere, et specie – Apêndice metafísico à Segunda Controvérsia sobre a unidade de Deus; sobre a distinção do ente em gênero e espécie⁹¹

3.1. Articulus I – In quo ratio distinctionis in genere aperitur (p. 167-173; n. 1-24)

Summarium⁹²

Opinio astruens, conceptum distinctionis in positivo consistere (p. 167-168; n. 1-3).

Sententia eorum, qui unitatem esse adaequatum distinctionis substratum, opinantur (p. 168; n. 4-5):

Opinio alia; de adaequato materiali, et substrato distinctionis (p. 168; n. 4-5).

Adaequatum materiale distinctionis in tota sua latitudine expensum (p. 168-170; n. 6-11):

Adaequatum fundamentum, seu materiale distinctionis expenditur, idque non esse solam unitatem entis (p. 168-170; n. 6-11).

Authoris sententia de conceptu, et substrato, distinctionis, rationibus fulcitur (p.

⁹¹ Cf. Alfonso Briceño, *Prima Pars Celebriorum Controversiarum in Primum Sententiarum Ioannis Scoti Doctoris Subtilis*, Madrid: Typographia Regia, Pars Prima, Vol. I, 1639 (1642), II (*Controversia secunda de unitate Dei*), “Ad Controversiam secundam de unitate Dei Metaphysica appendix; de distinctione entis in genere, et specie”, a. 1-4, p. 166-202.

⁹² No Sumário que segue, as frases em itálico são a mera reprodução do próprio Sumário do Apêndice 3, Artigo I, feito por Briceño; as frases logo abaixo das frases em itálico são os cabeçalhos ou as subdivisões que aparecem dentro do Apêndice 3, Artigo I, na sequência das suas páginas. Sem dúvida, há certa redundância de dados; em diversos casos, porém, as formulações são diferentes – portanto, diferentemente informativas – e, em outros, o Sumário é mais detalhado do que as subdivisões internas ao longo das páginas do Apêndice.

170-172; n. 12-18):

Mens authoris, de quidditate, et substrato distinctionis, rationibus stabilita (p. 170-172; n. 12-18).

Opposita fundamenta infringimus (p. 172-173; n. 19-24):

Fundamenta opposita refelluntur (p. 172-173; n. 19-24).

3.2. *Articulus II – In quo prima distinctionis partitio, in realem, et rationis, discutitur (p. 173-181; n. 1-25)*

Summarium⁹³

Opinio Vazquez reiicientis communem partitionem distinctionis rationis, in discretionem rationis ratiocinatae, et ratiocinantis (p. 174 ; n. 2-3).

Francisci Soarez placitum contendentis, distinctionem formalem Scoti a discretionem rationis ratiocinatae non dissidere (p. 174-175; n. 4-7).

Altera quorundam opinatio, qui data distinctione formali Scoti, inutilem distinctionem rationis ratiocinatae, autumant (p. 175-176; n. 8).

Distinctio rationis ratiocinantis, facta collatione cum discretionem ratiocinata, aperitur (p. 176-177; n. 9-11):

Distinctio rationis ratiocinantis, facta collatione cum discretionem ratiocinata, aperitur (p. 176-177; n. 9-11).

Comparatio distinctionis ratiocinatae, ad distinctionem formalem ex natura rei (p. 177-178; n. 12-14):

Comparatio distinctionis rationis ratiocinatae cum distinctione formali Scoti; et cum distinctione praecisiva, quae ab intuitiva notitia relinquitur (p. 177-179; n. 12-18).

⁹³ No Sumário que segue, as frases em itálico são a mera reprodução do próprio Sumário do Apêndice 3, Artigo II, feito por Briceño; as frases logo abaixo das frases em itálico são os cabeçalhos ou as subdivisões que aparecem dentro do Apêndice 3, Artigo II, na sequência das suas páginas. Sem dúvida, há certa redundância de dados; em diversos casos, porém, as formulações são diferentes – portanto, diferentemente informativas – e, em outros, o Sumário é mais detalhado do que as subdivisões internas ao longo das páginas do Apêndice.

Alia ratiocinatae distinctionis collatio cum ea praecisionis specie, quae ad intuitivas apprehensiones accedere potest (p. 178; n. 15-16):

Comparatio distinctionis rationis ratiocinatae cum distinctione formali Scoti; et cum distinctione praecisiva, quae ab intuitiva notitia relinquitur (p. 177-179; n. 12-18).

Mens auctoris rationibus firmata (p. 178-179; n. 17-18):

Comparatio distinctionis rationis ratiocinatae cum distinctione formali Scoti; et cum distinctione praecisiva, quae ab intuitiva notitia relinquitur (p. 177-179; n. 12-18).

Ad argumenta in oppositum (p. 179-181; n. 19-25):

Argumenta opposita diluimus, ubi agimus quod distinctio rationis ratiocinatae alia sit a distinctione formali Scoti; et quod utraque distinctio recipienda sit tanquam utilis, et necessaria ad doctrinam Scoticam (p. 179-181; n. 19-25).

Digressio de distinctione praecisionis ab intuitivis apprehensionibus relicta (p. 181-186; n. 26-42)

De distinctione praecisiva; utrum ad intuitivas apprehensiones accedere queat? (p. 181-186; n. 26-42)

Summarium⁹⁴

Communis Thomistarum consensus pronuntians, ab intuitivis apprehensionibus non effici distinctionem praecisivam (p. 181-182; n. 26-30).

Vera sententia; praecisivam distinctionem relinqui posse a quidditativa intuitionem obiecti (p. 182-184; n. 31-36):

Praecisivam distinctionem relinqui posse ab intuitiva, et quidditativa notitia ostendimus (p. 182-184; n. 31-36).

Satisfactio ad opposita (p. 184-186; n. 37-42):

⁹⁴ No Sumário que segue, as frases em itálico são a mera reprodução do próprio Sumário do Apêndice 3, Artigo II, Digressão, feito por Briceño; as frases logo abaixo das frases em itálico são os cabeçalhos ou as subdivisões que aparecem dentro do Apêndice 3, Artigo II, Digressão, na sequência das suas páginas. Sem dúvida, há certa redundância de dados; em diversos casos, porém, as formulações são diferentes – portanto, diferentemente informativas – e, em outros, o Sumário é mais detalhado do que as subdivisões internas ao longo das páginas do Apêndice.

Dilutio oppositarum rationum (p. 184-186; n. 37-42).

3.3. Articulus III – In quo distinctio realis in suas species distribuitur; et modalis distinctio exaratur (p. 186-193; n. 1-24)

Summarium⁹⁵

Specierum distinctionis realis enumeratio (p. 186; n. 1).

Opinio eorum, qui modalem distinctionem non esse speciem distinctionis realis, asseverant (p. 186-187; n. 2-4).

Formae modalis, prout entitativa condistinguitur, plena elucidatio (p. 187-189; n. 5-10):

Modalis formae, prout ab entitativa condistinguitur, plena elucidatio (p. 187-189; n. 5-10).

Oppositiones in doctrinam praecedentem (p. 189-192; n. 11-20):

Oppositiones in doctrinam praecedentem, et earum enodatio (p. 189-192; n. 11-20).

Ad argumenta principalia (p. 192-193; n. 20⁹⁶-24):

Ad argumenta, quae moliuntur, distinctionem modalem esse speciem distinctionis rationis (p. 192-193; n. 21-24).

3.4. Articulus IV – In quo distinctio formalis ex natura rei, a neotericorum oppugnationibus vindicatur (p. 193-202; n. 1-34)

Summarium⁹⁷

⁹⁵ No Sumário que segue, as frases em itálico são a mera reprodução do próprio Sumário do Apêndice 3, Artigo III, feito por Briceño; as frases logo abaixo das frases em itálico são os cabeçalhos ou as subdivisões que aparecem dentro do Apêndice 3, Artigo III, na sequência das suas páginas. Sem dúvida, há certa redundância de dados; em diversos casos, porém, as formulações são diferentes – portanto, diferentemente informativas – e, em outros, o Sumário é mais detalhado do que as subdivisões internas ao longo das páginas do Apêndice.

⁹⁶ A informação do Sumário, na p. 186, é “n. 20”, mas trata-se de um equívoco, pois o trecho começa em “n. 21”, na p. 192.

⁹⁷ No Sumário que segue, as frases em itálico são a mera reprodução do próprio Sumário do Apêndice 3, Artigo IV, feito por Briceño; as frases logo abaixo das frases em itálico são os cabeçalhos ou as subdivisões que aparecem dentro do Apêndice 3, Artigo IV, na sequência das suas páginas. Sem dúvida, há certa redundância de dados; em diversos casos, porém, as formulações são diferentes – portanto, diferentemente informativas – e, em outros, o Sumário é mais detalhado do que as subdivisões internas ao longo das páginas do Apêndice.

Variae neotericorum oppositiones contra distinctionem formalem Scoti (p. 193-194; n. 1-5).

Observationes ad distinctionem formalem constituendam (p. 194-196; n. 6-12):

Observationes ad constituendam distinctionem formalem ex natura rei (p. 194-196; n. 6-12).

Scoti sententia validis rationibus firmata (p. 196-199; n. 13-24):

Scoti sententia optimis rationibus firmata; ubi variae occupantur fugae recentiorum (p. 196-199; n. 13-26).

Distinctionem formalem non mutuam esse non posse contra Scotizantes aliquos (p. 199-200; n. 25):

Scoti sententia optimis rationibus firmata; ubi variae occupantur fugae recentiorum (p. 196-199; n. 13-26).

Adaequata distributio distinctionis ante intellectum in realem, modalem, et formalem (p. 200; n. 26):

Scoti sententia optimis rationibus firmata; ubi variae occupantur fugae recentiorum (p. 196-199; n. 13-26).

Opposita fundamenta refutantur (p. 200-202; n. 27-34):

Infringuntur adversariorum fundamenta contra distinctionem formalem Scoti (p. 200-202; n. 27-34).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALFONSO BRICEÑO. *Prima Pars Celebriorum Controversiarum in Primum Sententiarum Ioannis Scoti Doctoris Subtilis*. Madrid: Typographia Regia, 2. Vols., 1639–1642.

ANDERSEN, Claus (in collaboration with Hughes, Robert D.). Introduction. In: *Pere Tomàs – Tractatus brevis de modis distinctionum*. Edited by Celia López Alcalde and Josep Batalla. Santa Coloma de Queralt: Publicaciones URV – Universitat Rovira i Virgili – Universitat Autònoma de Barcelona – Institut d’Estudis Catalans, 2011, p. 12-271.

ARISTOTELES. *Metaphysik – Erster Halbband (Bücher I(A) – VI (E))*. Hrsg. von Horst Seidl. Griechisch-Deutsch. Hamburg; Felix Meiner Verlag, ³1989.

CENCI, Marcio Paulo. Notas bibliográficas sobre Alfonso Briceño. In: *Cauriensia* VI (2011), p. 213-232.

CÉSPEDES AGÜERO, Víctor Santiago. La filosofía escotista de Jerónimo de Valera (1568–1625). In: Ballón Vargas, José Carlos (ed.). *La complicada historia del pensamiento filosófico peruano, siglos XVII y XVIII (Selección de textos, notas y estudios)*. Lima: Universidad Científica del Sur – Universidad Nacional Mayor de San Marcos/Ediciones del Vicerrectorado Académico, 2011, p. 435-514.

EHRLE, Franz. *Der Sentenzenkommentar Peter von Candias, des Pisaner Papstes Alexander V.* Münster: Aschendorff, 1925.

GEYER, BERNHARD (Hrsg.). *Friedrich Ueberwegs Grundriss der Geschichte der Philosophie–Zweiter Teil: Die patristische und scholastische Philosophie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, ¹¹1960.

HANISCH ESPÍNDOLA, Walter. *En torno a la filosofía en Chile (1594–1810)*. Santiago de Chile: Universidad Católica de Chile, 1963.

HONNEFELDER, Ludger. *Ens in quantum ens. Der Begriff des Seienden als solchen als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes Duns Scotus*. Münster: Aschendorff, ²1989.

IOANNES DUNS SCOTUS. *Opera omnia III: Ordinatio – Liber primus: distinctio tertia*. Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1954.

IOANNES DUNS SCOTUS. *Opera omnia VII: Ordinatio – Liber secundus: a distinctioe prima ad tertiam*. Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1973.

MANZANO, Isidoro. Alonso Briceño (1587–1668): franciscano, pensador, Obispo. In: *Archivum Franciscanum Historicum* 85 (1992), p. 333-366.

MERINO, José Antonio. *Historia de la filosofía franciscana*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1993.

MÖHLE, Hannes. *Formalitas und modus intrinsecus. Die Entwicklung der scotischen Metaphysik bei Franciscus de Mayronis*. Münster: Aschendorff Verlag, 2007.

MUÑOZ GARCÍA, Ángel. Alonso Briceño, filósofo de Venezuela y América. In: *Patío de Letras* II:1 (2004), p. 115-130.

PICH, Roberto Hofmeister. Alfonso Briceño (1587–1668) and the *Controversiae* on John Duns Scotus's Philosophical Theology: The Case of Infinity. In: *The Modern Schoolman* 89 (2012), p. 65-94.

_____. Alfonso Briceño (1587–1668) sobre o conceito de infinitude: três debates

scotistas fundamentais. In: Culleton A. S. – Streck, L. – Reis, R. R. (orgs.). *Festschrift [um tributo a Ernildo Stein]: viveu às voltas com a metafísica e a fenomenologia*. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2015, p. 159-182.

_____. Notas sobre Jerónimo Valera e suas obras sobre lógica. In: *Cauriensia* VI (2011), p. 169-202.

REDMOND, Walter Bernard. *Bibliography of the Philosophy in the Iberian Colonies of America*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1972.

SKARICA, Mirko. Alonso Briceño. Apuntes para una historia de la filosofía en Chile. In: *La Cañada* 1 (2010), p. 6-21.

_____. El conocimiento divino de los actos futuros en Báñez, Molina, Suárez y Briceño. *Philosophica* 29 (2006), p. 287-303.

_____. Predeterminación y libertad en fray Alonso Briceño. In: *Philosophica* 16 (1993), p. 57-63.

_____. Si los futuros contingentes son conocidos por Dios en si mismos, o sea, en su verdad determinada – Alonso Briceño (Introducción y traducción del latín: Mirko Skarica). In: *Philosophica* 15 (1992), p. 205-251.

SMEETS, Uriël. *Lineamenta bibliographiae scotisticae*. Prolegomena P. Caroli Ballic. Roma: Commissio Scotistica, 1942.

SONDAG, Gérard. *Duns Scot. La métaphysique de la singularité*. Paris: Vrin, 2005.

URDANETA, Ramón. *Alonso Briceño: primer filósofo de América*. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello, 1973.

Epifânio de Moirans (1644–1689) e a escravidão negra: uma análise do título de escravidão por guerra justa*

Fernando Rodrigues Montes D’Oca
(IFRS-Sapiranga)

INTRODUÇÃO

Durante a Segunda Escolástica, vários autores quinhentistas e seiscentistas escreveram sobre a escravidão negra. Nesse empenho, estiveram autores dominicanos e, sobretudo, jesuítas. Não obstante, poucos autores se preocuparam em defender a liberdade dos escravos africanos. Entre esses poucos, no entanto, podem ser citados o frade aragonês Francisco José de Jaca OFMCap (1645–1689) e o frade borgonhês Epifânio de Moirans OFMCap (1644–1689), com destaque, porém, para este último, que não só militou e pregou contra a escravidão negra como também elaborou um verdadeiro, ousado e radical projeto antiescravista em pleno século XVII, o qual foi legado à história das ideias através de um rico, sistemático e denunciatório tratado específico sobre a escravidão negra intitulado *Servi liberi seu naturalis mancipiorum libertatis iusta defensio* (“Servos Livres ou Justa Defesa da Liberdade Natural dos Escravos”).

Nesse tratado, além de narrar alguns horrores da escravidão negra, os quais informa ter sido testemunha, Moirans procede uma detida análise jurídica dessa escravidão, analisa a licitude do tráfico de escravos africanos, debate com autores adversários, propõe medidas corretivas para as múltiplas injustiças cometidas pelos cristãos contra o povo africano e exige, entre outras coisas, o fim imediato do tráfico e a manumissão ime-

* Este trabalho é parte de uma pesquisa desenvolvida no Instituto Federal Sul-Rio-Grandense, no âmbito do projeto *Liberdade e justiça para os escravos africanos: um estudo sobre os discursos escravistas e antiescravistas de autores ibéricos dos séculos XVI-XVII* (PE02160816/106), projeto financiado pela Pró-Reitoria de Pesquisa, Inovação e Pós-Graduação.

diata de todos os escravos africanos. Para chegar a isso, no entanto, Moirans precisou argumentar duramente contra a licitude das escravizações ocorrentes em África, mediante o tratamento dos chamados títulos de justa escravidão, especialmente mediante o tratamento do importante e amplamente aceito título de escravidão por guerra justa, que constitui o objeto do presente estudo.

Ao analisar esse título de escravidão, Moirans foi além de simplesmente verificar se as escravizações ocorrentes em África atendiam às condições estabelecidas pela teoria medieval sobre a guerra justa e elaborou uma verdadeira denúncia contra a escravidão negra, pondo a nu algumas das verdadeiras causas de escravização e desmascarando arraoados tolerantes à escravidão pouco cogentes.

No que segue, apresento brevemente o tratamento dado por Epifânio de Moirans ao título de escravidão por guerra justa, expondo os principais instantes argumentativos desse tratamento, os momentos de denúncia do mesmo, bem como algumas controvérsias estabelecidas por Moirans com autores ou argumentos que, em sua época, se mostravam tolerantes à escravidão negra e à manutenção do tráfico de escravos. Antes disso, no entanto, apresento uma nota informativa referente à breve vida de Moirans e à sua audaciosa obra.

1. MOIRANS E O TRATADO *SERVI LIBERI*

Conquanto sejam escassos os dados sobre a vida de Moirans, a partir dos trabalhos de García e González¹, é possível estabelecer uma cronologia sobre a vida do missionário.

Membro da família Dunod, Moirans nasce em 1644 em Moirans-en-Montagne (Franche-Comté). Em 1665, com 21 anos, ingressa nos Capuchinhos em Vesoul (Franche-Comté). Em 1676, obtém licença para passar à América e é designado para ser missionário em Cayenne. Em 1678, Moirans encontra-se em Martinica e em pouco tempo acha-se desenvolvendo sua atividade missionária em toda a costa do Caribe, até o momento em que passa para território espanhol, adentrando no

¹ J. GARCÍA, *Dos defensores de los esclavos negros en el Siglo XVII*, p. 33-34; M. GONZÁLEZ, Estudio preliminar, in: E. MOIRANS, *Siervos libres*, p. xvii-xxxi; IDEM, Epifanio de Moirans: misionero capuchino y antiesclavista, in: *Collectanea Franciscana*, 74 (2004), p. 111-145.

Continente pela província de Cumaná, e é preso, em 1680. Em 1681, encontra-se em La Habana e conhece Francisco José de Jaca², com quem passa a pregar contra a escravidão negra e com quem dividirá a mesma sorte como consequência da militância em favor de indígenas e escravos africanos. Em pouco tempo, Moirans e Jaca são proibidos de pregar, de celebrar a eucaristia, de ouvir confissões e posteriormente chegam a ser presos. Os anos de 1682–1684 são tensos para os missionários, que respondem a um processo real e são mantidos presos, inicialmente na própria La Habana e posteriormente em Cádiz e Sevilla. Ao final do processo, foi determinado que os missionários ficassem seis meses detidos. Moirans permaneceu preso em Segovia, enquanto Jaca em Valladolid. Moirans morreu em 1689, em Tours.

Quanto à obra *Servi liberi*, a mesma foi escrita entre 1681 e 1682, é datada de 1682, quando Moirans está preso em La Habana, e foi concebida com base no tratado antiescravista elaborado por Jaca, a *Resolución*. Redigida em latim, a obra de Moirans contém 14 capítulos e 137 parágrafos, e trata-se de um tratado de filosofia, direito e teologia, com ênfase na moral.

Quanto à estrutura, *Servi liberi* pode ser dividida em cinco partes:

(i) Conclusões – estabelecidas na abertura da obra³;

(ii) Prólogo e capítulo introdutório (Cap. I) – que explicam o que dá ocasião e motivo à obra e informam, mediante relatos de fatos presenciados pelo autor, toda a crueza da realidade da escravidão;

² A biografia de Jaca é imprescindível para o estudo de Moirans, pois, a partir do momento em se encontram em La Habana, suas vidas correm em paralelo. Todavia, não há aqui espaço para tratar da biografia nem da obra de Jaca, a *Resolución sobre la libertad de los Negros y sus originarios, en estado de paganos y después ya cristianos*, de 1681. Para informações sobre a vida e obra de Jaca, cf. J. GARCÍA, *Dos defensores...*, op. cit., p. 29-62; M. GONZÁLEZ, Estudio preliminar, in: F. JACA, *Resolución sobre la libertad de los negros, en estado de paganos y después ya cristianos*, p. XXI-XCVIII.

³ *Servi liberi (SL)*, Argumentum libri, p. 4: "1. Nemo potest emere aut vendere ullum ex mancipiis Africae, nigris communiter nuncupatis. 2. Omnes qui possident quaedam ex illis tenentur manumittere, sub poena damnationis aeternae. 3. Tenentur domini eorum manumittendo restituere eis labores eorum et solvere pretium. 4. Tenentur nigri, morantes in locis Indiarum, laborantes in rebus familiaribus, dictis a gallis *sucreries* et ab hispanis *ingenios*, in quibus habentur mancipia, divino iure naturali abire et petere loca in quibus curent de salute sua aeterna. 5. Propter iniuria nigrorum translatorum de suis terris et asportatorum ad Indias, principes christiani fugient a suis et perdent eas, migrabuntque ab eis episcopi et clerici et transfretabunt fugitivi, captivique et servi fient christiani". Trabalho aqui com a edição crítica do *Corpus Hispanorum de Pace*, Segunda Serie, Volumen 14: E. MOIRANS, *Servos libres*.

(iii) Análise dos títulos de justa escravidão e do eventual direito que legitimaria a escravização dos africanos (Caps. II-V);

(iv) Disputa com autores adversários (Caps. VI-XI) – sobretudo com autores jesuítas, sendo Luis de Molina SJ (1535–1600) e Diego de Avendaño SJ (1594–1688) os alvos principais de Moirans; e

(v) Discurso sobre a restituição (Caps. XII-XIV).

Quanto ao argumento da obra, o mesmo é claro e fica visível a partir de sua estrutura: vencidas as considerações preliminares, Moirans analisa os títulos de justa escravidão e o direito através do qual os africanos teriam sido feitos escravos, a fim de provar que os africanos eram, na verdade, escravizados contra o direito e, no que segue, em um trabalho dialético hercúleo, refuta as posições de autores que, mesmo reconhecendo a existência de injustiças nas escravizações e no tráfico, mostraram-se tolerantes à manutenção do tráfico; finalmente, após todo o empenho refutatório realizado, Moirans conclui propondo a solução para o problema da escravidão negra: a restituição e a satisfação por todas as injustiças feitas contra os africanos injustamente escravizados.

Por fim, no que se refere às fontes utilizadas pelo autor, detectam-se fontes próprias do âmbito teológico-moral (Sagrada Escritura, Magistério da Igreja, autores patrísticos, escolásticos e ibéricos que trataram de temas atinentes à guerra, à escravidão, ao comércio...), bem como do âmbito jurídico-canônico (*Corpus iuris civilis* e *Corpus iuris canonici*).

2. ESCRAVIDÃO POR GUERRA JUSTA

No último quartel do século XVII, havia vários títulos que legitimavam a imposição da escravidão civil/legal a alguém. Além do título de escravidão por guerra justa, que interessa diretamente aqui, uma pessoa também poderia ser feita escrava em razão de delito – sendo a escravidão, nesse caso, a pena pelo cometimento de crimes –, bem como em razão de venda – quando a necessidade e a miséria obrigavam que alguém vendesse a si próprio ou a seu filho para sobreviver – ou mesmo em razão do próprio nascimento – nos casos em que a criança nascesse de uma mulher escrava.

Entre esses títulos, contudo, o de escravidão por guerra justa sempre aparece de modo proeminente nos vários autores que escrevem so-

bre a escravidão negra. E em Moirans isso não é diferente. Na verdade, quando Moirans redige o tratado *Servi liberi*, o título de escravidão por guerra justa era amplamente aceito, sendo previsto tanto pelo Direito Romano quanto pelo Direito Castelhana⁴.

Segundo esse título de escravidão, aquele que era capturado em guerra justa podia ser feito escravo em vez de ser morto (exceto se a guerra ocorresse entre povos cristãos). E Moirans admite a licitude da comutação da vida pela escravidão em caso de guerra justa, alinhando-se, assim, a vários autores que o haviam precedido no tratamento da escravidão negra. Apesar disso, não reconhece que esse título pudesse justificar essa escravidão, pois entendia que os africanos das regiões de onde os europeus (sobretudo os portugueses) retiravam escravos não eram escravizados em guerras que pudessem ser consideradas justas.

Em *Servi liberi*, o argumento de impugnação do título de escravidão por guerra ocorre no Cap. IV, após Moirans ter provado que os africanos eram escravizados contra os direitos natural (*ius naturae/naturale*) e divino positivo (*ius divinum positivum*), nos Caps. II-III. Com efeito, após ter analisado se eventualmente esses direitos legitimariam a escravização de tantos africanos, Moirans finalmente analisa o principal campo do direito reivindicado para justificar a escravidão: o direito das gentes (*ius gentium*), já que a guerra e a escravidão legal eram típicas instituições desse ramo do direito⁵. E daí o título do Cap. IV ser o seguinte: *Contra ius gentium nigri sunt servi*, dado que a intenção é provar que sequer conforme esse direito podia ser legitimada a escravidão negra, apesar de o tráfico de escravos africanos ter se tornado usual entre os cristãos: “Não é obstáculo que seja uso e costume entre cristãos comprar e vender negros capturados na África, seja por negros, seja por cristãos, dado ser exatamente isso que eu reprovoo como mal contra todo o direito natural, divino positivo e das gentes”⁶.

Antes, porém, de demonstrar que os africanos eram escravizados *contra ius gentium*, Moirans deixa explícita sua concordância com o título de escravidão por guerra justa por considerar ser *conforme rationi* – pelo

⁴ Cf. *Institutiones* I, tít. 3, n. 3-4; *Digesta* I, tít. 5, n. 4.2-3; *Partida* IV, tít. 21, lei 1.

⁵ Cf. *Institutiones* I, tít. 3, n. 2; *Digesta* I tít. 5, n. 4.1; *Etymologiae* V, n. 6; *Decretum Gratiani* I, dist.1, cap. 9.

⁶ *SL* cap. IV, n. 50, p. 70: “Nec obstat quod usus et consuetudo apud christianos emendi et vendendi nigros captos in Africa, sive a nigris sive a christianis, nam illud ipsum est quod reprobio ut malum contra omne ius naturale, divinum positivum et gentium”.

menos ante o irremediável contexto pós-lapsariano em que a humanidade se encontra – que fosse feito escravo alguém que com justiça, e, portanto, em razão de pecado ou delito cometido, pudesse ser morto: “é conforme a razão que aquele que com justiça possa ser morto tenha conservada sua vida e seja feito escravo”⁷.

Conforme explica Moirans, uma guerra justa nasce de um pecado ou delito do povo contra o qual é dirigida a guerra. E nessa guerra, dada sua justiça, é lícito punir e inclusive matar. Ademais, é lícito e facultado punir os culpados fazendo-os escravos em vez de matá-los⁸. E tudo isso é aceitável e racional, pois, por mais degradante que seja a escravidão – que é para os homens a própria morte civil (*mors civilis*) –, mais vale alguém perder a vida civil – e, logo, deixar de ser livre – do que padecer o maior mal que há: a morte natural (*mors naturalis*)⁹.

Todavia, mortes e escravizações só são aceitáveis e conformes à razão caso ocorram numa guerra justa e, portanto, se a campanha militar for movida por alguma injúria sofrida, pois, senão em razão de delito (*nisi ratione delicti*), não há escravidão ou morte que possa legitimamente ocorrer: “[...] nenhuma escravidão pode existir por direito das gentes ou por autoridade e ciência do príncipe senão em razão de delito. De fato, não seria justo tornar um inocente escravo, tampouco condená-lo à morte”¹⁰.

Apesar de concordar com o título de escravidão por guerra justa, isso não impediu o missionário de provar que os africanos eram escravizados *contra ius gentium*, posto que não pretendia provar a ilicitude do título em si, mas apenas a ilicitude das guerras em que os africanos eram escravizados e, logo, a ilicitude das escravizações praticadas.

Para provar a injustiça das escravizações, Moirans, valendo-se da teoria medieval da guerra justa, analisa as guerras ocorrentes em África

⁷ SL IV, 48, p. 68: “[...] est conforme rationi, quod qui iuste posset occidi servetur in vita et fiat mancipium”.

⁸ SL IV, 49, p. 68, 70.

⁹ Moirans distingue *mors naturalis* e *mors civilis* no Cap. II, lugar onde faz um breve discurso sobre a liberdade natural do homem, mas também explica o que enseja a sua perda (o pecado), o que justifica a comutação entre morte e escravidão (penalidade e equivalência de penalidades) e estabelece uma hierarquia entre grandes bens e males existentes, a partir de equivalências como *vita* e *libertas*, de um lado, e *mors* e *servitus*, de outro. Cf. SL II, 25-31, p. 38-44. Cf. também XII, 121, p. 182.

¹⁰ SL IV, 49, p. 70: “Sic semper stat quod nulla servitus esse potest sive iure gentium, sive autoritate et scientia principis, nisi ratione delicti. Non enim iustum esset servum facere innocentem, sicut nec damnare ad mortem”.

a partir das condições estabelecidas por São Tomás de Aquino (1225–1274) para a justiça de uma campanha militar:

(a) autoridade do governante (*auctoritas principis*) da república para declarar a guerra;

(b) causa justa (*causa iusta*) – vingar uma injúria; e

(c) reta intenção (*recta intentio*) do beligerante – ter em mira a paz e o bem da república¹¹.

No parecer de Moirans, contudo, que repercute não só a censura de Jaca às guerras em que se faziam escravos como também a de Tomás de Mercado OP (1525–1575) – que, um século antes, dissera serem muitas ou quase todas injustas¹² –, essas três condições inexistem tanto nas guerras entre os próprios africanos quanto nas guerras dos europeus contra os africanos:

Digo que faltam todas as condições de guerra justa na guerra dos negros, porque nem há guerra justa nem os negros são capturados em guerra justa. Tudo o que há são sedições, rapinas, latrocínios, injúrias, iniquidades e injustiças¹³.

Digo que é injusta a guerra em que lusitanos e europeus capturam negros em suas terras. Por conseguinte, os negros são feitos escravos contra todo o direito e são sempre livres de acordo com os direitos natural, divino positivo e das gentes. Isso é provado porque não estão presentes as três condições requeridas para uma guerra justa na guerra dos europeus¹⁴.

Para Moirans, as guerras que ocorrem entre os africanos de Guiné e Cabo Verde não são guerras, mas *seditiones*, *rapinae* e *latrocinia*. E não o são porque não se verifica a presença da primeira condição. Na verdade, segun-

¹¹ Cf. *Summa theologiae* II-II, q. 40, a. 1; *SL IV*, 51, p. 72.

¹² Cf. *Resolución* I, n. 6-9; *Summa de tratos y contratos* II, cap. 20.

¹³ *SL IV*, 52, p.72: “Dico deficere omnes conditiones iusti belli in bello nigrorum, unde nec est bellum iustum, nec in bello iusto capiuntur nigri; sed omnia sunt seditiones, rapinae, latrocinia, iniuriae, iniquitates, iniustitiae”. Cf. *SL IV*, 54, p. 76.

¹⁴ *SL IV*, 55, p. 76: “Dico iniustum quoque esse bellum in quo capiuntur nigri a lusitanis et ab europaeis in suis terris. Per consequens, contra omne ius fiunt servi et semper sunt liberi de iure naturali, divino et positive ac iure gentium. Probatur quia non adsunt tres conditiones requisitae ad iustum bellum in hoc bello europaeorum”. Cf. *SL IV*, 56, p. 78, 80.

do explica o missionário, com evidente boa intenção, mas emitindo um juízo depreciativo sobre o modo de vida e organização política dos africanos, os negros dessas regiões não têm autoridades (reis/príncipes) ou república perfeita. Logo, travam entre si revoltas e guerras familiares, mas não exatamente guerras. Além disso, o que realmente faz que alguém se torne escravo não é algum título jurídico, mas o fato de que os mais fortes, usando de violência, capturam os mais fracos para os venderem ou, caso não prevaleçam em força, capturam quem quer que possam mediante dolo ou fraude. Destarte, está ausente aqui a primeira condição e, logo, inexistente possibilidade de alguma escravização ocorrer com justiça, sobretudo pelo fato de não haver nenhum direito a legitimá-la, mas só violência, dolo ou fraude¹⁵.

Em acréscimo, sequer a segunda condição está presente. Segundo aponta Moirans, novamente externando um juízo depreciativo, os africanos têm um modo de vida tão bárbaro que não examinam ou buscam causas por que lutar e sequer agem movidos por razões prudentes. Logo, lutam entre si movidos só por emoção, paixão ou sentimento (*sensum*), e não para vingar alguma injúria ou exigir reparação ou compensação. Entrementes, a verdadeira razão por que a segunda condição inexistente decorre de os africanos travarem guerras entre si movidos por pura cobiça (*cupiditas sola*), visto que, sendo motivados pelo dinheiro dos traficantes, promovem guerras e fazem escravos com o único propósito de lucrar¹⁶.

Destarte, é evidente que também está ausente a terceira condição. Sendo a *cupiditas sola* a real causa das guerras, é manifesto que inexistente

¹⁵ SL IV, 52, p. 72, 74: “Sed inter nigros Viridis promontorii, Guineae, non est princeps nec perfecta respublica. Igitur, inter illos non potest esse iustum bellum; sed qui fortior est illorum, et prevalet, capit sibi quos potest ut vendat vili pretio europaeis. In his oris maritimis et in regionibus interioribus nec reges habent nec principes supremos dirigentes et gubernantes, et ideo omnes sunt seditiones. [...] Deficit ergo prima conditio necessaria; nam hac decificiente, omnia bella sunt seditiones, in quibus qui potest capere capit et qui fortior est praevalet servosque facit subactos. Sunt latrocinia, quia ingrediuntur nigris fortiores et furantur alios quos possunt et inveniunt in montibus aut campis et agris. Sunt rapinae, quia vi rapiuntur nigri a fortioribus, et dolo et fraude aliquando capiuntur ab his qui non possunt praevalere, allecti aliqua cupiditate aut munusculis”.

¹⁶ SL IV, 53, p. 74: “Nam, quae iniuria illata est a nigris regionis interioris allis qui capiunt eos? Nulla, sed ingrediuntur terras ut capiant omnes quos poterunt. [...] Causa ergo iusta, quam habent nigri, ista est: ut vendant eos in mancipia et teneant in servos, quae est cupiditas sola; unde omnia sunt latrocinia et rapinae. Denique in hac gente barbara nec examinantur causae iustae, nec procedunt per rationes prudentum; sed quilibet sensum suum sequitur, et movens bella ad libitum, ad furandum, capiendum, rapiendum nigros, qui sunt in regionibus illis in montibus, campis, planitiebus, et omnium malorum istorum in causa sunt negotiatores et mercatores, qui emunt nigros”.

recta intentio, pois o fim tido em vista é a própria cobiça (*cupiditas ipsa*), e não alguma preocupação com o bem da república¹⁷.

No entanto, sequer as guerras entre europeus e africanos resistem à análise de sua justiça. Com efeito, após tratar das guerras ocorrentes entre os próprios africanos, Moirans passa não só a analisar as guerras dos europeus como também a denunciar injustiças e a combater argumentos em favor da tolerância à escravidão negra e à manutenção do tráfico. Nesse empenho, o missionário aponta, e.g., que eram os próprios cristãos que cometiam injustiças e responde ao argumento de uma eventual fundamentação bíblico-teológica da escravidão negra – fundamentação que, segundo se alegava, seria título suficiente para a escravização dos africanos, dispensando inclusive a apresentação de outros títulos (jurídicos) de escravidão¹⁸.

Analisando as alegadas guerras dos europeus quanto à primeira condição, Moirans afirma que não consta que os reis europeus tenham declarado guerra aos africanos ou ordenado invasões a seus territórios em vista de pilhar e capturar negros, sobretudo porque não poderiam fazê-lo devido à ausência de causa justa. Assim, as invasões de europeus aos

¹⁷ *SL* IV, 54, p. 74: “[...] nam cupiditas ipsa est finis. Item, quomodo recta esset intentio in his qui faciunt contra ius naturae, qui vivunt ut ferae, depredantes et capientes quos possunt? Deinde, quomodo bonum intenderent reipublicae illi qui seipsos destruunt, vendentes se et suos compatriotas in mancipia, asportanda ad alias regiones?”.

¹⁸ Cf. *SL* III, 40, p. 56; IV, 55, p. 78. Moirans não refere quem alegava uma fundamentação bíblico-teológica para a escravidão negra e sem polemizar especificamente com ninguém, numa atitude bem diferente da que adota na parte (iv) de sua obra, combate tal alegação limitando-se a dizer que era uma argumentação defendida por cristãos insanos cheios de cobiça. No entanto, deve-se notar que intelectuais do séc. XVII que certamente não eram exatamente insanos favoreceram a crença de que a escravidão negra teria uma fundamentação bíblico-teológica. É o caso, e.g., de Juan de Solórzano y Pereira (1575–1655), em seu *De indiarum iure* – I, cap. 10, n. 47-52 –, e Alonso de Sandoval SJ (1576–1652), nas duas edições de seu *De instauranda Aethiopum salute* – I, cap. 2 (1ª ed); I, cap. 3, n. 4-10 (2ª ed). Se Moirans estava a polemizar com alguém em específico ou apenas com o argumento de modo genérico, isso é algo a se investigar futuramente. De qualquer forma, é notável o fato de Moirans trazer a problemática da fundamentação bíblico-teológica da escravidão para dentro do tratamento do título da escravidão por guerra justa, em meio a análise da legitimidade da escravidão negra ante o *ius gentium*, mesmo já tendo tratado da legitimidade dessa escravidão ante o *ius divinum positivum*. Isso é interessante porque revela o peso que a fundamentação bíblico-teológica tinha, ao ponto de poder se sobrepor à fundamentação estritamente jurídica, promovendo inclusive a dispensa da apresentação de outros títulos de escravidão. Dado esse peso, Moirans não poderia se furtar de responder a quem alegava tal fundamentação e por isso alterna sua análise da matéria com instantes em que manda alguns recados ao partido escravista.

territórios africanos só podem ter razão de vingança privada ou latrocínio e rapina devido à cobiça, mas não razão de guerra justificada¹⁹.

E só em razão disso as guerras entre europeus e africanos já seriam injustas. Todavia, Moirans faz questão de também analisar essas guerras à luz das outras condições, o que é notável, pois, ao fazê-lo, não só explicita a perversidade por trás da escravidão e do tráfico como também, em tom de denúncia – sobretudo ao abordar a segunda condição –, mostra que a responsabilidade e a culpa pelas injustiças feitas contra o povo africano são dos próprios cristãos/europeus.

Conforme Moirans, não há *causa iusta* pelo simples fato de não ter havido contato entre europeus e africanos que ensejasse que estes praticassem injúria²⁰. Assim sendo, quem realmente comete injúria são os europeus, não os africanos, os quais, por sua vez, por terem sofrido injúria, são quem verdadeiramente têm justa causa para fazer guerra²¹.

Ademais, inexistente *causa iusta* porque sequer os cristãos buscam razões para invadir os territórios dos africanos e escravizá-los, uma vez que fazem isso movidos por uma espécie de ideologia racista e escravista – cujo fundamento é o relato bíblico da maldição de Noé à Cam (Gn 9,20-29) –, que os impele a escravizar os africanos pelo simples fato de eles serem negros:

Os cristãos não examinam a causa com o juízo dos prudentes. Na verdade, quando podem, eles ingressam e capturam e roubam negros sem terem outra razão para isso senão o fato de que eles são negros e devem ser escravos, como se os negros não fossem verdadeiramente homens, mas animais ou cães e bestas, segundo dizem para justificarem seus pecados. E até o momento resta-lhes demonstrarem a causa justa da guerra, já que em nenhum momento ou lugar a demonstraram²².

¹⁹ SL IV, 55, p. 76.

²⁰ SL IV, 55, p. 76: “Nam nec unquam viderunt regionem nigrorum quam intrant nec nigri viderunt lusitanos aut alios europaeos. Quomodo ergo accepissent europaei iniuriam ab eis?”.

²¹ SL IV, 55, p. 76, 78: “Imo ipsi sunt qui inferunt iniuria nigris, nam occupant terras suas et capiunt et servos faciunt. Quae maior iniuria? Nonne hac de causa licitum est nigris omnes occidere lusitanos in compensationem iniuriarum usque hodie factarum et servos facere omnes europaeos in compensationem tot millionum nigrorum asportatorum? Iusta ergo causa semper se tenet ex parte nigrorum, non ex parte europaeorum”.

²² SL IV, 55, p. 78: “Deinde causam non examinant iudicio prudentum christiani, sed quando possunt ingrediuntur aut quando possunt furantur et rapiunt nigros, nullam aliam habentes nisi ipsos esse

Na verdade, o que Moirans está a dizer é que não só inexistente justa causa de guerra como também que não há legitimidade ou cogência em justificar a escravidão negra a partir da propalada causa de escravidão baseada na crença de que os negros seriam da descendência de Cam (o filho amaldiçoado de Noé) e, logo, seriam um povo amaldiçoado e destinado a ser escravo, crença que rondava o contexto de discussão da escravidão negra²³ e que encontrava guarida no pensamento católico a partir de vários autores que defendiam que a primeira escravidão do mundo teria decorrido do pecado de Cam, e não do pecado sem mais (pecado original)²⁴.

E que a intenção de Moirans seja responder a quem arrolava a teoria dos filhos de Cam como fundamento da escravização dos africanos, em vista de desacreditar a hipótese de alguma fundamentação bíblico-teológica para a escravidão negra, é algo evidente na obra, uma vez que, ao examinar se os negros eram legitimamente escravizados à luz do *ius divinum positivum* no Cap. III, Moirans refere que há cristãos insanos cheios de cobiça (*cupiditate amentes*) que creem estar isentos de terem de apresentar os títulos de escravidão em razão de os negros terem sido amaldiçoados pelo próprio Deus²⁵.

Para Moirans, todavia, não há legitimidade em dizer isso porque, tratando-se do *ius gentium*, não faz sentido recorrer a pressupostos bíblico-teológicos, tampouco ao fator cor da pele como eventual título de escravidão, pois tais elementos são absolutamente estranhos ao que é legalmente previsto. Em seu parecer, se a causa da guerra não for alguma injúria sofrida, então não há fundamentação bíblico-teológica ou ideolo-

nigros et debere esse servos, quasi vero non essent homines, sed pecudes, aut canes et bestiae, sicuti dicunt ad excusandas excusationes in peccatis. Usque modo restate eis iusta causa belli ostendenda, nec usquam aut unquam ostendent’.

²³ Cf., e.g., J. AÑOVEROS y J. ANDRÉS-GALLEGO, *La Iglesia y la esclavitud de los negros*, p. 61-66; J. ANDRÉS-GALLEGO, *La esclavitud en la América Española*, p. 40-42. Cf. também R. H. PICH, *Alonso de Sandoval and the Ideology of Black Slavery*, p. 51-74.

²⁴ Cf. J. AÑOVEROS, *Los argumentos de la esclavitud*, p. 77-78.

²⁵ *SL III*, 40, p. 56: “Reponent, cupiditate amentes, quo nigri sunt pecudes, viventes ut bestiae, maledicti a Deo, ex progenie Cham, quem Noe maledixit et servum fecit filiorum Sem. Unde non est iustificandus titulus servitutis nec contra ius naturale divinum aut positivum esse habere eos in mancipia, sed, secundum iustam sententiam a Domino procedentem, possunt capi, servi fieri et haberi in mancipia, cum a Domino declarati sint servi aliorum his verbis Noe: *Maledictus Chanaan, servus servorum erit fratribus suis. Benedictus dominus deus Sem, sit Chanaan servus eius* (Gn 9,25-26). Christiani autem succederunt in locum filiorum Sem. Unde dicitur: *Dilatet Deus Iapheth et habitet in tabernaculis Sem, sitque Chanaan servus eius* (Gn 9,27). Ergo nigri, qui ex Cham originem habent, a Deo declarati sunt et facti servi christianorum. Nihil est cur iustificetur titulus alius talis servitutis’.

gia racista capaz de justificar a imposição da escravidão, que é a própria morte civil, a alguém.

Mas Moirans também pensa ser impróprio alegar a teoria dos filhos de Cam pela falta de cogência que haveria nisso. Conquanto concordasse que a escravidão existente no mundo, tal como tantos outros males, decorria do pecado, nada o fazia supor que a escravidão padecida pelo povo africano decorresse do pecado de algum ancestral amaldiçoado.

Por um lado, isso não fazia sentido porque a maldição de Noé contra o filho de Cam (Canaã) não poderia ser entendida extensivamente a toda a descendência de Cam. Para Moirans, o texto bíblico é claro quanto à maldição contra o filho de Cam aplicar-se apenas a Canaã. De outra parte, é também claro que não há conexão entre os povos dos cananeus da Palestina (Ásia) e os povos dos negros da África. Logo, é equivocada qualquer reivindicação da teoria dos filhos de Cam para justificar a escravidão negra²⁶.

Por outro lado, não faria sentido a tese de que a escravidão padecida pelos africanos decorreria do pecado de algum ancestral amaldiçoado (Cam) pelo fato de a morte civil não decorrer de uma culpa hereditária. Moirans concede que os negros, igualmente aos demais homens, carregam uma culpa hereditária devido ao pecado original e essa culpa tem como pena a morte natural, que passa de homem para homem (negro ou não) desde Adão. No entanto, Moirans dissente da eventual hereditariedade da pena da morte civil, pois entende que essa pena decorre dos pecados pessoais e voluntários que merecem a morte natural, ou ainda: que é uma pena que decorre de um pecado cometido, não contraído ou herdado, e trata-se, pois, de uma consequência de um ato, não de um estado. Nessa esteira, a morte civil não seria algo transmitido e muito menos algo que mereceria uma marca própria como a pele negra. E daí o missionário dizer que os cristãos se portam como insanos ao se apegarem a uma teoria pouco cogente em vista de justificarem seus pecados.

E, considerando-se o que foi dito sobre a ausência de *causa iusta*, é notório que inexistente *recta intentio* por parte dos que fazem guerras contra os negros. Segundo Moirans, a única retidão que os cristãos têm é a da cobiça (*rectitudo cupiditatis*)²⁷. Destarte, não existe nem pode haver *recta*

²⁶ SL III, 41, p. 58, 60.

²⁷ SL IV, 55, p. 78: “Tertia, recta intentio, et haec est cupiditatis. Rectitudo cupiditatis quails sit, cum

intentio em suas ações, já que eles promovem crimes, movem guerras e fazem escravos movidos pela *cupiditas*. E quaisquer retas intenções alegadas só podem ser tomadas a título de pretexto (*praetextum*), pois, na verdade, eles não têm nenhuma intenção reta ou boa para com os africanos²⁸.

E que a *cupiditas* seja a verdadeira intenção dos que promovem guerras é algo evidente, uma vez que, segundo aponta Moirans, os cristãos, embora aleguem intenções pias e nobres, são traídos por seu comportamento, posto que não assistem aos negros no tocante ao espiritual e ao temporal, tampouco se preocupam com a salvação deles. Logo, não faz sentido alegarem que escravizam e traficam negros em nome da fé e para fazê-los cristãos²⁹.

Com essa análise das condições para uma guerra justa, Moirans esperou ter conseguido mostrar que o importante título de escravidão por guerra era imprópriamente alegado e que, portanto, a escravidão imposta aos africanos era ilícita. Mais do que isso, no entanto, é visível que o missionário também quis expor ao leitor as injustiças por trás das escravizações, bem como responder a argumentações tolerantes à manutenção da escravidão negra e à continuidade do tráfico, conforme se quis ressaltar, acima, quando se mostrou, e.g., a oposição de Moirans à justificação da escravidão negra a partir da teoria dos filhos de Cam.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Não obstante, a invalidação do título de escravidão por guerra justa unida a instantes de denúncia das injustiças da escravidão e a instantes de oposição velada ou explícita a autores ou argumentos tolerantes a escravidão, tudo isso é apenas uma parte ínfima da obra *Servi Liberi*. Num trabalho de fôlego, o frade capuchinho também analisou os títulos

sit venenum charitatis et *radix omnium malorum* (Tim 6,10), teste Apostolo, patet ex theologis”.

²⁸ SL IV, 55-56, p. 78: “Igitur, nec recta intentio est, nec esse potest, cum cupiditate moveantur christiani ad talia patrandi facinora, movenda bella et facienda iniusta mancipia. Dicunt hoc faciunt zelo fidei, ut nigri fiant christiani, et haec est intentio eorum. Respondeo hunc esse praetextum multorum et fuisse aliquorum in principio, sed non intentionem. Nam intentio est lucrum sub hoc praetextu et habere mancipia, uti boves ad labores”.

²⁹ SL IV, 56, p. 78: “Modus quo se gerunt erga nigros clare attestatur emolumentum esse intentio et lucrum, non religio, cum nec current de illis in spiritualibus et temporalibus, nec de salute eorum aeterna, spirituali ac corporali [...]”.

de escravidão por venda e delito e realizou novas e não menos enfáticas denúncias das injustiças da escravidão e do tráfico. E não isso, analisou em detalhes o problema do tráfico, disputando com importantes autores ibéricos quinhentistas e seiscentistas, e criticou não só a realidade prática das compras de escravos como fez críticas interessantes tanto ao sistema moral probabilista quanto à própria teologia moral de sua época, em razão de a teologia moral como um todo ter se tornado um lugar favorável para pelos menos se argumentar em favor da continuidade do tráfico.

E Moirans fez tudo isso em vista de provar que os africanos traficados e deportados de suas terras para a América eram, na verdade, livres, ou melhor, *servi liberi* – em razão de, apesar de se encontrarem na condição de servos, nunca terem realmente perdido sua liberdade natural –, bem como em vista de exigir o fim imediato do tráfico, a manumissão de todos os escravos africanos, além da adoção de medidas corretivas pelas injustiças cometidas.

Em meio ao desejo de provar algo tão ambicioso, o tratamento do título de escravidão por guerra justa é apenas uma pequena parte de um grande constructo teórico interessante e inteligente, mas é certamente uma das partes mais decisivas para Moirans chegar a esse grande constructo, pois a prova de que os africanos eram *liberi* e de que o tráfico devia parar passava inevitavelmente, afinal, pela demonstração de que eles eram injustamente escravizados em suas terras.

REFERÊNCIAS

ALFONSO X. *Las Siete Partidas*. Madrid: Imprenta Real, 3 Tomos, 1807.

ANDRÉS-GALLEGO, José. *La Esclavitud en la América Española*. Madrid: Encuentro, 2005.

AÑOVEROS, Jesús M. G. y ANDRÉS-GALLEGO, José. *La Iglesia y la Esclavitud de los Negros*. Pamplona: EUNSA, 2002.

AÑOVEROS, Jesús M. G. Los argumentos de la esclavitud. In: ANDRÉS-GALLEGO, J. (coord.). *Nuevas aportaciones a la historia jurídica de Iberoamérica*. Madrid: Fundación Histórica Tavera – Digibis Publicaciones Digitales – Fundación Hernando Larramendi, 2000.

AQUINO, Tomás. *Suma teológica*. São Paulo: Loyola, Vol. 5, 2004.

AVENDAÑO, Didacus. *Thesaurus Indicus*. Antuerpiae: Iacobum Meursium, Tomus 1, 1668.

Biblia Sacra juxta Vulgatam Clementinam. Editio Electronica: Londini, 2005.

CÁRDENAS, Eduardo. La ética cristiana y la esclavitud de los negros. In: *Theologica Xaveriana*, 55 (1980), p. 227-257.

Corpus iuris canonici. Ed. Friedberg. Lipsiae: Bernhardi Tachnitz, 2 Vols., 1879-1881.

DUTILLEUL, J. Esclavage. In: *Dictionnaire de Théologie Catholique*. Paris: Letouzey et Ané, Tome 5, 1re Partie, 1924, col. 457-520.

GARCÍA, José T. L. *Dos defensores de los esclavos negros en el siglo XVII: Francisco José de Jaca y Epifanio de Moirans*. Maracaibo – Caracas: Biblioteca Corpozulia – Universidad Católica Andrés Bello, 1982.

GONZÁLEZ, Miguel A. P. Aportación antiesclavista en tierras de Indias, a fines del siglo XVII. In: MURILLO, I. (ed.). *El pensamiento hispánico en América: siglos XVI-XX*. Salamanca: UPSA, 2007, p. 489-530.

_____. Doctrina antiesclavista de Epifanio de Moirans en su *Servi Liberi*. In: *Naturaleza y Gracia*, 52:2 (2005), p. 279-327.

_____. Epifanio de Moirans: misionero capuchino y antiesclavista. In: *Collectanea Franciscana*, 74 (2004), p. 111-145.

_____. Estudio preliminar. In: MOIRANS, Epifanio. *Siervos libres: una propuesta antiesclavista a finales del siglo XVII*. Madrid: CSIC, 2007, p. xv-LXXV.

_____. Estudio preliminar. In: JACA, Francisco José. *Resolución sobre la libertad de los negros, en estado de paganos y después ya cristianos*. Madrid: CSIC, 2002, p. XXI-XCVIII.

ISIDORUS HISPALENSIS EPISCOPI. *Etymologiarum sive originum*. Ed. W. M. Lindsay. Oxonii: E Typographeo Clarendoniano, Vol. 1, 1911.

IUSTINIANUS IMPERATOR. *Corpus iuris civilis*. Ed. P. Krueger et T. Mommsen. Berolini: Weidmannos, Vol. 1, 1889.

JACA, Francisco J. *Resolución sobre la libertad de los negros, en estado de paganos y después ya cristianos*. Edición crítica por Miguel A. P. González. Madrid: CSIC, 2002.

MERCADO, Tomás. *Summa de tratos y contratos*. Sevilla: Hernando Díaz, 1571.

MOIRANS, Epifanio. *Siervos libres*. Edición crítica por Miguel A. P. González *et alli*. Madrid: CSIC, 2007.

MOLINAE, Ludovicus. *De iustitia et iure*. Venetiis: Sessas, 1611.

MONTES D'OCA, Fernando. Two Capuchin Friars in Defense of African Slaves' Liberty: Francisco José de Jaca and Epifanio de Moirans. In: *Patristica et Mediaevalia*, 36 (2015), p. 91-108.

PICH, Roberto Hofmeister. Alonso de Sandoval and the Ideology of Black Slavery. In: *Patristica et Mediaevalia*, 36 (2015), p. 51-74.

PICH, Roberto Hofmeister; CULLETON, Alfredo Santiago; STORCK, Alfredo Carlos. Second Scholasticism and Black Slavery. In: *Patristica et Mediaevalia*, 36 (2015), p. 3-15.

RESTREPO, Luis Fernando. Colonial Thought. In: NUCCETELLI, S. – SCHUTTE, O. – BUENO, O. (eds.). *A Companion to Latin American Philosophy*. Chichester: Wiley-Blackwell, 2010, p. 36-52.

SANDOVAL, Alonso. *De instauranda Æthiopum salute*. Madrid: Alonso de Paredes, 1647.

_____. *Un tratado sobre la esclavitud*. Introducción, transcripción y traducción de Enriqueta V. Vilar. Madrid: Alianza, 1987.

SARANYANA, Josep-Ignasi. *La filosofía medieval – Desde sus orígenes patristicos hasta la escolástica barroca*. Pamplona: EUNSA, 32011.

SARANYANA, Josep-Ignasi (dir.). *Teología en América Latina – Volumen II/1*. Madrid – Frankfurt: Iberoamericana – Vervuert, 2005.

SOLÓRZANO Y PEREIRA, Juan. *De indiarum iure – Liber I*. Ed. C. Baciero *et alli*. Madrid: CSIC, 2001.

SOTO, Dominicus. *De iustitia et iure*. Salmanticae: Andreas a Portonariis, 1553.

VILAR, Enriqueta V. La postura de la Iglesia frente a la esclavitud. In: SOLANO, F. y GUIMERÁ, A. (ed.). *Esclavitud y derechos humanos*. Madrid: CSIC, 1990, p. 25-31.

Desejo, amor e felicidade em Agostinho

Francisco Venceslau de Oliveira Jales
(UECE)

INTRODUÇÃO

Há alguém que não queira ser feliz? Há alguém que não ame? Amar e ser feliz, dois anseios de todo ser humano. Porém, o que é a felicidade? O que fazer para ser feliz? Quem ama é feliz? Que tipo de amor pode, de fato, nos fazer felizes? Sobram perguntas e faltam respostas. No entanto, em nós, é sem medida o desejo de felicidade e a necessidade de amar.

Todavia, para estabelecermos, com segurança, a relação entre felicidade e amor é preciso, antes, discutir outro elemento que se encontra na base desta questão. Ou seja, aquilo que todos chamam de *desejo*; afinal de contas, ninguém consegue amar e ser feliz se não desejar.

1. O DESEJO

De início, precisamos ter em mente que embora o desejo seja algo comum entre nós e os animais¹, aqui, especificamente, o que nos interessa é o desejo humano; pois, como diz o próprio Agostinho: “É de grande importância saber como é o querer do homem”².

Este desejo ou querer do homem nada mais é do que um movimento consentido da vontade em direção a um objeto com a intenção de possuí-lo e unir-se a ele³ a fim de usufruí-lo. Assim, cada desejo está ligado a uma determinada coisa e é exatamente esta que o desperta, estimula e

¹ “Os animais também podem perceber através dos sentidos do corpo os objetos materiais colocados no mundo exterior, lembrar-se deles, depois de impressos na memória, desejar entre eles os que lhe são úteis e fugir dos que lhe são nocivos” (*De Trin.*, XII, 2, 2). AGOSTINHO, Santo. *A Trindade*.

² *De civ. Dei*, XIV, 6. AGOSTINHO, Santo. *A Cidade de Deus: contra os pagãos*, v. I e v. II.

³ “Quanto ao desejo que inspira a busca, ele procede daquele que procura, mas não encontra repouso senão quando o objeto de sua busca é achado e se uniu àquele que procurava” (*De Trin.*, IX, 12, 18).

direciona⁴. Portanto, o desejo é algo que define o ser humano, uma vez que não há ninguém que não deseje. Esta tese aparece claramente, em *A Cidade de Deus*, quando o santo Doutor escreve:

Em todos eles (os homens) há querer, melhor diríamos, todos eles não passam de querer. Pois que é o desejo e a alegria senão querer em consonância com as coisas que queremos? E o que é o temor e a tristeza senão querer em dissonância com o que queremos? [...] Em suma, como se alucina ou ofende a vontade do homem, segundo os diferentes objetos que apetece ou recusa, assim a vontade do homem se transforma em tal ou tal afeição⁵.

Vale salientar que neste processo existem três elementos: o sujeito que deseja, o objeto desejado e o próprio desejo; este último, aliás, não existe sem os dois primeiros. E aqui surge uma primeira questão: é o objeto que faz nascer⁶ o desejo ou é este que *a priori* existe no sujeito? Ora, se de um lado se diz: como pode alguém desejar se não existe um objeto que lhe desperte o desejo? De outro, também se questiona: como um objeto pode despertar o desejo em alguém se nele nada existe para ser despertado? Logo, o que acontece, de fato, entre os elementos que compõem a estrutura do desejo é uma relação dialética, uma vez que esta é, simultaneamente, marcada pelo movimento, a oposição e a complementaridade.

Podemos então concluir que o desejo revela no homem uma carência, uma necessidade, uma incompletude. Isto significa dizer que ele não basta a si mesmo porque carrega dentro de si uma tendência, uma inclinação para tudo àquilo que é distinto dele; e esta se manifesta através do desejo que ele tem de possuir as coisas e de gozar delas.

Na verdade, enquanto tentamos definir o que é o desejo, nos deparamos com uma primeira aproximação do conceito agostiniano de homem: que, em sua essência, é um ser que deseja e, por conseguinte, marcado por uma profunda inquietude⁷.

⁴ “Aliás, sendo o amor um movimento, e não há movimento algum a não ser em direção a alguma coisa” (*De div. quaest.*, 35. 1). AGOSTINHO, Santo. Ochenta y tres cuestiones diversas. In: *Obras completas de San Agustin*, v. XL.

⁵ *De civ. Dei*, XIV, 6. (p. 138).

⁶ Hannah Arendt, na sua tese de doutorado, afirma claramente que: “É este objeto do desejo que, antes de mais, fez nascer o desejo...”. (ARENDDT, Hannah. *O conceito de amor em Santo Agostinho: ensaio de interpretação filosófica*, p. 17).

⁷ “... e o nosso coração vive inquieto...” (*Conf.*, I, 1, 1) AGOSTINHO, Santo. *Confissões*

Afinal, que relação existe entre desejo, felicidade e amor? Em que, a inquietude do homem, se aproxima do seu anseio de ser feliz? E esta tendência que ele tem de sair de si mesmo, guarda alguma analogia com o que chamamos de amor? Estas são algumas das questões que discutiremos a seguir.

2. A FELICIDADE E O DESEJO

O homem é um ser inquieto. Ele deseja as coisas, os outros e tudo aquilo que é distinto de si mesmo; e assim, lançando-se para fora, ele quer possuir e usufruir os bens deste mundo⁸. Isto nos leva a outra pergunta: o que está na raiz desta tendência que o faz mover-se em direção a tudo o que não é ele próprio?

Para resolvermos esta questão precisamos trazer para o centro de nossas discussões outra característica do homem: a sua constante busca de felicidade. Afinal, quem não quer ser feliz? Na verdade, não há ninguém que, em perfeitas condições mentais, não o queira⁹. Ciente desta realidade, no primeiro dia do seu diálogo *A vida feliz*, Agostinho fez as seguintes perguntas aos seus interlocutores:

– Todos queremos ser felizes?

Mal disse estas palavras, fez-se ouvir uma só voz de unanimidade.

– Parece-vos – perguntei – ser feliz quem não tem o que quer?

– Todos responderam negativamente.

– Será então feliz quem tem o que quer?¹⁰

Ora: “Todos certamente queremos ser felizes”¹¹. Esta, aliás, é uma tese confirmada pelo próprio senso comum, uma vez que todas as pessoas sentem esta necessidade. É claro que elas discordam entre si quanto ao que possuir ou que caminho seguir para serem felizes; mas não quanto à

⁸ “E nada encontras que possa constituir os desejos humanos que não derive da concupiscência da carne, da concupiscência dos olhos ou da ambição do mundo” (*In Ep. Ioan. tr.*, II, 14). AGOSTINHO, Santo. *Comentário da primeira epístola de São João*.

⁹ “Alguma vez se pode, ou se pôde, ou se poderá encontrar quem não queira ser feliz?” (*Enarr. in Ps.*, 118, I, 1). AGOSTINHO, Santo. *Comentário aos salmos*, v. 1 – Salmos 1 a 50, v. 2 – Salmos 51 a 100 e v. 3 – Salmos 101 a 150.

¹⁰ *De b. vita*, II, 10. AGOSTINHO, Santo. *Diálogo sobre a felicidade*.

¹¹ Cf. *De Trin.*, XIII, 4,7.

evidência de tal desejo¹². Agostinho nos explica esta busca universal de felicidade, em suas *Confissões*, com um exemplo interessantíssimo:

Se perguntarmos a dois homens se querem alistar-se no exército, é possível que um responda que sim, outro que não. Porém, se lhes perguntarmos se querem ser felizes, ambos dizem logo, sem hesitação, que sim, que o desejam, porque tanto o que quer ser militar como o que não quer têm um só fim em vista: o serem felizes¹³.

Por conseguinte, independente do que pretendemos possuir, fazer ou ser: "... todos nós queremos ser felizes"¹⁴. No entanto, muitos são os que se perdem pelo caminho porque passam a vida inteira desejando possuir coisas ou adotando comportamentos que mais os afastam do que os aproximam da tão sonhada felicidade¹⁵.

Agostinho também sentiu este irresistível desejo de ser feliz¹⁶. Quando lemos as *Confissões* percebemos o quanto a sua vida foi marcada por este anseio; e de como aquilo que o movia em suas conversões¹⁷ não era outra coisa senão a consciência, a sinceridade e a coerência desta busca. E que o diferencia da maioria de nós é exatamente isto: ele quer ser feliz, mas não se contenta com uma felicidade medíocre; ao contrário, anseia pela verdadeira beatitude e, indo ao seu enalço, não descansa enquanto não a encontra.

Além disso, a questão da felicidade, que nas *Confissões* apresenta-se como uma busca do próprio Agostinho, encontra-se também em um gran-

¹² Sobre esta questão vale a pena ler *De Trin.*, XIII, 4, 7.

¹³ *Conf.*, X, 21,31.

¹⁴ *De Trin.*, XIII, 20, 25. E ainda: "De fato, ser feliz é um bem tão grande que o desejam bons e maus. Não é de admirar que para serem felizes os bons sejam bons; mas é espantoso que para serem felizes os maus sejam maus" (*Enarr. in Ps.*, 118, I, 1). (p.370).

¹⁵ Sobre esta nossa caminhada em busca da felicidade e os seus riscos, vale a pena ler a comparação que o próprio Agostinho faz de nossa vida com a dos peregrinos que estão de volta para a sua pátria. Cf. *De doct. christ.*, I, 4,4. AGOSTINHO, Santo. *A doutrina cristã: manual de exegese e formação cristã*.

¹⁶ Concluída a alegoria da navegação, Agostinho narra a sua trajetória rumo à terra da felicidade, colocando-se como pertencente a uma daquelas três classes de navegadores, tudo isso enquanto dedica o seu diálogo a seu amigo Teodoro. Cf. *De b. vita*, I, 4.

¹⁷ Sobre as conversões de Agostinho, cf. VAZ, Henrique C. de Lima. *Escritos de filosofia IV – Introdução à ética filosófica 1*, p. 183-184. Ver ainda LEJARD, El tema de la felicidad en los diálogos de San Agustín, p. 80-81.

de número dos seus escritos¹⁸. E nestes aparece ora como ponto central, ora como questão secundária ou servindo como pano de fundo para a discussão de outros temas igualmente importantes.

Porém, a discussão desta necessidade fundamental do homem não começa com Agostinho; ela é antes uma preocupação do pensamento antigo, que chegou até a sua época¹⁹. Assim, todas as escolas helenísticas como o epicurismo, o estoicismo, o ecletismo, o ceticismo e o neoplatonismo, estavam empenhadas nesta questão. Aliás, o interesse por este tema remonta aos clássicos do período socrático, especialmente Aristóteles²⁰. Na verdade, toda a filosofia greco-romana estava à procura do fim último do homem, que, na prática, é uma preocupação com a sua eudaimonia²¹.

Afinal, o que é a felicidade? A esta pergunta, os vários pensadores greco-romanos respondem de modo diferente²², embora concordem entre si que todo homem deseja ser feliz e que o sentido maior da filosofia é, exatamente, levá-lo à realização deste desejo²³. O santo Doutor concorda com eles nestes pontos fundamentais, no entanto, discorda de suas idéias limitadas sobre este tema²⁴. Para ele a felicidade é, a princípio, um estado de bem-estar e de paz²⁵ proporcionado pela completa satisfação de nos-

¹⁸ Esta temática pode ser encontrada tanto em seus livros, como nas cartas e até em seus sermões.

¹⁹ “O conceito de *beatitudo* possui, para Agostinho, assim como o pensamento ético grego, uma importância e centralidade decisiva [...] Agostinho mantém-se dentro de um paradigma intelectual que herdou do pensamento grego...” (SANGALLI, Idalgo José. *O fim último do homem: da eudaimonia aristotélica à beatitudo agostiniana*, p. 144).

²⁰ A respeito desta questão eis o que afirma o Pe. Vaz: “Do ponto de vista da história das concepções éticas, a *pragmatéia* ética de Aristóteles, ao mesmo tempo em que recolhia a herança socrático-platônica, colocava no centro da reflexão ética o tema que iria dominar doravante não apenas a ética helenística, mas toda a ética antiga: o tema da *eudaimonia*” (VAZ, *Escritos de filosofia IV – Introdução à ética filosófica 1*, p. 126).

²¹ Para os gregos esta é a palavra que melhor expressa o que seja a felicidade humana.

²² Em sua obra *A Cidade de Deus* Agostinho inicia o Livro XIX recolhendo, a partir de Marco Varrão em sua obra *Sobre a filosofia*, todas as possíveis respostas que os filósofos antigos deram à questão da felicidade; que este conclui serem duzentas e oitenta e oito, as quais, ao final do seu raciocínio, o próprio Varrão reduz a apenas três. Cf. *De civ. Dei*, XIX, 1-3.

²³ Pois com diz o próprio Agostinho: “Porque o único motivo que leva o homem a filosofar é o desejo de ser feliz...” (*Ibid.*, XIX, 1, 3).

²⁴ Falando dos estoicos em *A Cidade de Deus*, ele afirma: “Tal é a estupidez do orgulho desses homens que pretenderam encontrar nesta vida e em si mesmos o princípio da felicidade” (*Ibid.*, XIX, 4,4).

²⁵ Paz e felicidade se identificam nesta afirmação de Agostinho: “E tão nobre bem é a paz, que mesmo entre as coisas terrenas e mortais nada existe mais grato ao ouvido, nem *mais desejável ao desejo* [...] doçura da paz, *ansiada por todos* (destaque nosso)” (*Ibid.*, XIX, 11).

sos anseios. Em *A Trindade* esta tese aparece claramente: "... não é feliz, senão aquele que possui tudo que quer..."²⁶.

O complicado, porém, é quando, no cotidiano, lutamos para conquistar esta condição de vida porque, em geral, erramos na escolha daquilo que queremos possuir e desfrutar. E assim, buscamos a felicidade onde ela não se encontra, em coisas que são incapazes de nos satisfazer plenamente. Agostinho também experimentou as dificuldades desta busca e nos revela isto, quando diz: "Desejando a vida feliz, temia buscá-la na sua morada. Procurava-a fugindo dela"²⁷.

Mas, se cometemos tantos erros e enganos, na busca da tão sonhada felicidade, é porque não nos conhecemos; portanto, antes de prosseguirmos nesta discussão faz-se necessário respondermos a pergunta: o que é o homem?²⁸.

Inicialmente, é preciso deixar claro que, a despeito da acusação que lhe fazem alguns intérpretes, Agostinho nunca disse que o homem é apenas alma; ao contrário, afirmou que este não pode existir sem um corpo. Aliás, esta duplicidade da natureza humana já aparece nitidamente em seu diálogo *A vida feliz*, quando ele diz: "Assim sendo, visto que concordamos entre nós que no homem existem duas componentes, a saber, um corpo e uma alma..."²⁹. Como também, alguns anos mais tarde, em *A doutrina cristã* ele escreve:

Ora, se tu te consideras por inteiro, isto é, alma e corpo, e se consideras o próximo por inteiro, isto é alma e corpo (porque o homem consta de corpo e alma), observarás que nenhuma categoria de objeto a amar foi omitida nestes dois preceitos³⁰.

²⁶ *De Trin.*, XIII, 5,8. (p. 405). Em seu diálogo *A vida feliz* esta tese aparece nos seguintes termos: "Vejamos o que se deve concluir a propósito de quem não é indigente. Esse é que será, na verdade, sábio e feliz (destaque nosso)" (*De b. vita*, IV, 30).

²⁷ *Conf.*, VI, 11, 20.

²⁸ Esta necessidade de perguntar pelo que é o homem, antes de avançar na discussão da felicidade, é um procedimento lógico adotado pelo próprio Agostinho. No diálogo *A vida feliz* ele inicia as discussões do primeiro dia perguntando: "Parece-vos evidente que somos compostos de uma alma e de um corpo?" (*De b. vita*, II, 7). Em *Os costumes da Igreja Católica* ele justifica esta necessidade assim: "Procuramos pois aquilo que é melhor do que o homem. Certamente é difícil de encontrar se não se considera e não se explica de início o que é o homem" (*De mor. Eccl.*, IV, 6). AGOSTINHO, Santo. *De moribus Ecclesiae catholicae*. In: *Oeuvres de Saint Augustin: I – La morale chrétienne*, p. 32-123.

²⁹ *De b. vita*, II, 9.

³⁰ *De doct. christ.*, I, 26,27.

No entanto, é na obra *Os costumes da Igreja Católica* que se esclarece definitivamente esta questão quando ele diz que uma alma sem corpo não é um homem, do mesmo modo que, um corpo sem alma também não é³¹. E embora, na seqüência do texto, ele afirme que a alma é superior ao corpo e deve governá-lo, isto não implica necessariamente num desprezo pelo corpo³².

O grande problema é como percebemos ou “sentimos” esta nossa dupla natureza e a maneira como lidamos com ela. Pois, se o corpo é visível e sensível, a alma é invisível e supra-sensível; por isso, enquanto esta nos convida para o que é espiritual, aquele nos empurra para o que é material. Logo, é exatamente por causa desta evidência do corpo em contraposição a sutileza da alma, que mais facilmente tendemos a nos prender aos imperativos da carne em detrimento aos apelos do espírito; e assim, sem que percebamos, invertemos a ordem natural do nosso ser³³.

Vale ainda salientar que tanto o corpo quanto a alma estão repletos de carências e necessidades; de modo que, todo o ser do homem encontra-se marcado pelo apetite, o desejo³⁴ e a inquietude.

Mas afinal, que relação existe entre felicidade e desejo? Aristóteles já havia dito, em sua ética, que todos os bens são procurados tendo-se em vista a felicidade³⁵; tese com a qual Agostinho concorda³⁶ expressamente quando afirma: “Logo, sendo verdade que todos os homens querem ser felizes, e só isso, desejando-o com amor apaixonado e todos os outros desejos seus estando para aí dirigidos...”³⁷. Portanto, a felicidade é o desejo fundamental que orienta todos os outros desejos; pois, enquanto estes procuram a posse de determinados objetos tendo em vista a satisfação

³¹ Cf. *De mor. Eccl.*, IV, 6.

³² Estas citações provam que, neste ponto, Agostinho supera Platão e mais se aproxima de Aristóteles. Sobre a sua antropologia leia-se: GILSON, Etienne. *A filosofia na Idade Média*, p. 146, 147 e 153; VAZ, Henrique C. de Lima. *Antropologia filosófica I*, p. 64-67. E ainda: BOEHNER; GILSON, 1985, p. 179-183.

³³ “Assim, no homem há ordem justa e procedente da natureza, ordem segundo a qual a alma está submetida a Deus, a carne à alma e a alma e a carne a Deus” (*De civ. Dei*, XIX, 4, 4). (p. 390).

³⁴ “Donde se segue [...] não ser apenas a carne que excita o desejo e o temor, a alegria e a tristeza, mas também a alma excitar por si mesma tais movimentos” (*Ibid.*, XIV, 5).

³⁵ Cf. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, I, 1097b.

³⁶ Com isto não se quer dizer que Agostinho tenha lido a *Ética* de Aristóteles, o que provavelmente não o fez por falta de acesso.

³⁷ *De Trin.*, XIII, 5, 8.

de cada anseio, o desejo de felicidade busca a completa saciedade daquele que deseja³⁸.

Assim sendo, podemos concluir que o homem é um ser composto de corpo e alma, atravessado em sua estrutura básica por um desejo fundamental de felicidade que, consciente ou inconscientemente, governa e orienta todos os seus desejos.

3. O DESEJO E O AMOR

Após esta apresentação dos aspectos gerais da doutrina antropológica de Agostinho, queremos trazer para o centro de nossas discussões o conceito de amor, uma vez que o santo Doutor parece ter encontrado aí o segredo para compreender o que é o homem. Afinal de contas, quem não deseja amar e ser amado? Ele mesmo, ao relatar os anseios de sua juventude, confessa: “Que coisa me deleitava senão amar e ser amado?”³⁹. Assim, nosso objetivo aqui é buscar uma primeira aproximação conceitual de *amor* e estabelecer sua relação com o *desejo*.

De início, pode-se dizer que o amor depende necessariamente da existência de um ser que ame e de alguma coisa ou alguém que seja amado⁴⁰; pois, sem a presença destes elementos tornar-se-á impossível a sua manifestação. Logo, o amor é uma mediação entre o sujeito que ama e o objeto ou o ser amado⁴¹. Esta realidade é descrita em *A Trindade*:

Quando amo algo, encontro três realidades: eu, aquilo que amo e o próprio amor. Pois não amo o amor, se não amo, eu que amo: não há amor onde nada é amado. São portanto três os elementos: o que ama, o que é amado e o amor⁴².

Entretanto, o amor não é apenas uma mediação; mais do que isto, ele é uma realidade presente naquele que ama, antes mesmo que este encontre algo que mereça ser amado. Portanto, não é o objeto que o faz nascer no sujeito, ao contrário, é o próprio amor que procura alguma coi-

³⁸ Cf. *Ibid.*, XI, 6, 10.

³⁹ *Conf.*, II, 2, 2.

⁴⁰ “O amor, porém supõe alguém que ame e alguém que seja amado” (*De Trin.*, VIII, 10,14).

⁴¹ “O que é, portanto, o amor senão uma certa vida que enlaça dois seres, ...” (*Ibid.*).

⁴² *Ibid.*, IX, 2, 2.

sa ou alguém para amar. Ao falar de sua juventude em Cartago, Agostinho nos confirma esta tese:

Ainda não amava e já gostava de amar. Impelido por uma necessidade secreta, enraivecia-me contra mim mesmo por não me sentir mais faminto de amor. Gostando de amar, procurava um objeto para esse amor: odiava a minha vida estável e o caminho isento de riscos, porque sentia dentro de mim uma fome de alimento interior...⁴³.

E para explicar como o amor move todas as nossas ações, ele recorre à física à aristotélica, segundo a qual cada corpo é dotado de um peso natural que o arrasta para um determinado lugar no universo. A passagem mais conhecida⁴⁴ onde se encontra esta comparação é a que lemos nas *Confissões*:

O corpo, devido ao peso, tende para o lugar que lhe é próprio, porque o peso não tende só para baixo mas também para o lugar que lhe é próprio. Assim o fogo se encaminha para cima, e a pedra para baixo. Movem-se segundo o seu peso. Dirigem-se para o lugar que lhe compete. O azeite derramado sobre a água aflora à superfície: a água vertida sobre o azeite, submerge debaixo deste: movem-se segundo o seu peso e dirigem-se para o lugar que lhe compete. As coisas que não estão no próprio lugar agitam-se mas, quando o encontram, ordenam-se e repousam. O meu amor é o meu peso. Para qualquer parte que vá, é ele que me leva⁴⁵.

Se trocarmos as palavras *corpo* por *homem* e *peso* por *amor*, facilmente entenderemos esta comparação. No mundo físico, cada corpo tende para um determinado lugar do universo de acordo com o seu peso e quando atinge este lugar repousa; mas, enquanto isto não acontece, permanece agitado. De modo semelhante, o coração do homem tende naturalmente para o lugar que lhe é próprio, onde o amor, que nele habita, encontrará sua completa satisfação; porém, enquanto não o atinge permanece insatisfeito e inquieto⁴⁶.

⁴³ *Conf.*, III, 1, 1.

⁴⁴ Há outras passagens em que se encontram esta comparação da física aristotélica do peso natural dos corpos com o amor, são elas: *De civ. Dei*, XI, 28 e *Enarr. in Ps.*, 29, II, 10.

⁴⁵ *Conf.*, XIII, 9, 10.

⁴⁶ "... o nosso coração vive inquieto, enquanto não repousar..." (*Conf.*, I, 1, 1).

Além disso, quando dizemos que todas as ações humanas são movidas pelo amor, não estamos nos referindo apenas às boas, mas também às más; pois, mesmo estas têm nele a sua origem. E embora esta tese possa nos parecer estranha, é o próprio Agostinho quem a defende em seu *Comentário aos Salmos*:

Só o amor leva alguns até a praticar o mal. Mostra-me um amor ocioso, inoperante. Não é o amor que pratica todas as maldades, os adultérios, os crimes, os homicídios, a luxúria? Purifica, portanto, teu amor. Desloca a água do esgoto para o horto⁴⁷.

Logo, podemos concluir que o amor não é algo acrescentado acidentalmente ao homem como qualquer coisa que lhe venha de fora; ao contrário, esta é uma realidade que lhe é interior e que faz parte de sua própria essência⁴⁸.

Diante de tais conclusões, como fica a composição psicofísica do homem? Partindo-se do fato de que ele não é apenas alma⁴⁹, mas também corpo⁵⁰, formando uma perfeita unidade⁵¹, somando-se a tese de que o amor é sua própria essência, deduz-se então que o amor não se restringe apenas à sua alma, mas o atinge completamente. Por conseguinte, de modo semelhante ao desejo, podemos afirmar que há no homem duas fontes distintas, porém, indissociáveis do amor.

⁴⁷ *Enarr. in Ps.*, 31, II, 5.

⁴⁸ Cf. GILSON, *Introduction a l'étude de Saint Augustin*, p. 174-175.

⁴⁹ Agostinho, muitas vezes, chamava o homem de alma, não por defender a tese de que este fosse somente alma, mas por gostar de usar uma terminologia própria das Escrituras. E ele mesmo faz questão de esclarecer isto: "Quando dizemos que Jacó não é Abraão, e que Isaac não é Abraão nem Jacó, declaramos por aí que são três: Abraão, Isaac e Jacó. Mas quando se pergunta o que são os três, respondemos que três homens [...]. E se nos valêssemos da terminologia costumeira das Escrituras, diríamos 'três almas', denominando o conjunto pela parte mais nobre, ou seja, a alma, abrangendo o corpo e a alma o homem todo" (*De Trin.*, VII, 4,7). Vale salientar que sobre esta questão, entre os seus intérpretes, há algumas vozes divergentes. É interessante ver a posição de Françoise Lejard que defende uma evolução no pensamento e nos escritos de Santo Agostinho quanto à sua concepção de homem. Cf. LEJARD, *El tema de la felicidad en los diálogos de San Agustín*, p. 34-35.

⁵⁰ Cf. *De b. vita*, II, 7.

⁵¹ Cf. *Conf.*, X, 6, 9.

Afinal, se esclarece a relação entre amor e desejo⁵²; uma vez que ambos movem todas as ações do homem e, perpassando a sua composição básica, revelam-se como parte de sua essência. Portanto, destas premissas derivam uma tese inquestionável: o amor é desejo. Mas, para que não reste nenhuma dúvida sobre veracidade desta tese, demos a palavra ao próprio Agostinho:

Em conclusão, o reto querer é o amor bom e o perverso querer, o amor mau. E assim, o amor ávido de possuir o objeto amado é o desejo...⁵³.

Porque amar não é mais do que desejar [...] Na verdade o amor é uma espécie de desejo...⁵⁴.

4. A FELICIDADE E O AMOR COMO DESEJO

Vimos que o desejo é um movimento da vontade em direção a um determinado objeto com a finalidade de possuí-lo e que a busca da felicidade orienta todos os nossos desejos. E ainda que o amor é um desejo; pois, enquanto este busca possuir as coisas, aquele procura unir-se aos seres para deles fruir.

Portanto, é justamente o amor enquanto desejo que conduz o homem para fora de si mesmo, fazendo-o tender para tudo aquilo que é distinto dele, ou seja, é o amor-desejo que o faz ultrapassar a separação que existe entre ele e o mundo das coisas e dos seres. Logo, o que o amor espera não é outra coisa senão a posse do objeto desejado, uma vez que, só assim experimentará o seu gozo⁵⁵. Daí porque a felicidade consiste exatamente na superação deste isolamento do homem através da posse e união com objeto ou o ser amado⁵⁶.

E se perguntássemos ao próprio Agostinho: Para onde o amor nos leva? Ele, certamente, responderia que o amor nos conduz à alegria, ao prazer. Vejamos, por exemplo, o que ele afirma em seu *Comentário aos*

⁵² “Ainda que esse desejo, essa busca, pareça não ser amor [...], todavia é alguma coisa do mesmo gênero” (*De Trin.*, IX, 12, 18).

⁵³ *De civ. Dei*, XIV, 7, 2.

⁵⁴ *De div. quaest.*, 35, 1 e 2.

⁵⁵ “... o que chamamos gozar, o que é senão possuir o que se ama?” (*De mor. Eccl.*, III, 4).

⁵⁶ Pois o desejo ou o amor “... não encontra repouso senão quando o objeto de sua busca é achado e se uniu àquele que procurava” (*De Trin.*, IX, 12, 17).

Salmos: “Move-se a alma pelo amor, lugar para o qual tende. Lugar para a alma não é espaço, ocupado pelas formas corporais, mas o prazer, onde ela se alegra de ter chegado pelo amor”⁵⁷. Portanto, o que o amor busca não é outra coisa senão a felicidade daquele que ama. Ora, isso nos esclarece que o amor é, de fato, um desejo, mas que esta coincidência se dá especialmente entre o amor e o desejo de felicidade.

Todavia, dizer que o amor procura a felicidade é fácil porque esta afirmação é lógica e evidente; a grande questão é se este amor é realmente capaz de nos fazer felizes? Pois, sendo um desejo, ele se dirige para alguma coisa e como existem várias coisas, muitos serão os desejos despertados. E assim, quando um desejo é satisfeito, pela posse e gozo do objeto desejado, este se acaba; porém, outros continuam a exigir satisfação. Daí conclui-se que a felicidade supõe a realização de todos os desejos. É o santo Doutor quem nos confirma esta idéia ao dizer: “... ninguém é feliz se deseja alguma coisa que não pode possuir”⁵⁸; ou quando escreve: “... só é feliz quem tem todos os bens que deseja...”⁵⁹.

Ora, se só é feliz quem tem tudo o que quer⁶⁰, então, quem pode ser feliz? Contudo, imaginemos uma situação ideal, na qual alguém, dotado de grande riqueza e alta posição social, tenha tudo o que quer e nada do que deseja lhe seja negado. Será que esta pessoa é plenamente feliz? Todos responderiam que sim.

Porém, após descrever, em seu diálogo *A vida feliz*, o caso de Orata⁶¹ que vivia nas mesmas condições descritas acima, Agostinho conclui: “... este homem muito afortunado não podia ser feliz por causa do seu bom senso: quanto mais arguto fosse, melhor compreendia que podia perder tudo e, por este facto, o medo dominava-o...”⁶². Pois, não devemos esquecer que todos os bens e posição social que a riqueza pode comprar, e ela mesmo, correm o risco de nos serem arrebatados pelas circunstâncias inerentes à

⁵⁷ *Enarr. in Ps.*, 9,15. Lembremos que nesta citação o termo alma pode significar homem, visto que a obra de onde ele foi extraído é um comentário bíblico; e como o próprio Agostinho já declarou esta é uma terminologia própria das Escrituras. Cf. *De Trin.*, VII, 4,7.

⁵⁸ *De Trin.*, XIII, 8,11.

⁵⁹ *Ibid.*, XIII, 6,9.

⁶⁰ “Portanto não é feliz, senão aquele que possui tudo o que quer...” (*Ibid.*, XIII, 5, 8).

⁶¹ Cf. *De b. vita*, IV, 26. Agostinho recolheu a história de Orata do livro *Hortensius* de Cícero que ele leu na juventude.

⁶² *Ibid.*, IV, 26.

própria vida⁶³. Logo, como pode ser feliz alguém que teme⁶⁴ perder tudo aquilo que ama? Portanto, a felicidade consiste não somente na posse dos bens desejados, mas igualmente na segurança de não perdê-los⁶⁵.

Diante de tais afirmações, persiste a pergunta: Afinal de contas, é possível ser feliz? É provável que sim. Pois, se para cada desejo existe um objeto que o satisfaz, para o desejo de felicidade, certamente, há também algo que, uma vez obtido, satisfaça plenamente quem o possui. Foi confiando nesta possibilidade que o neófito de Cassiciaco⁶⁶ interrogou seus interlocutores: “Que é que o homem deve adquirir para ser feliz?”⁶⁷.

Ora, se é verdade que “... entre o infeliz e o feliz, como entre o vivo e o morto, não se descobre qualquer meio termo”⁶⁸, quem não é infeliz é feliz. Portanto, se soubermos o que nos faz infelizes, a partir daí, podemos identificar o que realmente pode nos fazer felizes.

Temos então uma certeza: Todos os bens que podem nos ser tirados contra a nossa vontade são incapazes de nos fazer felizes. Logo, as coisas temporais não garantem a nossa felicidade, uma vez que elas são perecíveis e a qualquer momento podem nos ser arrebatadas. Pois, como está escrito: “... as coisas que dependem das circunstâncias do acaso podem perder-se, daí que quem as ama e as possui não pode, de modo nenhum, ser feliz”⁶⁹.

Resta-nos uma única chance. Se quisermos ser realmente felizes devemos seguir os desejos que nos orientam para os bens imperdíveis, isto é, para aqueles que não são perecíveis nem transitórios, mas sim permanentes e eternos. “Portanto, não duvidamos de nenhum modo que quem determina ser feliz deve adquirir o que é sempre permanente e não pode ser destruído por nenhum revés da fortuna”⁷⁰.

Torna-se evidente que existem em nós desejos que só podem ser despertados por bens superiores e, portanto, somente a eles devem ser

⁶³ *De b. vita*, II, 11.

⁶⁴ “Porém ninguém que é perfeitamente feliz tem medo, [...] devemos desejar não ter medo, uma vez que queremos ser felizes...” (*De div. quaest.*, 34).

⁶⁵ Na verdade, enquanto aquele que não tem o que quer é alguém marcado pelo desejo da posse, aquele que tem é dominado pelo medo da perda.

⁶⁶ Com esta expressão estamos nos referido a Agostinho, visto que neste ano era de 386 quando ele escreveu o seu diálogo *A vida feliz*, ainda era novo na fé cristã.

⁶⁷ *De b. vita*, II, 11.

⁶⁸ *Ibid.*, IV, 24.

⁶⁹ *Ibid.*, II, 11.

⁷⁰ *De b. vita*, II, 11.

dirigidos. No entanto, é o desejo fundamental que impulsiona todos os nossos desejos, tanto os que se dirigem aos bens transitórios quanto os que se orientam aos bens eternos, uma vez que, em ambos os casos o objetivo final é sempre o prazer e a felicidade.

Além disso, podemos classificar o amor-desejo de acordo com a direção que toma e o nível de prazer que busca. Assim, se este se orienta aos bens perecíveis é um desejo perverso ou um amor mal; mas, quando se dirige para os bens eternos é um desejo reto ou um amor bom⁷¹. Ao primeiro, Agostinho costumava chamar de *cobiça* e ao segundo de *caridade*; como o fez, por exemplo, em *As 83 questões diversas*:

Pois a cobiça é o desejo de conseguir e conservar as coisas temporais⁷².

Com efeito, há também um amor torpe, pelo qual a alma persegue as coisas inferiores a ela mesma, e que se chama propriamente cobiça. [...] Porém, o amor das coisas dignas de serem amadas se chama com mais propriedade caridade ou dileção⁷³.

REFERÊNCIAS

Fontes primárias:

AGOSTINHO, Santo. *Diálogo sobre a felicidade*. Trad., introd. e notas de Mário A. Santiago de Carvalho. Ed. bilíngue. Lisboa: Edições 70, 2000.

_____. *De moribus Ecclesiae catholicae*. In: *Oeuvres de Saint Augustin: I – La morale chrétienne*. Trad., intr. et notes par B. Roland-Gosselin. Paris: Desclée de Brouwer, 1936, p. 32-123.

_____. *Ochenta y tres cuestiones diversas*. In: *Obras completas de San Agustin*. Ed. bilingüe. Trad., introd. e notas de Teodoro C. Madrid. Madrid: La Editorial Católica – BAC, Tomo XL, 1984.

_____. *A doutrina cristã: manual de exegese e formação cristã*. Trad. e notas de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulinas, 1991.

⁷¹ “... o reto querer é o amor bom e o perverso querer, o amor mau” (*De civ. Dei*, XIV, 7, 2).

⁷² *De div. quaest.*, 36, 1.

⁷³ *De div. quaest.*, 35, 1 e 2.

____. *Confissões*. Trad. de J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. Petrópolis: Vozes, ¹⁸2002.

____. *A Trindade*. Trad. de Augustino Belmonte. São Paulo: Paulus, 1995.

____. *A Cidade de Deus: contra os pagãos*. Trad. de Oscar Paes Leme. Petrópolis – São Paulo: Vozes – Federação Agostiniana Brasileira, Vols. I-II, ³1999.

____. *Comentário aos Salmos*. Trad. das Monjas Beneditinas. São Paulo: Paulus, Vols. 1-3, 1997.

____. *Comentário da primeira epístola de São João*. Trad., introd. e notas de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulinas, 1989.

Fontes secundárias:

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Trad. de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

ARENDT, Hannah. *O conceito de amor em Santo Agostinho: ensaio de interpretação filosófica*. Trad. de Alberto Pereira Dinis. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

GILSON, Étienne. *Introduction a l'étude de Saint Augustin*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, ²1943.

____. *A filosofia na Idade Média*. Trad. de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

LEJARD, Françoise. El tema de la felicidad en los diálogos de San Agustín (trad. de José Oroz). In: *Augustinus*, 20 (1975), p. 29-82.

SANGALLI, Idalgo José. *O fim último do homem: da eudaimonia aristotélica à beatitude agostiniana*. Porto Alegre: Edipucrs, 1998.

VAZ, Henrique C. de Lima. *Antropologia filosófica I*. São Paulo: Loyola, 1991.

____. *Escritos de filosofia IV – Introdução à ética filosófica 1*. São Paulo: Loyola, 1999.

A dinâmica do conceito de justiça na obra de Agostinho: a relação entre ordem, culpa e perdão

Matheus Jeske Vahl
(UFPEl)

INTRODUÇÃO

Em uma primeira abordagem o conceito de justiça na obra de Agostinho parece encontrar-se em perfeita consonância com aquele princípio clássico consagrado por Platão no L^o I de “*A República*” e que ainda ressoa em nossa cultura como uma obviedade quando se aborda este conceito: “*justiça é dar a cada um o que lhe compete*”. Este parece ser o prisma em que se movimenta o pensamento de Agostinho nos primeiros momentos de sua obra, sobretudo, quanto fala da Ordem e pressupõe que todo ser criado possui inerente a seu ser uma identidade a desenvolver e um *télos* a atingir. Todavia, esta situação começa a tornar-se desafiadora quando o autor precisa lidar com a presença do mal e suas consequências na realidade, mais precisamente, do mal moral, entendido como pecado, cuja responsabilidade recai unicamente sob a vontade livre do ser humano e seus desdobramentos.

Seguindo o princípio enunciado, ao homem recai da parte de Deus a devida punição por sua transgressão da Ordem, da qual lhe redundava uma condição de culpa como consequência de seu castigo. O mal é experimentado como sofrimento, e o mesmo se fixa na alma humana como decorrência não apenas da defectibilidade de sua vontade, mas também como “peso da culpa” por seus erros cometidos. A consequência do cumprimento do princípio da justiça é que o homem torna-se incapaz de por sua própria ação livre realizar o *télos* que completa sua identidade, necessita de ajuda, e esta lhe vem exatamente do Ser que o pune, Deus.

Trata-se da economia da Graça cuja maior expressão é a encarnação de Deus na figura histórica de Jesus Cristo. Em linhas gerais, ela representa uma ação misericordiosa de um Ser que reconhecendo os limites da humanidade lhe perdoa e oferece ajuda para que ela possa recuperar

sua liberdade perdida. Este é o ponto em que o conceito de justiça na obra agostiniana parece entrar em um paradoxo, pois, os princípios de justiça que infringiram ao homem sua pena, são “rompidos” pelo próprio Ser superior que sustenta a Ordem numa ação que Agostinho identifica como pura manifestação de *misericórdia*, desde a qual a realização da própria Ordem passa a ser vislumbrada tendo como *télos*: a recuperação das condições para o exercício da liberdade humana.

1. A JUSTIÇA DIANTE DO “MAL MORAL” E AS SUAS CONSEQUÊNCIAS

Agostinho concebia que toda a realidade era disposta em certa Ordem e que a mesma se manifestava mediante um princípio básico de justiça, cuja função é unificar ontologicamente os seres em sua diversidade. Sob o horizonte deste princípio Agostinho pensa o universo, e nele a existência humana como dotada de racionalidade, isto é, da capacidade de compreender os princípios em que a realidade se manifesta e, ao mesmo tempo de deliberar sobre eles. Sustentado neste princípio cada ser pode desenvolver sua identidade dentro de condições de possibilidades específicas, de modo a formar um todo harmônico que é expressão de beleza e perfeição. Segundo o autor as sociedades humanas organizadas são imagem desta forma de ser da natureza, na medida em que manifestam sua harmonia por um vínculo de justiça, expresso como a concórdia entre seres diversos que se identificam como povo¹.

Para a formação e desenvolvimento de sua identidade ontológica, o homem possui uma particular condição de possibilidade que é a vontade livre e racional. Por ela constrói sua identidade transformando a realidade do mundo e interagindo com os outros seres de modo a interferir na realização e formação de seu *télos*, ou seja, suas ações não são coordenadas pelo âmbito da “necessidade”, mas possuem a característica da “livre mutabilidade” como expressão de vida no mundo do ser. Devido a esta característica de suas faculdades anímicas, tem o homem a capacidade de deliberar equivocadamente quanto à forma de sua relação com os seres que com ele compõem a realidade.

¹ Sobre este ponto ver Costa (2009) e Cotta (1960).

O homem pode agir consigo e para com os outros de modo diverso ao indicado no princípio universal de justiça², tanto em relação ao que se encontra na natureza, como em relação ao que é assumido por sua comunidade humana como normativo para seu vínculo de concórdia. Assim, ao invés de agir de acordo com os princípios inerentes à Ordem, expressos a ele na forma de uma “lei natural” justa e compreensível por sua razão³, o homem agindo pelo impulso unicamente de satisfazer suas paixões mais imediatas, perverte esta Ordem, e passa unicamente por sua culpa, a viver em uma realidade injusta, isto é, onde sua relação livre com os seres não concorre mais para o fim que lhes é inerente. Ao serem pautadas por princípios egoístas em detrimento dos princípios comuns, as relações humanas deixam de concorrer para a promoção da paz e da concórdia e passam a reproduzir uma realidade em conflito cujo fim é a degradação dos seres. Esta é a origem, em nível antropológico, da experiência do mal.

Ainda que admita diversas manifestações do mal na realidade (*lib. arb.* I, 1), a preocupação nuclear de Agostinho é o “mal moral” e suas consequências. Trata-se perceber quanto o homem no exercício de sua liberdade pode comprometer o justo desenvolvimento tanto da sociedade em que está inserido como da vida dos outros seres com que se relaciona⁴. Neste sentido, seu pensamento pode ser caracterizado como uma reflexão sobre o ser. Na verdade, face à experiência desoladora do mal, o que ele busca é uma afirmação da existência frente ao seu próprio antagonismo, a tendência ao nada. A experiência de uma “desordem”, de um “conflito” inerente à realidade humana, o qual pode ser percebido dentro da própria alma como na descrição pessoal das “*Confissões*” e vivido na realidade como um todo, leva-lhe a conceber que o pensamento encontra-se diante de uma aporia paradoxal, a impossibilidade de perceber a realidade criada na fidedigna constituição de sua natureza, e ainda, a dificuldade de viver em paz nela. Esta condição faz com que Agostinho tome

a própria experiência da desordem, pelo menos à primeira vista, como uma experiência universal. Se há uma experiência comum a

² Este tema é tratado por Agostinho em (*lib. arb.* II, 16, 44).

³ A noção de uma lei eterna e universal revelação na razão humana é construída pelo autor em (*lib. arb.* I, 6, 15).

⁴ Sobre a dimensão cósmica do Pecado na realidade e sua influência sobre a mundividência agostiniana ver Fredriksen (2014, p. 43-44).

todo ser humano é a do confronto com o mal, em todas as suas vivências, das quais as mais radicais são o sofrimento e a morte. Ora, esta experiência do mal se dá fora de nós, mas também no âmago do coração humano [...] e contraria o desejo de felicidade que é também igualmente experimentado de forma radical pelo homem (OLIVEIRA E SILVA, 2012, p. 12).

Agostinho entende o mal como um “não-ser”, isto é, um conjunto de ações que comprometem o desenvolvimento dos seres em direção à sua harmonia e perfeição. Por isso, incute ao homem o conceito de responsabilidade, o qual reza que, por ser livre, o homem ao mesmo tempo em que pode escolher e construir os horizontes de projeção de sua identidade é responsável pelo que acontece com os outros seres e, portanto, possui a responsabilidade de cuidar deles pelo princípio da justiça. O mal moral é, portanto, uma forma de desordem que compromete o desenvolvimento dos seres, fere a Ordem da realidade e prejudica sua harmonia tanto em nível natural como político, ao qual compete à convivência social entre os homens.

Seus primeiros debates em torno deste problema remontam ao período inicial de seu pensamento, imediatamente após sua “conversão” ao cristianismo. Já nos diálogos de Cassiciaco, sobretudo, em “*De Ordine*”, ele se vê diante da questão que exigirá longas linhas de seu pensamento para ser respondida: como conceber a presença do mal em uma realidade criada boa por um Deus justo, sem entender o mal como uma realidade absoluta em si mesma e sem cair no fatalismo? Ou ainda: como conceber que o mal possa estar presente e degradar uma realidade que em sua essência tende à perfeição? Agostinho recorre ao conceito de “Providência”⁵ e entende que mesmo que o mal não tenha sido criado no princípio originário de justiça, sendo fruto da ação livre da vontade humana, pode ser de forma justa integrado na ordem da realidade (*Ord. II, 2-4*)⁶. Assim,

⁵ Este tema é amplamente comentado por Oliveira e Silva (2007, p. 76-119).

⁶ Praticamente em todo o diálogo *De Ordine* o crivo da discussão está em compreender a presença do mal e seu decorrente sofrimento em uma realidade criada por um Deus bom. A solução agostiniana consegue ao mesmo não negar a bondade e não assumir a pré-existência do mal na Ordem. O ponto nevrálgico da posição adotada em Agostinho está na passagem conhecida como “A solução de Mônica” em (*Ord I, 11, 31-33*).

não somente os bens, mas bens e males são governados com ordem. Pois, quando dizemos “tudo o que existe”, certamente nos referimos somente às coisas boas”, donde se deduz que todas as coisas que Deus administra são governadas com ordem (*Ord. II, 1, 2*).

Quando o autor fala das coisas que “são más”, se refere propriamente aos seres que se tornaram maus, nomeadamente os homens que assim agiram e os que sofreram as consequências desta forma de agir⁷. Daí surge o seguinte problema a Agostinho: como situar a condição humana em sua liberdade diante deste paradoxo? O diálogo “*De Libero Arbitrio*” é dedicado quase exclusivamente a dar conta deste problema. Não podendo reportar a origem do mal a um ser metafísico que a justificasse em caráter absoluto, nem à autodegradação da matéria que ele considerava intrinsecamente boa, postula que o mal decorre unicamente da capacidade deliberativa do homem, portanto, nem à divindade, nem à natureza pode ser atrelada a “culpa” pela presença do mal na realidade, mas unicamente ao ser humano⁸.

A solução encontrada crava uma cunha entre seu pensamento e as correntes com que debatia. A origem do mal-moral está atrelada unicamente ao movimento voluntário que a vontade-livre do homem faz remetendo-se às coisas sensíveis em detrimento das verdades inteligíveis, ou seja, “não existe um só e único autor do mal, mas cada pessoa, ao cometê-lo é o autor de sua má ação, praticada impreterivelmente de forma voluntária” (*lib. arb. I, 1*). A ação má cometida por qualquer agente, não decorre, portanto, de nenhum tipo de coação ou de necessidade arbitrária imposta por um agente exterior, provém de um movimento intencional da vontade, que se submetendo às paixões sensíveis, implica em erro. Isto significa que toda ação moral exercida no mundo tem um “absoluto” – a *intenção do agente*, ou seja, a falta é cometida no foro íntimo da alma sobre ela mesma. O mal não pode ser encontrado em nenhum ato exterior visível, nem em qualquer outro ente que possa vir a ser seu autor.

⁷ Em (*Nat. et Boni XXXIV*) Agostinho apresenta a criação como manifesta na Ordem de uma hierarquia de bens, portanto, o homem não está na escolha de uma coisa má (até por que tudo o que existe é bem), mas sempre na má relação que o homem estabelece com um bem.

⁸ No momento da elaboração final desta posição o grande adversário de Agostinho é o maniqueísmo que além de conceber a existência de uma “força divina” má, também entendia que esta se manifestava na inferioridade da matéria. Também os pensadores sob a influência do materialismo estóico estão aqui no horizonte de Agostinho, pois ambas as posições vão de encontro aos princípios básicos da Metafísica da Criação, comentados por Oliveira e Silva (2007, p. 52-60).

Disto decorre que em fidelidade ao princípio de justiça o sujeito infrator deve ser punido de modo a preservar os outros seres. A punição para Agostinho implica no correspondente castigo que termina por afastar o infrator da convivência com os seres, do que redundo o que autor entende por culpa, uma espécie de “marca psicológica” que reproduz na consciência dos sujeitos envolvidos a realidade desagregadora da falta cometida na forma de um “peso”. A culpa decorre da marca negativa deixada pela falta que se sedimenta na realidade humana tanto em nível psicológico como social. Assim, Agostinho “traz o peso da culpa” pela origem de uma realidade injusta para dentro do agente moral, dizendo que “todas as ações más, unicamente são más por causa da paixão pela qual são praticadas, isto é, por desejo culpável” (*lib. arb.* I, 4, 10). Com isto, exime Deus, enquanto Sumo Bem, de quaisquer responsabilidades sobre a danação do homem neste mundo. A instância absoluta em que se movimenta o pensamento de Agostinho é a vontade-livre, que em virtude de seu mau uso torna-se “má vontade”, por isso, em qualquer percepção sobre o mal, faz-se mister “não censurar o objeto do qual se usa mal, mas a pessoa que dele mal se serviu [...], pois, é cada um que ao pecar, afasta-se das coisas divinas e realmente duráveis, para se apegar às coisas mutáveis e incertas” (*lib. arb.* I, 16, 35a).

Todavia, esta condição da natureza humana é reportada pelo autor a uma “origem espiritual” que toma os traços de um “arquétipo” não apenas da vontade humana viciada na aurora da história, mas da presença da culpa como marca irrefragável na intimidade humana⁹. Esta origem é a “queda de Adão” retratada no início do livro de Gênesis. Na figura mítica do “primeiro homem” Agostinho encontra

o tipo de homem do futuro, porque nele está estabelecida a forma de condenação que havia de passar a seus descendentes, oriundos de sua estirpe, de modo que todos nascessem de um homem, destinados à condenação, de que somente livra a Graça do Salvador (*De pec. mer.* I, 12, 15).

No “mito adâmico” encontramos a formação de uma espécie de uma “culpa coletiva” que recai sobre todo o gênero humano em função da má escolha que reportaria ao primeiro homem. Trata-se na verdade da

⁹ Este ponto é desenvolvido por Rigby (2001, p. 1028-1029).

experiência que as consequências do erro de Adão geraram na natureza humana, tanto no que se refere à sua degradação quanto à pena sofrida justamente por ela¹⁰. Assim, com o conceito de pecado original, ele explica a origem da concupiscência¹¹ que afeta a condição humana ao longo da história e age sobre a vontade, seduzindo-a ao pecado. A concupiscência é uma espécie de marca que se atrelou à condição de todo o homem e que o leva a experimentar uma situação de conflito interno, como se após a queda adâmica, uma espécie de “segunda natureza” tivesse se atrelado à condição humana e atuasse sobre ela como tendência não a seu *télos*, mas ao mal, ao nada. Trata-se de um “castigo” que o gênero humano precisa suportar para que se cumpra o que Agostinho compreendia por justiça divina. Tal justiça consiste no respeito de Deus pela liberdade humana e pela própria Ordem criada. Se o homem comprometeu esta Ordem, não determinado por nenhum agente externo, mas pela sua própria liberdade, seria contrário ao princípio de justiça que ele não sofresse as consequências desta ação.

Agostinho acentua a existência de uma hereditariedade de cunho espiritual e, até certo ponto, físico, da culpa inculcada aos descendentes do primeiro homem. A natureza antes excelente e harmônica se tornou conflituosa, dividida por uma “marca moral” que se estende a toda humanidade, onde a culpa se expressa na forma de um árduo e permanente conflito entre a carne e o espírito¹².

Adão em quem todos morrem não somente deu exemplo de imitação aos transgressores voluntários, senão contagiou com a oculta gangrena de sua concupiscência carnal a todos os que nascem de sua estirpe [...]. Trata-se aqui de uma propagação, não de uma imitação [...], a morte passou a todos os homens por hereditariedade (*De pec. mer.* I, 9, 10).

¹⁰ Agostinho apresenta a origem das duas formas em que experimentamos o mal como consequência do pecado original em (*lib. arb.* III, 9, 26-27).

¹¹ Sobre a concupiscência como experiência do pecado original ver Burnell (2001, 300-306).

¹² Sobre este ponto ver o comentário de Duffy (2001). Ele chama atenção à uma evolução trazida pelo cristianismo no que se refere a uma visão positiva da corporeidade, desde os conceitos de criação e encarnação, onde considera-se o pensamento de Agostinho uma das elaborações mais maduras deste processo. Segundo o autor, seguindo a esteira de Paulo, Agostinho efetua esta distinção em um nível moral, esvaziando o peso metafísico dela.

Até aqui Agostinho consegue explicar a origem do mal e encontrar nela um sentido para o sofrimento experimentado pelo homem no interior, todavia, o faz as custas de uma visão bastante negativa da realidade humana que sofrendo o castigo de seus erros parece inevitavelmente tender ao nada, à desintegração de seu ser. A superação desta “negatividade” não ocorre, no entanto, mediante a exploração da capacidade do próprio homem de enfrentar e superar seus limites, mas através da exaltação da misericórdia do ser divino que atuando sobre a natureza lhe restitui a possibilidade de agir com autêntica liberdade. Na economia da Graça instala-se uma relação de alteridade onde o foco principal é forma caritativa como Deus age para ajudar o homem. Neste ponto, que invertendo a lógica do princípio de justiça o autor africano encontra a origem do perdão.

2. A ORIGEM DO PERDÃO E A JUSTIÇA CONCEBIDA EM “OUTRA ORDEM”.

Segundo Agostinho a experiência desoladora da culpa pode ser superada pelo homem, porém, não com a eliminação do castigo o que redundaria no esquecimento da falta e feriria o princípio de justiça. Tomando da religião cristã o conceito de *Graça*, Agostinho entende que o infrator pode ser integrado na Ordem da convivência social, a partir do desenvolvimento de duas virtudes possíveis ao espírito humano: a *caritas* e a *misericórdia*. A primeira consiste no amor gratuito pelo sujeito humano apesar dos horizontes em que ele projeta sua identidade. Já a segunda consiste no perdão a suas faltas e na concepção de que, enquanto ser humano, ele possui possibilidades diversas de exercer a liberdade além da manifesta em sua falta. Contudo, o entendimento de tais virtudes implica num olhar agudo sobre a “visão de Deus” que permeia sua filosofia desde Cassiciáco.

Agostinho entende Deus como um Ser ativo que ao criar também sustenta os homens na Ordem, isto é, através da Providência ele não determina os acontecimentos, mas contribui para que o ser humano possa atingir o fim último de sua existência. Neste sentido, que ele opera junto à Ordem não eliminando nem impedindo o próprio pecado, mas punindo-o de forma justa, para que o homem através de um processo de educação pelas virtudes e purificação de sua condição, possa recuperar-se das consequências sofridas com o pecado. Na concepção agostiniana o ser divino

manifesta-se basicamente em sua onipotência como absoluto, mas também como misericórdia, isto é, não apenas perdoando o homem infrator ao ver-lhe para além de suas faltas, mas auxiliando-o para que possa recuperar a condição de ser de sua liberdade e viver em harmonia desenvolvendo sua identidade, tanto no que se refere à natureza como em suas relações em nível social.

A principal ação divina analisada por Agostinho no que se refere à doação da Graça para a humanidade pecadora é a que se realiza mediante o processo de encarnação¹³. Segundo ele ao se encarnar na figura histórica de Jesus Cristo, Deus realiza um ato de perdão e misericórdia. Primeiramente trata-se de uma ação de um ser superior, cujo poder confere-lhe a posição de juízo frente aos atos humanos, Agostinho vê que ao invés de exercê-lo novamente como ocorrera com o “primeiro homem” na “expulsão do paraíso”, o ser divino renuncia a seu poder, esvazia-se de sua condição, torna-se próximo ao ser humano e, ainda, ajuda-lhe na facticidade de sua miséria. Todavia, a leitura agostiniana da encarnação, revela que em sua prática histórica, Jesus Cristo, não apenas age para que o homem possa viver frente ao mal, mas para que ele possa superar o mal, em um processo que faz com que a justiça deixe de ser unicamente punitiva e passe a ser “justificação” da condição humana, ou seja, a ação do ser justo tem por finalidade a reconstituição do gênero humano na Ordem dos seres. Desde esta leitura, a experiência de uma existência abandonada frente ao castigo do pecado e sua decorrente culpa, passa a ser o lugar onde se realiza sua própria superação, não através de uma atitude autônoma do indivíduo, mas por uma relação de alteridade que se estabelece entre o homem e Aquele de quem pelo pecado o gênero humano afastou-se, Deus, o único que pode “transformar” a Ordem com vistas a realização de um ato de perdão.

Basicamente, é nisto que consiste a Graça: na instituição de uma relação de amor (*caritas*), onde um ser absoluto age em misericórdia de um ser criado, que em virtude do mau uso de sua liberdade, perdeu a condição de viver harmonicamente na Ordem. Tal ação tem por horizonte restabelecer as condições ontológicas para que o homem recupere sua “liberdade perdida”. Este ato de perdão tem o poder de separar o indiví-

¹³ Sobre a importância deste conceito na obra de Agostinho ver (*Conf. X,42, 67*), (*Com. Ev. de João*, I, 13) e Oliveira e Silva (2012, p. 227).

duo da culpa que lhe marcava e lhe restituir a liberdade no âmbito de seu ser. Contudo, no pensamento de Agostinho, Deus não a realiza de cima de seu “trono” postado sobre o mundo como um “burocrata solitário”, mas ao agir gratuitamente estabelece com o homem uma relação de reciprocidade concreta. Dessa forma, se pela soberba e pecado de um único homem o gênero humano carregara o peso da culpa e do castigo, pelo perdão, justiça e misericórdia do “Deus que se fez homem” a humanidade torna-se novamente livre.

Esta é a verdadeira paz e para nós indescritível união com nosso Criador, uma vez purificados e reconciliados pelo Mediador da vida. Assim, como maculados e desunidos nós nos afastáramos dele pelo mediador da morte. Com efeito, assim como o soberbo demônio levou à morte o homem soberbo, assim Cristo humilde reconduziu à vida o homem obediente (*Trin. IV, 10, 13*).

O que se manifesta na economia da encarnação não é uma relação punitiva, pois o castigo do pecado já marca com sua culpa o gênero humano, não é uma atitude vingativa que visa destruir o homem que negou sua própria origem, mas uma relação gratuita de perdão. Por ela Deus quer restabelecer ao homem sua condição originária sem as marcas do pecado, e a isto ele o faz em total gratuidade e também justiça, perdando o homem e lhe conduzindo para um processo histórico onde ele possa recuperar a capacidade de desenvolver seu ser pelas virtudes, uma vez que

o livre-arbítrio basta por si mesmo para operar o mal, mas é fraco para operar o bem sem o auxílio prestado pelo onipotente. E se o homem não houvesse renunciado livremente, haveria de ter sido sempre bom, mas o abandonou e ficou também abandonado (*De Cor. et Gratia 11, 31*).

A liberdade vislumbrada por Agostinho na dinâmica da Graça é mais excelente porque permite a possibilidade do agir por uma “vontade pura”, cujo nascimento provém de um esforço humano de com o auxílio da Graça, recuperá-la através do cultivo das virtudes (*Ad. Simp. I, 2-3*). Este ato de perdão tem o poder de separar o indivíduo da culpa que lhe marcava e lhe restituir a liberdade no âmbito de seu ser. Em outras palavras, significa ao homem a capacidade de pelo exercício do livre-arbítrio da

vontade, tornar-se capaz de realizar “boas escolhas”, ainda que sua natureza tenha de conviver com a presença da concupiscência.

O perdão e a reconciliação expressos na ação histórica do Verbo encarnado, encontram sua Imagem em termos metafísicos na gratuidade que remonta à ação intra-trinitária de Deus, onde as identidades se afirmam em suas diferenças, através de uma relação dialógica de amor mútuo¹⁴, por isso, são o caminho mediante o qual é possível que se restaure a paz nas relações intra-históricas entre Deus e o homem e entre os próprios homens. Logo, na visão agostiniana, a encarnação, embora “ocorrendo numa natureza pervertida, não tem o objetivo de fundar a Ordem de Deus, mas de restabelecê-la ao reencaminhar uma desordem de que, no entanto, só o homem é autor” (GILSON, 2010, p. 291).

Não se trata de ver na economia da encarnação a instituição de uma nova Ordem metafísica, tampouco uma nova ordem social, mas de percebê-la como a abertura de um horizonte cujo fim é a restauração das condições de possibilidade para que o homem possa vislumbrar a “vida feliz”. Neste sentido, que na teoria da Graça, entendida desde o que se apresenta com a encarnação do Verbo, destaca-se a experiência de uma ação que ganha os traços da intimidade, descritos por Agostinho em suas “*Confissões*”, obra onde o autor realiza uma profunda descrição de sua percepção acerca da realidade da condição humana e da ação da Graça sobre ela. A partir da própria experiência, Agostinho vislumbra a existência concreta de todo o gênero humano em um “hino ao perdão”¹⁵, efetivado pelo Deus encarnado desde os sentidos mais íntimos de sua humanidade. Esta mesma relação descrita como uma experiência íntima do homem, Agostinho vislumbra como experiência possível à humanidade em suas relações intra-históricas ao apresentar a *caritas* como a grande virtude a ser desenvolvida pelos homens em sua alma¹⁶.

O conceito de justiça deixa de estar nos contornos de um paradoxo, na medida em que passa a ser concebida em uma economia mais ampla

¹⁴ Ver Oliveira e Silva (2012, p. 222).

¹⁵ Este ponto é amplamente desenvolvido por Ricoeur (2007, p. 463-512).

¹⁶ O tema é tocado em vários pontos de sua obra, mas tem um maior desenvolvimento na primeira do “*De Doctrina Cristiana*”, onde o autor reflete sobre o amor desenvolvido como virtude e entre os livros XVIII-XXII de “*De Civitate Dei*”, onde ele apresenta a *caritas* como o antagonismo do amor *cupiditas*, próprio dos homens que marcados pelo pecado não fizeram a experiência da justiça divina.

no pensamento de Agostinho. Além do castigo que pune a falta ela é compreendida principalmente mediante o perdão que abre a possibilidade para que o ser infrator reconstitua as condições de realização de seu ser na liberdade. A dinâmica do castigo é mantida, mas em outra perspectiva, a da regeneração das condições de possibilidade do ser infrator para que ele possa novamente exercer, na virtude, sua liberdade. O que o “mal moral” produz não é a eliminação do ser em suas potencialidades, apenas compromete sua efetivação, por isso, não faz sentido que o ser infrator seja totalmente excluído de participação na Ordem natural e social, isto seria “anular” a liberdade como um valor.

3. PRINCÍPIOS DA DIMENSÃO POLÍTICA VISTA A PARTIR DO PERDÃO

Para que a justiça se efetive nesta perspectiva, Agostinho entende que há a necessidade de uma transformação das estruturas do Estado. Na medida em que seu fim não é simplesmente punir o transgressor da Ordem, mas recuperá-lo em uma purificação de sua alma, mediante a educação das virtudes cuja principal é a *caritas*, a justiça realizada pelo aparato estatal passa a ser vista como “*justificação*”, que significa “tornar justo” aquele que por sua liberdade praticou injustiças, ou seja, trata-se de utilizar dos mecanismos do Estado, sobretudo, da educação que atinge as virtudes da alma, para dar-lhe a condição de realizar ações justas, o que não acontece com o esquecimento das faltas, muito menos “eliminando” os agentes culpados do convívio na ordem social, mas integrando-os virtuosamente a esta mesma ordem, transformando as instituições do Estado sob a perspectiva do perdão e da justiça, a começar pelo governante, que deve ser o mais virtuoso dos cidadãos.

Agostinho compreende o papel do governante sob a égide da ação de Deus frente ao mundo, ou seja, seu poder não é absoluto. Aqui o autor afirma a perspectiva cristã da Patrística¹⁷, de que o poder dos governos humanos é garantido pelo próprio Deus, não de forma direta e mística como pretendiam os cézares romanos¹⁸, mas na medida em que depende de diversas condições de possibilidade, tanto em nível natural como

¹⁷ Sobre este ponto ver Moreschini (2008).

¹⁸ Este tema é desenvolvido por Dougherty (2001, p. 200-202) e por Ramos (1984).

social para ser exercido e, se o próprio Ser que sustenta toda a realidade age com respeito a estas condições, e ainda de forma caritativa, da mesma forma o governante precisa portar-se para ter êxito. O governante deve ser o mais virtuoso dos cidadãos e agindo caritativamente deve ajudar seus súditos a encontrarem a “vida feliz”. As instituições políticas e suas leis precisam ter como fim ajudar o cidadão a desenvolverem a virtude em sua alma. Assim, Agostinho entende que a natureza da lei orientada pela *caritas* não deve apenas punir, mas educar o cidadão, ser um meio de purificação da alma e não meramente uma reprodução do mal em que ela já está imersa.

A nenhum bom fiel da Igreja católica, que não agrade a ninguém, ainda que seja herege, seja condenado à morte. Tampouco, aprovamos que por desejo de vingança, ainda que sem chegar à morte se devolva o mal com o mal causando moléstias [...]. Em todas as circunstâncias há que se manter a moderação acomodada a sentimentos humanitários e ajustada a caridade, de sorte que se empregue a lei e não se perca a caridade, e quando não se empregue, apareça a misericórdia. Em troca, quando as leis divinas ou humanas não nos concedem poder algum, não empreenda nada de mal ou imprudente (*Contra lit. Pet.* III, 58, 70).

No texto supracitado que corresponde à posição de Agostinho acerca de um conflito religioso, ele mostra que toda má ação deve ser punida, mas sempre tendo em vista uma recuperação do homem, que precisa ser conduzido à reflexão com respeito a seus atos. Neste sentido, que a visão de Estado que Agostinho defende tem dois aspectos fundamentais: ser benevolente com o cidadão que transgride a Ordem, mas justo diante de sua ação, sempre sem perder de vista que seu fim é o bem do homem.

Para atingir semelhante perspectiva, o autor entende que as leis do Estado devem ter como horizonte os ditames do que ele chama de “lei eterna”. Primeiramente devem proteger os cidadãos, em segundo lugar educá-los para que aprendam a viver nas virtudes e não comprometam o vínculo de concórdia que os identifica como povo. Por fim, contribuir para que os indivíduos desenvolvam as virtudes da misericórdia e da caridade em sua prática ética.

Esta tônica está colocada desde os primeiros escritos de Agostinho, ainda que tenha sofrido transformações quanto à maneira de conceber o

papel da lei temporal em função dos debates a que o autor teve de responder com sua reflexão¹⁹, todavia, consiste basicamente na necessidade de aprofundar a lei sob a qual o próprio Deus instituiu a realidade tal como ela se apresenta em sua forma natural, isto é, sem a incidência do mal sobre ela, e tomar tal lei como fundamento para a instituição das leis necessárias para a organização virtuosa das sociedades humanas. Contudo, uma postura assim só é possível se o homem olhar para si próprio de forma diversa, como Deus, a partir do perdão, além do pecado, cuidando das potencialidades de sua liberdade e vislumbrando um *télos* mais profícuo do que os que abrem a partir do “mal moral”.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Entrementes a uma linguagem fortemente marcada por conceitos teológicos próprios de seu referencial teórico e contexto histórico, Agostinho trabalha com o conceito de justiça em sua metafísica seguindo em um primeiro momento os pressupostos básicos já consagrados sobre o mesmo na antiguidade. A originalidade de sua abordagem, se confunde com a entrada em sua visão de mundo da ideia cristã de um Deus pessoal e diretamente implicado no desenvolvimento dos seres no tempo.

A partir desta relação o “problema do mal” passa a ter uma conotação eminentemente moral em seu pensamento e o conceito de justiça passa a estar diretamente implicado com o mesmo. O ponto chave está nas formas como se efetiva esta relação, primeiro como punição e culpa depois como misericórdia e perdão, exatamente a partir deste segundo ponto ele se torna um paradoxo, pois na ação do ser divino um novo paradigma é inserido – a *gratuidade* como ação amorosa tendo em vista o restabelecimento da condição ontológica de outro ser que lhe é totalmente diverso.

Desde este ponto Agostinho abre uma brecha para que o pensamento possa conceber a justiça, apesar do mal e de suas consequências, como uma prática construtiva do ser e não apenas negativa porque punitiva. Dar ao homem a condição de exercer de forma livre as potencialidades de sua identidade ontológica passa a ser a finalidade das instituições políticas concebidas a partir deste prisma. Tal ação é realizada pelo Ser cujo fim é sustentar a própria Ordem por ele criada, e isto se dá, porque o

¹⁹ O tema do sentido da lei temporal é tratado por Agostinho em (*lib. arb.* I, 4-6).

fim vislumbrado é a realização da “humanidade” do homem na plenitude de sua capacidade.

REFERÊNCIAS

AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*. Trad. J. Dias Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, ²2000.

_____. *Diálogo sobre o Livre Arbítrio*. Trad. Paula Oliveira e Silva. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2001.

_____. *Diálogo sobre a Ordem*. Trad. Paula Oliveira e Silva. Lisboa: Casa da Moeda, 2000.

_____. Obras filosóficas: Contra Academicos; Del liberalbedrio; De la cantidad del alma; Del maestro; Del Alma e su origen; De la naturaliza del bien: contra los maniqueos. In: *Obras completas de Saint Agustín*. Trad. Victorino Capanaga, Evaristo Seijas, Eusébio Cuevas, Manuel Martinez e Mateo Lanseros. Madrid, La Editorial Catolica BAC, Tomo III, ³1963.

_____. *A Doutrina cristã: manual de exegese e formação cristã*. Trad. Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, ³2011.

_____. *A Graça I: O espírito e a letra; A graça de Cristo e o pecado original; A natureza e a graça*. Trad. Frei Augustino Belmonte. São Paulo: Paulus, ⁵2014.

_____. *A Graça II: A graça e a liberdade; A correção e a graça; A predestinação dos santos; O dom da perseverança*. Trad. Frei Augustino Belmonte. São Paulo: Paulus, ⁴2014.

_____. *A Trindade*. Trad. Frei Augustinho Belmonte. São Paulo: Paulus, ⁴2008.

_____. *Confissões*. In: *Os Pensadores*. Trad. João de Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. São Paulo: Nova Cultural, 2004.

_____. *Cuestiones diversas a Simpliciano*. Trad. Victorino Capánaga. Disponível in: http://www.augustinus.it/spagnolo/questioni_simpliciano/index.htm. Acesso em 17/11/2016.

____. Tratados sobre el evangelio de San Juan. In: *Obras completas de Saint Agustín*. Trad. Frei Teófilo Pietro. Madrid, BAC, Tomo XIII, 1955.

BURNELL, P. Concupsciencia. In: FITZGERALD, A. (org.). *Diccionario de San Agustín: San Agustín a traves del tiempo*. Burgos: Monte Castelo, 2001, p. 300-306.

COSTA, M. *Introdução ao Pensamento ético-político de Santo Agostinho*. São Paulo: Loyola, 2009.

COTTA, S. *La Città Politica di Sant'Agostino*. Milano: Edizionidi Comunità, 1960.

DOUGHERTY, R. Caída de Roma. In: FITZGERALD, A. (org.). *Diccionario de San Agustín: San Agustín a traves del tiempo*. Burgos: Monte Castelo, 2001, p. 200-202.

DUFFY, S. Antropología. In: FITZGERALD, A. (org.). *Diccionario de San Agustín: San Agustín a traves del tiempo*. Burgos: Monte Castelo, 2001, p. 84-95.

FREDRIKSEN, P. *Pecado: a história primitiva de uma ideia*. Trad. Gentil Avelino Tilton. Petrópolis: Vozes, 2014.

GILSON, E. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. Trad. Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo, Paulus, 2010.

MORESCHINI, C. *História da filosofia patrística*. Trad. Orlando Soares Moreira. São Paulo: Loyola, 2008.

OLIVEIRA E SILVA, P. *Ordem e Mediação: A ontologia relacional de Agostinho de Hipona*. Porto Alegre: Letra e Vida, 2012.

____. *Ordem e Ser: ontologia da Relação em Santo Agostinho*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2007.

RAMOS, M. F. T. *A ideia de Estado na doutrina ético-política de Santo Agostinho*. São Paulo, Loyola, 1984.

RICOEUR, P. *A Memória, a história, o esquecimento*. Trad. Alan François. Campinas: Editora Unicamp, 2007.

RIGBY, P. Pecado Original. In: FITZGERALD, A. (org.). *Diccionario de San Agustín: San Agustín a traves del tiempo*. Burgos: Monte Castelo, 2001, p. 1018-1029.

A Caracterização lógica da Teoria da Iluminação agostiniana

Marden Moura Lopes
(UECE)

INTRODUÇÃO

A Teoria do conhecimento, para ser efetivada enquanto tal, depende estritamente de uma contraposição que, como categorias da epistemologia, modernamente se convencionou chamar *sujeito* e *objeto*, o que não significa dizer que em diversos períodos da tradição filosófica essas contraposições sejam inexistentes. É incontestável que o ato de conhecer se realiza no interior de um *sujeito* cognoscente, é nesta cognição epistêmica que, de modos diversamente sustentados, o *objeto* alcança uma identificação com o conhecimento que o *sujeito* obtém. Em nossa reflexão analisamos uma postura epistêmica já presente nos primeiros diálogos de Agostinho de Hipona, denominada *iluminação*, para, então constatar os caracteres da dialética lógica erguidos em tal teoria.

A interpretação que assumimos segue-se, inicialmente, à guisa de Étienne Gilson, porém incrementando algumas terminologias modernas que não visam desfigurar a formulação epistemológica do Bispo de Hipona, antes torná-la tragável aos lógicos hodiernos¹.

Visto que a teoria do conhecimento de Agostinho é a teoria da iluminação², seguimos uma orientação hipotética na qual se constata a base para tal elaboração, e como a teoria da qual trataremos nunca foi exposta por Agostinho de forma sistemática³, pressupor a reflexão dialética do exterior ao interior e do interior ao superior, realizada em três etapas:

¹ A teoria do conhecimento que será aqui tematizada já soma diversas interpretações. Referente à teoria do conhecimento de Agostinho, segundo o levantamento de Fulbert Cayré em *Initiation à la philosophie de Saint Augustin*, até aquele momento, contar-se-iam nove interpretações [Cf. CAYRÉ, Fulbert. *Initiation à la philosophie de Saint Augustin*, p. 209-243]. Contudo, Nash, in: *Diccionario de San Augustín*, nos apresenta quatro interpretações divergentes, entre elas está a de Gilson. [Cf. Iluminación. In: *Diccionario de San Augustín – San Augustín a traves del tiempo*, p. 696-700].

² GILSON, Étienne, *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, p. 85.

³ Cf. BOEHNER, Phitotheus e GILSON, Étienne, *História da filosofia cristã: desde as origens até Nicolau de Cusa*, p. 163.

a primeira caracterizada pela atenção da alma aos objetos corpóreos, a segunda pela atenção da alma a si mesma (ao eu interior) e a terceira na qual a alma finalmente encontra a Verdade⁴.

Para legitimar nossa pesquisa, escolhemos trabalhar aqui a obra *Soliloquia*, somente, de Agostinho. Dois fatores foram usados como critérios para a escolha da obra *Soliloquia*. O primeiro: o caráter dialogal da obra entre Agostinho e a Razão permite enxergar o método da elevação agostiniana já indicado como hipótese; o segundo: advém do próprio Gilson, afirmando que a maioria das metáforas agostinianas referentes ao conhecimento encontra-se nos *Soliloquia*⁵.

Apeados nestas considerações será extremamente viável atribuir um sentido à caracterização da *iluminação* na ideia fundamental subjacente à sua “concepção” de lógica. O procedimento mais promissor é o recurso ao “conceito” Deus como condição *sine qua non* do conhecimento, o que, todavia, não inibe a *mens* humana da árdua atividade intelectual.

1. DIALÉTICA, LÓGICA E TRANSCENDÊNCIA: O MÉTODO DA ELEVAÇÃO

A Filosofia, exercício dialético por excelência, é englobada pelos dois constitutivos ontológicos mais importantes para Agostinho, a saber, Deus e a alma, os quais “não constituem duas investigações separadas. Com efeito, Deus está na alma e revela-se na sua interioridade. Procurar Deus significa procurar a alma e procurar a alma significa reclinar-se sobre si mesma”⁶. Porém, em sua peregrinação verso à Verdade, o Hiponenense se depara, primeiramente, na ordem do conhecimento de Deus e da alma⁷, com o conhecimento sensível, “se é que pelo conhecimento sensível se conhece alguma coisa”⁸.

⁴ Cf. CAYRÉ, Fulbert A. A. *La contemplation Augustinienne: principes de la spiritualité de saint Augustin*, p. 201ss.

⁵ GILSON, Étienne. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, p. 160.

⁶ NUNES, Costa M. R. *Introdução ao pensamento ético-político de Santo Agostinho*, p. 22.

⁷ AUGUSTINUS, Aurelius. *Soliloquia*. In: *Obras de San Agustín*. Introducción general y primeros escritos. Introducción, traducción y notas de Victorino Capánaga. Vol. I, Madrid: La Editorial Católica - BAC, 1969. I, II, 7. A - Deum et animam scire cupio (Deus e a alma desejo conhecer). [A partir daqui citaremos somente o título da obra abreviado, o livro, o capítulo e o parágrafo. A tradução do espanhol para o português é nossa, todavia para uma eventual análise que se queira fazer, o texto original latino será concedido sempre que o citarmos *ipsis litteris* da tradução espanhola vertida, por nós, para o português. Esta última advertência vale para as outras obras de Agostinho, desta coleção, que utilizaremos posteriormente].

⁸ *Sol.* I, III, 8. A. - [...], si tamen sensu aliquid noscitur, et vile est, [...].

Nesta primeira etapa, o sujeito cognoscente entra em contato com os objetos corpóreos, ou seja, estes passam a ser *objectum* daquele que é *subjectum*. Os objetos corpóreos exercem uma ação direta sobre os órgãos sensíveis e quando esta ação não escapa à alma acontece o conhecimento sensível. Com isso, Agostinho vai superar qualquer traço de ocasionalismo e inatismo⁹.

Para a alma, animar o corpo não é outra coisa senão agir nele, todavia, o corpo não está isolado no mundo, pois existem outros organismos que atuam sobre ele. A alma deve, conseqüentemente, adaptar a sua ação em ações externas sofridas pelo corpo, conforme Gilson argumenta:

Já não é o corpo que atua sobre a alma, e sim a alma sobre o corpo. Considerada em si mesma, a alma reside nos órgãos corporais, está presente neles, e de certo modo, está de sentinela neles [...]. Longe de se manter passiva, a alma é eminentemente ativa, pois é ela que dirige sua atenção aos respectivos órgãos corporais; é ela que vê, que cheira, que prova¹⁰.

Não obstante, a sensação é apenas o primeiro degrau na escada do conhecimento, pois é um modo de conhecimento apenas quando a alma atinge uma compreensão intelectual do material que lhe afetou¹¹. O corpo é necessário: “para que se conheça é preciso que, de alguma forma, se faça [os objetos corpóreos] presente na inteligência¹²”; todavia, é apenas um instrumento. Com efeito, Agostinho mostra como a alma legisla sua autonomia em relação às coisas corpóreas à medida que julga, sendo necessário, nesta relação entre sujeito cognoscente e objeto corpóreo, em um segundo momento¹³, o abandono de toda sensação e sensibilidade, pois a natureza do objeto corpóreo será concebida pela alma. Segundo Agostinho:

⁹ “Sua primeira preocupação é dissociar estritamente o objeto percebido e a sensação que temos dele. Longe de merecer o título de ciência, a sensação tem total relação *com o conhecimento e com o espírito, enquanto os sensíveis, ao contrário, encontram-se inteiramente relacionadas ao corpo.*” GILSON, Étienne, *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, p. 123.

¹⁰ BOEHNER, Philotheus e GILSON, Étienne, *História da filosofia cristã*, p. 160

¹¹ Cf. *Sol.* II, III, 3.

¹² RODRIGO, José A. Galindo. *Teoría del conocimiento*, GA, p. 422, 423. [Tradução nossa].

¹³ A sensibilidade transmite ao sujeito cognoscente as categorias materiais dos objetos corpóreos, mas quando a alma, em posse destes, extrai de outra realidade a cognoscibilidade dos objetos corpóreos ela tem a autonomia cognoscível, pois se assim não o fosse poderíamos hipotetizar que o sujeito cognoscente conhece coisas que nunca viu. Cf. *Sol.* II, VI, 11.

A. – Neste assunto, tenho a experiência dos sentidos quase como que uma nave. Pois quando eles me conduziram ao lugar de destino, onde os deixei, já como que em terra comecei a ponderar essas coisas com o pensamento; durante muito tempo vacilaram-me os pés. Pelo que me parece antes que se possa navegar na terra do que conseguir a ciência com os sentidos, embora pareça que estes sejam de alguma ajuda para os que começam a aprender¹⁴.

Percebendo que é o próprio eu cognoscente que possui o ato de conhecer, este sujeito se debruça sobre ele mesmo¹⁵. Nesta nova etapa o *subjectum* passa a ter o seu próprio Eu (razão) como *objectum*¹⁶, ou seja, o sujeito que procura uma fundamentação para a verdade é o “objeto” que deve ser primeiro investigado. Nesta perspectiva, o homem, tendo consciência que deve encontrar a Verdade, depara-se com a certeza de si.

Ao tematizar seu próprio “Eu”, o sujeito cognoscente, consciente de sua atividade no processo do conhecimento, vai buscar nesta nova relação uma segurança fundante da verdade, cujo objetivo seria a compreensão judicativa da totalidade nas dimensões sensíveis e agora inteligíveis, pois a reflexão sobre a consciência permite evidenciar uma autoconsciência na qual não é possível pensar o conhecimento como algo fora de si¹⁷.

Tal método dialético o faz transcender do sentido interior, alma, ao que esta tem de mais sublime, a saber, a razão. A *mens* torna-se indispensável para a elucubração introspectiva. Com efeito, o filósofo procede ordenadamente do inferior para o interior, da alma para a cog-

¹⁴ Sol. I, IV, 9. A. – Imo sensus in hoc negotio quasi navim sum expertus. Nam cum ipsi me ad locum quo tendebam pervenerint, ubi eos dimisi, et iam velut in solo positus, coepi cogitatione ista volvere, diu mihi vestigia titubarunt. Quare citius mihi videtur in tena posse navigari quam geometricam sensibus percipi, quamvis primo discentes aliquantum adiuvare videantur.

¹⁵ Cf. GILSON, Étienne, *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, p. 182.

¹⁶ O itinerário agora muda e isto é perceptível na contraposição das categorias omniabrangentes que deseja conhecer. Primeiro ele apresentou a ordem *Deus e a alma*, agora a razão apresenta *a alma e Deus* [Cf. Sol. I, XV, 27, 28, 29]. Com efeito, Agostinho mostra que o sujeito que procura a verdade será o primeiro investigado, evidenciando a introspecção (termina o primeiro livro com esta ideia e não a abandona no segundo, o qual inicia com a formulação do que modernamente se chama *cogito*). Logo, não é a alma abstratamente que deve conhecer como implicador do conhecimento de Deus, mas o Eu existente, autoconsciente do processo cognoscitivo.

¹⁷ Cf. RODRIGO, José A. Galindo, *Teoría del conocimiento*, p. 411, 412. [Ver a lista de sete pontos que Galindo elabora como consequência das evidências apodícticas que emanam da autoconsciência].

noscibilidade de realidades imutáveis mediadas pela *mens*, o olho da alma¹⁸. Nesta relação, seguindo o projeto neoplatônico entre o sujeito cognoscente e o seu Eu, emerge o próprio ato da razão indissociável da atividade judicativa¹⁹.

Mas de onde a razão retira os juízos verdadeiro das realidades que julga conhecer, tendo em vista que tais critérios devem ser imutáveis? O que haveria acima desta mente sábia, cuja razão domina sobre a vida inferior? Agostinho entende que nenhuma outra realidade haveria senão a própria Verdade²⁰.

Aqui chegamos ao nível superlativo da interioridade, a relação do interior com o superior, ou do sujeito cognoscente com a própria Verdade, tal relação é constatada na *De vera religione*, uma obra posterior, tanto no sentido epistêmico quanto no religioso:

Não saias de ti, mas volta para dentro de ti, a Verdade habita no coração do homem. E se não encontras senão a tua natureza sujeita a mudança, vai além de ti mesmo. Em te ultrapassando, porém, não te esqueças que transcendes a tua alma que raciocina. Portanto, dirige-te à fonte da própria luz da razão²¹.

¹⁸ “A razão é um movimento da mente com uma dupla operação: discerne e une, percebe as diferenças e os elementos comuns das coisas. Ela nos separa dos ignorantes e nos assemelha a Deus”. CAPÁNAGA, Victorino. Introducción a los diálogos. In: San Agustín. Introducción general y primeros escritos. p. 412.

¹⁹ Cf. SILVA, Paula O. e. *Ordem e mediação – A ontologia relacional de Agostinho de Hipona*, p. 119, 120.

²⁰ “Influenciado pelas doutrinas platônicas, entra em uma nova etapa de reflexão sobre Deus, sobre si mesmo e sobre os diversos problemas que lhe estavam na mente. Em uma gradual ascensão a Deus, começa a crer que à imutabilidade de Deus não é comparável ao mutável, o raciocínio percebido pelos sentidos corporais não consegue decifrar o que Deus realmente é. Eleva-se, portanto, da sensibilidade corporal, à inteligibilidade da alma, única capaz de ascender ao imutável. Por isso, o imutável é preferível ao mutável, e, o invisível que está em Deus, pode-se contemplar somente através das coisas criadas, sem uma identificação ou confusão entre o ser imutável de Deus e a realidade mutável das criaturas. A descoberta de que a massa corpórea não se identifica com a realidade de Deus, o faz pensar em todas as coisas limitadas, mas, ao mesmo tempo harmonizadas, pois criadas, existem somente na harmonização de Deus mesmo, criador e ordenador de todas as coisas”. MARCOS, F. Evaristo. *Estote ergo vos perfecti, sicut vester caelestis perfectus est. Doutrina teológica sobre a perfeição do Pai Divino e do cristão segundo os comentários de Santo Agostinho de Hipona ao Evangelho de Mateus*, p. 33.

²¹ AUGUSTINUS, Aurelius. *De vera religione*. In: *Obras de San Agustín. Tomo IV – Obras Apologeticas*, 39, 72: Noli foras iré; in teipsum redi; in interiore homine habitat veitias: et si tuam naturam mutabilem inveneris, transcede et teipsum: Sed memento cum te transcendis, ratiocinatem animam te transcenderé. Illuc ergo tende, unde ipsum lumen rationis accenditur. [A partir daqui citaremos somente o título da obra, o livro, o capítulo e o parágrafo].

O que conduz o homem à verdade é a própria racionalidade contida na alma, essa busca da Verdade, através da introspecção, entre a identidade de si e da razão, supera todo subjetivismo. Enfim, chegamos à terceira etapa, a relação da alma com a Verdade.

O *subjectum*, agora, depara-se com um novo “*objectum*”, mas este “*objectum*” se nos apresenta como um *Subjectum Primum* e fundamenta tanto a cognoscibilidade das realidades sensíveis como das realidades inteligíveis, ou seja, o conhecimento da realidade se dá a partir do próprio princípio criador, *Principium sine principio*.

Não obstante, Agostinho percebe que este conhecimento da Verdade não é comparado ao conhecimento das coisas e a nenhuma ciência humana, pois a Verdade, que é Deus, mesmo estando no superior mais íntimo do homem, é-lhe transcendente, quer dizer, o sujeito cognoscente pode apreender a verdade na esfera lógica e ontológica, todavia jamais chegará a apreender a essência divina, sempre transcendente ao seu Eu, razão.

2. DIALECTICA ILLUMINATIONIS

O exercício filosófico, em sua gradativa ascensão do exterior ao interior, capacita o sujeito cognoscente a uma dupla e gradativa adequação do olhar, seja do olhar corporal dirigido aos objetos corporais, seja o olhar da razão a si mesma, aos inteligíveis e, por fim, ao que lhe é superior, a Verdade²².

Assim, na teoria da iluminação divina, Deus é o Sol inteligível que ilumina toda criatura, isto supõe “que o ato pelo qual o pensamento conhece a verdade seja comparável àquele pelo qual o olho vê os corpos”²³. Implica ainda dizer que esta Luz, na qual toda razão entende, permite formular juízos e intuir as regras eternas e que consente a razão um ato judicativo da realidade. O que aqui inferiremos é como Agostinho

²² L'empire de la philosophie platonicienne a été si fort sur lui qu'il ne peut se décider à renoncer à l'emploi d'une dialectique dont il a éprouvé l'efficacité puissante (O império da filosofia platônica foi tão forte sobre ele que não pode renunciar ao uso de uma dialética em que experimentou poderosa eficiência). CAYRÉ, Fulbert A. A., *La contemplation augustinienne: principes de la spiritualité de saint Augustin*, p. 50.

²³ GILSON, Étienne. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. p. 159.

entende a manifestação desta iluminação sobre a razão mediada por uma regra ideal-modal²⁴.

Para que o pensamento conheça a verdade, é necessária a iluminação divina, pois sem essa não existe cognoscibilidade.

R. – O olhar da alma é a razão. Mas como não se segue que todo aquele que olha vê, o olhar correto e perfeito, isto é, ao qual segue o ato de ver, se chama virtude: a virtude é, então, a razão correta e perfeita. Entretanto, o mesmo olhar não pode voltar os olhos, mesmo já são, para a luz, se não houver essas três coisas: a fé pela qual, voltando o olhar ao objeto e vendo-o, se torne feliz; a esperança pela qual, se olhar bem pressupõe que o verá; e o amor pelo qual deseja ver e ter prazer nisso. Já o olhar segue a própria visão de Deus que é o fim do olhar, não porque já deixe de existir, mas porque já não há nada há aspirar. Esta é verdadeiramente a perfeita virtude, a razão atingindo o seu fim, seguindo-se a vida feliz. A própria visão é o entendimento existente na alma, que consiste do sujeito inteligente e do objeto que se conhece; como ocorre com a visão dos olhos, que consiste do mesmo sentido e do objeto que se vê. Faltando um dos dois não se podem ver²⁵.

A luz que emana da Verdade possui os mesmos predicados que ela: imutável, imaterial (em contraposição ao maniqueísmo), necessária. Enquanto esta realidade, a Verdade é a origem ontológica de todas as coisas²⁶.

A realidade que merece ser vista como “é”, só pode ser vista a partir da Luz divina, pois o Verbo contém em si eternamente os arquétipos de todos os seres possíveis, suas formas, suas leis, suas medidas, seus núme-

²⁴ GILSON, Étienne. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. p. 188: “[...] O que é certo, e ninguém até aqui descobriu um só texto em sentido contrário, é que nenhuma das “noções” que devemos a iluminação, na medida em que se deva a iluminação, contém um único elemento empírico. O que é igualmente certo, é que todas essas “noções” não tem outro conteúdo que o julgamento pelo qual elas se explicitam [...]. Enfim, também é certo que santo Agostinho frequentemente qualifica essas noções como “regras” segundo as quais julgamos [por isso, regra é ideal- modal]. Obtemos dele [Agostinho] que a iluminação nos dá “noções de ordem não-empírica, cujo conteúdo se reduz, para nos, aos julgamentos que as exprimem”.

²⁵ *Sol. I, VI, 13. R.*

²⁶ Warnach assevera: “Na interpretação de Gilson, a luz imanente e transcendente não ilumina a razão com conteúdos cognitivos senão com regras de julgamentos de valor. Solignac concorda com essa interpretação, e se diz solidário também Warnach”, apud AYOUN, Cristiane N. Abbud, *Iluminação trinitária em santo Agostinho*, p. 88.

ros²⁷. Em última instância, esta realidade para Agostinho é o ser verdadeiro das coisas, legado que a tradição platônica o logrou com a seguinte expressão: *Ideias*²⁸.

Contudo, Agostinho interpretou e aperfeiçoou a doutrina da tradição filosófica platônica das ideias, pois, na filosofia platônica, se admite a existência das ideias separadas e subsistentes por si, sendo, então, dotadas de uma atividade criadora, o que negaria a necessidade de um Deus como essencial para a constituição de sua cognoscibilidade. Isso também é repudiar o inatismo platônico em função do proveito da Fé e de seus fundamentos. Com efeito, Agostinho transfere o mundo das ideias platônicas para a mente de Deus, para a luz da Verdade.

Para Agostinho, todavia, tornar-se impossível contemplar as razões eternas como elas são na luz divina²⁹, o que é concedido ao homem é “um ver sem ver”: por colocar a condição da verdade na essência da própria Verdade, o Hiponense situa o princípio do conhecimento na Luz divina que insere na razão as regras cognoscíveis iniciais sobre as quais se ergue o arcabouço epistêmico³⁰. Portanto, o contato com a Verdade acaba normalmente numa espécie de raptos ou centelhas, cuja visão a *mens* é incapaz de suportar e formular, pois a inteligibilidade da Verdade está sempre transcendente à inteligibilidade da alma.

R. – Deus é inteligível e também inteligíveis são as proposições da ciência, porém, diferem em muito. Pois a terra é visível, como tam-

²⁷ Cf. AUGUSTINUS, Aurelius. *Confessiones*. VII, 9, 13. In: *Obras de San Agustín II. Las confesiones* [A partir daqui citaremos somente o título da obra, livro, capítulo e parágrafo].

²⁸ “Por outro lado, aquilo que a alma é imediatamente submissa em Deus são algumas “realidades inteligíveis” (*res intelligibiles*), que não são distintas das ideias divinas. Santo Agostinho as designa com nomes diferentes, tais como “idea”, “formae”, “species”, “rationes” ou “regulae””. GILSON, Étienne. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. p. 167.

²⁹ “[...] todavia Agostinho respira um exagerado otimismo com respeito à possibilidade de ver a Deus como sol das almas. Toda sua pedagogia estava animada por este propósito. Mais tarde foi cedendo este otimismo e deixando para a vida futura o ideal da visão de Deus”. CAPÁNAGA, Victorino, *Notas a los Sololoquios*. In: *San Agustín. Introducción general y primeros escritos*. p. 524. [Por isso, vemos a verdade na luz da Verdade, mas não vemos a verdade da luz da Verdade].

³⁰ A respeito disso, Gilson diz o seguinte: “o primeiro princípio de santo Agostinho não está “além da essência”; dir-se-ia, antes, que é a própria essência, e é o único a sê-la. Para descrevê-lo, Agostinho devia, pois, conceber como Platão concebera, não o Bem e o Uno, mas a realidade do ser propriamente dito, que é a Ideia. É por isso que o Deus de Agostinho é, antes de mais nada, a *essentia*, cuja imutabilidade se opõe ao mundo do devir”. GILSON, Étienne, *A filosofia na idade média*, p. 723.

bém o é a luz; mas a terra não pode ser vista se não for iluminada pela luz. Por isso, as coisas que alguém entende, que são ensinadas nas ciências, sem dúvida alguma ele as admite como verdadeiras, mas deve-se crer que elas não podem ser entendidas se não forem esclarecidas por outro, como que por um sol. Como no sol pode se notar três coisas: que existe, que brilha e que ilumina, assim também no secretíssimo Deus, a quem tu desejas compreender, devem-se considerar três coisas: que existe, que é conhecido e que faz com que as demais coisas sejam conhecidas³¹.

Num movimento dialético ascendente interior a *mens* se dirige para o que está além de si, porque “aquilo que o corpo não pode dar ao pensamento, o pensamento não pode dá-lo a si mesmo”³², temos assim uma análise do conhecimento até sua fonte, que se caracteriza não mais por uma focalização do mundo objetivo fático, mas sim numa consciência primeira que eternamente tem consciência de si e das coisas às quais criou.

Na determinação da Iluminação divina, o movimento de interiorização acontece, mas antes é pressuposto o movimento de autoconsciência, o que leva o sujeito iluminado a pressupor um Sujeito cognoscente que percebe, conscientemente, a evidência da realidade coextensiva a Ele. Por conseguinte, o sujeito cognoscente possuidor do ato de conhecer tem uma premissa para o conhecimento de algo. Ao voltar-se com esta premissa para a realidade, a interiorização da mesma fica imune, aprioriticamente, a quaisquer determinações subjetivistas possibilitando³³.

Desses argumentos fica patente que a Iluminação não significa determinações cognoscitivas inseridas diretamente na razão, o que caracterizaria a passividade da razão e a atividade de Deus no processo gnosiológico³⁴; ao contrário, refere-se justamente à irradiação de uma regra

³¹ Sol. I, VIII, 15. R. – Intelligibilis nempe Deus est, intelligibilia etiam illa disciplinarum spectamina, tamen plurimum differunt. Nam et terra visibilis, et lux, sed terra nisi luce illustrata videri non potest. Ergo et illa quae in disciplinis traduntur, quae quisquís intelligit, verissima esse nulla dubitatione concedit, credendum est ea non posse intelligi nisi ab alio quasi suo sole illustrentur. Ergo quomodo in hoc solé tria quaedam licet nimadvertere: quod est, quod fulget, quod illuminat; ita et in illo secretissimo Deo, quem vis intelligere, tria quaedam sunt: quod est, quod intelligitur, et quod cetera facit intelligi.

³² BOEHNER, Phitotheus e GILSON, Étienne. *História da filosofia cristã*. p. 162.

³³ Cf. Sol. I, XII, 20.

³⁴ “A princípio, é bom notar que, muito longe de dispensar o homem de ter um intelecto que lhe seja próprio, a iluminação divina o supõe” GILSON, Étienne. *Introdução ao estudo de Santo Agos-*

cognoscitiva [característica mais universal da realidade], por fim, a superação do mundo fático existente e do mundo interior através da posição na existência das determinações da própria Verdade. Este princípio *a priori* está na razão, mas não é sua obra, apenas ela constata, por meio do raciocínio, que o tem.

3. À GUIA DE CONCLUSÃO

Seguindo os argumentos apresentados até aqui podemos inferir que se o sujeito, a partir da Iluminação formal, tem a consciência da possibilidade de conhecer a realidade e a possibilidade autoconsciente de se conhecer, a possibilidade do conhecimento omniabrangente, de alguma forma, já está no próprio sujeito. Esse movimento que a Iluminação exerce sobre o pensamento implica que cada vez que o sujeito cognoscente saia em direção à realidade, ele se volte a si; se ele relaciona-se com o mundo, necessariamente, deve relacionar-se consigo mesmo, esta relação sempre vai levá-lo à relação superior com a Verdade³⁵. Assim assevera o Hiponense:

R. – Se o que pertence a um sujeito permanece sempre, necessariamente tem de permanecer o sujeito. Toda disciplina está na alma como sujeito. E se a disciplina permanece sempre, necessariamente permanece a alma para sempre. Ora, a verdade é a autêntica disciplina, e a verdade como a razão demonstrou no início deste livro, permanece para sempre. Por isso, a alma permanece para sempre e não se diz que a alma tenha morrido. Sem absurdo, só poderia negar a imortalidade da alma aquele que provasse que algumas das afirmações discutidas acima não estejam bem fundamentadas³⁶.

tinho. p. 164. Continua na p. 172: “Resulta daí que o intelecto humano, iluminado por Deus, é capaz de formular um conhecimento verdadeiro das coisas, que ele percebe com a ajuda dos sentidos. Logo, há uma colaboração necessária entre iluminação divina, o intelecto humano e os sentidos corporais em nosso conhecimento das coisas exteriores e das verdades que se referem a elas”. GILSON, Étienne. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. p. 172.

³⁵ Cf. GILSON, Étienne. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. p. 206.

³⁶ *Sol.* II, XIII, 24. R. – Omne quod in subiecto est, si semper manet, ipsum etiam subiectum maneat semper necesse est. Et omnis in subiecto est animo disciplina. Necesse est igitur semper ut animus maneat, si semper Manet disciplina. Est autem disciplina veritas, et semper, ut in initio libri huius ratio persuasit, veritas manet. Semper igitur animus manet. Nec animus mortuus dicitur. Immortalem igitur animum solus non absurde negat, qui superiorum aliquid non recte concessum esse convincit.

Nesse sentido, compreende-se a Iluminação como teoria dialética que tem a pretensão de apresentar à razão uma regra apriorítica apodíctica, não inata — iluminada —, da característica mais universal da realidade que se apresenta ao sujeito cognoscente e, enquanto teoria pura, se nos apresenta como forma suprema de vida, na qual o estatuto cognoscível humano encontra sua segurança fundante. Segundo Gilson argumenta

Apoiada na experiência do “eu penso”, a certeza da imortalidade deixa de ser a conclusão de uma formula dialética e para tornar-se ato pelo qual a vida se apreende como inseparável do pensamento no qual ela se apreende. Mas Agostinho ultrapassa também este estágio: como o “eu penso” se apoiaria na Verdade suprema, finalmente, ele apóia a imortalidade da alma na necessidade de Deus³⁷.

Destarte, o procedimento inicial defendido pelo Filósofo assume um pressuposto lógico cuja formulação poderia ser indicada assim: *um sujeito só pode conhecer algo uma vez que tal sujeito entenda, arduamente, que há algo anterior e maior que todo conhecimento o qual torna possível seu conhecimento*. Numa indicação simbólica poderíamos inferir que ‘X’ entende ‘Y’, quando ‘X’ toma consciência que o que o torna possível entender é ‘D’. A série completa das formas da *iluminação* divina resultará mediante a necessidade do processo e de sua concatenação mesma; para tornar inteligível algo, pode-se notar previamente, de maneira geral e apodíctica, que a apresentação da *mens* ao conteúdo central de seu processo intelectual torna-se indispensável.

Os juízos inferidos a partir desta constatação não podem ser equivocados. Constatamos que, na epistemologia agostiniana, o modo pelo qual se pode chegar à verdade é afirmado pela Iluminação que, pressupondo a atividade racional, ilumina nesta atividade uma regra ou premissa, do modo ideal desta realidade presente na Verdade que a subjaz; com isso, ao julgar a realidade a partir desta premissa infalível, chega ao conhecimento apodíctico desta, evidenciado por uma inferência infalível que realiza sobre a alma, afirmando, de modo indubitável, sua imortalidade, sempre partindo da laboriosa elucubração racional.

³⁷ GILSON, Étienne. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. p. 116.

REFERÊNCIAS

Obras de Agostinho de Hipona:

AUGUSTINUS, Aurelius. *Soliloquia*. In: *Obras de San Agustín*. Introducción general y primeros escritos. Introducción, traducción y notas de Victorino Capánaga. Madrid: La Editorial Católica/BAC, Vol. I, 1969.

_____. *De vera religione*. In: *Obras de San Agustín. Tomo IV – Obras Apologeticas*. Introducción, traducción y notas de Victorino Capánaga, Teófilo Prieto, Andrés Centeno, Santos Santamarta e Herminio Rodríguez. Madrid: La Editorial Católica – BAC, 1956.

_____. *Confessiones*. In: *Obras de San Agustín II. Las confesiones*. Edición crítica y anotada por Ángel Custodio Vega. Madrid: La Editorial Católica – BAC, 1979.

Bibliografía complementar:

AUBIN, Paul. *Plotin et le christianisme: triade plotinienne et trinité chrétienne*. Paris: Beauchesne, 1992.

AYOUB, Cristiane N. Abbud. *Iluminação trinitária em santo Agostinho*. São Paulo: Paulus, 2011.

BEIERWALTES, Werner. *Agostino e Il neoplatonismo Cristiano*. Traduzione Giuseppe Girgenti e Alessandro Trotta. Milano: Vita e Pensiero, 1995.

BOEHNER, Phitotheus e GILSON, Étienne. *Historia da filosofia cristã: desde as origens até Nicolau de Cusa*. Tradução de Raimundo Vier. Petrópolis: Vozes, 2012.

BOYER, Charles. *L'idée de vérité dans la philosophie de Saint Augustin*. Paris: Gabriel Beauchesne, 1920.

CAYRÉ, Fulbert. *Initiation a la philosophie de Saint Augustin*. Paris: Desclée de Brouwer, 1947.

_____. *La contemplation augustiniennne: principes de la spiritualité de saint Augustin*. Paris: André Blot, 1927.

DUCET, Dominique. *Soliloques II, 13, 23, et les magni philosophi*. In: *Revue des Études Augustiniennes*, 39 (1999), p. 109-128.

GILSON, Étienne. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. Tradução de Cristiane Negreiros A. Ayoub. São Paulo: Paulus, 2010.

MARCOS, F. Evaristo. *Estote ergo vos perfecti, sicut vester caelestis perfectus est. Doutrina teológica sobre a perfeição do Pai Divino e do cristão segundo os comentários de Santo Agostinho de Hipona ao Evangelho de Mateus*. Tese de Doutorado. Roma: Pontificia Universidade Gregoriana, 2002.

MADEC, Golven. *L'historicité des dialogues de Cassiciacum*. In: *Revue des Études Augustiniennes*, 32 (1986), p. 207-231.

NUNES, Costa M. R. *Introdução ao pensamento ético-político de Santo Agostinho*. São Paulo: Loyola, 2009.

RAMOS, Francisco Tomás Ramos. *A ideia de estado na doutrina ético-política de Santo Agostinho – Um estudo do Epistolário comparado com o “De Civitate Dei”*. São Paulo: PUG – Loyola, 1984.

RODRIGO, José A. Galindo. Teoría del conocimiento. In: RETA, J, Oroz y RODRIGO, J. A. Galindo. *El pensamiento de san Agustín para el hombre de hoy. Tomo I: La filosofía agustiniana*. Madrid: Edicep C. B., 1998, p. 407-448.

RONALD, H. Nash. Iluminação. In: FITZGERALD, Allan D. *Diccionario de San Agustín – San Agustín a traves del tiempo*. Tradução de Constantino Ruiz-Garrido. Burgos: Monte Carmelo, 2001.

SILVA, Paula O. e. *Ordem e mediação – A ontologia relacional de Agostinho de Hipona*. Porto Alegre: Letra & Vida, 2012.

Sobre o alcance da felicidade por meio da religião: Uma análise na perspectiva de al-Fārābī

Virgínia Braga da Silva Santos
(UFC)

INTRODUÇÃO

O presente trabalho surge como resultado dos estudos elaborados sobre Abu Nasr al-Fārābī (870-875/ 248-253H - 950/338H) e a problemática referente ao alcance da felicidade por meio da religião. Este pensador é considerado um dos principais representantes da Falsafa (Filosofia Árabe) e dedicou-se, sobretudo ao estudo da política. A reflexão feita por al-Fārābī tinha o intuito de promover mudanças na comunidade a qual pertencia, sobre isso Rafael Ramón Guerrero afirma:

A filosofia farabiana parece ser o resultado de uma reflexão realizada a partir da filosofia grega, que tem a intenção de ser aplicada à realidade vivida. Seu pensamento se apresenta como uma tentativa de introduzir uma consideração racional da realidade numa sociedade estritamente religiosa como a muçulmana. E é esta nova aparição da realidade que poderia proporcionar novas normas sobre as que se fundaria uma ordem social perfeita, o ideal ou virtuoso (fāḍila), na qual o homem, definido como um ser social por natureza, poderia alcançar a sua perfeição última e sua felicidade¹.

Diante disso, pode-se dizer que por meio das influências recebidas dos filósofos gregos, destacando-se as influências de Platão, Aristóteles e Plotino, al-Fārābī elabora um sistema político que está, profundamente,

¹ GUERRERO, R. R. In: *Obras filosófico-políticas*, 1992, p. XXI: “La filosofía farabiana parece ser el resultado de una reflexión realizada a partir de la filosofía griega, que tiene la intención de ser aplicada a la realidad vivida. Su pensamiento se nos muestra como un intento de introducir una consideración racional de la realidad en una sociedad estrictamente religiosa como la musulmana. Y es esta nueva apreciación de la realidad la que podría proporcionar nuevas normas sobre las que se fundara un orden social perfecto, el ideal o virtuoso (fāḍila), en el que el hombre, definido como un ser social por naturaleza, podría alcanzar su perfección última y su felicidad”.

ligado ao mundo metafísico. Este aspecto do seu pensamento pode até parecer desconexo, mas em toda sua argumentação os inteligíveis são fundamentais para compreensão da comunidade e, é o conhecimento destes que leva o homem à felicidade e a felicidade é obtida na comunidade. Contudo, conhecer os inteligíveis só é possível por meio do que há de mais perfeito no homem, a saber: a faculdade racional. Sendo assim, o aprimoramento de tal faculdade deve ser uma prioridade para o homem e a comunidade onde está inserido. É a Filosofia que agirá sobre esta faculdade, a fim de deixá-la apta para conhecer os inteligíveis.

No entanto, ao longo dos estudos elaborados, foi percebido que alguns homens não estão prontos para serem orientados por uma via racional. Isto ocorre por uma deficiência própria deles, que os impossibilita de compreender os argumentos da filosofia. Com isto, foi possível chegar à questão que norteia este trabalho, a saber: Como é possível orientar os cidadãos de forma que possam alcançar a felicidade na comunidade por uma via distinta da filosofia, ou seja, por um caminho diferente da razão?

Para fundamentar bem a resposta a essa questão, serão analisados os diferentes tipos de comunidade, uma vez que as cidades que os homens constituem e os objetivos que tem em cada uma influenciam a maneira como compreenderão a felicidade. De igual forma, será exposto o conceito de Ciência Política e de como esta, unida à Religião, se complementa e contribui para formulação da cidade perfeita, na qual os habitantes cooperam para obter a felicidade.

1. OS TIPOS DE CIDADE

De início, é necessário compreender que existem distintos tipos de comunidade, e cada uma terá uma percepção distinta da felicidade. Al-Fārābī classifica as cidades de acordo com o seu tamanho, com a influência que recebem dos corpos celestes e com os indivíduos que nelas habitam. Desse modo, afirma que as comunidades podem ser perfeitas ou imperfeitas. As comunidades perfeitas podem ser divididas em três classes: a comunidade grande é referente à comunidade que engloba muitas nações, a mediana é a nação e a pequena é a que ocupa o espaço de uma cidade.

Com isso o pensador compreende que as associações mais perfeitas são as que possuem um maior número de habitantes. Sendo assim, a mais

perfeita de todas as associações seria aquela correspondente à união de várias nações. As cidades também são classificadas de ignorantes, imorais, erradas e virtuosas. Essa classificação leva em consideração alguns fatores, sendo eles: os habitantes, o grau que cada um deles ocupa, a educação que cada um recebeu e a forma de governo que fizeram.

A primeira classe de cidades são as ignorantes, nelas os objetivos são múltiplos. Seus habitantes buscam coisas inferiores, tais como coisas desnecessárias, riquezas, prazeres, poder e até mesmo a liberdade. Por não se voltarem para faculdade racional e, ao invés disso, se dedicarem a satisfação de coisas supérfluas terminam não obtendo o fim último. A segunda classe de cidades são as imorais, nelas os cidadãos se voltam para seus desejos e com sua vontade chegam a alguns dos objetivos da cidade ignorante, tais como a honra e a dominação. Eles dirigem todas suas ações e faculdades para realizar estes objetivos. O terceiro tipo de cidade é a do erro. Nela os habitantes recebem imitações de coisas distintas da verdadeira felicidade. A eles são indicadas ações e opiniões, mas por nenhuma delas se alcança a felicidade.

Cada uma dessas três cidades é imperfeita. É importante ressaltar que os habitantes dessas cidades não conseguirão alcançar a felicidade, uma vez que lhes falta virtude e conhecimento para atingir tal objetivo. Eles também não se dedicam a aprimorar a faculdade racional e é por esta que se chega à felicidade. O pensador cita que há apenas um modelo de cidade perfeita em que o homem pode alcançar a felicidade: Cidade Virtuosa.

1. 1. A Cidade Virtuosa

A Cidade Virtuosa é o modelo perfeito de associação de pessoas em uma comunidade. Nela os habitantes se relacionam com o objetivo de conduzir a vida do modo mais perfeito. Pode-se perceber que as outras cidades se agrupam com um objetivo que não é excelente, já os habitantes da Cidade Virtuosa buscam o objetivo absoluto que é perfeito e excelente, ou seja, a felicidade. Al-Fārābī faz a seguinte afirmação a respeito dessa cidade:

A Cidade Modelo se parece com um corpo perfeito e são, cujos membros se ajudam todos, mutuamente, para tornar perfeita e conservar a vida do animal. Como no corpo os membros são diferentes e de distintas propriedades e energias e, ademais, existe, entre eles, um

membro principal, que é o coração, e existem outros membros cujo grau se aproxima do membro principal e em cada um deles a natureza põs uma potência cuja atividade é para produzir, neles, um desejo de obter o fim de cada membro principal; havendo, ainda, outros membros cuja finalidade é trabalhar conforme os fins dos primeiros, [...] o mesmo ocorre nas cidades, onde umas partes diferem, naturalmente, das outras e se distinguem por suas disposições; mas nelas existe um chefe principal e existem outras pessoas cujo grau se aproxima muito ao do chefe primeiro ou principal e em cada uma destas pessoas se encontram disposições e hábitos com os quais realizam seus ofícios conforme o exige os fins do chefe principal².

A fim de coordenar bem a Cidade Virtuosa, tem-se o governante ideal que é o mais completo em relação a todas as partes da cidade. Ele é para cidade tal qual o coração é para o corpo. É o responsável por manter, a partir de suas determinações baseadas na filosofia, o bom funcionamento da comunidade. Dentro da comunidade, a existência do governante é fundamental, pois:

Existe uma preocupação que deve, entretanto, ser considerada: nem todos os homens compreendem a realidade inteligível do mesmo modo ou ao mesmo tempo, sendo preciso, então, que tal conhecimento lhe seja transmitido, por alguém, de forma diferenciada. Ou seja, é condição que exista um guia, alguém que possa ser um elo entre o inteligível e o sensível com o propósito de tornar a cidade semelhante à estrutura do universo. Este homem será, então, o governante da Cidade Virtuosa³.

² AL-FĀRĀBĪ, Abu Nasr. *La ciudad ideal*, p. 83: “La Ciudad Modelo se parece a un cuerpo perfecto y sano, cuyos miembros mutuamente se ayudan todos para hacer perfecta y conservar la vida del animal. Como en el cuerpo los miembros son diferentes y de distintas propiedades y energías, y, además, hay entre ellos, un miembro principal que es el corazón, y hay otros miembros cuyo grado se acerca al del miembro principal y en cada uno de ellos ha puesto la naturaleza una potencia cuya actividad es para producir en ellos un deseo de obtener el fin del miembro principal; pero aún hay otros miembros cuya finalidad es obrar conforme a los fines de esos primeros,[...] eso mismo sucede en las ciudades, donde unas partes difieren naturalmente de otras y se distinguen por sus disposiciones; pero en ellas hay un jefe principal y hay otras personas cuyo grado se acerca mucho al del jefe primero o principal y en cada una de estas personas se dan disposiciones y hábitos con que hacen sus oficios según lo requieren los fines del jefe principal”.

³ SILVA, F. G. *A religião como instrumento de persuasão filosófico-político segundo al-Fārābī nas Obras filosófico-políticas*, p. 87.

Sendo assim, o governante ideal é aquele que conhece os inteligíveis e por conhecê-los tem a capacidade de guiar os habitantes pelo caminho que conduz à felicidade ele também é capaz de mostrar os meios para obtê-la. O governante da cidade conduz o povo com o objetivo de fazê-los deixar a vida ignorante e terem hábitos corretos e uma vida virtuosa. Ele é capaz de definir as ações que conduzem à felicidade e induzir os homens a fazê-las. Esse governante é um autêntico e verdadeiro rei, os habitantes que são guiados por ele são homens virtuosos, bons e felizes. Eles formam uma nação e esta é uma nação virtuosa.

Portanto, pode-se dizer que nessa comunidade perfeita, o governante virtuoso, faz os cidadãos obedecerem às suas determinações. Para que isto ocorra, ele terá a sua disposição um meio muito importante, tal é a filosofia e mais especificamente uma parte desta, a saber: a ciência política. Esta é a via racional de orientação do povo, é por meio dela que os homens conseguirão aprimorar a faculdade racional. Entende-se, portanto, como necessário seguir a uma análise desta primeira via.

2. A CIÊNCIA POLÍTICA

A reflexão filosófica, desenvolvida por al-Fārābī, baseia-se na ideia de uma sociedade na qual as ações dos habitantes e as leis das cidades sejam regidas pela razão, ao invés de terem um caráter religioso. A fim de alcançar este objetivo, a saber, uma sociedade baseada na razão onde o alcance da felicidade é possível, ele encontra na Filosofia as condições necessárias para chegar a este fim. Nesta perspectiva, a ciência política pode ser entendida como uma parte da Filosofia que analisa os meios para transformar um governo ignorante em virtuoso e evitar que um governo virtuoso se torne ignorante.

Al-Fārābī argumenta que a Ciência Política tem as seguintes funções: “[...] se ocupa, em primeiro lugar, da felicidade [...]. Depois, a Ciência Política se ocupa de todas as ações, modos de viver, qualidades morais, costumes e hábitos voluntários, até completar e esgotar, detalhadamente, tudo isto”⁴. Nesse sentido, a Ciência Política está diretamente ligada ao ofício do governante.

⁴ AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. *Libro de la religión*, p. 95: “se ocupa en primer lugar de la felicidad [...]. Después, la Ciencia Política se ocupa de todas las acciones, modos de vivir, cualidades morales, costumbres y hábitos voluntários, hasta completar y agotar detalladamente todo esto”.

Ao argumentar sobre essa ciência, al-Fārābī chama a atenção, mais uma vez, para ordem do universo. Afirma que esta ciência, além das funções já apresentadas, promove o conhecimento do universo e dos graus dos seres, em um processo que vai do conhecimento dos seres imperfeitos até chegar ao conhecimento do ser mais perfeito. Desta forma, é notória uma relação da realidade metafísica com a política. Esta se baseia no fato de que, com o conhecimento que o governante possui dos seres inteligíveis, ele tenta introduzir a mesma ordem no mundo sensível.

Dessa forma, se pensa a Cidade Virtuosa como aquela que deve possuir uma perfeição semelhante à existente na ordem do universo. A fim de demonstrar esta relação, o pensador expõe uma série de analogias. Uma das primeiras é acerca do governante. Ele o assemelha à Causa Primeira e argumenta que, assim como a Causa Primeira rege o universo de modo perfeito, o governante deve reger a cidade. Também expõe que os seres que pertencem à ordem do universo são muitos e tem funções diversificadas, à maneira disto são os homens na cidade. O governante será responsável por organizar os habitantes na execução de suas atividades, a fim de que a cidade trabalhe como um todo ordenado.

A fim de se ter o pleno conhecimento dos inteligíveis e para que ele seja útil na formação da cidade é necessário que os homens aprimorem sua faculdade racional por meio da filosofia para que assim possam obtê-la. Desta forma, o governante da Cidade Virtuosa, recorre à filosofia para alcançar o pleno conhecimento dos inteligíveis. O ponto de partida da reflexão filosófica e o principal propósito da Ciência Política é a felicidade do homem. Ao recorrer à filosofia o pensador estabelece os meios para alcançar um de seus objetivos, a saber: formular uma sociedade com bases racionais. Leis baseadas na razão são universais e válidas para todos independente da cultura e da religião.

O pensador distingue a filosofia em teórica, ou seja, aquela pela qual o homem adquire o conhecimento dos seres que não são objetos de sua ação, nesta forma de conhecimento se inclui a Ética. Por outro lado se tem a Filosofia Política ou Ciência Política que se ocupa das habilidades de governo. Com base nesta divisão é possível perceber que a atividade do governante corresponde à parte prática da Filosofia, tendo como tarefa conduzir os homens à conquista da felicidade. Em linhas gerais, pode-se concluir que o filósofo é governante e membro; portanto, afirma-se:

[...] o chefe do povo e o organizador de seus assuntos será aquele que emprega os habitantes por meio dos ofícios práticos, e que protege estes ofícios e o uso que os membros do povo fazem deles, buscando seu bem particular ou o bem de todos. O chefe do povo faz parte da massa, uma vez que o fim último que ele persegue com o seu ofício é, também, o fim da massa; o ofício do chefe é do mesmo gênero e espécie que o da massa, embora seja o mais nobre neste gênero e espécie⁵.

Pode-se assim dizer que esse governante possui o conhecimento dos inteligíveis e com este conhecimento cria leis racionais que regem todos os habitantes da Cidade Virtuosa. Contudo, não basta ao governante conhecer a Verdade, se faz necessário que ele compartilhe esse conhecimento com os demais e deve transmiti-lo de maneira compreensível. Com a finalidade de manter a unidade política e os homens destinados ao mesmo fim, que é a obtenção da felicidade, o governante filósofo faz com que o conhecimento dos inteligíveis se torne algo acessível. Com isso surge a Religião.

3. A RELIGIÃO COMO MEIO QUE CONDUZ À FELICIDADE

Ao longo de suas obras políticas, al-Fārābī ressalta muitas vezes a necessidade que o homem tem de conhecer os inteligíveis. Este conhecimento é diferenciado entre os homens, ou seja, de acordo com o desenvolvimento das faculdades alguns poderão obter o conhecimento dos inteligíveis diretamente ou indiretamente. Sabe-se que dentre estas faculdades a que recebe destaque é a racional, pois ela é o que há de mais inteligível no homem. Nela a filosofia age a fim de permitir, ao homem, uma relação direta com os inteligíveis. Com isto, pode-se entender que dizer que se conhece diretamente os inteligíveis tem o mesmo sentido de dizer que os conhece filosoficamente.

Contudo, apesar da filosofia ser a via direta, alguns homens por disposição natural ou costume, não tem a capacidade de compreender

⁵ AL-FĀRĀBĪ, Abu Nasr. *El libro de las letras*, p. 81: “[...] el jefe del pueblo y el organizador de sus asuntos será aquel que emplee a los habitantes por medio de los oficios prácticos, y el que proteja estos oficios y el uso que los miembros del pueblo hacen de ellos, buscando su bien particular o el bien de todos. El jefe del pueblo forma parte de la masa, puesto que el fin último que éste persigue con su oficio es también el fin de la masa; el oficio del jefe es del mismo género y especie que los de la masa, si bien es el más noble en este género y esta especie”.

diretamente os inteligíveis. Por esta razão, é preciso que outra faculdade entre em cena para que, dessa forma, o conhecimento da verdade seja possível, mesmo que por outra via. Esta faculdade auxiliadora é a imaginativa. Por meio dela o homem compreende a verdade por meio de símbolos. Estes símbolos formarão o universo da religião, em outros termos pode-se dizer a religião é um conjunto de imagens que provém da faculdade imaginativa. Desta forma, além da Filosofia há a Religião como via de acesso indireto à Verdade.

Esses símbolos dependerão das distinções naturais e culturais e do ambiente em que os homens se encontram. Por esta razão, se justifica a existência de diversas religiões, ou seja, apesar da Verdade ser única, ela terá, por meio da singularidade de cada povo, representações simbólicas diferentes. Nesta perspectiva, afirma-se que os seres inteligíveis a serem representados são unos e imutáveis, contudo os símbolos que os representam são múltiplos e variados. Alguns destes símbolos podem ser mais fiéis e outros não. O que se tem, então, são distintas religiões, mas ambas devem ter a mesma finalidade, a saber: conduzir os homens ao caminho que leva à felicidade.

Dessa maneira, a Filosofia e a Religião se apresentam como duas vias distintas para obtenção do mesmo fim. Com isto, o filósofo ressalta particularidades da Filosofia e da Religião Virtuosa. Primeiro argumenta que a Filosofia, na Cidade Virtuosa, é algo que o governante deve dominar para não se deixar levar pelas particularidades dos habitantes. Neste aspecto, a filosofia é responsável pela universalidade das leis, A Religião se manifesta de forma inversa à Filosofia, pois deve considerar as diferenças existentes entre cada povo e com isto assume um caráter particular.

Sendo assim, na cidade, a Religião serve ao governante para fazer que os habitantes acreditem em suas palavras e para garantir que o que ele determinou, com base na Filosofia, seja obedecido por todos. Instituída com uma finalidade política, tanto no sentido teórico como no prático, a Religião se apresenta como necessária ao regime político. Ela tem a Filosofia como modelo, com ela os objetos verdadeiros são apreendidos e posteriormente são representados em símbolos. Por tal razão, pode-se dizer que a Religião Virtuosa depende da Filosofia. Logo, é correto afirmar que a Religião é posterior à Filosofia e à Política.

Tendo dito que a Religião é útil ao governante, faz-se necessário expor que na comunidade este, além de filósofo, será também um profeta. Profeta não no sentido místico, mas por possuir a verdade e transformá-

-la em imagens para conseguir aceitação por parte dos outros. Tendo ele o papel de traduzir a verdade em símbolos, é possível dizer que a Religião tem origem ou é mantida por um governante. Se for originada com o governante, será segundo o propósito que ele possui. Se for herdada, o governante terá que fazer nela adaptações possivelmente necessárias por conta do tempo histórico, sem deixar de lado suas características fundamentais. Com isso, têm-se uma religião que serve à sociedade segundo os interesses políticos de seu governante. Nesse sentido, al-Fārābī argumenta:

A religião consiste em opiniões e ações determinadas e delimitadas por regras que promulga, para uma comunidade, o seu governante primeiro; pelo uso que faz dela, ele intenta obter, para ela ou por meio dela, um determinado objetivo que é seu⁶.

Dessa forma, ela é um conjunto de determinações criadas pelo governante e é por ele que a religião chega aos cidadãos. Com isso, de acordo com o governo de cada cidade, a religião é utilizada para distintos objetivos. Sendo assim pode-se dizer que:

Se o governante primeiro é virtuoso e seu governo é, verdadeiramente, virtuoso, então, por meio do que promulgou, intenta, unicamente, obter a felicidade última e verdadeira para ele e para aqueles que estão sob seu governo. Esta religião é uma religião virtuosa⁷.

Por outro lado, se o governo é o da ignorância o que o seu governante promulga tem o objetivo de obter para ele e por meio do que promulgou alguns dos bens da ignorância, sejam bens necessários como a saúde e a segurança ou outros bens como riquezas, prazer, honra, grandeza ou dominação. Ao alcançar esses bens se sente feliz consigo sem contar com os demais e faz dos que estão sob o seu governo instrumentos para alcançar os seus objetivos. Se o governo é do erro o seu governante intenta

⁶ AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. *Libro de la religión*, p. 82: “La religión consiste en opiniones y acciones, determinadas y delimitadas por reglas que promulga para una comunidad su gobernante primero; por el uso que esta haga de ellos, él intenta obtener, para ella o por medio de ella, un determinado objetivo que es suyo”.

⁷ Id. *ibid.*, p. 82: “Si el gobernante primero es virtuoso y su gobierno es verdaderamente virtuoso, entonces, por medio de lo que ha promulgado lo que *únicamente* intenta es obtener la felicidad última y verdadera para él y para quienes están bajo su gobierno. Esta religión es una religión virtuosa”.

obter para ele e para os que estão sob o seu governo algo que acredita ser a felicidade última, no entanto não é a felicidade. Se o governo é da dissimulação, o seu governante busca para si e para os seus governados, por meio do que promulgou, aparentemente a felicidade última, mas em segredo deseja alguns dos bens das cidades ignorantes.

Dessa forma, os princípios religiosos se organizam como um conjunto de argumentações aceitas por uma comunidade por meio da fé e pela confiança em quem lhes transmite a mensagem. Quer seja virtuosa ou não, a Religião terá o intento de manter a sociedade coesa por meio das leis que deverão ser seguidas. As descrições realizadas de todos os que possuem as opiniões da religião devem ser de modo que permitam que os cidadãos imaginem tudo o que a cidade contém, tais como reis, governantes e servidores, seus graus, a vinculação que possuem entre si, o modo como uns devem ser guiados por outros e tudo o que é determinado para eles a fim de que, tudo o que se descreva deles, sirva de exemplo para que eles sejam imitados em seus graus e ações. A religião consta de duas partes, sendo elas: definição de opiniões e determinação de ações. Toda religião cuja parte primeira não tenha as opiniões acerca do que o homem pode ter por certo e que não possua nem uma semelhança, será tida como uma religião imperfeita.

Por outro lado, religião virtuosa assemelha-se à filosofia, pois assim como a filosofia, a religião é teórica e prática. Na religião, a parte prática é aquela onde os universais estão na filosofia prática. As demonstrações e opiniões teóricas que existem na religião pertencem à filosofia teórica. Todas as leis religiosas virtuosas caem sob os universais da filosofia prática. Com isso, pode-se dizer que as duas partes da religião estão subordinadas à filosofia. A religião virtuosa não é apenas para filósofos e nem para aqueles que conseguem realizar compreensão filosófica do que diz, mas é voltada para os que não conseguem compreender filosoficamente os inteligíveis.

Pode-se, por fim, dizer que a filosofia desenvolvida por al-Fārābī apresenta uma perfeita articulação entre a Filosofia, Política e Religião. Por se complementarem e serem importantes ao governante, pode-se dizer que *na Cidade Virtuosa o governo será realizado por um profeta-governante-filósofo*⁸. Al-Fārābī, ao desenvolver uma reflexão sobre as co-

⁸ SILVA, F. G., op. cit., p. 111.

munidades e mais especificamente sobre esta comunidade perfeita, que é regida por leis racionais, destina à Religião grande atenção. Isto ocorre, uma vez que ela tem um papel fundamental na comunidade devido seu carácter persuasivo e, desta forma, por meio dela, até mesmo um grupo de homens não muito desenvolvidos conseguem se moldar aos padrões da cidade e assim seguem pelo caminho que conduz à felicidade.

CONCLUSÃO

Diante da exposição feita ao longo dos capítulos, é possível afirmar que a concepção filosofia elaborada por al-Fārābī é resultado de uma reflexão que considera as necessidades de mudança da comunidade na qual estava inserido. Ele não acomoda seu pensamento aos padrões religiosos de sua comunidade e acaba apresentando um pensamento totalmente inovador. Com isso, ele pensa uma comunidade que é regida por leis racionais, pois, segundo afirma, leis deste tipo são universais e úteis a toda comunidade.

Desse modo, al-Fārābī elabora um sistema político que está, profundamente, ligado ao mundo metafísico. Este aspecto do seu pensamento pode até parecer desconexo, mas em toda sua teoria os inteligíveis são fundamentais para compreensão da comunidade e, é o conhecimento destes que leva o homem à felicidade e a felicidade é obtida na comunidade. Além disso o pensador argumenta que o homem é uma espécie que não pode realizar o melhor de si se não estiver em uma comunidade, com isso pode-se argumentar que em suas obras al-Fārābī deixa claro que a felicidade é algo obtido na comunidade.

Contudo, como foi argumentado, não é em toda comunidade em que é possível obtê-la, é preciso que a comunidade seja perfeita. Nesta comunidade perfeita, o governante é virtuoso e fará uso da filosofia a fim de orientar os habitantes por uma via racional. No entanto, uma vez que a comunidade é formada por diversos homens, há aqueles que não conseguem compreender a filosofia e não conseguirão ser orientados por ela. Neste sentido, foi investigado como é possível orientar tais indivíduos de forma que possam alcançar a felicidade na comunidade por uma via distinta da filosofia, sendo esta a religião. Com isso, foi isso que a religião consiste em opiniões e ações determinadas e delimitadas por regras que são criadas pelo governante primeiro e é por intermédio do governante primeiro que a religião chega aos cidadãos.

Ao fim de toda essa argumentação fica entendido que, para al-Fārābī, a religião é um instrumento persuasivo do governante. Além do mais, ela é uma via indireta para se chegar à Verdade, dessa forma não é uma via absoluta. Apesar de ser inferior à Filosofia e a Política, sem ela o regime político pode tornar-se um caos. Entende-se desta maneira que, a religião é indispensável para formulação de uma comunidade perfeita.

REFERÊNCIAS

AL-FARABI, Abū Nasr. *El libro de las letras: El origen de las palabras, la filosofía y la religión*. Trad., introd. y notas de José Antonio Paredes Gandía. Madrid: Trotta, 2004.

_____. *La Ciudad Ideal*. Apresentação de Miguel Cruz Hernández, trad. y notas de Manuel Alonso Alonso. Madrid: Tecnos, 1995.

_____. Libro de la Política. In: *Obras filosófico-políticas*. Trad., int. y notas de Rafael Ramón Guerrero. Madrid: Debate – C.S.I.C., 1992.

_____. Libro de la religión. In: *Obras filosófico-políticas*. Trad., int. y notas de Rafael Ramón Guerrero. Madrid: Debate – C.S.I.C., 2002.

SILVA, F. G. A religião como instrumento de persuasão filosófico-político segundo al-Fārābī nas *Obras filosófico-políticas*. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Fortaleza: Universidade Estadual do Ceará, 2010.

A noção de heresia e a sua função no pensamento polêmico-político de Guilherme de Ockham

William Saraiva Borges
(UFPEl)

INTRODUÇÃO

A *Obra Política*¹ de Guilherme de Ockham (1284? – 1347?)² costuma ser dividida em dois conjuntos, os quais são representativos de dois momentos cronologicamente sucessivos: (1) as obras polêmicas, que versam principalmente sobre o problema da pobreza evangélico-franciscana³ e (2) as obras propriamente políticas, que abordam variadas questões concernentes às relações de poder entre Igreja e Império (e/ou Reinos)⁴. Há, contudo – e é isso que pretendemos demonstrar – um elemento comum a esses dois conjuntos de escritos, a saber, a noção de heresia.

Com efeito, ao analisar diferentes bulas do papa João XXII⁵, Ockham conclui que esse pontífice teria cometido numerosas heresias ao posicionar-se contra o *usus pauper* (uso pobre) pretendido pelos Frades Me-

¹ OCKHAM, Guillelmus de [William of]. *Opera Politica*. 4 volumes. Editada por Hilary Seton Offler. Manchester: University Press, 1940-1974; Oxford: British Academy, 1997. O *Dialogus*, editado por John Kilcullen, Jonh Scott, George Knysh e outros, está disponível no *website* da Academia Britânica: <http://www.britac.ac.uk/pubs/dialogus>.

² Para uma possível síntese das divergências referentes à biografia de Ockham, suscitadas por Philotheus Boehner, Charles Bramptom, Léon Baudry, Alessandro Ghisalberti e outros ao longo do século XX, conferir: PEÑA EGUREN, *La Filosofía Política de Guillermo de Ockham*, p. 91-141 e, ainda, SOUZA, *As relações de poder na Idade Média Tardia*, p. 95-105.

³ *Opus nonaginta dierum* (1333), *Dialogus*, pars prima (1333-1334), *Epistola ad Fratres Minores* (1334), *De dogmatibus papae Ioannis XXII* (1334), *Tractatus contra Ioannem XXII* (1335), *Compendium errorum Ioannis papae XXII* (1338) e *Tractatus contra Benedictum XII* (1337-1338).

⁴ *An princeps* (1338-1339), *Dialogus*, pars tertia (1339-1341), *Breviloquium de principatu tyrannico* (1340-1341), *Octo quaestiones de potestate papae* (1340-1342) *Consultatio de causa matrimoniali* (1341-1342) e *De imperatorum et pontificum potestate* (1346-1347).

⁵ João XXII governou a Igreja Romana de 1316 até sua morte, em dezembro de 1334, e teve a cidade francesa de Avinhão como sede de seu turbulento pontificado (de fato, a Sé Apostólica, desde 1309, havia sido transferida de Roma para Avinhão, onde permaneceu até 1377).

nores (Franciscanos), especialmente, por aqueles que pertenciam à ala *Espiritual* da Ordem⁶. Em resposta à polêmica sobre a pobreza, Ockham apela à noção de heresia: o papa tornou-se um herege, pois, ao negar a absoluta pobreza de Cristo e dos Apóstolos, contradisse manifestamente o ensinamento das Sagradas Escrituras e dos pontífices anteriores. É nesse contexto, portanto, que emerge tanto o conceito de heresia, quanto a viabilidade real de um papa vir a cometer heresias.

Ora, quando Ockham redige suas obras de cunho especificamente político, o impasse por ele enfrentado é a doutrina da *plenitudo potestatis papalis* (plenitude do poder papal), segundo a qual o pontífice romano possuiria o supremo e absoluto poder tanto no âmbito espiritual, como também na esfera temporal. De fato, a noção de heresia novamente volta à tona nesse novo cenário, pois, de acordo com Ockham, o mencionado João XXII teria mais uma vez incorrido em patentes heresias, já que essa pretensa plenitude de poder, como no caso anterior, igualmente contradiria as perícopes bíblicas e os cânones eclesiásticos então vigentes. A esse propósito, corroborando nossa interpretação, afirma Peña Eguren:

[...] se prestarmos atenção na evolução dos escritos ockhamianos a partir de 1328 poderemos observar uma coerência interna que vai além da circunstancialidade. Sua primeira grande obra é o *Opus nonaginta dierum* (1333), cujo tema único, através de tantas páginas que o compõem, é a pobreza. Para Ockham, João XXII caíra em heresia ao condenar a pobreza de Cristo e dos Apóstolos tal como a definiam aqueles que queriam seguir mais de perto, na letra e no espírito, a *Regra* e o *Testamento* de São Francisco de Assis. E é precisamente a heresia a ocupação central da primeira parte do *Dialogus*, enquanto que *De dogmatibus papae Ioannis XXII* está dedicado antes de tudo à outra polêmica que suscitara João XXII: a visão beatífica. Por sua vez, a heresia coloca o problema de quem pode julgar o sumo pontífice e, uma vez declarado herege, quem pode efetivar a deposição pertinente. Com isso, estamos ante as preocupações das grandes obras políticas de Guilherme de Ockham, a saber, o *Dialogus III*, o *Breviloquium*, *Octo quaestiones* e *De imperatorum et ponti-*

⁶ *Espiritual* (ou *Espirituais*) é um termo genérico que se refere a uma variedade heterogênea de grupos franciscanos, os quais convinham, entretanto, na defesa de uma observância radical do voto de pobreza. A eles se opunham os ditos *Frades da Comunidade* que, por sua vez, defendiam uma atenuação das exigências impostas por esse voto. Para uma exposição pormenorizada, conferir: FALBEL, *Os Espirituais Franciscanos*, passim.

ficum potestate: qual é a origem, qual a natureza, qual o âmbito de exercício da potestade civil e da potestade eclesiástica; quais são seus limites; como se distinguem; como podem se articular, se complementar, se solapar ocasionalmente etc.⁷.

Analisemos melhor essa relação entre *paupertas* (pobreza) e *potestas* (poder), elucidando como a noção de heresia é tomada por Ockham nesse contexto, e façamo-lo através de sua *Epistola ad Fratres Minores* (*Carta aos Frades Menores*). Embora pertença à primeira fase do pensamento político do *Venerabilis Inceptor*, no qual ele se ocupa com a polêmica referente ao voto de pobreza, esse pequeno escrito nos permitirá visualizar com clareza em que consista sua noção de heresia, bem como a função por ela exercida em sua teoria política. De fato, o conceito de heresia se mostrará imprescindível para a adequada compreensão da segunda fase do pensamento político ockhamiano, na qual o *Menorita Inglês* discute as relações de poder entre Igreja e Estado.

1. A CARTA AOS FRADES MENORES

A *Epistola Fratris Guillelmi de Ockham ad Fratres Minores in capitulo apud Assisium congregatos*⁸ consiste numa carta aberta, escrita por Frei Guilherme de Ockham e enviada por ele a seus confrades franciscanos, os quais, em virtude do Capítulo Geral da Ordem dos Frades Menores, se encontravam reunidos na cidade de Assis, durante a Festa de Pentecostes,

⁷ PEÑA EGUREN, *La filosofía política de Guillermo de Ockham*, p. 165-166 (tradução nossa).

⁸ Dessa *Epistola* se conhece, atualmente, apenas um manuscrito, o qual se encontra no códice latino nº 3387, fólios 262v-265r, pertencente ao acervo da *Bibliothèque nationale de France*. Desse escrito há, porém, três edições críticas: (1) OCCAM, Guillaume d'. *La lettre de Guillaume d'Occam au chapitre d'Assise*. Édité par Léon Baudry. In: *Revue d'histoire franciscaine*, Paris, tome 3, nº 2, avril-juin 1926, p. 185-215, (2) OCKHAM, William of. *Gulielmi de Ockham Epistola ad Fratres Minores*. Edited by Charles Kenneth Brampton. Oxford: Blackwell, 1929 e (3) OCKHAM, Guillelmus de. *Epistola ad Fratres Minores*. In: *Guillelmi de Ockham Opera Politica*. Volumen 3. Accuraverunt R. F. Bennett et Hilary Seton Offler. Edidit Hilary Seton Offler. Manchester: University Press, 1956, p. 1-17. Existem, ainda, ao menos duas traduções: (1) OCKHAM, William of. *A Letter to the friars minor and other writings*. Edited by Arthur Stephen McGrade and John Kilcullen. Translated by John Kilcullen. Cambridge: University Press, 1995 e (2) OCKHAM, Guglielmo d'. *La spada e lo scettro: due scritti politici [An princeps ed Epistola ad Fratres Minores]*. Introduzione di Mariateresa Fumagalli Beonio Brocchieri. Traduzione e note di Stefano Simonetta. Milano: Rizzoli, 1997.

em 15 de maio de 1334. O *Venerabilis Inceptor* inicia sua *Epistola* discorrendo sobre o remetente, os destinatários, a data e os objetivos pessoais da carta (a saber, prestar contas de suas ações passadas, presentes e futuras):

Eu, Frei Guilherme de Ockham, me dirijo aos homens religiosos e a todos os Frades Menores reunidos em Assis, no dia de Pentecostes do ano do Senhor de 1334, para defender com todas as minhas forças a fé autêntica. Que seja necessário prestar contas de todas as ações realizadas é dado a entender pelas Sagradas Escrituras, mostrado claramente pelo exemplo dos santos, imposto pela reta razão, estabelecido pelas leis civis e, enfim, sugerido pelas regras da caridade fraterna. Por essa razão, na tentativa de seguir o exemplo glorioso do Apóstolo Paulo, desejo prestar contas – por quanto me é possível – a vós todos, católicos e hereges, de quanto fiz, faço e me preparo para fazer no futuro⁹.

Nessa epístola, Ockham se propõe, inicialmente, a arrolar as heresias que teriam sido cometidas pelo papa João XXII em três bulas de sua autoria, quais sejam, a *Ad conditorem canonum*¹⁰, a *Cum inter nonnullos*¹¹ e a *Quia quorundam mentes*¹². Contudo, após tê-las examinado, detém-se também sobre uma quarta decretal desse papa, a saber, a *Quia vir reprobus*¹³, e menciona, ainda, alguns sermões pontifícios atinentes a temas escatológicos¹⁴.

O *Venerabilis Inceptor*, com efeito, concluíra seus estudos filosóficos e teológicos em Oxford, no ano de 1320. Contudo, o deposto chanceler oxoniense, João Lutterell, o acusara de cometer 56 erros doutrinários em seu *Comentário ao Livro das Sentenças de Pedro Lombardo*¹⁵, o que lhe acarretou abandonar suas atividades acadêmicas (e docentes?) e dirigir-se à Avinhão, em 1324, a fim de realizar sua defesa junto a Sé Apostólica ali exilada. Uma comissão fora nomeada para analisar os escritos do *Me-*

⁹ OCKHAM, *Epistola, Opera Politica* III, ed. Offler, p. 6, lin. 1-9 (tradução nossa).

¹⁰ JOÃO XXII, *Ad conditorem canonum*, 8 de dezembro de 1322 (*Bullarium Franciscanum* V, p. 233-246).

¹¹ JOÃO XXII, *Cum inter nonnullos*, 12 de novembro de 1323 (*Bullarium Franciscanum* V, p. 256-259).

¹² JOÃO XXII, *Quia quorundam mentes*, 10 de novembro de 1324 (*Bullarium Franciscanum* V, p. 271-280).

¹³ JOÃO XXII, *Quia vir reprobus*, 16 de novembro de 1329 (*Bullarium Franciscanum* V, p. 408-449).

¹⁴ Trata-se de homilias referentes à visão beatífica: dar-se-ia esta somente por ocasião da Parusia, no Juízo Universal, e não imediatamente após a morte, no Juízo Particular. Essas homilias foram proferidas por João XXII entre dezembro de 1329 e fevereiro de 1332.

¹⁵ Conferir: FLASCH, *Conciliazione o critica: le obiezioni di Lutterell a Guglielmo di Ockham*, p. 189-210.

norita Inglês, mas quase quatro anos se passaram¹⁶ e, embora um parecer conclusivo tivesse sido emitido, nenhuma pena lhe foi imputada em condenação às suas supostas heresias. Todavia, esse tempo de permanência junto à corte papal avinhonesa fez com que Ockham se envolvesse nas querelas concernentes à absoluta e radical pobreza pretendida pelos seguidores de São Francisco de Assis¹⁷, sobretudo, pelos que integravam o segmento *Espiritual* do Movimento Franciscano.

De fato, a temporada em Avinhão fez com que Ockham tivesse contato mais direto com Miguel de Cesena, então Ministro Geral da Ordem dos Menores¹⁸, sendo a pedido deste que o *Menorita Inglês* passou a ocupar-se detidamente com a análise das bulas de João XXII:

Saibais, então – e o sabemos todos os cristãos – que passei quase quatro anos em Avinhão antes de perceber que o pontífice caíra no abismo da heresia. De fato, não estando disposto a aceitar pacificamente a ideia que um homem, ao qual fora confiado um encargo assim prestigioso, pudesse impor, como obrigatórias, afirmações heréticas, não me preocupei em ler nem em me apoiar dos textos das suas decretais viciadas de heresia. Mas em seguida, tive a

¹⁶ Ockham permaneceu em Avinhão de meados de 1324 até sua fuga, em 26 de maio de 1328.

¹⁷ O *modus vivendi* intuído e assumido por Francisco de Assis (1181/82 – 1226) caracteriza-se, precipuamente, como um *propositum vitae* pauperístico. Daí ter merecido o epíteto de *Poverello d'Assisi* (Pobrezinho de Assis). Ora, esse ideal de pobreza fundamentar-se-ia, sobretudo, no *Evangelho*, ou seja, na vida e nos ensinamentos de Cristo e dos Apóstolos. Com efeito, ao longo de seu processo de conversão, Francisco fez uma profunda e singular experiência mística, através da qual compreendeu que deveria viver o *Evangelho* de Jesus Cristo com absoluta radicalidade e, conseqüentemente, *sine proprio*, isto é, em total pobreza: “A Regra e vida dos Frades Menores é esta, a saber: observar o santo Evangelho de nosso Senhor Jesus Cristo vivendo em obediência, sem próprio e em castidade” (FRANCISCO DE ASSIS, *Regra Bulada*, cap. I, § 1). “Digam-lhes [aos que quiserem receber esta vida] a palavra do santo Evangelho (cf. *Mateus* 19, 21) que vão e vendam todas suas coisas e procurem distribuí-las aos pobres” (FRANCISCO DE ASSIS, *Regra Bulada*, cap. II, § 5). “Mando firmemente a todos os frades que de nenhum modo recebam dinheiro ou pecúnia por si ou por intermediário” (FRANCISCO DE ASSIS, *Regra Bulada*, cap. IV, § 1). “Os frades de nada se apropriem, nem casa, nem lugar, nem coisa alguma. E como peregrinos e forasteiros (cf. *1 Pedro* 2, 11) neste século, servindo ao Senhor em pobreza e humildade, vão por esmola confiadamente, e não devem envergonhar-se, porque o Senhor se fez pobre por nós neste mundo (cf. *2 Coríntios* 8, 9). Esta é aquela eminência da altíssima pobreza que vos constituiu, caríssimos irmãos meus, herdeiros e reis do reino dos céus, vos fez pobres de coisas e sublimou em virtudes (cf. *Tiago* 2, 5)” (FRANCISCO DE ASSIS, *Regra Bulada*, cap. VI, §§ 1-4).

¹⁸ Miguel de Cesena foi Ministro Geral da Ordem dos Frades Menores de 1316 até sua deposição, em junho de 1329. Tendo sido convocado por João XXII, teve que dirigir-se a Avinhão. Lá chegando, no início de dezembro de 1327, pediu que Ockham emitisse o seu parecer sobre algumas bulas desse papa.

ocasião de ler e estudar com atenção, sob a ordem de um superior, três destas supostas constituições – na realidade se trata de danosas heresias – a *Ad conditorem*, a *Cum inter* e a *Quia quorundam*. Nelas encontrei um grande número de teses heréticas, errôneas, absurdas, ridículas, fantasiosas e privadas de qualquer lógica, todas igualmente contrárias à verdadeira fé, à moral, à razão natural, à certeza da experiência e à caridade fraterna¹⁹.

Com efeito, a conclusão de Ockham, contida nesta epístola, trouxe consigo uma tese de teor assaz polêmico, cujas consequências teológico-políticas mostravam-se revolucionariamente ousadas (porém, necessárias) para a época, a saber: o sumo pontífice havia se tornado um herege contumaz e, enquanto tal, não poderia mais ser considerado um papa legítimo. Eis a argumentação de Ockham:

Dei-me por conta, então, que as três decretais sobre as quais me dedive estavam repletas de afirmações heréticas e errôneas – bem mais numerosas do que aquelas que citei – ao ponto que não recordo de jamais ter tido ocasião de ver um escrito assim breve, fosse ele obra de um herético ou de um pagão, que contivesse um número tão elevado de erros e heresias, sem que ali se mesclasse nenhuma verdade teológica ou filosófica. Assim, depois de ter observado que o autor desses textos tinha sustentado com decisão a necessidade de ater-se aos dogmas neles estabelecidos, não tive mais nenhuma dúvida acerca do fato de que ele caíra em heresia. Por outro lado, sei que “os hereges não gozam de nenhum poder ou direito” e, sendo automaticamente golpeados por uma sentença de excomunhão, devem ser evitados e combatidos com eficácia, quanto possível, por todos os fiéis, uma vez que “não opor-se a um erro significa dar a ele o próprio assentimento”²⁰.

¹⁹ OCKHAM, *Epistola, Opera Politica* III, ed. Offler, p. 6, lin. 9-20 (tradução nossa). Essas três bulas, com efeito, nada mais são que a resposta do papa João XXII ao Capítulo Geral de Perúcia, realizado pelos Frades Menores entre 30 de maio e 7 de junho de 1322. Nessa assembleia, os frades se opuseram à bula *Quia nonnunquam* (*Bullarium Franciscanum* V, p. 224-225), promulgada por João XXII em 26 de março do mesmo ano, na qual esse papa revogava as disposições da bula *Exit qui seminat*, promulgada por Nicolau III em 14 de agosto de 1279 (*Bullarium Franciscanum* III, p. 404-416), em que se proibiam discussões em relação ao voto de pobreza. Em verdade, assim como o Capítulo Geral de Perúcia foi uma réplica dos frades à *Quia nonnunquam*, as posteriores bulas de João XXII foram uma tréplica desse pontífice ao mencionado capítulo.

²⁰ OCKHAM, *Epistola, Opera Politica* III, ed. Offler, p. 10, lin. 4-14 (tradução nossa). As citações feitas por Ockham pertencem ao *Decretum Gratiani*, respectivamente, Causa 24, questão 1, cap. 31 (ed. Friedberg, p. 977) e Distinção 83, cap. 3 (ed. Friedberg, p. 293). O *Decreto de Graciano*, chamado *Concordia discordantium canonum*, foi elaborado no século XII pelo monge camaldulense Graciano e integrado o *Corpus Iuris Canonici* vigente no tempo de Ockham.

O argumento do *Menorita Inglês* é silogístico e sua premissa maior é, com efeito, tomada do *Decreto de Graciano*. Trata-se de um princípio teológico-jurídico peremptório e inapelável, a saber: os hereges não gozam de nenhum poder e/ou direito e, pelo próprio fato de haverem cometido heresia, estão excomungados. Ora, claramente se pode ver, Ockham fundamenta seu silogismo na autoridade da legislação canônica, a qual jamais poderia ser recusada por nenhum papa nem pela Cúria Romana. Como bom lógico, o *Venerabilis Inceptor* está ciente de que um argumento válido, sólido e irrefutável deve ser aquele que extrai conclusões verdadeiras de premissas verdadeiras (premissas que, além de serem verdadeiras, também devem ser aceitas pelo adversário que se pretende refutar). De fato, a premissa maior desse silogismo ockhamiano cumpre essas exigências: por força da coerência interna dos dogmas cristãos, se mostra verdadeira e, ademais, por ser princípio canônico, não pode ser rejeitada pelos eclesiásticos, fiéis leigos e/ou canonistas.

Uma vez apresentada a premissa maior, é preciso expor em que consista a menor. Ora, João XXII cometeu gravíssimas heresias ao sustentar, dentre outras coisas, que Cristo e seus Apóstolos não haviam sido absolutamente pobres tal como, com base em numerosas passagens das Escrituras Sagradas, advogavam os Franciscanos *Espirituais* e, por conseguinte, o estado de vida pauperístico pretendido (e vivido) por esses frades não os tornaria mais perfeitos do que aqueles religiosos que não o fizessem. Em suma, ao rechaçar a autenticidade e a sublimidade da pobreza evangélico-franciscana, João XXII se tornara, inevitavelmente, um herege²¹. Conclui, então, o *Menorita Inglês*:

Ora, em razão dos erros e das citadas doutrinas heréticas – as quais se acrescentam muitas outras – decidi subtrair-me à autoridade desse pseudopapa e de todos aqueles que, com grave dano para a verdadeira fé, o representam. De fato, é claríssimo para mim, graças ao ensinamento de homens de grande cultura, como, por causa das supramencionadas afirmações, esse homem deva ser considerado um herético e, enquanto tal, deva ser privado de toda autoridade e automaticamente excomungado, sem que seja necessária uma sentença específica. Com efeito, ele incorre, sem dúvida alguma, nas

²¹ Não nos deteremos em analisar todas as mais de 60 heresias elencadas por Ockham, pois o nosso objetivo não é elucidar quais sejam as heresias cometidas por João XXII, mas sim evidenciar o que seja a heresia e qual a sua função política nas obras ockhamianas.

sanções previstas pelas leis promulgadas tanto pelos concílios gerais quanto pelos seus predecessores sobre a cátedra romana²².

A conclusão é evidente: se João XXII se tornou um herege (premissa menor), dado que os hereges estão automaticamente excomungados e expropriados de seus direitos e poderes (premissa maior), então, ele não pode mais ser tido como um verdadeiro papa (conclusão). João XXII é, portanto, um pseudopapa, ou melhor, um usurpador que reivindica para si a Cátedra de Pedro, sendo que, ao cair em heresia, foi *ipso facto* destituído de seu múnus apostólico e excomungado da catolicidade de Igreja Romana. Nesse silogismo, contudo, além das premissas e da conclusão, é imprescindível aclarar a noção de heresia, a qual aqui desempenha o papel de termo médio. Vejamos como Ockham se expressa:

Por essa razão, quem quiser me fazer desistir da decisão de subtrair-me à autoridade desde pseudopapa e de seus apoiadores, se esforce, antes de tudo, em provar que as suas decretais e os seus sermões se fundam sobre a Sagrada Escritura; ou demonstre, através do testemunho da Escritura ou de uma série de razões evidentes, que um papa não pode cair em heresia ou que, embora se saiba que ele é herético, se deva, de qualquer modo, continuar a lhe prestar obediência. Não é lícito, ao invés, aduzir como elemento comprobatório o grande número de pessoas que permanecem fiéis ao pontífice, nem recorrer a acusações injuriosas: quem, de fato, procura se servir, como arma, do número de seguidores, ou de mentiras, injúrias, insultos e acusações privadas de todo fundamento, mostra estar bem longe da verdade e da razão. Assim sendo, ninguém se iluda que, em razão da quantidade de apoiadores de tal pseudopapa ou das teses compartilhadas pelos heréticos e católicos, eu possa decidir afastar-me daquela que reconheço como verdade: prefiro, de fato, seguir as Sagradas Escrituras em lugar de um homem que as ignora e anteponho a doutrina ensinada pelos Santos Padres, que agora reinam com Cristo, às tradições de quantos vivem esta vida mortal. [...] Contudo, se alguém for capaz de demonstrar-me, de maneira incontestável, que as decretais e os sermões desse pseudopapa não se afastam da verdade católica ou que, embora sabendo que ele é um herético, somos todos obrigados, de qualquer modo, a reconhecer-lhe a autoridade, retornarei sem nenhuma hesitação aos frades que o apoiam. Quem, ao contrário,

²² OCKHAM, *Epistola, Opera Politica* III, ed. Offler, p. 15, lin. 6-13 (tradução nossa).

não for capaz de provar, valendo-se de argumentações racionais ou do testemunho dos santos e da Escritura, nenhuma dessas duas afirmações, não deve importunar a mim nem a todos aqueles que se recusam a obedecer a tal herético²³.

Como se pode facilmente depreender do excerto acima transcrito, a noção de heresia, na perspectiva de Ockham, pode ser identificada com o ato de contradizer as Sagradas Escrituras, isto é, afirmar, defender, difundir e/ou dogmatizar teses e/ou asserções divergentes daquelas contidas nos textos bíblicos. De fato, todo aquele que contradiz as Sagradas Escrituras, ao fazê-lo, incorre em heresia e, conseqüentemente, torna-se herege. Ora, João XXII, ao negar a pobreza de Cristo e dos Apóstolos, contradisse manifestamente os textos bíblicos, os quais atestam, em múltiplos passos, quão paupérrimo foi o *modus vivendi* do Filho de Deus e daqueles que primeiramente o seguiram e, assim, por consequência, tornou-se incontestavelmente um herege. Dado, com efeito, conforme o *Decreto de Graciano*, que os hereges (1) não gozam de nenhum poder e/ou direito, (2) estão excomungados e (3) devem ser combatidos, João XXII é, então, um pseudopapa, pelo que Ockham se julga absolutamente legitimado a subtrair-se de sua autoridade, a fim de poder debelá-lo com maior eficácia.

Desse modo, através dessa carta escrita em 1334, o *Venerabilis Inceptor* emitiu seu parecer a respeito das referidas bulas ou, mais propriamente, arrolou numerosas teses errôneas e/ou heréticas que, segundo ele, teriam sido defendidas por João XXII, ao posicionar-se contra o *usus pauper* vivido e teorizado pelos Frades Menores. Assim procedendo, Ockham apresentou e, sobretudo, justificou os motivos que o teriam levado a romper com o mencionado pseudopapa e com a Igreja de Avinhão, vindo a fugir dessa cidade, juntamente com Miguel de Cesena e mais alguns confrades, na madrugada de 26 de maio de 1328. Em seguida, tendo aportado em Gênova, dirigiu-se imediatamente a Pisa, onde chegou em 9 de junho, sendo nessa cidade que veio a encontrar-se com o Sacro Imperador Ludovico IV da Baviera, no dia 21 de setembro do mesmo ano. Ockham relata e analisa sua conduta:

Por essa razão, para colocar-me em condição de impugnar, do modo que me parecia mais apropriado, as teses desse herético, deixei

²³ OCKHAM, *Epistola, Opera Politica* III, ed. Oflfer, p. 16, lin. 5-19; 25-30 (tradução nossa).

Avinhão mais do que com muito gosto e, dirigindo-me a Pisa, decidi aderir à *Apelação*²⁴ que muito oportunamente Frei Miguel, ministro geral da Ordem [dos Frades Menores], tinha enquanto isso dirigido contra esse pseudopapa herético (se bem que alguns consideram que, em verdade, não seja necessário se apelar no que diz respeito a uma sentença pronunciada contra a fé católica, uma vez que nenhuma sentença desse gênero é capaz de transitar em julgado)²⁵.

Aqui, pois, expliquei os motivos pelos quais não estou convosco; e não tenho nenhum temor de prestar contas diante de um justo juiz de todas as outras coisas que eu disse e fiz, pois conheço bem a maldade dos homens. Acredito ter contribuído, nesses últimos quatro anos, para a transformação dos costumes dos meus contemporâneos em medida bem maior de quanto teria podido fazer se, renunciando a esse embate, tivesse dialogado com eles por quarenta anos. E, de fato, a compreensão das normas através das quais as Sagradas Escrituras definem qual deve ser o comportamento dos homens se tornou mais fácil para mim pela observação do modo em que elas se verificam na realidade quotidiana: neste tempo de dura provação tornam-se, de fato, manifestos os pensamentos que estão escondidos em muitos corações. Contudo, tenhais cuidado para não passar o sinal com a vossa cólera já que, sendo mortal aquele que reina, não sabeis o que vos poderá reservar o futuro²⁶.

De fato, o Bávaro o acolheu e, seguindo o séquito imperial, Ockham se instalou em Munique, no ano de 1330, onde permaneceu até sua morte, em 10 de abril de 1347. Dedicou seus últimos 17 anos de vida, predominantemente, à produção das obras políticas que hoje conhecemos, nas quais vigorosamente enfrentou e refutou três sucessivos pontífices (o mencionado João XXII, mas ainda Bento XII e Clemente VI) e, desse modo, desenvolveu sua original teoria política (da qual a centralidade do conceito de heresia buscamos destacar).

²⁴ CESENA, *Appellatio in forma maiori*, 18 de setembro de 1328 (*Miscellanea* III, p. 246-303). Tal apelação nada mais é que a réplica de Cesena às três bulas de João XXII, a saber, a *Ad conditorem canonum*, a *Cum inter nonnullos* e a *Quia quorundam mentes*. A quarta bula, a *Quia vir reprobus*, é a tréplica deste papa à *Appellatio* de Cesena. O *Opus nonaginta dierum*, por sua vez, é a resposta de Ockham à *Quia vir reprobus*.

²⁵ OCKHAM, *Epistola, Opera Politica* III, ed. Offler, p. 10, lin. 23-29.

²⁶ OCKHAM, *Epistola, Opera Politica* III, ed. Offler, p. 16, lin. 31-34 – p. 17, lin. 1-7 (tradução nossa).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em síntese, este é o argumento (silogismo) de Ockham: (1) premissa maior: os hereges, isto é, aqueles que contradizendo as Sagradas Escrituras comentem heresias (termo médio), estão automaticamente excomungados e destituídos de seus direitos e poderes; (2) premissa menor: João XXII, ao negar a pobreza de Cristo e dos Apóstolos, asseverada pelas Sagradas Escrituras e defendida pelos Franciscanos *Espirituais*, tornou-se um herege notório, isto é, cometeu uma manifesta heresia (termo médio); (3) conclusão: João XXII está excomungado e privado de seus poderes e direitos devendo ser considerado um pseudopapa e como tal combatido por toda a Cristandade.

Ora, a noção (conceito e/ou definição) de heresia parece suficientemente demonstrada: identifica-se, antes de mais nada, com aquilo que contradiz as Sagradas Escrituras. Seu papel lógico no silogismo supra-analisado também é patente: trata-se do termo médio que, presente em ambas as premissas, as liga e as conduz validamente à conclusão. Contudo, qual seria sua função no pensamento polêmico-político de Ockham? Com efeito, a noção de heresia consiste num nexu articulador que confere unidade, continuidade e coerência aos dois mencionados estágios da produção política do *Venerabilis Inceptor*. De fato, o conflito a respeito da pobreza foi decisivo para a gênese e para o desenvolvimento inicial da noção de heresia, a qual se tornaria, posteriormente, um operador conceitual fundamental da filosofia política de Ockham. Sem dúvida, foi através do conceito de heresia que o *Menorita Inglês* conseguiu lograr êxito em sua empreitada teórico-política de estabelecer os limites dos poderes eclesiástico e secular, bem como reivindicar e justificar os direitos e as liberdades do cristão e do cidadão, tal como pode ser observado em suas obras especificamente políticas.

A noção de heresia é, portanto, esse operador conceitual e/ou nexu articulador que, pinçado por Ockham do acirrado debate atinente à pobreza evangélico-franciscana, permitiu-lhe colocar em movimento seu pensamento propriamente político. De fato, o alvo a ser atingido por sua vigorosa argumentação crítica nada mais era do que a doutrina da *plenitudo potestatis papalis*, arrogada pelos pontífices tanto na esfera espiritual quanto no âmbito temporal. Com efeito, Ockham empenhou-se em

demonstrar não apenas a hereticidade hipotética dessa doutrina, mas a hereticidade concreta do herege João XXII, o qual, além de postular hereticamente que Cristo e os Apóstolos não eram pobres, com heresia ainda maior, contradizendo as Sagradas Escrituras, se pretendia revestido por um pleno poder que não lhe fora atribuído e que, conseqüentemente, não possuía. A função política da heresia parece, portanto, evidente: destituir um pseudopapa do totalitário poder por ele pretendido. Ockham precisou, para tanto, lançar mão de muitos outros conceitos e argumentos, mas a noção de heresia e a constatação de que João XXII se tornara um herege, inegavelmente, proporcionaram à sua filosofia política um ponto de partida *sui generis*, sólido e inquietante.

REFERÊNCIAS

Obras Políticas de Ockham (edições críticas em latim e algumas traduções):

OCKHAM, Guillelmus de. *Opera Politica I – Octo quaestiones de potestate papae, An princeps, Consultatio de causa matrinomiali et Opus nonaginta dierum*, capitula 1-6. Edidit Hilary Seton Offler. Manchester: University Press, 1974 [1940].

OCKHAM, Guillelmus de. *Opera Politica II – Opus nonaginta dierum*, capitula 7-124. Edidit Hilary Seton Offler. Manchester: University Press, 1963.

OCKHAM, Guillelmus de. *Opera Politica III – Epistola ad Fratres Minores, Tractatus contra Ioannem XXII et Tractatus contra Benedictum XII*. Edidit Hilary Seton Offler. Manchester: University Press, 1956.

OCKHAM, William. *Opera Politica IV – Compendium errorum Ioannis papae XXII, Breviloquium de principatu tyrannico, De imperatorum et pontificum potestate* e mais duas obras espúrias. Edidit Hilary Seton Offler. Oxford: British Academy, 1997.

OCKHAM, William of. *Dialogus*. Edited by John Kilcullen, John Scott, George Knysh, Volker Leppin, Jan Ballweg, Karl Ubl and Semih Heinem. Disponível in: <<http://www.britac.ac.uk/pubs/dialogus>>. Acesso em 20 de novembro de 2016.

OCCAM, Guillaume d'. La lettre de Guillaume d'Occam au chapitre d'Assise, édité par Léon Baudry. In: *Revue d'histoire franciscaine*, 3:2 (1926), p. 185-215.

OCKHAM, William of. *Gulielmi de Ockham Epistola ad Fratres Minores*. Edited by Charles Kenneth Brampton. Oxford: Blackwell, 1929.

OCKHAM, William of. *A Letter to the Friars Minor and Other Writings*. Translated by John Kilcullen. Cambridge: University Press, 1995.

OCKHAM, Guglielmo d'. *La spada e lo scettro: due scritti politici [An princeps et Epistola ad Fratres Minores]*. Traduzione di Stefano Simonetta. Milano: Rizzoli, 1997.

OCKHAM, Guilherme de. *Brevilóquio sobre o principado tirânico*. Tradução de 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 de José Antônio de C. R. de Souza. Porto Alegre: Edipucrs – USF, 1999.

OCKHAM, Guilherme de. *Oito questões sobre o poder do papa*. Tradução de José Antônio de C. R. de Souza. Porto Alegre: Edipucrs – USF, 2002.

OCKHAM, Guilherme de. *Terceira Parte do Diálogo*. Tradução de José Antônio de C. R. de Souza. Vila Nova de Famalicão: Edições Húmus, 2012 [em verdade, 2016].

Demais obras:

BALUZIUS, Stephanus; MANSIUS, Joannes Dominicus (eds.). *Miscellanea – Tomus III*. Lucae: Apud Vicentium Junctinium, 1762.

BAUDRY, Léon. *Guillaume d’Occam: sa vie, ses oeuvres, ses idées sociales et politiques – Tome I: L’homme et les oeuvres*. Paris: J. Vrin, 1949 [o Tomo II nunca foi publicado].

BOEHNER, Philotheus. The Life of Ockham. In: OCKHAM, William. *The Tractatus de successivis*. Edited by Philotheus Boehner. New York: Franciscan Institute – St. Bonaventure University, 1944, p. 1-15.

BRAMPTON, Charles Kenneth. *The Life of William of Ockham*. Tese de doutoramento. Oxford: Oxford University Press, 1948.

EUBEL, Conradus (ed.). *Bullarium Franciscanum*. Romae: Typis Vaticanis, Tomus V, 1898.

FALBEL, Nachman. *Os espirituais franciscanos*. São Paulo: Perspectiva, 1995.

FLASCH, Kurt. Conciliazione o critica: le obiezioni di Lutterell a Guglielmo di Ockham. In: FLASCH, Kurt. *Introduzione alla Filosofia Medievale*. Traduzione di Marco Cassisa. Torino: Einaudi, 2002, p. 189-210.

FRIEDBERG, Aemilius (ed.). *Corpus Iuris Canonici – Volumen I: Decretum Magistri Gratiani*. Lipsiae: Ex Officina Bernhardi Tauchnitz, 1879.

GHISALBERTI, Alessandro. *Guilherme de Ockham*. Tradução de Luis Alberto de Boni. Porto Alegre: Edipucrs, 1997.

KILCULLEN, John. The Political Writings. In: SPADE, Paul Vincent (ed.). *The Cambridge Companion to Ockham*. Cambridge: University Press, 1999, p. 302-325.

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.

SBARALEA, Joannes Hyacinthus (ed.). *Bullarium Franciscanum*. Romae: Typis Sacrae Congregationis de Propaganda Fide, Tomus III, 1765.

SHOGIMEN, Takashi. *Ockham and Political Discourse in the Late Middle Ages*. Cambridge: University Press, 2007.

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 – Porto: EST – FLUP, 2010.

TEIXEIRA, Celso Márcio (org.). *Fontes franciscanas e clarianas*. Tradução de Celso Márcio Teixeira, Ary Estêvão Pintarelli, Durval de Moraes, Irineu Gassen e José Carlos Correa Pedrosa. Petrópolis, Vozes: 2008.