

ANAIS
XIII Congresso Internacional
de Filosofia Medieval

XIII Congresso Internacional de Filosofia Medieval

Metafísica, Arte e Religião na Idade Média

ORGANIZADORES

JORGE AUGUSTO DA SILVA *SANTOS* &

RICARDO DA *COSTA*

Vitória, Espírito Santo, 01 a 04 de Agosto de 2011

Campus de Goiabeiras



DEPARTAMENTO DE LÍNGUAS

DEPARTAMENTO DE LÍNGUAS / Biblioteca Setorial
Avenida Fernando Ferrari, 514, CCHN - Goiabeiras
Vitória/ES - CEP 29075-910
Tel.: (27) 4009.2881

Design por Renan M. Birro
© Sociedade Brasileira de Filosofia Medieval
Todos os direitos reservados

Primeira edição, Janeiro 2013
Circulação em formato Ebook

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
C7498a

XIII Congresso Internacional de Filosofia Medieval:
Metafísica, Arte e Religião na Idade Média (11.: 2011 :
Vitória, ES).

Anais... XIII Congresso Internacional de Filosofia Me-
dieval, Vitória, Espírito Santo, Agosto, 1-4, 2011/ Autor:
Comissão Organizadora do XIII Congresso Internacional
de Filosofia Medieval/ Organizado por Jorge Augusto da
Silva Santos e Ricardo da Costa.

- Vitória: DLL/UFES, 2013.

ISBN: 978-85-61857-13-4

Disponível em www.sbfm.net.br

1. Filosofia. 2. Medieval. 3. Idade Média. 4. Metafísica.
5. Arte. 6. Religião. I. Comissão Organizadora do XIII
Congresso Internacional de Filosofia Medieval. II. Santos,
Jorge Augusto da Silva. III. Costa, Ricardo. III. Título.

CDD: 180

CDU: 1(3)

Índice

Prefácio, xv

Jorge Augusto da Silva *Santos* & Ricardo da *Costa*

TEXTOS

1. Aristóteles e a idéia do Bem no livro dos *Castigos del Rey Sancho IV*, 1
Adailson José *Rui*
2. Algumas considerações acerca das influências do pensamento pagão no *De Beata Vita* de S. Agostinho, 15
Adriano *Beraldi*
3. Guilherme de Ockham e suas duas formas de Nominalismo, 41
Anselmo Tadeu *Ferreira* &
Ricardo Pereira Santos *Lima*
4. Sobre o objeto da Metafísica: de Heidegger a Tomás de Aquino, 57
Carlos Arthur Ribeiro do *Nascimento* &
Juliano de Almeida *Oliveira*
5. El estudio de los ángeles como un tema filosófico, 87
Carlos A. *Casanova* &
Luiz *Astorga*

6. Ramón Llull y la posibilidad de una discusión racional sobre las creencias religiosas, 105

Celina A. Lértora *Mendoza*

7. La racionalidad de la fe como condición de posibilidad del diálogo supra religioso. *El Dialogus abelardiano*, 121

Celina A. Lértora *Mendoza* &

Natalia *Jakubecki*

8. Religiosidad en Duns Scoto, 139

Celina A. Lértora *Mendoza* &

Ricardo *Villaba*

8. Francisco Suárez: su concepción de lo religioso a partir de

Defensio fidei, 155

Celina A. Lértora *Mendoza* &

Olga *Beltramo*

9. O direito natural de Tomás de Aquino como categoria jurídico-metodológica contemporânea, 167

Cláudio Pedrosa *Nunes*

10. Origem da alma e sua relação com o corpo no

De Consolatione Philosophiae de Boécio, 189

Cleber Duarte *Coelho*

11. Resoluções de conflitos normativos e para consistência na *Summa aurea* de Guilherme de Auxerre, 203

Guilherme *Wyllie*

12. A abordagem crítica da existência divina na perspectiva do “Argumento Ontológico” de Anselmo de Cantuária, 213

Jakob Hans Josef *Schneider* &

Márcio Fernandes da *Cruz*

13. A relação alma e corpo na concepção agostiniana: o problema das paixões na consciência humana, 227

João Bosco *Batista*

14. Porque os anjos são músicos, 245

João *Lupi*

15. A liberdade de escolha em santo Anselmo, 271

João Paulo *Ponteutor* &

Oscar *Bauchwitz*

16. A natureza do Bem em Agostinho: uma leitura do capítulo I e III do *De Natura Boni*, 291

Joel *Gracioso*

17. A crítica de Ludwig Wittgenstein nas Investigações filosóficas ao paradigma agostiniano de linguagem, 305

Jorge Augusto da Silva *Santos* &

Filicio *Mulinari*

18. Compreensão das analogias no pensamento de Tomás de Aquino, 315

José Jivaldo *Lima*

19. A crítica de Ricardo FitzRalph às ordens mendicantes, 329
Luiz Alberto De *Boni*
20. A Encarnação do Verbo em Anselmo e Boaventura, 353
Manoel *Vasconcellos*
21. El discurso poético y el valor estético y moral del *integumentum* en Petrarca, 377
Marcela *Borelli*
22. Filosofia e felicidade: apropriação e superação agostiniana do eudaimonismo grego-romano, 391
Marcos Roberto Nunes *Costa*
23. Santo Agostinho: reflexões sobre o homem e o conhecimento de si, 407
Maria Simone Marinho *Nogueira* &
Maria Célia dos *Santos*
24. *Beatus de Facundus*: um estudo da ornamentalidade das cores, 423
Maria Cristina C. L. *Pereira* &
Fabiana P. *Favoreto*
25. Notas sobre a noção de pessoa no medievo-cristão, 449
Mariana Paolozzi Sérvulo da *Cunha*

26. A presença do estoicismo na doutrina agostiniana das paixões da alma. Sua influência no conceito de *vera religio*, 463
Nilo *Silva* & Paula Oliveira e *Silva*
27. O simbolismo do mal: a figura do Dragão em Joaquim de Fiore, 485
Noeli Dutra *Rossatto*
28. Sobre o conhecimento em Nicolau de Cusa (1401-1464): um percurso pela natureza dinâmica e pelos sentidos até o intelecto, 501
Oscar Federico *Bauchwitz* &
Osvaldo Ferreira de Andrade *Filho*
29. Arte de la perspectiva y metafísica en *De visione Dei* de Nicolás de Cusa, 533
Paula Pico *Estrada*
30. João Buridano: nominalismo e universais, 549
Pedro Leite *Junior*
31. A imagem política da monarquia aragonesa na novela de cavalaria *Curial e Guelfa* (séc. XV), 565
Ricardo da *Costa* &
Francis Rasseli dos **Santos**

32. “O verdadeiro amor nasce de um coração puro, de uma consciência boa e de uma fé sincera, e ama o bem do próximo como se fosse seu”: a mística de São Bernardo de Claraval, 577
Ricardo da *Costa*

33. O número na ordem cósmica em santo Agostinho, 595
Ricardo Evangelista *Brandão* &
Marcos Roberto Nunes *Costa*

34. A Liberdade em Anselmo de Cantuária, 615
Roberto Hofmeister *Pich* &
Fernando Rodrigues Montes *d’Oca*

35. “Os corpos podem agir na mente?”: a resposta de Pedro João Olivi a partir da *Quaestio* 72, 641
Roberto Hofmeister *Pich* &
Márcio Paulo *Cenci*

36. Averróis e a questão do fim (*télos*) no *Comentário sobre a “República”*: felicidade e perfeições humanas, 667
Rosalie Helena de Souza Pereira

37. A Prudência no *Defensor pacis* de Marsílio de Pádua, 683
Sérgio Ricardo *Strefling*

38. Sobre o princípio da unidade e a teoria das quatro causas na *prima dictio* do *Defensor da paz*, 705
Sérgio Ricardo *Strefling* &
Lucas Duarte *Silva*

39. Nicolau de Cusa e a Correspondência com os monges de Tegernsee, 719

Maria Simone Marinho *Nogueira*

40. Símbolo, alegoría, heterogeneidad: manifestaciones de una verdad difusa, 755

Susana B. *Violante*

41. O tempo nas filosofias medieval e ontemporânea: tempo psicológico *versus* duração, 769

Vinicius de *Fontes &*

Elena Moraes *Garcia*

42. João Duns Scot e a Prova Metafísica da Existência de Deus, 799

Moisés Romanazzi *Tôrres*

Prefácio



MS Hunter 374, fol. 4r (c.1386)

OXIII Congresso Internacional de Filosofia Medieval da SBFM ocorreu na Universidade Federal do Espírito Santo entre os dias 01 a 04 de 2011 e foi coordenado pelos Profs. Jorge Augusto da Silva Santos e Ricardo da Costa. Reunimos quarenta trabalhos que versaram sobre diferentes temas e âmbitos da Filosofia Medieval, desde a Alta Idade Média até o princípio da Modernidade.

A Filosofia Medieval, como, de resto, a Idade Média, ainda causa perplexidade nos meios acadêmicos brasileiros. Estranheza, indiferença, apatia, ou mesmo hostilidade. De fato, os pesquisadores que se debruçam sobre as diferentes correntes de pensamento que surgiram no medievo enfrentam ainda esse ambiente cultural que se pergunta, regularmente, a utilidade de tais investigações filosóficas.

A Filosofia Medieval, ou, para usar uma expressão de um livro de Luiz Antônio de Boni, *as filosofias medievais*, são os pilares do pensamento Ocidental que gerou a Modernidade e, indiretamente, o pensamento contemporâneo. Esquecê-lo, ou renegá-lo, significa, na prática, abandonar nossas raízes mentais e lógicas.

O XIII Congresso, nesse sentido, simbolizou as distintas correntes filosóficas, algumas por vezes “heréticas”, ou mesmo hostis à tradição ortodoxa cristã. Nosso país tem uma preferência - notada na escolha temática dos trabalhos - pelos pensadores que fundaram o pensamento moderno (Ockham, Duns Scot, Ramon Llull). Além disso, foi uma surpresa constatar a presença de diálogo de filósofos medievais com filósofos contemporâneos feito por colegas, por exemplo, santo Tomás de Aquino e Heidegger ou Heidegger e Agostinho.

Como já foi bem definido pelo filósofo alemão Kurt Flasch, a própria palavra *medieval* é uma mera convenção que imprecisamente delimita um campo de trabalho. Nesse sentido, os autores mais “tradicionais” (como santo Anselmo, ou o próprio Tomás de Aquino) tem pouca ou nenhuma relação com o mestre Eckhart e Marsílio de Pádua. Nosso tradicionalismo confunde mais do que auxilia ao resolver ou diluir as problemáticas questões relacionadas ao termo “Idade Média”: ainda não conseguimos nos desvencilhar da sombra que paira no imaginário de muitos colegas, e talvez de alguns companheiros de investigação medievística.

A iluminura que representa Boécio ensinando a seus alunos oriunda de uma cópia de sua mais famosa obra, *A consolação da Filosofia*, pode ser usada como uma analogia dos paradoxos vividos pelos historiadores da Filosofia Medieval no Brasil: ensinamos, ensinamos e ensinamos, porém, aprisionados em uma cela imaginária, como o filósofo esteve em uma cela real, quando redigiu seu mais importante e perene texto que tem como pano de fundo a Filosofia como uma atitude consolatória face aos desvairios do mundo.

Seja como for, a presença em terras capixabas de um Congresso Internacional de Filosofia Medieval - mesmo com todos os silêncios da comunidade acadêmica local - proporcionou um ar mais cosmopolita aos debates universitários da UFES. Tivemos o apoio do Programa de Pós-Graduação em Filosofia desta casa, além do Centro de Ciências Humanas e Naturais, que nos forneceram o espaço e as condições para execução do evento.

Oxalá a SBFM prossiga com seus encontros bianuais: o próximo será realizado na cidade de Tucumán na Argentina, na Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino.

Vitória, 01 de Setembro de 2011

Ricardo da Costa



Aristóteles e a idéia do Bem no livro dos *Castigos del Rey Sancho IV*

Adailson José Rui¹

[...] assim, como nos Jogos Olímpicos, não são os mais belos e os mais fortes que conquistam a coroa, mas os que competem (pois é dentre estes que hão de surgir os vencedores), também as coisas nobres e boas da vida só são alcançadas pelos que agem retamente. (EN.p.18)²

I. Introdução: o livros dos *Castigos de Sancho IV*

Em 1292, concluíam-se na corte castelhana uma obra que ficaria conhecida com o título *Castigos e documentos*, cuja autoria foi atribuída a Sancho IV, rei de Castela e Leão de 1284 a 1295. O título *Castigos e documentos* foi a ela atribuída pela tradição editorial moderna que, segundo o filólogo argentino Hugo Oscar Bizzarri, procurou dar um nome mais ou menos homogênea

-
- 1 Doutor em História pela Universidade Estadual Paulista. Professor de História Medieval na Universidade Federal de Alfenas, UNIFAL, MG. Agradeço a FAPEMIG pelo apóio recebido.
 - 2 ARISTOTELES – Ética a Nicômaco; Poética. Seleção de textos de José Américo Motta Pessanha. São Paulo: Nova Cultural, 1987. (Os Pensadores). Ao longo do texto faremos referência a essa obra utilizando a sigla EN.

a essa narrativa, em função da versão primitiva da mesma não conservar denominação. Dela, são conhecidos sete manuscritos e algumas edições publicadas. Os manuscritos são: A: 6559; B: 6603; Ms 3995 e Ms. 1970/40 conservados na Biblioteca Nacional de Madrid; E: Z. III. 4 conservado na Biblioteca de San Lorenzo de el Escorial; Ms 17/6/3 conservado na Biblioteca Particular Bartolomé March Cerví e, um manuscrito fragmentado conservado no Seminário de San Jerônimo, em Burgos. Outro manuscrito existiu no Seminário Conciliar de Siguënza até a guerra civil espanhola quando foi destruído. Entre as edições publicadas, podemos citar as de Pascual de Gayangos de 1860, a de Agapito Rey de 1952 e, mais recentemente, a de Juana Hidalgo Ogáyar e a de Hugo O. Bizzarri de 2001.

Neste estudo, utilizamos a edição de Pascual de Gayangos, editada em Madrid em 1952 pela Biblioteca de Autores Españoles e a de Hugo O. Bizzarri. A primeira possui como base o manuscrito 6559 da Biblioteca Nacional de Madrid, considerado na época da elaboração da edição como sendo o mais completo. Porém, nem por isso o mais fiel ao texto primitivo, pois, segundo Foulché-Delbosc (1906), o manuscrito 6559 foi contaminado pelos comentários de Frei Juan Garcia de Castrojeriz ao Regimento de Príncipes de Egidio Romano. Hugo O. Bizzarri considera essa crítica como válida. A edição preparada por ele possui como base o manuscrito [E], que segundo esse mesmo estudioso, foi confrontado em primeira instância com o manuscrito [A] e em segunda com os manuscritos [C e B].

Outro aspecto, motivo de crítica, porém não especificamente da edição de Gayangos, mas sim colocada a todas as edições, é o nome *Castigos e documentos* atribuído a elas. Esse nome não é bem aceito pelos estudiosos da obra. Para Manuel Cacho Blecua, por exemplo, a obra deveria se chamar *Castigos et consejos* ou

algo semelhante. Tendo como referência a edição de Gayangos, podemos verificar e justificar o posicionamento de Cacho Blecua, pois sobre o termo “Castigo” o autor afirma: *quiere tanto decir como apercebimiento de conoscer las cosas et non errar*. Essa afirmação é reforçada na seqüência seguinte: *Et por quanto á las veces acaesce que por los homes nos ser aconsejados é apercebidos, caen en muchos errores é menguas é vergueñas...*(GAYANGOS, 1952, p 88). Tendo como referência a edição preparada por Bizzarri podemos entender *castigos* como ensinamentos a serem observados e seguidos. São “lições” que possuem como objetivo a transmissão de uma conduta.

No entanto, o mesmo não acontece com o termo “documentos”, esse não é definido. O estudo da obra permite entender *documentos* como sendo os exemplos utilizados pelos autores para ilustrar as lições que desejam transmitir. Já o termo *consejos*, defendido por Cacho Blecua, é pertinente em função dos objetivos da obra, conforme apresentado no prólogo da mesma, no qual fica expresso que Sancho IV (1284-1295) e seus auxiliares (*científicos sábios*) a elaboraram como sendo um “manual” didático que deveria servir tanto a seu filho como àqueles que desejassem estar no bom caminho, a serviço de Deus.

Hugo Oscar Bizzarri resolveu a questão do título atribuindo a obra a denominação “*Castigos del rey don Sancho IV*”. Independente da nomenclatura a obra referida foi elaborada para ser um instrumento que possibilitasse a percepção do bem, a percepção das boas coisas num mundo em que, de acordo com o pensamento religioso dominante, as tentações, os pecados e as maldades, de maneira geral, eram abundantes. Nas palavras do autor:

Et porque los trabajos é tentaciones, pecados é engaños é males deste mundo son tales, é tales los sotilezas de los homes con

que participamos, que mas pugnamos de dar consejos de mala vivienda que de buena, habemos de buscar carrera derecha é verdadera que es Dios Nuestro Señor é los sus buenos dichos é castigos por naturalmente obrando, por ellos seremos puestos con los santos en la gloria celestial, do son todos los sus amados. ...poniendo mis fechos é mi entendimiento en aquel soberano altísimo Rey, muy poderos facedor de todas las cosas, sin la gracia del cual ninguna se puede facer, et catando que todo home es obligado de castigar, regir é administrar sus hijos, é dalles costumbres é regimiento de buenos castigos é dotrinas en que naturalmente pueden vivir é conocer á Dios é a si mesmos, é dar enjiemplo de bien vivir á los otros, é que esto pertenesce mayormente á los reyes é principes que han de gobernar reinos é gentes; con la gracia de Dios ordené é fice este libro para mi fijo, é dende para todos aquellos que del algun bien quisieren tomar é aprender...(CASTIGOS,1952,p.88).

Como integrantes do pensamento cristão, os autores apresentaram no livro dos *Castigos* aquilo que consideravam como a conduta ideal, marcada pela justiça e pela integridade à verdade cristã. Para tanto, construíram a obra como uma guia que, segundo eles, o príncipe deveria seguir, objetivando o cumprimento de sua missão. Estruturaram a obra como um monólogo no qual o pai, Sancho IV expõem ao filho, o futuro Fernando IV, a conduta a ser seguida. Fizeram uso de exemplos para reforçar e sustentar os ensinamentos transmitidos. Porém, o que utilizaram como sustentação para a construção de tal “guia”? No que consiste essa “guia”? A busca de respostas, para essas questões fizeram-nos perceber nos *Castigos* a presença do pensamento de Aristóteles, especificamente naquilo que se refere à temática do *bem*.

II. A idéia do *bem* em Aristóteles

No decorrer do século XIII, a presença do pensamento aristotélico já fazia parte da cultura cristã ocidental. Na Península Ibérica,

tal pensamento já era conhecido anteriormente a esse século, em virtude dos trabalhos desenvolvidos na *Escola de Tradutores de Toledo*, onde sábios das três culturas (judeus, cristãos e muçulmanos) trabalhavam juntos, inicialmente traduzindo obras clássicas e posteriormente produzindo novos conhecimentos a partir do material traduzido.

De Aristóteles é significativo, no caso específico do livro dos *Castigos*, a utilização da idéia do “Bem” e da forma como ele faz para apresentá-la, visto que para defini-la oferece uma série de esclarecimentos que nos levam a compreender que o bem é a felicidade absoluta. Analisando os *Castigos* percebemos a relação entre a estrutura da obra com os passos de Aristóteles para expor a idéia do bem. Com o objetivo de esclarece como esse processo acontece faremos, em uma primeira etapa, algumas considerações sobre como o *bem* é entendido por Aristóteles, na obra *Ética a Nicômaco* e na sequência apresentaremos como a idéia do bem é expressa nos *Castigos*. Para tanto, partimos dos dizeres que dão início ao primeiro livro da *Ética a Nicômaco*:

Admite-se geralmente que toda arte e toda investigação, assim como toda ação e toda escolha, têm em mira um bem qualquer; e por isso foi dito, com muito acerto, que o bem é aquilo a que todas as coisas tendem. (EN. p. 9)

A idéia de finalidade apresentada nesses dizeres estará sempre presente no que diz respeito à definição daquilo que para Aristóteles será entendido como sendo o bem. Além desse aspecto, podemos destacar também, a ausência de uma tendência para o mal. Nada seguiria esse propósito, isto é nada teria como meta atingir o mal; sempre o almejado é o bem, qualquer que seja ele. Dessa maneira, o bem é entendido como sendo o fim último a ser alcançado.

Porém, no mesmo livro ele esclarece que o bem não é único,

pois, o ser não é único; existem muitos seres, daí, existirem muitos fins, muitos bens. Exemplifica isso da seguinte forma: “*na medicina é a saúde, na estratégia a vitória, na arquitetura uma casa*”. Tudo, independente do que seja, segue um propósito. Nessa perspectiva, o bem é a finalidade. É com base nela que os homens realizam todas as suas ações. No entanto, embora existam vários bens, segundo ele só há um fim absoluto e, por absoluto entende aquilo que merece ser buscado por si mesmo. A esse respeito Aristóteles expõe: “*chamamos de absoluto e incondicional aquilo que é sempre desejável em si mesmo e nunca no interesse de outra coisa*” (EN.p.15). Por bem absoluto considera o que é auto-suficiente e, entende essa condição “*como sendo aquilo que, em si mesmo, torna a vida desejável e carente de nada.*” A felicidade encontra-se nessa categoria, pois, ela é sempre procurada em função dela mesma e

nunca com vistas em outra coisa, ao passo que à honra, ao prazer, à razão e a todas as virtudes nós de fato escolhemos por si mesmas (pois, ainda que nada resultasse daí, continuaríamos a escolher cada um deles); mas também os escolhemos no interesse da felicidade, pensando que a posse delas nos tornará felizes. A felicidade, todavia, ninguém a escolhe tendo em vista alguns destes, nem em geral, qualquer coisa que não seja ela própria (EN.p.15).

Dessa maneira afirma que “*a felicidade é, portanto, algo absoluto e auto-suficiente, sendo também a finalidade da ação* (EN.p.15). É na felicidade que o homem encontra o Bem supremo. Porém, nem sempre os homens têm ações positivas. O que determinará se ele caminha ou não para o bem é o fato de desempenhar ações que o conduza para a não felicidade ou para a plena felicidade, esta compreendida como sendo a atividade racional, característica própria do homem, pois, é essa capacidade que o distingue dos demais seres. Nas palavras de Aristóteles:

[e afirmamos ser a função do homem uma certa espécie de vida, e esta vida uma atividade ou ações da alma que implicam um princípio racional; e acrescentamos que a função de um bom homem é uma boa e nobre realização das mesmas; e se qualquer ação é bem realizada quando está de acordo com a excelência que lhe é própria, se realmente assim é] , o bem do homem nos aparece como uma atividade da alma em consonância com a virtude, e, se há mais de uma virtude, com a melhor e mais completa. (EN.p.16)

As nobres realizações são apresentadas como ações da alma que possibilitam o prazer. No entanto, o prazer é um estado da alma que se manifesta de forma específica em cada homem, isso ocorre de acordo com aquilo que ele ama. Conforme Aristóteles: *“para cada homem é agradável aquilo que ele ama: não só um cavalo ao amigo de cavalos e um espetáculo ao amador de espetáculos, mas também os atos justos ao amante da justiça e, em geral, os atos virtuosos aos amantes da virtude.*

No entanto, Aristóteles faz o seguinte esclarecimento:

na maioria dos homens os prazeres estão em conflito uns com os outros porque não são aprazíveis por natureza, mas os amantes do que é nobre se comprazem em coisas que têm aquela qualidade; tal é o caso dos atos virtuosos, que não apenas são aprazíveis a esses homens, mas em si mesmos e por sua própria natureza. Em conseqüência, a vida deles não necessita do prazer como uma espécie de encanto adventício, mas possui o prazer em si mesma. (EN. p.18)

Os amantes do que é nobre atingem ao bem maior e, em virtude disso são felizes e lembrados, pois, *“nenhuma função humana desfruta de tanta permanência como as atividades virtuosas...”*. A prática das virtudes faz com que o homem seja sempre feliz, pois, a ação virtuosa é parte da vida dele. Essa forma de viver fará com que ele suporte todas as *“vicissitudes da vida com a maior nobreza*

e decoro” fazendo com que ele realmente seja um homem bom; um homem que suporte com dignidade todas as contingências da vida sempre tirando o maior proveito das circunstâncias (EN. p.20-21).

Porém, existem aqueles que, de alguma maneira estão distantes da vida virtuosa e, por isso, estão distantes do bem supremo. Como forma de impedir a perpetuação dessa situação deve-se agir fazendo uso da política, pois, o sumo bem é o objeto dela (EN. p. 9). Nas palavras de Aristóteles:

Ninguém duvida de que o seu estudo [do sumo bem] pertence à arte mais prestigiosa e que mais verdadeiramente se pode chamar a arte mestra. Ora, a política mostra ser dessa natureza, pois é ela que determina quais as ciências que devem ser estudadas num Estado, quais são as que cada cidadão deve aprender, e até que ponto; e vemos que até as faculdades tidas em maior apreço, como a estratégia, a economia e a retórica, estão sujeitas a ela. Ora, como a política utiliza as demais ciências e, por outro lado legisla sobre o que devemos e o que não devemos fazer, a finalidade dessa ciência deve abranger as das outras, de modo que essa finalidade será o bem humano. Com efeito, ainda que tal fim seja o mesmo tanto para o indivíduo como para o Estado, o deste último parece ser algo maior e mais completo, quer a atingir, quer a preservar. Embora valha bem a pena atingir esse fim para um indivíduo só, é mais belo e mais divino alcançá-lo para uma nação ou para as cidades-Estados (EN. p.10).

Portanto, por meio da atuação da política, Aristóteles nos apresenta a forma como o bem pode ser alcançado, visto que a meta dessa ciência é “*fazer com que os cidadãos sejam bons e capazes de nobres ações* (EN.p.19). Seguindo esse pensamento, a política é apresentada como a ciência responsável por fazer com que tanto o homem como o Estado atinjam o bem supremo.

III. A idéia do bem e a organização dos *Castigos de Sancho IV*

No século XIII, seguindo uma tendência que visava à elaboração de obras de cunho doutrinário – espelhos de príncipe – os autores dos *Castigos* de Sancho IV utilizaram para a sua elaboração tanto a idéia de bem definida por Aristóteles como a forma para se chegar a ela apresentada por esse pensador. No entanto, enquanto para Aristóteles atingir o bem era a meta e a tarefa da política, para os autores dos *Castigos* tal atuação permanecia nesse campo, porém deveria ser conduzida pelo príncipe. Para tanto, o príncipe deveria conhecer o bem e o caminho para chegar até ele. Com esse intuito apresentam em cinqüenta capítulos os ensinamentos que devem ser apreendidos e vivenciados pelo príncipe, pois, ele é apresentado como sendo o espelho no qual os súditos devem ver e reconhecer a prática de conduta que seja fruto de atuações virtuosas. Seguindo esse pressuposto, o príncipe é apresentado como sendo o guia dos seus súditos em direção a salvação, conduzindo a si e aos seus súditos a Deus, o bem supremo. Essa forma de pensar o papel a ser desempenhado pelo príncipe vai de encontro à maneira como Aristóteles apresenta o que entende por virtude. Segundo ele, há duas espécies de virtude, a intelectual e a moral. A intelectual deriva do ensino, devido a isso requer experiência e tempo; a moral “é adquirida em resultado do hábito, não surge em nós por natureza” (EN. p.27), portanto, trata-se de uma construção. Seguindo essa idéia, o príncipe tem como missão em primeiro lugar a sua “capacitação” para o bem. É com o propósito de auxiliá-lo nesse campo que os autores dos *Castigos* organizam a obra de forma a fazer com que aquele que a conheça entenda primeiramente que, acima de tudo, o bem existe e, que também há um caminho que permite que ele seja alcançado. Justificam que fazem isso em virtude dos males do mundo. Frente aos males o príncipe deve estar preparado e, estará se tiver consciência

do caminho a percorrer, caminho que é representado pelos ensinamentos oferecidos pela doutrina cristã. Nesse sentido, os autores ofereceram ao príncipe, por um lado, conhecimento dos males provocados entre outros, pela desobediência, pela luxúria, pela inveja, pela injustiça, pela mentira e pela preguiça. Por outro, esclarecem o valor positivo proporcionado pela obediência, pela justiça, pela prática da verdade e pela castidade e virgindade.

Para apresentar os valores negativos e os positivos os autores fazem uso de exemplos extraídos da Bíblia, de maneira especial do livro do Eclesiástico e dos Provérbios, de vidas de fiéis e de infiéis ao cristianismo. Com base nesse repertório sustentaram os ensinamentos que o pai dá ao filho. Dessa maneira, os autores tinham como meta apresentar a “riqueza” do ser justo, do ser íntegro à verdade cristã. Para tanto, apresentam como o bom cristão deveria conduzir a sua vida, pois o conhecimento contribuiria para o não errar. Seguindo essa perspectiva apresentam Sancho IV assumindo a autoridade de pai, concedida a ele por Deus, cujo dever é aconselhar e ensinar o filho a boa conduta tanto no campo espiritual (alma) como no material (carne)³.

3 Sobre essa temática encontramos a seguinte recomendação: Mio fijo mucho amado: tu eres mio fijo carnal é de la mi simiente fuiste tu fecho, é como quier que tu seas mi fijo, Deos criador é facedor de todas lãs cosas es padre Del alma, ca él la fizo de nada; pues conviene que lê guardes bien aquello que es su fechura; ca asi como yo, que só tu padre, quiero que guardes bien aquello que es de mi fechura é es el alma de que es facedor. Por ende para mientes á los castigos que te yo agora daré é veras en ellos que non son tan solamente castigos para la tu carne, mas son castigos que te face el tu padre celestial para la tu alma, é yo te los enseño o por él; ca alli do él tobo por bien é ordenó que yo fuese tu padre, alli me hobo él dado poder que te castigasse por él e por mi (GAYANGOS, 1952, p. 87).

Meu filho muito amado: tu es meu filho carnal e da minha semente foste feito; e como quer que tu sejas meu filho, Deus criador de todas as coisas e pai da alma, pois Ele a fez do nada; pois convén que Ele guarde bem aquilo que

Na conduta transmitida pelo pai ao filho percebe-se a continuidade de certos aspectos do “modelo de educação” do príncipe criado, entre outros, por Cícero e Sêneca seguidores da teoria platônica, cujo objetivo final era chegar à política legítima e justa educando virtuosamente os governantes. No entanto, em virtude da expansão e do predomínio do pensamento cristão durante a Idade Média, nota-se que sobre o estrato elaborado pelos pensadores romanos surgiu algo novo: a incorporação dos valores da doutrina cristã. Verifica-se isso ao observar que enquanto o príncipe romano tinha na razão o seu centro de referência, o príncipe cristão o tinha nos valores expressos pela religião. Entre outros, o papa Gregório Magno (590-604) sendo ele, conforme apresenta Marcelo Candido da Silva (2008, p.176) o propagador de uma prática que já era difundida entre os francos no século V por Remígio, Avitus, Aureliano de Arles e Gregório de Tours que visava “educar o príncipe”. Conforme Daniel Valle Ribeiro (1995) o papa Gregório Magno, apoiado nas Sagradas Escrituras, e tendo por mestre Santo Agostinho, elaborou a teoria sobre as atribuições do poder. Para ele, “o poder é uma missão, um dever, não um privilégio, e deve ser exercido em benefício da coletividade”. Porém, esse mesmo papa tem conhecimento que o poder também pode ser maléfico ao inspirar, entre outros males, a ambição, a soberba e a tirania. Devido a isso, entre outros escritos desse papa, na *Regula Pastoralis* adverte aos governantes sobre os perigos que o poder traz consigo.

e criação Dele; pois assim como eu, que sou teu pai, quero que cuide bem daquilo que é minha criação. Por isso, são os ensinamentos que agora eu te darei, Verás neles que não são somente ensinamentos para a tua carne, mas são ensinamentos que te dá teu pai celestial para a tua alma e eu te os transmito por ele pois quando Ele teve por bem e ordenou que eu fosse teu pai, Ele me deu poder que lhe ensinasse por Ele e por mim.

As idéias formuladas e propagadas por Gregório Magno inspiraram Isidoro de Sevilha (560-636) a também alertar os futuros monarcas sobre os perigos que o poder gera. Para Isidoro “a realeza estava a serviço do povo cristão”. Nessa perspectiva, o monarca possuía o poder e a missão de guiar o povo cristão em direção a Salvação. Para tanto, o monarca deveria ser preparado dentro dos moldes da religião para bem guiar o seu povo.

No final do século XIII os autores dos *Castigos* demonstram, por um lado, estar menos preocupados com os perigos que o poder pode causar e, por outro, revelam-se mais atentos com a valorização dos princípios cristãos e com a missão de guia e espelho que o príncipe deveria exercer. Nesta direção apresentam ao futuro rei os valores cristãos que devem sempre ser lembrados e praticados por ele. Dessa maneira, constroem e legitimam a memória histórica que desejam deixar registrada como referência a ser ou não ser seguida⁴.

A construção da memória histórica no livro dos *Castigos* é clara. É expressa, por exemplo, na valorização dos ensinamentos da doutrina cristã como sendo de fundamental importância na formação intelectual e moral do futuro rei. Embora seja reconhecido que o poder espiritual e o poder temporal têm a origem em Deus, fica claro o propósito de exaltação do poder espiritual.

O livro dos *Castigos*, portanto foi elaborado como sendo um instrumento que contém ensinamentos, que faziam com que o

4 Seguimos como definição de “construção da memória histórica” a apresentada por J. Angel Sesma Muñoz, para o qual é “ el muestrario de ritos, ceremonias y acontecimientos que sucesivamente se incorporan al acervo cultural colectivo para servir de andamiaje al constante tejer y destejer de la interpretación del pasado, es consecuencia de la necesidad de entender los sucesivos presentes (SESMA MUÑOZ, 2004, p. 17).

príncipe não viesse a se perder no caminho do mal, e sim que tivesse um modelo, no qual pudesse se espelhar de maneira a conduzir a sua vida e a de seus súditos, de acordo com os preceitos de Deus. Evita-se o erro por conhecê-lo e conseqüentemente por saber os malefícios que ele proporciona. O conhecimento é valorizado, pois ele é considerado como o recurso necessário que propicia o bem viver, e nesse caso, o bem viver é estar com Deus.

Fontes

ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco; Poética*. Seleção de textos de José Americo Motta Pessanha. São Paulo: Nova Cultural, 1987. (Os Pensadores)

Castigos del rey don Sancho IV. BIZZARRI, Hugo Oscar. Ed. Introd. Y notas de. Madrid: Editorial Iberoamericana de Libros Ediciones. 2001.

Castigos e documentos del rey don Sancho IV. GAYANGOS, P.(Ed.) In. Escritores en prosa anteriores al siglo XV. Madrid: Atlas, 1952. p. 79-228 (Biblioteca de Autores Españoles, 51)

Bibliografia

CACHO BLECUA, J.M. El título de los Castigos y documentos de Sancho IV. In *La literatura en la época de Sancho IV*. Actas del congreso Internacional La Literatura en la época de Sancho IV. Alcalá de Henares, 21-24 de febrero de 1994, eds., Carlos Alvar e José Manuel Lucia Megías, Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá 1996, p. 153-168.

FOULCHÉ-DELBOSC, R. Les Castigos e documentos de Sanche IV. In *Review hispanique*, 15, 1906, p 340-371.

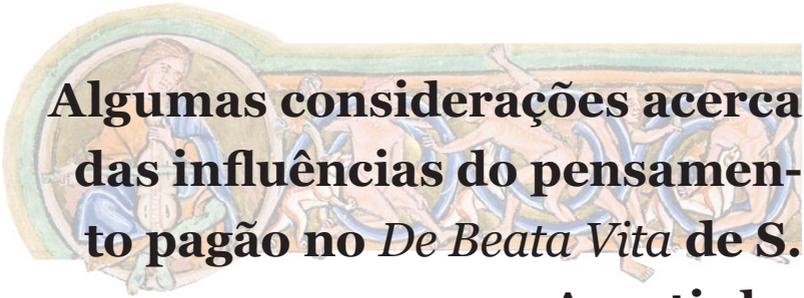
IGLESIA DUARTE, J,I. (coord.) *Memoria, Mito y Realidad en la Historia*. XIII Semana de Estudios Medievales Nájera 2002. Logroño: Gobierno de la Rioja- IER Instituto de Estudios

Riojanos, 2003.

REY, A. (Ed) *Castigos e documentos para bien vivirordenado por el rey don Sancho IV*. Bloomington: Indiana University Press, 1952.

RIBEIRO, D.V. *Igreja e Estado na Idade Média. Relações de Poder*. Belo Horizonte: Ed. Lê, 1995.

SESMA MUÑOZ, J. A. La creación de la memoria histórica, una selección interesada del pasado. In : IGLESIA DUARTE, J.I. (coord.) *Memoria, Mito y Realidad en la Historia*. XIII Semana de Estudios Medievales Nájera 2002. Logroño: Gobierno de la Rioja- IER Instituto de Estudios Riojanos, 2003. p. 13-32.



Algumas considerações acerca das influências do pensamen- to pagão no *De Beata Vita* de S. Agostinho

Adriano Beraldi¹

Existe uma característica fundamental da filosofia pagã em torno da idéia da *beatitudo* (felicidade) que chega a Agostinho da obra *De beta vita* (composta em 386, por ocasião de seu 32º aniversário), que tomamos aqui como um ponto em comum, ao passo que dela nos servimos como fio condutor dessa nossa reflexão: a certeza de que ela pode ser alcançada, *apenas pelo esforço humano, ainda nesta vida terrena*. Temos, por exemplo, como um aspecto de semelhança interna, a dimensão imanentista da ética na negação do transcendente tanto em certo Aristotelismo advindo pela via eclética de Cícero² quanto diretamente em Sêneca,

1 Mestre em Filosofia – UFES (co-autoria do Prof. Dr. Jorge Augusto da Silva Santos, Professor do Curso de graduação em Filosofia e do Programa de Pós-graduação em Filosofia da UFES).

2 Estamos aqui falando dos influxos sobre Cícero da tendência um tanto eclética do Médio-estoicismo de Panécio (185-109 a.C.) e de Posidônio (c.135-51 a.C.), que assimilaram elementos da doutrina do Perípatos (e mesmo da Academia platônica) à guisa de reação às críticas célicas acerca das doutrinas de bastiões da Στοά, como Cleanto (c.331-232 a.C.) e Crisipo de Solis (c.280-207 a.C.) – além das do próprio Zenon –, promovidas por figuras

e, em ambos, a acentuada autonomia para o alcance da *beatitudo* (felicidade). E mesmo na transcendência do sistema plotiniano é a autarquia da imanência que empreende a ἐπιστροφή (retorno) através da auto-interiorização, de modo inteiramente desassistido pelo Uno-Bem, na intenção da εὐδαιμονία (felicidade).

Ora, se a *philosophia* no *De beata vita* ainda é entendida por Agostinho, em última análise, como exercício de investigação do fundamento da felicidade, nele ela se identifica com a Verdade divina. E, se por um lado, poderemos reconhecer ali uma aproximação entre as categorias neoplatônicas e a doutrina cristã, por outro, será possível ver que a perspectiva da felicidade como investigação da verdade é herdada diretamente do pensamento latino tanto de Cícero quanto de Sêneca. De fato, o esforço filosófico agostiniano abriga uma dialética de natureza estoica, procurando compreender a necessidade natural do homem como criatura para a beatitude³. Tal dialética deve ser entendida em sentido amplo, isto é, como o jogo dialógico da tradição socrático-platônica que influenciara também o Pórtico⁴. Sobre o lugar fundamental que ocupa essa dialética nos diálogos de Agostinho, nos parece precisa a definição de B. Silva Santos:

como Arcesilau (c.316-242 a.C.) e Carnéades (c.214-129 a.C.). Consta também que Cícero conheceu algumas das obras exotéricas de Aristóteles, mas, certamente, fez sua leitura desde uma *visage* determinada por aquelas influências Médio-estóicas que tão proximamente conheceu.

- 3 Cf. SANGALLI, Idalgo José. *O fim último do Homem. Da eudaimonia aristotélica à beatitudo agostiniana*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998. p.152.
- 4 Tanto que Diógenes Laércio, doxógrafo do séc. III, em sua *Vida dos filósofos* (VII, 42), cita a descrição da dialética como “[...] a ciência do discutir [διαλέγεσθαι] retamente sobre argumentos através de perguntas e respostas.” Esta definição é atribuída à Crisipo, baluarte da lógica estoica. Cf. VON ARNIM, J.: *Stoicorum veterum fragmenta*. Vol. II. Stuttgart: B. G. Teubner Verlagsgesellschaft mbH, 1964. Frag. 48, p. 18.

[...] Por meio dela, a razão mesma manifesta e descobre sua própria natureza, o que deseja e o que pode; e oferece à alma racional os meios para que se reconheça a si mesma: sua origem, seu valor ontológico e os princípios superiores a ela. A dialética corresponde, pois, à atividade da pura razão e, por seu método puramente racional que tão só comporta operações estritamente lógicas, assegura o caráter científico das outras ciências ou disciplinas. [...] A dialética ensina a pensar, a extrair conclusões indiscutíveis a partir de princípios certos, a simplificar o que é complexo, a esclarecer o que é obscuro, a descobrir o erro distinguindo o verdadeiro do falso [...]⁵.

Por isso, afirmamos: os aspectos racionais (e volitivos) que constituem a base para a vida feliz advindos da tradição filosófica e que alcançam nosso pensador não estão, em absoluto, excluídos do processo na sua obra; apenas não são mais suficientes para a *beatitudo*. São constitutivos, é claro; mas dentro da noção de Agostinho acerca da felicidade humana perderam em *autonomia*. E é justamente aí que reside o seu principal *turning point* em relação ao pensamento pagão.

Não obstante, podemos dizer, em linhas gerais, que é em torno de uma grande aproximação entre a filosofia e a felicidade, ou a sabedoria e a beatitude, que gira o tipo de investigação que se dá no *De beata vita*. É, de fato, uma concepção do ecletismo ciceroniano – e não apenas deste – essa estreita correlação. A esse respeito, Hannah Arendt lembra⁶ a citação do próprio Agostinho

5 SANTOS in AGOSTINHO. *Contra os acadêmicos, A ordem, A grandeza da alma e O mestre*. Tradução de Frei Augustinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2008. p. 18.

6 Cf. ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*. Tradução de Cesar A. R. de Almeida, Antônio Abranches e Helena F. Martins. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008. p. 348 e n. 69. Também a esse respeito cf. SANGALLI,

em uma de suas obras tardias, segundo a qual, seguindo o erudito latino Varrão, os romanos entendiam que “[...] não há razão para o homem filosofar senão para que seja feliz; e o que faz com que este seja feliz é o fim bom; não há, por conseguinte nenhuma causa para o filosofar salvo a meta do bem”⁷.

Sabemos que o que certamente primeiro suscitou esse tema como questão filosófica em Agostinho foi a leitura do *Hortensius* de Cícero⁸, feita ainda em sua adolescência. O tema também seria, mais tarde, não apenas assimilado de outras fontes do pensamento greco-romano pagão, mas também reconhecido pelo nosso filósofo como uma das questões fundamentais deste mesmo pensamento. A noção de felicidade agostiniana assim como, *grosso modo*, toda a ética anterior, continuaria identificada como a autêntica tarefa da filosofia, seja nas especulações gregas ou no que diretamente influenciaria Agostinho em suas leituras latinas: a sua busca como o bem supremo⁹. Nesse sentido, o antigo conceito pagão de εὐδαιμονία continua reverberando na *beatitudo* agostiniana, motivo principal do esforço filosófico, e está assentado em seu espírito pela experiência própria da revelação pessoal.

Há, reiteramos, pontos de contato entre os três pesos da tradição pagã que mencionamos acima – Cícero, Sêneca e Plotino – e o Agostinho dos primeiros diálogos expressos pelo uso que

1998, p. 152. Vale notar que filosofia como *topos* eudaimônico é praticamente um lugar-comum na tradição greco-romana.

7 “[...] Nulla est homini causa philosophandi, nisi ut beatus sit; quod autem beatum facit, ipse est finis boni; nulla est igitur causa philosophandi, nisi finis boni”. AGOSTINHO, *De civitate Dei contra paganos*, XIX, I, 3.

8 Obra de cunho protréptico, da qual só chegaram até nós fragmentos.

9 Que reproduz o entendimento de Cícero – provavelmente constante no *Hortensius*, dado o seu caráter exortativo –, ou seja, a filosofia como a sabedoria e arte de viver que devem conduzir à beatitude.

fará de certas categorias, estilo e até mesmo de uma noção mais ampla em termos éticos, gnosiológicos e metafísicos. É possível, por exemplo, como veremos, encontrar semelhanças entre a reflexão agostiniana e o conceito do retorno à felicidade no Uno-Bem plotiniano em seu caminho que procede do múltiplo sensível para a unidade do Inteligível. Mas atentemos desde já para a crucial diferença: Como o Uno de Plotino está em tudo não há a necessidade do auxílio da Graça para o atingimento da εὐδαιμονία; já a *beatitudo* em Agostinho é eminentemente soteriológica: o conhecimento e a posse de um Deus que intervém pessoalmente no criado, para ele, é a única via de acesso à felicidade. Vale notar a este ponto que Agostinho não faz uma separação clara entre teologia e filosofia. Percebemos nele que, sem renunciar à sua especificidade de saber racional, a filosofia já se encontra “[...] sob a regência normativa de um outro saber cuja fonte é transracional: a revelação divina [...]”¹⁰. E é justamente esta regência normativa da revelação o traço mais característico da articulação filosófico-teológica agostiniana. Ela é o que fundamenta a existência de notáveis afastamentos em relação à tradição pagã – aqui caracterizada pelo pensamento eclético de Cícero, o estoicismo de Sêneca e o neoplatonismo de Plotino – e estes atestam a originalidade de nosso filósofo cristão já nesta obra que pertence ao quadro dos seus primeiros escritos.

10 SANTOS, B. Silva. *Agostinho de Hipona: razão e fé no limiar do pensamento medieval*. 1996. p. 01. Disponível em: <<http://bentosilvasantos.com/cms/index.php?Publica%E7%F5es:Artigos>>.

II. Algumas diferenças entre Agostinho e a tradição pagã

Em primeiro lugar, com relação a Cícero, a questão do conhecimento implica uma importante contraposição entre o arpinate e Agostinho. Este último não abre mão da possibilidade do alcance da verdade uma vez que, para ele, a própria Verdade divina é fundamento gnosiológico que permite a aferição de outras verdades. Ocorre que para a investigação da Verdade, Cícero emprega o que chama de método dialético dos Acadêmicos e Peripatéticos, defendendo em qualquer questão as duas partes contrárias, haurindo, como resultado, o *verossímil* em cada caso¹¹. Isso significa que o critério de verdade acolhido por Cícero, derivado, principalmente, de um probabilismo de matiz filoniano¹², acaba por se basear num testemunho dos sentidos, sem, contudo, lhe dar total assentimento. Tal critério possui apenas o caráter de provável, pois, num ceticismo moderado, influência mitigada da última Academia, o arpinate tem de conceder que a verdade carrega sempre algo de não verdadeiro. Resta, assim, o provável, o verossímil, ou seja, o que mais se aproxima da verdade:

[...] Não somos dos que negam a existência da verdade, porém sustentamos que há unido em toda verdade algo de falso, tão semelhante a ela que não pode nos oferecer qualquer sinal distintivo que permita formular um juízo e dar nosso assenso. Daí deriva a existência de muitos conhecimentos prováveis que, mesmo

11 Cf. CÍCERO, *Tusculanae disputationes*, II, 9.

12 Filo de Larissa, Acadêmico-eclético-estoicizante da segunda metade do século II a C, que, rompendo com posições céticas como as dos Acadêmicos Arcesilau de Pitana (sécs. IV-III a C) e Carnéades (sécs. III-II a C), reelabora algumas das idéias de seu ex-discípulo Antíoco de Ascalona (séc. I a C), na direção de um ecletismo que seria, *grosso modo*, adotado por Cícero e, através deste, assimilado por Agostinho.

não sendo plenamente certificados, se mostram tão insignes e ilustres a ponto de poderem servir de guia para a vida do sábio¹³.

Ora, assentindo somente ao provável, ninguém, nem mesmo o sábio, pode efetivamente *saber* o que quer que seja. De fato, um tanto acanhado diante de seu “primeiro mestre”¹⁴ – Agostinho rebate justamente essa posição, dizendo:

[...] de modo algum ousou comparar-me a M. Túlio [Cícero] por sua habilidade, diligência, talento e doutrina. Todavia, quando ele afirma que o homem não pode ter ciência de nada, se lhe fosse dito apenas: “*sei que tal me parece assim*”, nada teria o que responder.¹⁵

Isso quer dizer que a própria afirmação da impossibilidade do conhecimento verdadeiro deriva já de um saber, qual seja: *saber* da impossibilidade de saber. Esta aporia de fundo cético do probabilismo de Cícero é o que Agostinho está denunciando nessa passagem. Na realidade o problema gnosiológico, inclusive em sua relação com a felicidade, é o *quid* de todo este diálogo contemporâneo ao *De beata vita* chamado *Contra academicos*¹⁶.

13 “[...] Non enim sumus i, quibus nihil verum esse videatur, sed i, qui omnibus veris falsa quaedam adiuncta esse dicamus tanta similitudine, ut in in nulla insit certa iudicandi et adsentienti nota. Ex quo existit et illud multa esse probabilia, quae, quamquam non perciperentur, tamen, quia visum quendam haberent insignem et inlustrem, his sapientis vita regeretur”. CÍCERO, *De natura deorum*, I, 12.

14 Nas *Retractationes*, I, 1, 4, Agostinho irá lamentar essa sua postura.

15 “[...] nec mihi ullo pacto tantum arrogaverim, ut M. Tullium aliqua ex parte sequar industria, vigilantia, ingenio, doctrina: cui tamen asserenti, nihil scire posse hominem, si hoc solum diceretur: Scio ita videri mihi; unde id refelleret non haberet”. AGOSTINHO, *Contra academicos*, III, VXi, 36.

16 Os demais diálogos contemporâneos ao *De beata vita* são *Soliloquia* e *De ordine*. Junto com o *Contra academicos*, são os chamados “Diálogos de Cas-

Mas há um ponto ainda mais axial onde o cristão Agostinho torna-se absolutamente impérvio à influência ciceroniana. E este eixo se distingue em duas direções. Uma delas é relativa ao próprio alcance da virtude. Para Cícero, não há melhor e mais profunda doutrina do que aquela segundo a qual “[...] a virtude se encontra satisfeita consigo mesma para a vida feliz [...]”¹⁷. E é no sábio, onde reside a faculdade do viver isento de paixões, imperturbável, em perfeita beatitude, que esta inata retidão humana se mostra plenamente desenvolvida. Entretanto, para Agostinho a virtude por si só não pode bastar para a obtenção e manutenção da *beatitudo*. Constitui, sem dúvida, uma componente fundamental do ideário cristão e, portanto, tem seu lugar nessa busca. Mas, em Cícero, o seu carácter autárquico, satisfazendo *per se* a vida feliz esgotaria no homem, *ad libitum*, o espaço decisivo. Nesse sentido, a posição agostiniana, absolutamente incontornável, seria, então, uma discrepante heteronomia para o Arpinate: a condição *sine qua non* da ação divina na consecução da felicidade humana. Nos *Soliloquia*, Agostinho (ou, antes, sua razão, com quem “dialoga”) diz muito claramente:

Crê em Deus constantemente e o quanto te seja possível, confia Nele completamente. Não queira ser como senhor de si sob seu próprio poder, mas, professa-te servo do clementíssimo e generosíssimo Senhor. Assim, pois, [Deus] não desistirá de erguer-te até Ele e não permitirá que nada lhe aconteça, senão para teu benefício, ainda que ignores.¹⁸

sicíaco”.

17 “[...] virtutem ad beate vivendum se ipsa esse contentam [...]”. CÍCERO, *Tusculanae disputationes*, V, I, 1.

18 “Constanter Deo crede, eique te totum committe quantum potes. Noli esse velle quasi proprius et in tua potestate, sed eius clementissimi et utilissimi Domini te servum esse profiteri. Ita enim te ad se sublevare non desi-

Entenda-se: a virtude tem o seu papel, e não de pouca monta, na nossa vida; mas o fundamental é a ação divina. Portanto, Agostinho assume que, a despeito da própria volição virtuosa ou mesmo da consciência do bem de que desfruta o homem, é somente com a interferência “clementíssima” e “generosíssima” da ação divina que aquele pode alcançar a Deus e, com Ele, a felicidade. E mesmo a noção de Providência que havia em Cícero era aquela da *πρόνοια* estoica, coincidente com a determinação pelo destino, ou *εἰμαρμένη*, estando muito longe da Providência pessoal cristã que Agostinho reconhece e acolhe, como está subentendido na supracitada passagem dos *Soliloquia*.

A outra direção se define do seguinte modo: por razões não apenas históricas, em Cícero, a ação da Graça cristã não poderia ser sequer intuível, de modo algum. Faltava-lhe, antes mesmo do Cristianismo histórico, a noção acabada da transcendência de um Deus, para ele, tão ambíguo. A própria concepção do que é a virtude, sem a compreensão da natureza dessa transcendência – que no horizonte cristão a justifica –, tem que estar completamente comprometida aos olhos de Agostinho. Para o nosso filósofo ser virtuoso é, em última instância, ser piedoso, no sentido de total entrega, da fidelidade no cumprimento da Vontade de Deus. Tanto que no diálogo que é o centro dessa nossa reflexão, Adeodato, o jovem filho de Agostinho, declara quanto à virtude da temperança: “É verdadeiramente casto aquele que se volta para Deus e somente a Ele se prende”¹⁹. Claro que há uma escolha no âmbito do humano: a confiança completa na intervenção

net, nihilque tibi evenire. permittet, nisi quod tibi prosit, etiam si nescias”. AGOSTINHO, *Soliloquia*, I, XV, 30.

19 “Ille est vere castus, qui Deum attendit, et ad ipsum solum se tenet”. AGOSTINHO, *De beata vita*, I, III, 18.

pessoal do divino em nosso destino passa, necessariamente, por uma aceitação, por uma opção pela fé. Está implícito aqui o livre-arbítrio, ainda que não seja tematizado²⁰. Mas até mesmo este é, em si, um “benefício”, um dom de Deus, como exposto na passagem neotestamentária: “pela graça sois salvos, por meio da fé, e isso não vem de vós, é o dom de Deus”²¹.

Quanto a Sêneca, ocorre algo semelhante ao que falamos acerca de Cícero. A despeito dos novos enfoques que o Neo-estoicismo senequiano (não isento de certo ecletismo) estabelece em relação à tradição de sua Escola, é a ontologia panteística que continua a reverberar, tanto na gnosiologia quanto na ética da virtude. Nela, basta o homem seguir imperturbável a harmonia da Natureza para desfrutar da vida beatificada. Diz Sêneca:

[...] O que impede de dizer que uma vida feliz é uma alma livre, elevada, intrépida, estável, inacessível, tanto ao medo como à cobiça, cujo único bem é a honestidade, e o único mal, o aviltamento, e tudo o mais, um monte de coisas vis, que não tiram nem acrescentam nada à felicidade da vida, indo e vindo, sem aumentar nem diminuir o sumo bem? [...] É preciso, pois, achar uma saída rumo à liberdade. Nada mais a pode dar senão a indiferença aos caprichos da fortuna: nascerá, então, esse bem inestimável, a calma de espírito posto em abrigo seguro, a elevação moral; e o conhecimento da verdade, afugentando os terrores, dará origem a uma grande e inalterável alegria, a bondade, o desabafo da alma que a deleitarão, não enquanto bens, mas como efeitos do seu próprio bem²².

20 Esse importantíssimo tema seria tratado por Agostinho em outra obra fundamental denominada *De Libero arbitrio*, composta entre os anos de 388 e 395.

21 Ef 2,8.

22 “[...] quid enim prohibet nos beatam uitam dicere liberum animum et erectum et interritum ac stabilem, extra metum, extra cupiditatem positum, cui unum bonum sit honestas, unum malum turpitudum, cetera uilis

Inclusive, nessa doutrina estóica geral, também característica em Sêneca, que determina uma filosofia voltada para o mundo da vida, P. Hadot observa uma compreensão de que não há bem (ou mal) que não seja moral, e a felicidade, isto é, o bem moral, é o remate de um processo cuja razão

[...] atua na natureza (e na física), na comunidade humana (e na ética) e no pensamento individual (e na lógica). O ato único do filósofo preparando-se para a sabedoria coincide com o ato único da Razão universal presente em todas as coisas e harmonizando-se consigo mesma²³.

Isso é o que realmente mais distancia o Cordovês de Agostinho. A concepção da virtude como realização no homem da razão imanente à Natureza faz transparecer toda a ligação “sensística” que ainda vigora entre Sêneca e a tradição do Pórtico e, assim, afasta-o do que moveria mais profundamente a visão da *beatitudo* agostiniana: novamente, o espaço para a ação de Deus. Em outra das obras iniciais de Agostinho lê-se muito claramente a necessidade da condução divina para o próprio entendimento humano e, que se bem acolhida, leva ao tipo de vida tratado especificamente no *De beata vita*. Eis o trecho:

turba rerum nec detrahens quicquam beatae uitae nec adiciens, sine actu ac detrimento summi boni ueniens ac recedens? [...] Ergo exeundum ad libertatem est. Hanc non alia res tribuit quam fortunae negligentia: tum illud orietur inaestimabile bonum, quies mentis in tuto conlocatae et sublimitas expulsisque erroribus ex cognitione ueri gaudium grande et innotum comitasque et diffusio animi, quibus delectabitur non ut bonis sed ut ex bono suo ortis”. SÊNECA, *De vita beata.*, IV, 3-5.

23 HADOT, Pierre. *O que é a filosofia antiga?* Tradução de Dion D. Macedo. 2ª ed.. São Paulo: Edições Loyola, 2004. p. 204.

[...] Deve-se, portanto dizer divina aquela autoridade que [...] *dirigindo o próprio homem, mostra-lhe até que ponto se rebaixou por ele e lhe ordena que não fique preso aos sentidos* [...], mas se eleve ao entendimento [...]. Parece-me, pois, uma grande verdade que somente homens divinos, ou *não sem o auxílio divino*, vivem desse modo²⁴.

E mesmo defendendo o Platonismo como o fundamento de uma filosofia que não é a deste mundo, mas de outro²⁵, Agostinho aponta essa ação decisiva da Graça de Deus para o esclarecimento do homem; esse outro mundo é o inteligível,

[...] ao qual a sutileza da razão [humana] jamais teria levado as almas cegas pelas multiformes trevas do erro e obliteradas sob a enorme massa das impurezas corporais, se o sumo Deus, *movido de misericórdia pelo seu povo*, não tivesse *inclinado e abaixado até o corpo humano* a autoridade do Intelecto divino [...]²⁶.

Isso também vale para a noção senequiana do divino: mesmo que por vezes ela soe “quase cristã”²⁷, a autonomia que a Natureza

24 “Illa ergo auctoritas divina dicenda est, quae [...] ipsum hominem agens ostendit ei quousque se propter ipsum depresserit et non teneri sensibus [...], sed ad intellectum iubet evolare [...]. Ut mihi verissimum videatur aut divinos homines, aut non sine divina ope sic vivere”. AGOSTINHO, *De ordine*, II, IX, 27- X, 28.

25 Que de modo implícito, com seu “mundo inteligível”, é razoável admitir que esteja já aqui assimilado por Agostinho à revelação cristã: é o Inteligível plotiniano coincidindo com o Λόγος encarnado do Prólogo ao Evangelho de João (*Jo* 1, 1-18). Cf. AGOSTINHO, 2008, p. 145, n. 55.

26 “[...] cui animas multiformibus erroris tenebris caecatas, et altissimis a corpore sordibus oblitas, nunquam ista ratio subtilissima revocaret, nisi summus Deus populari quadam clementia divini intellectus auctoritatem usque ad ipsum corpus humanum declinaret [...]”. AGOSTINHO, *Contra academicos*, III, XIX, 42.

27 Cf., por exemplo, SÊNECA, *Epistulae Morales ad Lucilium*, IV, XLI, 1-2;

confere ao destino do homem virtuoso contrasta demais com decisivo papel da Graça, conforme esta é concebida por Agostinho, como vimos nos dois exemplos acima. E ainda que admitamos que no âmbito, digamos, intersubjetivo, Sêneca veja o homem como um ser eminentemente comunitário, que é, de fato, um dos aspectos fundamentais ao amor cristão, e que no plano do indivíduo, haja uma retidão certamente indicativa do caminho para o bem supremo, o Estoicismo, sem a revelação, não poderia conduzir o homem até o Sumo Bem na compreensão agostiniana. Além disso, há demasiada auto-suficiência na doutrina estoica para a promoção do *ágape*, fundamental, desde o princípio, para Agostinho e de fato vivenciado no retiro de 386, em Cassiciaco, onde suas obras iniciais – dentre elas, o *De beta vita*, são produzidas.

Não devemos, por outro lado, nos esquecer que idéias cristãs já circulavam no ambiente em que viveu Sêneca, ainda que seja bastante complexa a tarefa de distinguir o que seria fruto da influência destas idéias, daquelas reflexões próprias do pensador Cordovês²⁸. Ainda assim, de qualquer forma, a escassez da fundamentação no transcendente em suas considerações acerca da felicidade parece deixar claro que as implicações cristológicas passaram razoavelmente ao largo de suas especulações.

Então, mais uma vez, a exemplo do que ocorrera em relação a Cícero, a ausência de uma ontologia pautada pela transcendência, que se mantinha dentro de limites empíricos, impunha importantes contrastes a uma estrutura especulativa sobre a qual o jovem Agostinho pudesse construir sua filosofia da *beatitudo*. Esta precisaria esperar ainda uma concepção da própria realidade mais adaptável aos princípios cristãos, o que viria apenas com o seu

De Vita Beata, XX, 5.

28 Cf. SANGALLI, 1998. p. 99.

encontro com o Neoplatonismo plotiniano. Contudo, mesmo aí, permanece uma diferença profundamente relevante e que divide com as anteriores um traço característico: a autarquia humana. Vejamos.

Em Plotino, há um movimento duplo: do que é transcende para o imanente e de volta, do imanente para o transcendente. Mas que na intenção da εὐδαιμονία a via desse deslocamento de retorno é a imanência. Entretanto, não é isso o que ocorre com a *beatitudo* em Agostinho. De fato, a dimensão do supra-sensível do divino, é algo que, no quadro referencial do pensamento pagão, veio para Agostinho somente com as leituras neoplatônicas – traduzidas para o latim por Mario Vittorino –, mais especificamente, com a idéia do ΝΟῦς e do Uno plotinianos, na possibilidade de cotejamento com passagens das *Escrituras*. Aqui vamos nos basear num texto bem posterior aos Diálogos de Cassiciaco, mas que relata os eventos que antecederam com muita proximidade os escritos iniciais, entre eles, o *De beata vita*. Nesse texto, nosso autor reconhece que encontrara em certos livros platônicos aproximações com o *Evangelho*; mas existiam importantes limites. Segundo ele:

[...] naquele lugar li, não com estas mesmas palavras, mas com sentido inteiramente igual, de modo persuasivo e com muitas e variadas razões, que *ao princípio era o Verbo e o Verbo existia em Deus e Deus era o Verbo: e este, no princípio, existia em Deus. Tudo foi feito por Ele, e sem Ele nada foi feito. O que foi feito, n'Ele é vida, e a vida era a luz dos homens; a luz brilha nas trevas e as trevas não a compreenderam*; e, pois, a alma do homem, ainda que dê *testemunho da luz*, não é, todavia, *a luz*, mas o Verbo, Deus, *é a luz verdadeira que ilumina todo homem que vem a este mundo*; e que *estava neste mundo que foi feito por Ele, e o mundo não O conheceu*. Porém, que verdadeiramente *veio para o que era seu e os seus não o receberam, e que a todos os que o receberam e acreditaram em seu nome lhes deu poder de tornarem-se filhos de*

Deus, eu não li naquele lugar²⁹.

E, logo em seguida, acrescenta: “Igualmente, li naquele lugar que o Verbo, Deus, não nasceu da carne, nem do sangue, nem *da vontade do homem, nem da vontade da carne, mas de Deus*; todavia, que *o Verbo se fez carne e habitou entre nós*, não li naquele lugar”³⁰.

Estas passagens, com referências diretas ao *Prólogo* do *Evangelho segundo São João*³¹, demonstram algo crucial: se é verdade que as semelhanças que viu entre Cristianismo e Neoplatonismo permitiram a Agostinho estabelecer, por um lado, uma fundamentação filosófica para a doutrina cristã na metafísica plotiniana, por outro, marcam justamente a *impessoalidade* de uma criação que não se coaduna de modo algum com o interesse amoroso e sacrificado do Deus cristão agostiniano em relação às

29 “[...] ibi legi non quidem his verbis, sed hoc idem omnino multis et multiplicibus suaderi rationibus, quod in principio erat Verbum et Verbum erat apud Deum et Deus erat Verbum: hoc erat in principio apud Deum; omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil, quod factum est, in eo vita est, et vita erat lux hominum; et lux in tenebris lucet, et tenebrae eam non comprehenderunt; et quia hominis anima, quamvis testimonium perhibeat de lumine, non est tamen ipsa lumen, sed Verbum, Deus, est lumen verum, quod illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum; et quia in hoc mundo erat, et mundus per eum factus est, et mundus eum non cognovit. Quia vero in sua propria venit et sui eum non receperunt, quotquot autem receperunt eum, dedit eis potestatem filios Dei fieri credentibus in nomine eius, non ibi legi”. AGOSTINHO, *Confessiones*, VII, 9, 13.

30 “Item legi ibi, quia Verbum, Deus, non ex carne, non ex sanguine non ex voluntate viri neque ex voluntate carnis, sed ex Deo natus est; sed quia Verbum caro factum est et habitavit in nobis, non ibi legi”. AGOSTINHO, *Confessiones*, VII, 9, 14.

31 Cf. *Jo* 1, 1-14. (Daí os grifos em ambas as passagens).

suas criaturas³². Ora, se a repugnância ao corpóreo não permitia a Plotino admitir a possibilidade da ressurreição da carne, que dirá o próprio Deus fazer-se corpo e habitar justamente o âmbito máximo da degradação? Esse interesse íntimo do Deus cristão, exatamente o que demarca a maior diferença entre as duas noções, é o que justifica a nossa afirmação de que a busca em direção à transcendência no Bem e à *beatitudo* por parte da imanência humana, para Agostinho, se faz desde a própria transcendência, isto é, começa com a interferência da Graça divina. Como Plotino, também ele vê no transcendente o lugar da felicidade; também nele identifica-se um duplo movimento, isto é, o de Deus para o homem (transcendência → imanência) e o do homem para Deus (imanência → transcendência). Contudo, em Agostinho, o descenso do divino ao humano não se processa por uma degradação inevitável da divindade, mas por uma atitude consciente e pessoal de socorro ao homem, uma espécie de resgate que tem por finalidade o retorno ao verdadeiro lugar da felicidade que, afinal, é a posse do próprio Deus³³. Nesse sentido, Agostinho vai literalmente além de Plotino, ao introduzir o conceito bíblico de salvação. Agostinho tampouco postula uma “difusão” divina, a partir da qual o mundo sensível, incluindo o homem, tem sua origem infradivina. Como cristão, nosso autor sabe que o homem é criatura semelhante, mas distinta e consciente de Deus³⁴ e que

32 Na verdade todo o trecho 6, 6, da *Enéada* III, representa a negação do dogma cristão da ressurreição da carne. Na metafísica plotiniana, só faz sentido a parte transcendente no homem – totalmente purificada de qualquer imanência – se unir à absoluta transcendência do Uno.

33 A conclusão a que chegarão os participantes do colóquio do *De beata vita* será, precisamente, que a felicidade está na posse de Deus para a fruição de sua Verdade, numa palavra, em Sua *contemplação*. Nisso, ou seja, na concepção de felicidade como *contemplatio* – o θεωρεῖν dos gregos – Agostinho é, sem dúvida, devedor da tradição filosófica pagã.

34 Cf., por exemplo, AGOSTINHO, *De quantitate animae*, I, II, 3 e *passim*.

abriga em si as qualidades da doação divina. Logo, ao contrário da doutrina plotiniana, Agostinho assevera que o voltar-se a Deus jamais pode ser feito mediante o esforço único do homem sábio, como explicita-se na seguinte passagem do licopolitano:

[...] Vive de modo auto-suficiente quem possui esta existência. O sábio se basta a si mesmo para ser feliz e adquirir o bem: não há bem que ele não tenha. Outra coisa ele necessariamente procura, mas não por si, e sim por aquilo que lhe pertence [...]³⁵.

Para Plotino, a felicidade só haverá de ser obtida pela alma do sábio quando esta se encontrar com o Uno hipostático na *unyo mystica*. Ela lhe proporcionará a *autonomia* em relação à vileza material nesta vida.

Em suma: Agostinho fala de um “τέλος”, um fim beatífico que se processa também do imanente para o transcendente, mas, a partir do próprio transcendente. Claro que há um papel imanentemente humano sem o qual a Graça nos seria inacessível, sendo ademais, trabalhado no *De beata vita*; todavia, este papel também só se torna possível mediante uma doação transcendental, como podemos ler no próprio *Novo Testamento*: “Pela graça sois salvos, por meio da fé, e isso não vem de vós, é o dom de Deus”³⁶. Ainda que não completamente amadurecido no conhecimento das *Escrituras* à época do seu tratado sobre a *beatitudo*, Agostinho já conhecia ao menos o conteúdo neotestamentário das *Epístolas paulinas* e do *Evangelho* de João³⁷. O fato é que, para o convertido

35 “[...] Αὐτάρκης οὖν ὁ βίος τῷ οὕτως ζωὴν ἔχοντι. Κὰν σπουδαῖος ἦ, αὐτάρκης εἰς εὐδαιμονίαν καὶ εἰς κτῆσιν ἀγαθοῦ· οὐδὲν γὰρ ἐστὶν ἀγαθὸν ὃ μὴ ἔχει. Ἄλλ’ ὃ ζητεῖ ὡς ἀναγκαῖον ζητεῖ, καὶ οὐχ αὐτῷ, ἀλλὰ τινι τῶν αὐτοῦ [...]”. PLOTINO, *Enéadas*, I, 4, 4.

36 *Ef*2, 8.

37 Tanto que ao fim do tratado ele cita, por exemplo, o *Ego sum veritas* joani-

Agostinho, apenas Cristo poderia estabelecer a relação entre a transcendência e a imanência, isto é, entre os mundos supra-sensível e sensível dos quais falava Plotino.

III. Conclusão: *Beatitudo* agostiniana: panorama geral

As diferenças apontadas acima, mesmo que importantes, não implicam na oposição em bloco das doutrinas anteriores. Ao contrário. Em relação às aproximações, num âmbito mais geral, podemos dizer que em comum com os três pensadores acima referidos Agostinho tinha a certeza que todos os homens tendem para a felicidade e que a vida virtuosa lhe é constitutiva. Não obstante, o novo caminho apontado por ele foi o de que, *a partir da Graça emanada de Deus*, o homem deve mergulhar na própria alma, e daí, transcendendo-se, atingir a Deus e a *beatitudo* na sua fruição. Esse percurso que vai da *reditio in se ipsum*, isto é, da auto-interiorização, do acesso à própria alma, que habita a matéria, até o *transcensus suis ipsius*, ou seja, o transcender-se a si mesmo para alcançar a Deus, ainda que implícito, não está formulado no *De beata vita*. Seria em outra obra, iniciada três anos depois do nosso tratado, que Agostinho, conjugando razão e fé, descreveria essa dinâmica do seguinte modo:

[...] entra em ti próprio, no interior do homem habita a verdade; E se encontrares mutável tua natureza, transcende a ti mesmo. Mas recorda-te: transcendendo-te, transcendes tua alma racional. Encaminha-te, pois, para onde se acende a própria luz da razão. Pois, aonde chega todo bom pensador senão à verdade?³⁸

no (*Jo* 14, 6), e sua mãe faz uma clara referência a *I Cor* 13,13.

38 “[...] in teipsum redi; in interiore homine habitat veritas; et si tuam naturam mutabilem inveneris, transcende et teipsum. Sed memento cum te transcendis, ratiocinantem animam te transcendere. Illuc ergo tende, unde

É através da faculdade racional de nossa alma – que também é doação divina – que promovemos a caminhada em direção à Verdade: Deus, a Suprema realidade que ultrapassa nossa razão, sendo mesmo a causa última que lhe “acende a própria luz”. Com o alcance da Verdade que é Deus, chegamos à *beatitudo*, reservada *nessa vida* ao sábio, o “bom pensador”. Ocorre que, mesmo não constando literalmente no *De beata vita*, a dinâmica descrita no *De vera religione*, subjaz toda lógica daquele e de outros dos diálogos iniciais, na medida em que neles a alma, instância supra-sensível, sede da razão humana, é valorizada como o que há de melhor em nós. De fato, como declara a própria “razão” em um desses diálogos, a alma é a realidade no homem mais próxima a Deus, dadas suas imaterialidade e imortalidade:

A alma é, pois, imortal: creia em seus raciocínios, creia na verdade; ela clama que habita em você e que é imortal e que sua sede não lhe pode ser tirada pela morte corporal. Afasta-te de tua sombra, volta-te para ti mesmo; não sofrerás destruição alguma a não ser esquecendo-te de que é algo que não pode perecer³⁹.

Voltar-se para si mesmo, a *reditio in se ipsum*, é apenas o início da jornada humana rumo à beatitude. E no seu alcance pelo *transcensus suis ipsius* reside a crucial diferença entre Agostinho e seus antecessores: a felicidade verdadeira para ele tem que estar na direta *aquisição* divina, sem a intermediação sensorial, mas assis-

ipsum lumen rationis accenditur. Quo enim pervenit omnis bonus ratiocinator, nisi ad veritatem?” AGOSTINHO, De vera religione, 39, 72. Essa obra, antimaniquêia, foi escrita entre os anos de 389 e 390.

39 “Immortalis est igitur anima: iamiam crede rationibus tuis, crede veritati; clamat et in te sese habitare, et immortalem esse, nec sibi suam sedem quicumque corporis morte posse subduci. Avertere ab umbra tua, revertere in te; nullus est interitus tuus, nisi oblitum te esse quod interire non possis”. AGOSTINHO, *Soliloquia*, II, 19, 33.

tida pela Providência, e mesmo além da mais acrisolada racionalização humana, ainda que esta seja preliminarmente necessária. Se, como criam Estóicos gregos e latinos, tendemos *naturalmente* (κατὰ φύσιν) à felicidade, trata-se, para Agostinho, de uma natureza criada por um Deus que se distingue *in totum* dela e que nela interfere decisivamente. A filosofia mesma deixa de ser a meta em si e passa a ser meio para o alcance da *beatitudo*: no *De beata vita* ela é descrita metaforicamente como um “porto” de acesso à *regio beatitudinis* (terra da felicidade).

Para os Acadêmicos, a mera busca da verdade levava à felicidade. Porém, argumentavam, a vida intelectual é apenas um progresso em direção a verdade, mas a sua posse é impossível. Agostinho, em oposição – e aqui também a Cícero –, defenderá a posse humana de algumas verdades, como do eu em relação à dúvida: “[...] dizeis que o falso pode parecer aos sentidos como verdadeiro, mas *não negais o fato de parecer* [...]”⁴⁰. Há também as verdades matemáticas, e, sobretudo, o fato da própria Verdade em si que é

40 “[...] Posse enim falsum videri a sentientibus dicitis, nihil videri non dicitis [...]”. AGOSTINHO, *Contra academicos*, III, XI, 24. Ou seja, os sentidos até podem ser enganados quanto à existência efetiva de algo, mas permanece um “eu” que se engana e, portanto, que existe verdadeiramente. Esta notável intuição seria mais diretamente formulada no tardio *De civitate Dei contra paganos* (XI, XXVI): “[...] Nam qui non est, utique nec falli potest; ac per hoc sum, si fallor. Quia ergo sum si fallor, quomodo esse me fallor, quando certum est me esse, si fallor? Quia igitur essem qui fallerer, etiamsi fallerer, procul dubio in eo, quod me novi esse, non fallor. Consequens est autem, ut etiam in eo, quod me novi nosse, non fallar [...]”: “[...] Com efeito, quem não existe não pode enganar-se; por isso, se me engano, existo. Logo, se existo, se me engano, como me engano, crendo que existo, quando é certo que existo, se me engano? Embora me engane, sou eu que me engano e, portanto, no que conheço que existo, não me engano. Segue-se também que, no que conheço que me conheço, não me engano [...]”. Agostinho parece até mesmo prefigurar assim elementos fundamentais da gnosiologia cartesiana.

Deus:

[...] Deus Verdade, em quem, por quem e mediante quem é verdadeiro tudo o que é verdadeiro. Deus Sabedoria, em quem, por quem e mediante quem têm sabedoria todos os que sabem. Deus, verdadeira e suprema Vida, em quem, por quem e mediante quem tem vida tudo o que goza de vida verdadeira e plena. Deus felicidade, em quem, por quem e mediante quem são felizes todos os seres que gozam de felicidade [...] ⁴¹.

Como muitos dos antigos filósofos pagãos, Agostinho também vê na contemplação da verdade e do bem, aquilo que era a *εὐδαιμονία* para os gregos. Mas revela que a sua natureza é divina, criadora, pessoal. Mais: que há uma Verdade suprema, Deus, e a *beatitudo* para o homem é a abnegada fruição Daquela. O que estamos dizendo é que a síntese agostiniana configurará a filosofia cristã justamente como algo que é sim, em boa parte, a convergência de idéias ecléticas, estoicas e neoplatônicas sob o pensamento cristão. Por isso, é importante acentuar a apropriação que Agostinho realiza em relação à ética estoica a fim de formular seu pensamento. Mas nessa ética o aspecto da transcendência foi negado em larga medida. Vale notar também que a transcendência é uma dimensão que, como dissemos, surgiria, para o Tagastense, com Plotino. Entretanto, se neste último havia um movimento para a felicidade de retorno do imanente para o transcendente, ele se dava pela efetivação de virtudes ascéticas (a negação absoluta do corpóreo) que culminavam no êxtase, condição para o alcance

41 “[...] Deus veritas, in quo et a quo et per quem vera sunt, quae vera sunt omnia. Deus sapientia, in quo et a quo et per quem sapiunt, quae sapiunt omnia. Deus vera et summa vita, in quo et a quo et per quem vivunt, quae vere summeque vivunt omnia. Deus beatitudo, in quo et a quo et per quem beata sunt, quae beata sunt omnia [...]”. AGOSTINHO, *Soliloquia*, I, 1, 3.

do «supra-inteligível» no Uno e, portanto, via o imanente: curiosamente era ainda na imanência que se encontrava o móbil plotiniano para a ascensão. Ora, como em Plotino, Agostinho também privilegia o transcendente como lugar da felicidade, e nele também é possível identificar um movimento duplo: o de Deus para o homem, do transcendente para o imanente, e o do homem para Deus, do imanente para o transcendente. Mas podemos igualmente afirmar que para o pensador cristão, de modo original, há uma transcendência que interfere na própria imanência, cuja finalidade é o retorno à transcendência.

Assim, se o conceito de *beatitudo* é por um lado de uma virtude que poderíamos adjectivar estóica (ou eclética), e, por outro, de uma teleologia um tanto neoplatônica na posse divina, ambas as condições, para Agostinho, se encontram indissociáveis em Deus. Logo, a verdadeira virtude consiste, não na negação *in totum* das instâncias materiais, mas no usufruto *parcimonioso* do que é transitório, e do que é bom e perene o mais plenamente possível, isto é, o fim último onde está a felicidade. Não se trata de negar absolutamente o terreno, o sensorial, uma vez que, em Agostinho, não há espaço para a analogia do mundano com o mal⁴², mas da adoção de uma atitude austera para com o que é efêmero. Este é, aliás, o fulcro do Estoicismo senequiano no seu *De vita beata* e constante em várias passagens das *Epistulae morales ad Lucilium*. Só que, em Agostinho, até a própria parcimônia será determinada por uma vontade irradiada como um bem na alma humana pela Verdade divina. Portanto, existem entre o “jovem Agostinho” e a tradição, muitas vezes imbricados, aproximações e afastamentos.

42 O contrário seria atribuir ser ao mal, o que destoa flagrantemente da posição do pensador. Para Agostinho, tudo que há é proveniência de Deus, logo, todo ser é um bem.

Mas já então a questão fundamental será evitar a perda de foco no que realmente beatifica: o conhecimento e a posse de Deus.

Podemos assim concluir que, mesmo nesse trabalho inaugural que é o *De beata vita*, Agostinho já vê a filosofia não como um fim em si mesma, mas como meio para a consecução da beatitude, tema central da obra. Tal visão vai de encontro àquela tradição pagã e sua capacidade de munir o homem com uma acentuada autonomia para o encetamento da vida feliz. Se restam inegáveis aportes tradicionais em sua obra, eles estão, desde saída, determinados pela ótica cristã e suas fontes, embora o estudo aplicado destas últimas seja ainda incipiente a esta altura de sua vida⁴³. Por isso é, de fato, a partir daquilo que já foi classificado como uma “tradição cristã filosoficamente eclética”⁴⁴ que Agostinho empreende sua apropriação de certas categorias das escolas filosóficas da tradição pagã. Ou seja, o homem é pensado, ainda que desde um modelo metafísico neoplatônico, e com os elementos éticos estoicos e mesmo peripatéticos do Ecletismo latino, como *criatura* de beatitude, onde os aspectos racional e volitivo não estão excluídos, mas tampouco são por si só, suficientes⁴⁵. Na verdade, o alcance e o poder dos elementos que concorrem para a meta desejada já se encontram delineados desde as primeiras frases da obra: a razão e a vontade, são dirigidas, de

43 Não podemos nos esquecer que esse é um homem, muito mais do que influenciado pela doutrina, recentemente impactado por uma epifania, por uma experiência pessoal do que ardentemente acreditava ser uma revelação de natureza divina.

44 HOLTE, Ragnar. *Béatitude et Sagesse. Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne*. Paris: Études augustinienes, 1962. p. 193.

45 Cf. SANGALI, 1998. p. 152, n. 368.

algum modo, pela ação divina⁴⁶. Ocorre que, muito embora não sejam suficientes *per se*, não apenas esses elementos estão bastante presentes nesse primeiro empreendimento filosófico agostiniano em torno do tema da felicidade, como também aqui se encontra, à semelhança das demais obras do que se convencionou chamar “Diálogos de Cassicácio”, permeada por contribuições pagãs, principalmente neoplatônicas, uma concepção metafísica toda própria.

Fontes

CÍCERO. *De natura deorum*. Disponível em: <<http://www.thelatinlibrary.com/cic.html>>.

CÍCERO. *Tusculanae disputationes*. Disponível em: <http://www.thelatinlibrary.com/cic.html>.

PLOTINO. *Eneadi – Texto greco a fronte*. A cura di Giuseppe Faggin. Milano: Bompiani, 200.

SANTO AGOSTINHO. *Confessiones*. In: S. Aurelii Augustini Opera Omnia, Editio Latina. PL 32. Disponível em: <http://www.augustinus.it/latino//confessionioni>.

SANTO AGOSTINHO. *Contra os acadêmicos, A ordem, Agradeza da alma e O mestre*. Tradução de Frei Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2008.

SANTO AGOSTINHO. *Contra academicos Libri três*. In:

46 As frases são: *ratione institutus cursus et voluntas ipsa perduceret*, isto é, “o curso da razão e a condução da própria vontade” que indicam os elementos racional e volitivo; e *tempestas, quae stultis videtur adversa*, “uma tempestade, que aos estultos parece adversa”, apontando que sem a intervenção de Deus aqueles primeiros elementos sequer podem ser capazes de compreender a Sua ação. Cf. AUGUSTIN, Saint. *De beata vita / La vie heureuse*. Introduction, texte critique, traduction, notes e tables par J. Doignon. Paris: Bibliothèque Augustinienne, 4/1. Les oeuvres de saint Augustin, 1986. p. 48 (I, 1).

- S. Aurelii Augustini Opera Omnia, Editio Latina. PL 32. Disponível em: <<http://www.augustinus.it/latino/contracc>>.
- SANTO AGOSTINHO. *De beata vita / La vie heureuse*. Introduction, texte critique, traduction, notes e tables par J. doignon. Paris: Bibliothè Augustinienne, 4/1. Les oeuvres de saint Augustin, 1986.
- SANTO AGOSTINHO. *De civitate dei contra paganos*. In: S. Aurelii Augustini Opera Omnia, Editio Latina. PL 32. Disponível em: <http://www.augustinus.it/latino/ccd>.
- SANTO AGOSTINHO. *De ordine Libre duo*. In: S. Aurelii Augustini Opera Omnia, Editio Latina. PL 32. Disponível em: <<http://www.augustinus.it/latino/ordine>>.
- SANTO AGOSTINHO. *De quantitate animae*. In: S. aurelii Augustini Opera Omnia, Editio Latina. PL 32. Disponível em: <http://www.augustinus.it/latino/grandeza_anima>.
- SANTO AGOSTINHO. *De Vera religione liber unus*. In: S. Aurelii Augustini Opera Omnia, Editio Latina. PL 32. Disponível em: <http://www.augustinus.it/Vera_religione>.
- SANTO AGOSTINHO. *Soliloquiorum Libre duo*. In: S. Aurelii Augustini Opera Omnia, Editio Latina. PL 32. Disponível em: <<http://www.augustinus.it/latino/soliloquia>>.
- SANTO AGOSTINHO. *Solilóquios e A vida feliz*. Tradução de A. Fiorotti e N. de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1998.
- SÊNECA. *Epistulae Morales ad Lucilium*. Disponível em: <<http://www.thelatinlibrary.com/sen.html>>.
- SÊNECA. *Sobre a vida feliz/ De vita beata*. Tradução J. Teodoro d'Olim Marote – edição bilíngue. São Paulo: Editora Nova Alexandria, 2005.

Bibliografia

- ARENDDT, Hannah. *A vida do espírito*. Tradução de Cesar A. R. de Almeida, Antônio Abranches e Helena F. Martins. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.
- HADOT, Pierre. *O que é a filosofia antiga?* Tradução de Dion D. Macedo. 2ª ed.. São Paulo: Edições Loyola, 2004.
- HOLTE, Ragnar. *Béatitude et Sagesse. Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne*. Paris: Études augustiniennes, 1962.
- SANGALLI, Idalgo José. *O fim último do Homem. Da eudaimonia aristotélica à beatitudo agostiniana*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998.
- SANTOS, B. Silva. *Agostinho de Hipona: razão e fé no limiar do pensamento medieval*. 1996. In: <<http://bentosilvasantos.com/cms/index.php?Publica%E7%F5es:Artigos>>.
- VON ARNIM, J.: *Stoicorum veterum fragmenta*. Vol. II. Stuttgart: B. G. Teubner Verlagsgesellschaft mbH, 1964.



Guilherme de Ockham e suas duas formas de Nominalismo

Anselmo Tadeu Ferreira &
Ricardo Pereira Santos Lima¹

Para compreendermos o pensamento de Guilherme de Ockham no debate metafísico acerca dos Universais, primeiramente será necessário entender como e quando a problemática acerca do conhecimento foi suscitada. Deste modo, precisaremos nos valer do contexto histórico como pano de fundo da discussão, a fim de alcançar uma compreensão maior deste delicado problema.

O impasse acerca dos Universais tem origem na filosofia antiga com Platão e Aristóteles quando estes estabeleceram as bases para o conhecimento das coisas. Segundo Libera, “o conhecimento para Platão, presente no diálogo *Fédon*, era derivado da teoria da

1 Doutor em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas; professor do Instituto de Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia. E-mail: anselmotf@gmail.com; Graduando do sétimo período do Curso de Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia (UFU); Membro da Associação Brasileira de Estudos Medievais (ABREM); Membro do Núcleo de Estudos em Filosofia Antiga e Humanidades da Universidade Federal de Uberlândia (NEFAH/UFU). E-mail: filosofia.ricardo@gmail.com.

reminiscência das idéias [...]”, ao passo que “[...] o conhecimento para Aristóteles, de acordo com as *Categorias*, se pautava em princípios de seu pensamento lógico aliado aos dados obtidos a partir das experiências sensíveis.” (LIBERA, 1996, pp. 47-56). Desse modo, podemos afirmar que para Platão e Aristóteles a constituição de conhecimento depende de uma parte sensível (experiência). No entanto, somente a sensibilidade não é o suficiente para se obter o “conhecimento” de fato. De modo que seria necessária uma parte intelectual (abstrativa), a qual nos auxilia na criação de conceitos a fim de podermos diferir um objeto de outro.

Conceitos são representações gerais e abstratas de uma determinada classe de objetos. Segundo alguns filósofos como Tomás de Aquino², ele está entre o indivíduo que conhece e o objeto que é conhecido. Dessa forma, chamamos de “universal”³ um conceito, uma ideia ou uma essência comum a todas as coisas que agrupamos sobre um mesmo signo lingüístico.

A investigação acerca dos Universais se faz na medida em que os filósofos procuraram averiguar onde estavam os Universais. De acordo com José Antônio Merino, surgiram três pareceres a respeito da origem dos universais:

Para Platão as ideias universais tinham existência anterior às coisas, servindo de modelo a elas; Aristóteles transportou e incorporou os universais nas coisas (as ideias platônicas se convertem em formas impressas), das quais a mente humana extrai os conceitos por via da abstração; outros pensam que existem somente no pensamento humano que as engendra como simples “ideias gerais”. (MERINO, 2001, p.118)

2 Cf. AQUINO, Tomás de. “*Summa Theologiae*”, *Questio LXXXIV, Articulus 6-7*

3 São exemplos de Universais os gêneros e espécies; Animal e Homem

No entanto, a problemática acerca dos universais não era tão rasa, descobrir se eles se existiam *ante rem*, *in re* ou *post rem* era apenas o primeiro passo para poder compreender qual era o verdadeiro valor que os termos universais – por exemplo: “animal”, “homem” e “humanidade” – continham. A expressão latina *ante rem* significa “antes da coisa”, é uma referência à doutrina Platônica que pensa nos universais antes das coisas; a expressão *in re* “significa na coisa”, é uma referência à doutrina aristotélica que pensa que os universais estão nas coisas; a expressão *post rem* significa “depois da coisa”, é uma referência à doutrina que defende a existência dos universais apenas depois do conhecimento das coisas singulares, ou seja, primeiramente temos o conhecimento do singular e somente após ele podemos entender o universal como puro conceito na mente. Conforme José Antônio Merino, essas concepções distintas formaram no Medievo duas correntes que se propuseram a resolver o problema:

Os universais eram arquétipos, conceitos da mente, essências ideais? Ou pelo contrário, simples signos, puros nomes, *flatus vocis*⁴? Assim surgiram as correntes do realismo e do nominalismo. A primeira chamada *via antica* e a segunda *via moderna*. O antagonismo entre o realismo e o nominalismo, acima e além das questões semânticas e linguísticas, se baseou em uma cosmovisão do mundo e da vida, e a linguagem era o reflexo do conteúdo ôntico que se queria defender. (*Ibidem*, p. 119)

4 A expressão latina *flatus vocis* significa “sopro da voz”, atribuída a João Roscelino (1050 – 1120?) um dos nominalistas mais radicais da Idade Média.

Ockham contra a distinção formal

Após o comentário de Merino, faz-se forçoso introduzir o pensamento de Guilherme de Ockham. Nascido provavelmente em 1280 no povoado de Ockham ao sul de Londres, Guilherme de Ockham foi um frade franciscano que estudou em Oxford, onde mais tarde tornou-se professor, recebendo a alcunha de *Venerabilis Inceptor*⁵. Apesar de ser assumidamente um teólogo, Ockham foi acusado de ensinar doutrinas heterodoxas e citado a comparecer em Avinhão por ordens do papa João XXII. Ockham uniu-se a Miguel de Cesena e ao Imperador Luís da Baviera, e sob a proteção do Imperador procurou direcionar diversos ataques ao papa e à tendência de afastamento do voto de pobreza por parte da ordem franciscana. Mais tarde, por volta de 1330, Luís da Baviera precisou retirar-se da Itália, retornando para Munique, onde Ockham o acompanhou e permaneceu até o fim de sua vida. Guilherme de Ockham do exerceu notável influência no pensamento filosófico e teológico de seu tempo, considerado um expoente do nominalismo, – até mesmo o fundador dele⁶ – Ockham é conhecido principalmente por ter atuado na lógica, na metafísica e na teologia racional, o *Venerabilis Inceptor* também deixou escritos sobre a Filosofia da Natureza, Psicologia, Ética e Política⁷.

No que concerne ao tema desta pequena exposição, procuraremos tentar mostrar como o pensamento lógico de Ockham é aplicado à metafísica de modo que justifique a sua posição nominalista ante os universais. Segundo Paul Vincent

5 A expressão significa “Venerável Iniciador”. Ockham entre seus contemporâneos também foi conhecido como *Doctus Invincibilis*; Doutor Invencível.

6 Cf. José Antônio Merino, pg. 289

7 Cf. Alessandro Ghisalberti, Guglielmo de Ockham, 1972.

Spade, “a primeira coisa que aprendemos sobre a filosofia de Guilherme de Ockham é que ele era um *nominalista*” (SPADE, 1999, p. 100). Para Spade, o pensamento do filósofo apresenta duas formas distintas que são chamadas de *nominalismo*: “1) A rejeição de Ockham pelos universais e seus apetrechos, como a distinção formal de Duns Scotus; 2) O método da “redução ontológica”, que se pauta na eliminação do uso de nomes desnecessários, sejam eles universais ou não” (*idem*).

A fim de iniciar nossa explanação sobre a primeira forma de nominalismo de Ockham, vejamos o comentário de Alessandro Ghisalberti sobre o contexto histórico-filosófico do problema dos universais:

Antes de Ockham partia-se da convicção de que não há ciência senão do universal e que, por conseguinte, o conhecimento humano tem um valor objetivo somente sob a condição de que o universal tenha algum fundamento na realidade. E exatamente porque a realidade era concebida como de algum modo universal é que se colocava o problema do princípio de individuação [...] (GHISALBERTI, 1997, p.74)

Conforme Ghisalberti, Ockham foi quem iniciou essa revolução no pensamento a respeito do conhecimento das coisas. Para os filósofos como Tomás de Aquino e Escoto o universal precedia o conhecimento das coisas singulares. Ockham inverterá esta concepção. De acordo com o *Venerabilis Inceptor* na questão número treze da *Quodlibeta I*, “o singular é o objeto primário do sentido”, não obstante, “é a primeira coisa conhecida por um conhecimento simples e que lhe é próprio” (OCKHAM, 1973, p. 352).

Deve-se entender que essa inversão de pensamento só foi possível graças à doutrina gnosiológica de Ockham sobre o conhecimento intuitivo e abstrativo. Para explicar estes conceitos, recorramos às

citações de Ghisalberti:

O ato primordial e imediato de conhecimento intelectual, mediante o qual tomamos contato com a realidade e percebemos que existem seres e vemos que há esta ou aquela coisa para conhecer, é qualificado por Ockham como uma *intuição*, como uma notícia intuitiva. (GHISALBERTI, 1997, p. 67)

Além desta forma de conhecimento, que apreende os objetos em sua atualidade existencial, Guilherme coloca uma outra, a do conhecimento abstrativo, que apanha o objeto considerado simplesmente como objeto, prescindindo [não precisando] de sua existência ou não existência. (*ibidem*, p. 68, grifo nosso)

Em resumo, conhecimentos intuitivos são os conhecimentos que se tem do objeto quando ele está presente aos nossos sentidos e intelecto, os conhecimentos abstrativos, em contrapartida, não precisam estar presentes, sendo apenas conhecimentos conceituais dos objetos

Tomando como ponto de partida o conhecimento a partir das experiências o filósofo pode com excelência formular um pensamento que eleve a importância do singular como objeto primeiro do intelecto. De acordo com Ockham, é um absurdo formular um conceito antes de se ter notícia do singular:

Que esse conhecimento seja o primeiro [o conhecimento intuitivo], vê-se pelo fato de que o conhecimento abstrativo do singular pressupõe a intuição a respeito do mesmo objeto, e não vice-versa. Que porém, seja próprio do singular, evidencia-se pelo fato de ser causado imediatamente pela coisa singular (OCKHAM, 1973, p. 353, grifo nosso).

Segundo Ockham apenas os singulares existem efetivamente na realidade, os universais são apenas realidades mentais, de maneira que não existam como realidades extra-mentais. Na *Summa Totius*

Logicae, I, cap. 15, Ockham apresenta diversos argumentos lógicos, teológicos e filosóficos que comprovam sua posição nominalista. No cap. 16 ele dirige as maiores e mais severas críticas ao realismo escotista e sua doutrina, a qual atribui ao universal existência fora da alma via uma distinção formal.

Vejamos como Ockham explica a posição dos realistas:

Dizem então que em Sócrates há uma natureza humana contraída a Sócrates por uma diferença individual, não distinta realmente dessa natureza, mas formalmente. Logo, a natureza e a diferença individual não são duas coisas, mas uma não é formalmente a outra. (OCKHAM, 1973, p. 357)

Segundo a explicação de Ockham, entendemos que esta opinião assume a existência de um universal, determinado pelo termo “natureza humana”. O universal deriva uma diferença individual, que nada mais é do que aquilo que faz Sócrates ser Sócrates. De acordo com esta opinião, a diferença individual e a natureza não são duas coisas diferentes, mas apresentam uma “roupagem” formal diferente.

Ockham refuta a doutrina escotista desferindo contra ela diversos argumentos de ordem lógica, os quais apresentam demonstrações em forma de silogismo. Vejamos um deles:

Essa opinião, entretanto, me parece de todo improvável. Prova: Nas criaturas nunca pode haver alguma distinção qualquer fora da alma, se as coisas não são distintas. Portanto, se entre esta natureza e esta diferença há uma distinção qualquer, precisa haver coisas realmente distintas. Provo a menor em forma silogística: Esta natureza não se distingue formalmente desta natureza; ora, esta diferença individual distingue-se formalmente desta natureza; logo, esta diferença individual não é esta natureza (*idem*).⁸

8 A formalização deste argumento é: $(a = b \wedge c \neq b) \rightarrow c \neq a$

Com este argumento Ockham afirma que a diferença individual não pode ser tomada como natureza, muito menos formalmente, pois ao se atribuir uma distinção formal da natureza, estaríamos afirmando a existência de duas coisas diferentes.

Vejam os outro argumento:

Igualmente, a mesma coisa não é comum e própria; ora, conforme eles, a diferença individual é própria, mas o universal é comum, não sendo portanto a diferença individual comum; logo, nenhum universal é a mesma coisa que a diferença individual (*idem*).

Este argumento mostra que se formos atribuir que diferença individual é uma forma formalmente distinta – não realmente – da natureza, estaremos inferindo que ambas não podem coexistir num mesmo indivíduo por serem contraditórias. Pois a natureza universal é comum, ou seja, é predicada de muitas coisas⁹, enquanto a diferença individual é própria e exclusiva de um indivíduo particular.

Ockham e a redução ontológica

Os dois argumentos anteriores são suficientes para mostrar a rejeição de Ockham dos universais e sua crítica à concepção de Escoto acerca da realidade formal. De acordo com Hirschberger, “Ockham rejeita a *species*, a *natura communis*¹⁰ e, em geral, todo o universal, tanto o anterior às coisas como o nela existente. O *universale* é simples entidade lógica, mas nenhuma realidade ontológica” (HIRSCHBERGER, 1966, p. 245). Desta maneira, seguindo o raciocínio de Hirschberger atribuindo ao universal

9 Esta definição sobre o universal foi dada primeiramente por Aristóteles em “*Da Interpretação*”, VII, 17a1, 39-40. Cf. ARISTÓTELES. *Órganon*.

10 Entenda da mesma maneira que a distinção formal.

apenas uma entidade lógica, seguiremos adiante com a exposição a fim de mostrar a segunda forma de *nominalismo* atribuído à Ockham: a redução ontológica.

O princípio da redução ontológica, ou “navalha de Ockham” baseia-se em outro princípio, chamado de princípio da parcimônia, ou da simplicidade o qual tem como lema a seguinte proposição: “Os seres não devem ser multiplicados além da necessidade”. Segundo Spade, “tal formulação não é de Ockham, mas o filósofo disse coisas equivalentes, como: ‘A pluralidade não deve ser postulada sem necessidade’¹¹; ‘O que pode acontecer através de poucos [princípios], acontece em vão através de mais’¹²” (SPADE, 1999, p. 101, grifo do autor). Ademais, Ockham pretendia com seu programa de redução ontológica reduzir as dez categorias de Aristóteles, para duas apenas: substância e qualidade. A posição do filósofo é justificada, quando se tem em mente a sua rejeição dos universais, e principalmente a negação deles enquanto entidades reais.

O ingrediente principal para a formulação do programa de redução ontológica é a lógica, de modo que seja necessário para a prossecução deste trabalho apresentar o papel dos termos na linguagem. Vejamos a importância que o *Venerabilis Inceptor* dedica aos termos:

Todos os tratados de lógica pretendem estabelecer que os raciocínios são compostos de proposições, e as proposições, de termos. Portanto, o termo nada mais é que a primeira parte da proposição. Com efeito, definindo o “termo” no I livro dos *Analíticos Primeiros*, diz Aristóteles: “Denomino termo aquilo em que a proposição se resolve, como predicado ou como a coisa de que se predica, quando se afirma ou nega que algo é ou não é”¹³ (OCKHAM, 1973, p. 361)

11 *Non sunt multiplicanda entia sine necessitate.*

12 *Frustra fit per plura quod potest fieri per pauciora.*

13 A parte que Ockham cita está em: “*Analíticos Primeiros*”, Livro I, I, 24b,

Esta definição do *termo* dada por Ockham é muito abrangente, segundo Ghisalberti, “entende-se por termo aquele elemento que entra na constituição de uma proposição sob a forma de sujeito, predicado ou verbo. Segundo esta acepção, até mesmo uma proposição inteira pode ser chamada de um termo” (GHISALBERTI, 1997, p. 39). A fim de precisar melhor a definição do termo, dividiram-no de duas maneiras; categoremáticos e sincategoremáticos. Segundo o próprio filósofo franciscano:

Os termos categoremáticos tem significação definida e determinada, como o substantivo “homem” significa todos os homens, “animal” todos os animais e “brancura” todas as brancuras. Os termos sincategoremáticos, porém, tais como “todo”, “nenhum”, “algum”, “total”, “afora”, “somente”, “enquanto”, etc., não tem uma significação definida e determinada, nem significam coisas distintas das que os categoremáticas significam[...] (OCKHAM, 1973, p. 361)

Em resumo, Ockham quer dizer que os termos categoremáticos são os que podem estar no papel de sujeito ou predicado em uma proposição, enquanto os termos sincategoremáticos são apenas “constituintes gramático-lógicos”, não portam nenhum significado *per se*, somente significam algo quando estão acompanhados de algum substantivo, como “homem”, “cavalo”, “pedra”, etc.

Não obstante, Ockham ainda divide os termos categoremáticos em duas categorias; termos absolutos e termos conotativos. Vejamos novamente os dizeres do filósofo:

Saiba-se, pois que alguns dos nomes são puramente absolutos e outros são conotativos. Puramente absolutos são aqueles que

não significam uma coisa principalmente e outra ou a mesma secundariamente, mas tudo quanto o mesmo nome significa, significa-o primariamente.

Um nome conotativo, porém, é aquele que significa alguma coisa em primeiro lugar e outra coisa secundariamente. Ele é que tem propriamente definição nominal. (OCKHAM, 1973, p. 364)

Em resumo, termos absolutos são aqueles que exprimem o objeto em si, na sua realidade particular. O termo “*árvore*” é um exemplo de termo absoluto, pois exprime diretamente um pinheiro, uma sequóia, um ipê e etc. Os termos conotativos, no entanto, são aqueles termos que exprimem um objeto, mas que também exprimem outro direta ou indiretamente. Vejamos o comentário de Pedro Leite Junior sobre os termos conotativos:

O termo ‘branco’ é um termo conotativo. Sua definição nominal pode ser expressa como: ‘*algo que tem brancura*’. O termo ‘branco’ significa primariamente as coisas brancas, visto que ele pode ser verdadeiramente predicado delas. Podemos apontar para uma coisa e dizer “*Isto é branco*”. O mesmo termo ‘branco’ significa secundariamente a brancura que inere na coisa branca, em virtude do termo ‘brancura’ ocorrer na definição nominal de ‘branco’. (JUNIOR, 2011, p. 3).

Ockham também postulou outras diversificações a respeito dos termos; termos de primeira intenção e segunda intenção. De acordo com Alessandro Ghisalberti, “os termos de primeira intenção são termos que são signos naturais de objetos ou de coisas, como homem, cavalo, branco, etc.; os de segunda intenção são termos que significam conceitos ou intenções da mente, como os universais, gênero e espécie” (GHISALBERTI, 1997, p. 42).

Podemos compreender que a importância dos termos absolutos está no fato de que eles são o produto de um contato direto entre o intelecto e as coisas sensíveis, derivados do ato reflexivo sobre

a realidade. Segundo Hirschberger, “tudo isto ainda se torna mais claro, atendendo-se a que, para Ockham, só o indivíduo é objeto de conhecimento” (HIRSCHBERGER, 1966, p. 246). Os termos conotativos, no entanto, implicam sempre uma relação entre conceitos. A partir deste ponto, é possível entender a importância ontológica que os termos absolutos e conotativos desempenham na metafísica, de modo que a redução ontológica, proposta por Ockham atue principalmente na redução das dez categorias de Aristóteles para apenas duas; já citadas, substância e qualidade. Para Ockham, estas duas categorias representariam os termos absolutos, enquanto as outras oito seriam apenas termos conotativos. Vejamos como o *Venerabilis Inceptor* procede na sua redução segundo a *Quodlibeta IV*, 35 e a *Summa Totius Logicae I*, 51:

Quando verificamos uma proposição sobre as coisas, se duas coisas são suficientes para postular a verdade da proposição, então é redundante postular uma terceira coisa. Considere-se as seguintes proposições:

“Um ser humano é pensado”

“Um ser humano é sujeito de uma proposição”

“Um ser humano é uma espécie” (OCKHAM, 2008, p. 142-143)

Segundo o filósofo, a terceira proposição não precisa ser enunciada, posto que para verificar a verdade dessas proposições só precisamos de duas coisas, que existam, efetivamente; um ser humano e uma mente refletindo sobre o ser humano. De fato, para o filósofo a terceira proposição é em vão, posto que o termo “*espécie*” não nos dá nenhuma notícia intuitiva de sua existência real, de modo que seja apenas uma realidade existente na mente, um ato do intelecto. Não obstante, o filósofo justifica a veracidade

de sua teoria:

Minha tese é evidente, pois, na medida em que há conhecimento sobre o ser humano na mente, é impossível que a seguinte proposição seja falsa: “um ser humano é pensado”. Do mesmo modo, dado o conceito de ser humano em geral e o conceito de sujeito em geral, uma vez que a sentença seguinte é formada: “Um ser humano é sujeito de uma sentença”, a proposição correspondente também é verdadeira, sem que se invente qualquer entidade. E assim para todo o resto. (*idem*)

Segundo Ockham, “todas as categorias são atos de pensamento, pois esses atos compreendem tudo o que é preciso sem a necessidade de nada além” (*idem*). Com efeito, tudo o que existe pertence às categorias de substância e qualidade, de modo que somente através delas é possível construir proposições verdadeiras sem que se recorra ao erro de inventar entidades metafísicas destituídas de existência real. Através das palavras de Sharon Kaye vemos o que afirma o filósofo:

Qualquer opinião que postule a existência de entidades entre o ato de pensamento e a coisa em si nos conduz a uma ilimitada multiplicação de entidades.

- Um cavalo é cavalo por meio da cavalidade
- Deus é bom por bondade, justo por justiça, e poderoso por poder
- O que é apto, é apto por aptidão.
- Uma quimera não é nada por “nacidade”
- Uma pessoa cega é cega por cegueira (KAYE, 2008, p. 142-143)

A citação anterior mostra claramente a posição de Ockham ante os universais, e evidencia sua segunda forma de *nominalismo* enquanto redução ontológica. No excerto anterior podemos

ver que ao postular que um cavalo é um cavalo por meio da “cavalicidade” estamos inventando uma entidade metafísica que é destituída de realidade e não participa de nenhuma das categorias, pois não é substância – esta compete ao termo “cavalo” – e nem qualidade. No exemplo da quimera, podemos notar que o termo “*quimera*” participa da categoria de substância, enquanto o termo “*nada*” participa da categoria de qualidade, já o termo “*nadidade*” não participa de nenhuma das duas categorias.

Segundo Spade, “a Navalha de Ockham é impotente para realmente *negar* a existência de certos tipos de entidades, de modo que tudo o que ela faz é impedir que afirmemos positivamente a existência de tais entidades” (SPADE, 1999, p. 102, grifo do autor). Contudo, parece que o objetivo principal de Ockham com seu programa de redução ontológica não era o de negar a existência das entidades, mas sim o de alertar sobre o possível uso de termos supérfluos.

Assim, procurou-se ao longo deste trabalho, mostrar as duas concepções nominalistas presentes em Ockham: 1) sua crítica ao realismo e à distinção formal da natureza, 2) seu programa de redução ontológica, que condena o uso de termos desnecessários em proposições, sejam eles universais ou não.

Referências Bibliográficas

- AQUINO, Tomás de. *Suma de Teologia, Questões 84-89*; tradução de Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. Uberlândia: EDUFU, 2006
- ARISTÓTELES. *Órganon*; tradução de Edson Bini. Bauru: Edipro, 2005.
- GHISALBERTI, Alessandro. *Guilherme de Ockham*; tradução de Luis A. De Boni. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.
- HIRSCHBERGER, Johannes. *História da Filosofia na Idade Média*; tradução de Alexandre Correia. São Paulo: Editora

Herder, 1966.

JUNIOR, Pedro Leite. *Reforçando a interpretação predominante.*

Disponível em: [http://www.pedroleite.pro.br/filosofia%20medieval/Guilherme%20de%20Ockham/Conotação%20em%20Ockham%204%20\(P.%20V.%20Spade\).doc](http://www.pedroleite.pro.br/filosofia%20medieval/Guilherme%20de%20Ockham/Conotação%20em%20Ockham%204%20(P.%20V.%20Spade).doc);

Acessado em 01/01/2011

KAYE, Sharon M. *Medieval Philosophy.* Oxford: One World Press, 2008.

LIBERA, Alain de. *La querelle des universaux : de Platon à la fin du Moyen Age.* Paris Éditions Du Seuil, 1996.

MERINO, José Antônio. *Historia de la filosofia medieval.* Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), 2001.

OCKHAM, William of. *Seleção de Obras*; tradução de Carlos Lopes de Mattos. São Paulo: Abril Cultural/Col. Os Pensadores, 1973.

SPADE, Paul Vincent. *Ockham's Nominalist Metaphysics: Some Main Themes*, article presented in *The Cambridge Companion to Ockham.* Cambridge: Cambridge University Press, 1999.



Sobre o objeto da Metafísica: de Heidegger a Tomás de Aquino

Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento &
Juliano de Almeida Oliveira¹

O tema do presente estudo é o objeto da Metafísica, conforme o *Proœmium* da *Expositio in Duodecim Libros Metaphysicorum Aristotelis*² de Tomás de Aquino, a partir da crítica que Martin Heidegger lhe teceu no seminário que realizou na Universidade de Friburgo no semestre de inverno de 1929-30, intitulado *Os conceitos fundamentais da Metafísica: mundo, finitude, solidão*³.

Assim delimitado, o presente trabalho não pretende alcançar

1 PUC-MG e Faculdade Católica de Pouso Alegre - MG.

2 TOMÁS DE AQUINO. *In Duodecim Libros Metaphysicorum Aristotelis Expositio*. Editio Cathala-Spiazzii. Romae: Marietti, 1950. Para o texto do *Proêmio*, utiliza-se a tradução de C. A. R. Nascimento e F. B. Souza Netto, publicada na Revista *Trans/Form/Ação*, n. 5, 1982, p. 104-106.

3 HEIDEGGER, M. *Os conceitos fundamentais da Metafísica: mundo, finitude, solidão*. Trad. M. Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

exaustividade no tratamento da espinhosa questão do paralelo entre o Aquinate e Heidegger a respeito da Metafísica, mas apenas esboçar os contornos dessa relação a partir, sobretudo, das obras mencionadas, não se excluindo a referência a outras, que possam auxiliar a exposição.

Nas longas *Considerações Prévias* de seu citado seminário, Heidegger analisa o conceito de Metafísica, tomando como base o modo como esse saber foi desenvolvido e efetivado pela tradição ocidental.

Os dois primeiros capítulos afirmam a singularidade do saber filosófico (praticamente equiparado à Metafísica) em relação ao científico e a uma visão de mundo. A Filosofia é um saber que se afirma sobre si próprio e que deve ser desenvolvido a partir de si mesmo e não na dependência de outras posturas frente ao real⁴.

Uma sentença de Novalis lança luz sobre a identidade do filosofar: *a Filosofia é propriamente uma saudade da pátria, um impulso para estar por toda parte em casa*. Desse verso, o filósofo alemão retira os temas que julga fundamentais: mundo, finitude e singularização. Sobre tais temas, constrói-se, segundo ele, o edifício filosófico-metafísico.

Heidegger, contudo, constata certa dubiedade na constituição e na realização da Filosofia: parece-se com uma ciência, mas não é

4 “Talvez ela não seja senão algo diverso, *somente determinável a partir de si mesma e como ela mesma – não se deixando comparar com coisa alguma*, a partir da qual pudesse ser positivamente determinada. Desta forma, a filosofia é *algo que repousa sobre si próprio*, algo derradeiro”. M. HEIDEGGER, *Os conceitos fundamentais da Metafísica*, p. 3.

“verificável”; é um conteúdo escolar que se ensina e se aprende, mas não se esgota nos conceitos formulados e aprendidos. Em outras palavras, é como algo que se tem nas mãos, mas que ao mesmo tempo se lhes escapa e não se deixa dominar. A Filosofia, conclui, é um saber autônomo que brota da autonomia do acontecimento do *Dasein*:

Ao invés disso, a filosofia transpassa conceptivamente o todo da vida humana (do ser-aí), mesmo quando não há nenhuma ciência; e este transpassamento não se dá apenas segundo a pura e simples contemplação embasbacada e ulterior da vida (do ser-aí) como algo simplesmente dado, determinando-a e ordenando-a a partir de conceitos universais. O próprio filosofar é muito mais um modo fundamental do ser-aí. De maneira velada, é a filosofia que na maioria das vezes faz com que o ser-aí venha a ser o que ele pode ser (...); o filosofar é algo que se encontra antes de toda e qualquer auto-ocupação e que perfaz o acontecimento fundamental do ser-aí; algo que repousa sobre si mesmo e que é totalmente diverso das retenções, nas quais geralmente nos movimentamos⁵.

Note-se de modo especial a insistência do autor em frisar o caráter independente da Filosofia-Metafísica em relação a qualquer outro tipo de saber, seu caráter de originalidade e seu ser-fundamento das outras dimensões do *Dasein*⁶.

No terceiro capítulo é que se encontra aquilo que própria e diretamente interessa ao presente estudo: a caracterização do conceito de Metafísica. Logo de início, o filósofo deixa bem claro

5 M. HEIDEGGER, *Os conceitos fundamentais da Metafísica*, p. 27-28.

6 De modo especial, ainda que numa breve passagem (p. 3-4), Heidegger acentua a independência da Filosofia-Metafísica quanto à arte e à religião. Tal postura será radicalizada quando do confronto com o conceito de Metafísica de Tomás de Aquino.

que ela não pode ser reduzida a uma disciplina filosófica ao lado de tantas outras, mas consiste na indagação fundamental de que o ser humano é capaz. Tal indagação é, por sua vez, tripartite, direcionando-se ao mundo, à finitude e à singularização, como já se apresentou. Daí surge uma perplexidade: como se poderá continuar utilizando a nomenclatura *Metafísica* para um saber que, ao contrário do entendimento usual, não está além da finitude, mas nela inserido?

Aqui, como é próprio de seu estilo, Heidegger, para chegar à significação do conceito de *Metafísica*, remonta à etimologia da palavra, em suas raízes gregas (*metá* e *physiká*).

Heidegger, com razão, a firma que o termo *phýsis* indica o todo da realidade, a “vigência instauradora do ente na totalidade”, ou seja, o horizonte no qual o homem grego se movia. Em outras palavras, os filósofos pré-socráticos, ditos naturalistas, na busca da *arché pantón*, não fizeram Filosofia da Natureza, como se entende hoje, mas sim *Metafísica*, indagação pelo sentido do todo. O pronunciar-se, existencial e conceitual, do homem sobre esse todo é *lógos*, o desvelar-se do sentido. O que se desvela é o verdadeiro (*alétheia*), aquilo que é próprio da consideração da *sophía* e, por conseguinte, da *Philosophía*⁷.

Aristóteles vai utilizar o termo *phýsis* em duas acepções: como

7 “... *phýsis*, a vigência do vigente; *lógos*, a palavra que retira esta vigência do velamento. Tudo o que acontece nesta palavra é coisa da *sophía*: ou seja, dos filósofos. Em outras palavras, a filosofia é a concentração dos sentidos em direção à vigência do ente, à *phýsis*, a fim de enunciá-la no *lógos* (...). Para a *sophía*, a *phýsis* está em correlação com o *lógos*, e a *alétheia*, com a verdade no sentido do desencobrimento”. M. HEIDEGGER, *Os conceitos fundamentais da Metafísica*, p. 35-36 (Preferiu-se transcrever os termos gregos utilizados por Heidegger já transliterados, para facilitar a leitura e compreensão).

conjunto dos entes em sua totalidade e como natureza, essência íntima de cada ente. Desse modo, o Estagirita acaba identificando *phýsis* e *ousía* (essência). Heidegger conclui que Aristóteles faz cair sob a designação de *próte philosophía* o duplo conceito de *phýsis*:

Aristóteles designa tanto a pergunta pelo ente na totalidade quanto a pergunta pelo que é o ser do ente, sua essência, sua natureza, como *próte philosophía*, ou como filosofia primeira. Este questionamento é o filosofar em primeira linha, o filosofar próprio. O filosofar próprio consiste na pergunta pela *phýsis* nesta significação dupla: a pergunta pelo ente na totalidade e, em unidade com ela, a pergunta pelo ser⁸.

O curioso é que Aristóteles nada afirma sobre como esses dois lados da moeda se relacionam entre si. É uma questão em aberto. Além disso, ele chega ainda a acrescentar outro dado: a pergunta pela totalidade do real aponta para o questionamento acerca do que o determina em última análise: o *theion*, o divino, que Aristóteles não especifica mais detalhadamente.

Assim, Filosofia Primeira aparece com certa plurivalência de significações: saber sobre o todo da realidade (*ón he ón* – o ente enquanto ente), sobre a essência dos entes (a *ousía*), sobre o fundamento último de tudo que existe (o *theion*)⁹.

As vicissitudes do termo *Metafísica* também foram objeto das observações de Heidegger. De modo particular, ele acentua a transformação do termo *metá*, de *posterior* para *além de* ou

8 M. HEIDEGGER, *Os conceitos fundamentais da Metafísica*, p. 41.

9 De acordo com G. Reale, tem-se em Aristóteles uma Metafísica que comportaria quatro nuances: seria ela uma aitiologia (ciência das causas primeiras), uma ontologia (ciência do ente enquanto ente), uma ousiologia (ciência da *ousía* – substância) e uma teologia (ciência do divino). Cf. G. REALE, *Il concetto di "Filosofia prima" e l'unità della Metafísica di Aristotele*, p. 1-8.

transcendente a. Assim, de um saber que se seguia à Física, passou a designar um saber sobre algo que seria metafísico. A Filosofia Primeira se torna, então, Metafísica. Esta é uma expressão da plurivocidade de tal conceito e da falta de unidade de seu objeto na tradição ocidental. Heidegger defende que, para ser fiel à intuição aristotélica, deve-se interpretar a Metafísica a partir da *próte philosophía* e não vice-versa.

Tendo em vista o que foi exposto, Heidegger passa à sua crítica ao conceito de Metafísica, indicando-lhe três inconveniências: a) seu caráter extrínseco; b) seu caráter confuso; c) sua indiferença em relação ao problema que designa.

Heidegger afirma que aquilo que se tem designado na História da Filosofia com o adjetivo *metafísico* é algo de misterioso, de acesso não-imediato, suprassensível. Tal não seria mais do que a repercussão da difusão do pensamento aristotélico atrelado à Teologia Cristã, que se utilizou do instrumental metafísico para formular sua dogmática. Na verdade, como já se mencionou, Aristóteles dá margem a uma interpretação assim configurada, ao chegar, no Livro XII da *Metafísica*, à consideração do divino como fundamento da totalidade dos entes. Esta concepção ficou tão arraigada na tradição ocidental que mesmo Descartes, pai da modernidade filosófica, em suas *Meditationum de Prima Philosophia*, chega a escrever que o assunto próprio do qual trata é a existência de Deus e a imortalidade da alma humana¹⁰.

O campo metafísico passa, pois, da totalidade dos entes para

10 Veja-se o título original da obra em língua latina, que soa assim: *Meditationum de prima Philosophia in quibus Dei existentia at animae a corpore distinctio demonstratur*. Cf. R. DESCARTES, *Meditações sobre Filosofia Primeira*. Ed. Bilíngüe. Trad. F. Castilho. Campinas: Ed. Unicamp, 2004.

uma “região” específica daquilo que existe: algo de elevado e superior, mas não o todo do real. Heidegger parece indicar o erro lógico de se tomar a parte pelo todo: nisto consistiria o caráter extrínseco do conceito tradicional de Metafísica.

A confusão inerente a tal conceito é demonstrada pelo filósofo alemão mediante a conjugação do estudo do *estar para além*, próprio do suprassensível (Deus, os anjos e a alma humana imortal) e o *estar para além* próprio dos caracteres gerais e não sensíveis do ente enquanto ente (os *transcendentais*): dois objetos diferentes reunidos sob uma única designação.

Os autores que transmitiram ao Ocidente, a partir da Idade Média, o legado metafísico aristotélico em conexão com os dados da fé cristã o fizeram de tal modo que eles mesmos e seus herdeiros não se admiraram do problema de fundo que tal conceituação trazia, não problematizaram as questões que se acabou de levantar. Somente em Kant é que a Metafísica passaria a ser problematizada.

Segundo Heidegger, expressão paradigmática desse estado de coisas é o modo como Tomás de Aquino aborda o conceito de Metafísica, bem como seu tema de estudo, sobretudo no Proêmio a seu *Comentário à Metafísica de Aristóteles*. Com efeito, nele, Tomás equipara os conceitos de *Prima Philosophia*, *Metaphysica* e *Theologia*. Segue-se pequena sùmula de sua exposição.

Primeiramente, o que pretendia o autor com seu *Proêmio* a um tão vasto comentário? Ao que indica o último parágrafo do texto em questão, Tomás buscava estabelecer o *subiectum*¹¹ sobre o qual

11 *Subiectum scientiae* vem entendido como o assunto próprio, o tema de estudo do qual trata aquela ciência. Isso é o que os medievais indicavam com a expressão *subiectum de quo*, distinto daquele que possuía um saber,

versa a ciência que Aristóteles tanto hesitou em denominar; como tal ciência se relaciona com as outras e por que nomes é designada.

O Aquinate começa pela segunda questão, partindo da aplicação de vários princípios que vêm apresentados sem mais, como axiomas. O primeiro é tirado da *Política* de Aristóteles, segundo o qual, numa multiplicidade ordenada, é necessário haver um regulador. Assim, entre as ciências deve haver uma que ocupe a função de reguladora das demais. O segundo afirma que todas as ciências se ordenam a um mesmo fim (a felicidade humana), de modo que entre elas haverá uma regulação por aquela que entre todas merecer o nome de *Sabedoria*, pois – e este é o terceiro princípio – ordenar é próprio do sábio.

Ora, se dirigir é uma função ligada ao conhecimento e se o mais sábio é aquele que mais tem desenvolvida sua capacidade intelectual, a ciência a que convém o nome de *Sabedoria* deverá ser aquela mais intelectual, ou seja, a que trata do que é mais inteligível, pois o intelecto e o inteligível são um no ato do conhecimento (este é mais um axioma)¹². Ora, de acordo com Tomás, o mais inteligível (*maxime intellectualis*) se pode dizer de três modos: a) segundo a ordem da intelecção; b) segundo a comparação entre o intelecto e os sentidos; c) segundo o conhecimento peculiar do intelecto.

Segundo a ordem da intelecção, ela é tanto maior quanto mais houver certeza. Ora, o conhecimento certo é aquele a partir das causas (saber *o quê* e *porque*). Assim, maximamente inteligível é o conhecimento das primeiras causas.

dito *subiectum in quo*. Em outras palavras, aquilo que em linguagem moderna se denomina objeto da ciência.

12 Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, Ia IIae, q. 84, a. 7; q. 85, a. 1; *Suma contra os Gentios*, II, c. 59.

Aos sentidos pertence o conhecimento do particular, mediante a experiência. Ao intelecto pertence, por sua vez, o conhecimento do que é universal, mediante a abstração e demais operações lógicas. Maximamente inteligível será, pois, o conhecimento do mais universal¹³, ou seja, do ente enquanto tal e daquilo que lhe segue, o que não cabe no campo de atuação das ciências particulares.

Quanto ao modo de conhecimento do intelecto, mais inteligível é aquilo que mais for separado da matéria, pois, como já se afirmou, no ato da intelecção, inteligível e intelecto formam como que uma só realidade. Maximamente inteligível será o que for imune de matéria tanto em relação ao conhecimento (o que é passível de abstração/ separação) quanto em relação ao ser (o que não depende da matéria para existir)¹⁴. Assim, a ciência do suprassensível será a mais inteligível.

É necessário fazer uma pausa nesta exposição sumária do conteúdo do *Proêmio*, a fim de esclarecer alguns pontos importantes para a compreensão dos conceitos que Tomás utiliza. Primeiramente, há que se mencionar a distinção das ciências teóricas, argumento que já vem de Aristóteles¹⁵. De acordo com ele, há três ciências teóricas, ou seja, que são fins em si mesmas, já que puramente especulativas ou contemplativas: a Física, a Matemática e a Filosofia Primeira. Se o Estagirita as classifica a partir de seu modo de proceder (especulativo e não prático), Tomás

13 Tomás parece jogar com os sentidos de universal enquanto abstrato e enquanto onibrangente. Assim, a ciência primeira trataria dos conceitos mais universais, mais gerais, referentes ao ente enquanto ente, bem como da universalidade do real (ciência do todo).

14 Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Comentário ao Tratado da Trindade de Boécio*, q. 5, a. 1 e 3.

15 Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, VI, 1025b1-1026a32.

acrescenta ainda que tais ciências são ditas teóricas porque tratam daquilo que é separado da matéria, isto é, realiza a classificação a partir de seu *subiectum*¹⁶.

Que significa ser separado da matéria? Há o que seja independente da matéria somente quanto à noção, bem como aquilo que dela não depende quanto ao ser e ainda outros, quanto aos dois. Entra em cena aqui a doutrina da distinção das operações do intelecto humano, a saber: a) inteligência dos indiscerníveis e b) composição e divisão. A primeira operação, segundo Tomás, é aquela pela qual se conhece o que a coisa é (essência), mediante a abstração. A segunda é que manifesta o ser (*esse*) da coisa, mediante a separação. Da determinação dessas operações e de seus respectivos objetos é que se chega às ciências teóricas:

O nosso intelecto opera uma tríplice distinção. Uma de acordo com a operação pela qual o intelecto compõe e divide. Esta é denominada propriamente separação e compete à ciência divina ou metafísica. Uma outra, de acordo com a operação pela qual o intelecto forma as quiddidades das coisas. Trata-se da abstração da forma em relação à matéria sensível, que compete à matemática. Uma terceira, também de acordo com esta mesma operação, e que é a abstração do todo universal em relação ao particular. Este terceiro tipo de distinção ou segundo de abstração compete à física e é comum a todas as ciências, na medida em que nestas deixa-se de lado o accidental e considera-se o que é por si¹⁷.

Se a abstração (segunda distinção, como citado acima, ligada à primeira operação do intelecto) já era patrimônio da tradição

16 Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Comentário ao Tratado da Trindade de Boécio*, q. 5, a. 1.

17 C. A. R. NASCIMENTO, “Introdução à leitura do Comentário de Tomás de Aquino ao *Tratado da Trindade* de Boécio, questões 5 e 6: divisão e modo de proceder das ciências teóricas”, p. 34.

filosófica desde Aristóteles, passando por Boécio, a separação é um contributo de Tomás a tal tradição e, justamente por ele, é que consegue apresentar o *subiectum* da Metafísica: aquilo que é separado da matéria no que se refere ao ser.

Há, até mesmo, certos especuláveis que não dependem da matéria no que se refere ao ser, pois podem ser sem a matéria, quer nunca sejam na matéria, como Deus e o anjo, quer sejam na matéria em alguns e em alguns não, como a substância, a qualidade, o ente, a potência, o ato, o uno e o múltiplo e semelhantes. De todos estes trata a teologia, isto é, a ciência divina, pois Deus é o principal do que nela é conhecido. A qual, com outro nome, é chamada de metafísica, isto é, além da física, porque ocorre a nós, que precisamos passar do sensível ao insensível, que devemos apreendê-la depois da física (...) ¹⁸.

Tomás de Aquino, fiel ao princípio da *reductio ad unum*, ainda afirma que aquelas considerações devem pertencer a uma só e mesma ciência, à qual cabe o papel de ser a ciência suprema e reguladora de todas as outras, o que de per si convém a um único. Além disso, cabe a uma ciência considerar não apenas seu *subiectum*, mas também suas causas e princípios próprios ¹⁹. O suprassensível vem entendido, assim, como causa absolutamente

18 TOMÁS DE AQUINO, *Comentário ao Tratado da Trindade de Boécio*, q. 5, a. 1. Tomás, no final da citação, refere-se à *via resolutionis*, método de argumentação segundo o qual o intelecto humano – haja vista sua peculiaridade de conhecer a partir do dado material – procede do menos denso ontologicamente (mas, que é mais próximo gnosiologicamente) ao mais denso ontologicamente (porém, mais distante gnosiologicamente).

19 “Ora, é preciso saber que, qualquer ciência que considere um gênero-sujeito, é necessário que considere os princípios desse gênero, pois a ciência não se perfaz senão pelo conhecimento dos princípios, como é patente pelo Filósofo no princípio da Física”. TOMÁS DE AQUINO, *Comentário ao Tratado da Trindade de Boécio*, q. 5, a. 4.

primeira de tudo que existe. Há, contudo, uma distinção nesse âmbito²⁰: aquilo que pode ser sem matéria (o *ens commune*²¹) e o que jamais pode ser na matéria (Deus e as inteligências²²). Desse modo, a ciência primeira possuirá como *subiectum* o *ente em geral* (*ens commune*) que tem como causas primeiras as *substâncias separadas* da matéria (Deus e as inteligências).

Tem-se, pois, que a ciência a que se deve o título de *Sabedoria* e a que pertence a função reguladora das demais se chama: a) *Filosofia Primeira*, enquanto trata das primeiras causas; b) *Metafísica*, já que trata do ente enquanto ente e do que lhe é consequente; c) *Teologia*, pois trata de Deus e das inteligências²³.

20 Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Comentário ao Tratado da Trindade de Boécio*, q. 5, a. 1.

21 *Ens commune* designa um conceito universal, quase como um gênero, já que [quase] tudo que se pode pensar e conhecer é ente. Seria como que a entidade abstrata de todos os entes. Quanto a isso, afirma Doig: “*Ens commune* está incluído em todo conceito. Se nós conhecêssemos todos os entes, seríamos capazes de formar *perfeitamente* o conceito de ‘ente em geral’. Mas como nós não conhecemos todos os entes, não possuímos de modo perfeito este conhecimento descrito como *ens commune*”. J. C. DOIG, *Aquinas on Metaphysics*, p. 63 (cf. p. 59-64).

22 A tradição cristã medieval – bem como a judaica e islâmica – concebia as inteligências separadas da matéria como sendo os anjos. Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I, q. 79, a. 10. Quanto à distinção entre Deus e os anjos, aquele, forma pura e ato puro; estes, compostos de essência e ato de ser, cf. TOMÁS DE AQUINO, *O ente e a essência*, § 55, 56, 65, 66.

23 Trata-se aqui da Teologia Filosófica, distinta da Teologia Revelada, que Tomás denomina de *Sacra Doctrina*. A primeira tem Deus como causa e fundamento e o *ens commune* como *subiectum*. A segunda tem Deus como *subiectum*. Tal distinção tem por base a separação da matéria. A *Sacra Doctrina* trata do que jamais pode ser na matéria; a Metafísica trata de tudo que pode ser sem matéria, tanto o ente em geral quanto o suprassensível que o causa: “Há, portanto, uma dupla Teologia ou ciência divina: uma na qual

Note-se que Tomás assume postura diante de alguns impasses. O primeiro deles é o famigerado problema da unidade da Metafísica de Aristóteles, que já foi objeto de discussão de vários comentadores²⁴. Ao que tudo indica, o Aquinate tem como certa a unidade de projeto teórico e de redação da Metafísica, que formaria um todo harmônico e ordenado, ainda que pareça o contrário. Desse modo, a obra aristotélica versaria sobre uma única ciência que possui uma gama de assuntos em seu campo de atuação, mas uns como causas e princípios e outro como seu tema próprio, todos eles fundidos sob a caracterização de *maxime intellectualis*.

O *subiectum* da ciência primeira não é Deus, de acordo com Tomás, já que para ele, Deus não é um gênero causado ou um ente em meio aos demais, ainda que primeiro, mas ele é o Ser Subsistente (*Esse ipsum subsistens*), causa da “entidade”, se assim se pode dizer, de todos os entes, isto é, causa do ente em geral, do *ens commune* e de cada ente em particular²⁵. Tal afirmação caracteriza

as coisas divinas são consideradas não como sujeito da ciência, mas como princípios do sujeito e tal é a Teologia que os filósofos expõem e que, com outro nome, é chamada de Metafísica; outra, a que considera as próprias coisas divinas em si mesmas, como sujeito de ciência, e esta é a Teologia que é transmitida na Sagrada Escritura” (TOMÁS DE AQUINO, *Comentário ao Tratado da Trindade de Boécio*, q. 5, a. 4). Delas ainda se distinguiria a sabedoria entendida como dom do Espírito Santo, um conhecimento superior a partir da afinidade com Deus. Cf. C. A. R. NASCIMENTO, “Tomás de Aquino, a metafísica e a teologia”, p. 125-126.

24 Cf. G. REALE, *Il concetto di “Filosofia prima” e l’unità della Metafisica di Aristotele*, p. XIII-XL.

25 “A posição transconceptual do Absoluto como *Esse* subsistente permite afirmá-lo como causa eficiente, criadora do conteúdo *real* do *ens commune*, ou seja, da totalidade dos seres finitos. O Absoluto é, portanto, causa eficiente do *subjectum* da metafísica – a totalidade dos seres compreendidos sob o *ens commune* – e causa *final* do discurso da inteligência no seu

o pensamento de Tomás, que aqui independe de Aristóteles, no que se refere à distinção real entre essência e ser nos entes finitos, bem como no uso que faz das doutrinas da *analogia entis* e da participação.

Heidegger procura demonstrar no texto de seu seminário de 1929-30 que Tomás de Aquino descreve a ciência primeira de modo extrínseco, confuso e não-problematizante. O caráter extrínseco derivaria de que ela seria regulada não pela pergunta pelo ser do ente, mas pelas substâncias separadas. Segundo ele, a Metafísica se caracterizaria por sua submissão ao conhecimento de Deus, não somente no campo da *Theologia Rationalis*, mas da *Sacra Doctrina*, que funcionaria como uma instância heterônoma em relação à Filosofia. Assim, um conhecimento confuso seria o que Tomás propõe, porque mescla a pergunta pelo ente em geral com a pergunta pelo fundamento do ente – algo que não conheceria sua própria problematidade, acolhendo como regra e verdade o que em Aristóteles é um problema velado.

Será que Heidegger tem razão em apresentar tais críticas a Tomás? Será que ele possui conhecimento de causa para argumentar desse modo? Tomás de Aquino seria mais um elo na corrente do *esquecimento do ser*, que segundo Heidegger marcaria a Filosofia de Platão a Nietzsche? Seria ele um dos propugnadores do que o filósofo alemão chamou de onto-teo-logia?

proceder metafísico, orientado necessariamente para a posição do Absoluto de existência”. H. C. de LIMA VAZ, *Escritos de Filosofia VII: Raízes da modernidade*, p. 180.

Sabe-se que Heidegger teve contato com Tomás de Aquino mediante sua formação filosófico-teológica, quando era aluno dos jesuítas. Nesses anos iniciais de seus estudos superiores, fortemente o impressionou o contato com Carl Braig, professor de Teologia, que tinha escrito um manual de Filosofia, o qual, certamente, serviu à iniciação de Heidegger em tal âmbito do saber. Quanto a isso, afirma Mac Dowell: “Braig lê Sto. Tomás à luz da *metafísica essencialista* de Suárez, sem perceber, além do mais, a alteração de sentido que sofrem os termos tradicionais na sua própria interpretação, condicionada pelo racionalismo moderno”²⁶.

Tem-se aqui um dado importante para a recepção que Heidegger faz de Tomás em seu pensamento filosófico, o que acontece pela mediação de Francisco Suárez, jesuíta espanhol, representante da chamada *escolástica barroca* dos séculos XVI e XVII. Com efeito, Suárez, ainda que avocando a si a condição de intérprete do Aquinate, possuía uma afinidade muito maior com a perspectiva filosófica de Duns Scot, afastando-se de Tomás em muitas questões fundamentais²⁷.

Heidegger parece desconhecer o genuíno pensamento de Tomás, redescoberto pelos estudos de vários pesquisadores do século XX, sobretudo E. Gilson, bem como as tentativas de sua releitura a partir de aportes da modernidade, como fez J. Maréchal e sua escola²⁸.

26 J. A. MAC DOWELL, *A gênese da ontologia fundamental de M. Heidegger*, p. 25-26.

27 Cf. J. A. OLIVEIRA, “Francisco Suárez: A Metafísica na aurora da modernidade”, p. 44-57.

28 “Heidegger não tomará conhecimento – é importante registrá-lo – nem da restauração do pensamento autêntico de Sto. Tomás, devida sobretudo a E. Gilson e aos dominicanos franceses, nem das tentativas de fecundar o Tomismo coma problemática transcendental da filosofia moderna, ligadas

Heidegger possuía, possivelmente devido à influência suareziana, certa simpatia por Duns Scot mais que por Tomás de Aquino. De fato, dedicou ao Doutor Sutil sua tese de habilitação (Livre-Docência) *A teoria de Duns Scot sobre as categorias e o significado*, de 1915, em que indagava a escolástica a partir de questões e paradigmas contemporâneos (sobretudo o neokantismo e a fenomenologia)²⁹. Por certo, Heidegger herdará de Scot algumas inspirações para seu pensar futuro, sobretudo no que concerne à univocidade do ente e à questão de Deus na Filosofia.

No que diz respeito ao Doutor Angélico, pelo que se tem notícia, por três vezes ele comparece nos escritos de Heidegger. Em ordem cronológica, tem-se: a) a preleção *A História da Filosofia de Tomás de Aquino a Kant*, do semestre de inverno 1926-27³⁰; b) o curso do semestre de verão de 1927, intitulado

ao nome de J. Maréchal e de seus discípulos”. J. A. MAC DOWELL, *A gênese da ontologia fundamental de M. Heidegger*, p. 26.

29 “Não foi só o caráter crítico do pensamento de Duns Escoto, merecidamente famoso e tão necessário para os problemas lógicos, que dirigiu nossa atenção justamente para ele. Determinante foi o conjunto de sua personalidade de pensador com seus traços inconfundivelmente modernos. Ele desenvolveu uma proximidade maior e mais sutil para a vida real, sua multiplicidade e seu âmbito de possibilidades, do que os escolásticos anteriores. Ao mesmo tempo, ele sabe com a mesma facilidade voltar-se da plenitude da vida para o mundo abstrato da Matemática. Acresce que entre suas obras encontra-se, para falar em termos husserlianos, uma ‘teoria formal dos significados’ [Heidegger refere-se aqui ao *De modis significandi*], que está essencialmente correlacionada com a doutrina das categorias, enquanto estabelece as diferentes formas categoriais de ‘significado em geral’ e lança os fundamentos de qualquer ulterior elaboração dos problemas lógicos sobre sentido e validade”. M. HEIDEGGER citado por J. A. MAC DOWELL, *A gênese da ontologia fundamental de M. Heidegger*, p. 41-42, nota 69.

30 M. HEIDEGGER, *História da Filosofia de Tomás de Aquino a Kant*. Trad. E. P. Giachini. Petrópolis: Vozes, 2009.

*Os problemas fundamentais da fenomenologia*³¹; c) o curso *Os conceitos fundamentais da Metafísica*, de 1929-30, já citado. O primeiro apresenta uma abordagem histórica do Aquinate, com considerações sobre a questão de Deus e da verdade em seu pensamento. O segundo refere-se a Tomás quando da discussão acerca da distinção entre essência e existência na escolástica. O terceiro, já comentado no início deste trabalho, trata de Tomás quanto à determinação do conceito e do objeto da Metafísica. Observe-se que Heidegger ocupa-se com o Aquinate numa fase crucial de seu itinerário filosófico: a publicação de *Ser e Tempo*, em 1927, ponto de chegada do caminho formativo de sua reflexão, bem como de partida para a *Kehre*, a reviravolta, depois da qual, ao que parece, o filósofo alemão nunca mais se preocupará com Tomás e os medievais.

Para problematizar ainda o tema deste estudo, além do que já foi exposto na primeira seção, colhem-se aqui algumas provocações de Heidegger a Tomás presentes na preleção *História da Filosofia de Tomás de Aquino a Kant*³².

Curiosamente, Heidegger se refere a Deus sempre como *ens increatum* ou *summum ens*, contrapondo-se de modo vocabular ao Aquinate, para quem Deus é o Ser Subsistente e não um ente junto aos demais. Ademais, para o pensador alemão, Deus nunca pode ser tratado em Filosofia, sendo esta necessariamente a-teia por não possuir nenhum “órgão” (capacidade) que seja apto para captar a divindade. Para falar de Deus, somente a Teologia Revelada (e,

31 M. HEIDEGGER, *I problemi fondamentali della fenomenologia*. Trad. A. Fabris. Genova: Il Melangolo, 1999. Este é o volume com o qual Heidegger quis iniciar a publicação de sua *Opera Omnia*, em 1975.

32 O capítulo sobre Tomás de Aquino estende-se da página 49 à 116 da edição citada, à qual se reenvia o leitor para fundamentação e aprofundamento do que segue.

por isso mesmo, histórica) teria propriamente competência.

A crítica fundamental de Heidegger ao modo de pensar de Tomás é: “Ciência dos últimos princípios pode significar: do ser do ente; significa, porém, no fundo: ciência do verdadeiro ente, Deus”³³. Tratar-se-ia, segundo ele, de uma confusão entre o ôntico e o ontológico, ou seja, entre o domínio dos entes e o do ser, respectivamente. Basicamente nisto consistiria a onto-teo-logia.

O fundamento dessa crítica está em que Heidegger assumiu como ponto de partida, de modo quase velado, a divisão wolffiana da Metafísica em *Geral* (Ontologia – que, para Heidegger, deveria tratar do ser dos entes) e *Especial* (que trataria da tipologia dos entes), por sua vez subdividida em Cosmologia (mundo), Psicologia (homem) e Teologia Racional (Deus)³⁴. Kant, com a *Crítica da Razão Pura*, teria destruído as pretensões da Metafísica Especial, mas não conseguira ainda romper totalmente com o modelo da tradição³⁵. Tomás – em sentido pior – nem sequer pôde vislumbrar tal distinção, já que confundiria a Metafísica Geral com a Especial, o ôntico com o ontológico.

Ademais, Heidegger em vários momentos insinua que a escolástica, e Tomás subentendido, desenvolveu a Filosofia a partir da Teologia, não apenas no sentido de que aquela seria instrumental para esta, e sim que esta última determinaria as conclusões da primeira. Em outras palavras, haveria uma ingerência da *Sacra Doutrina* sobre a Metafísica, o que comprometeria seus resultados³⁶.

33 M. HEIDEGGER, *História da Filosofia de Tomás de Aquino a Kant*, p. 108.

34 Para fundamentação e aprofundamento, cf. J.-F. COURTINE, *Suárez et le système de la métaphysique*, p. 405-457.

35 Cf. M. HEIDEGGER, *A tese de Kant sobre o ser*, p. 183-202.

36 Cf. J. D. CAPUTO, “Heidegger e a Teologia”, p. 289-306.

Ora, pelo que foi exposto anteriormente, Heidegger – cuja penetração e acuidade lógica não se discute – não teria fundamentos suficientes para realizar uma crítica do pensamento de Tomás desde dentro, ou seja, em si mesmo. Fá-la a partir de princípios a ele extrínsecos, não raro anacrônicos, bem como se servindo da visão obnubilada que possuía do *corpus thomisticum* via Suárez e a manualística posterior. Como, pois, avaliar suas invectivas, que tiveram e têm grande peso para muitos estudiosos? Como responder-lhe?

Heidegger assevera que a Metafísica ocidental possui uma estrutura marcadamente onto-teo-lógica, além do que teria operado um esquecimento do ser, voltando-se somente aos entes³⁷. Nesta seção, deseja-se averiguar se isto se verifica no pensamento de Tomás de Aquino³⁸.

37 “Falamos da diferença entre o ser e o ente. O passo de volta vai do impensado, da diferença enquanto tal, para dentro do que deve ser pensado. Isto é o esquecimento da diferença. O esquecimento a ser aqui pensado é o velamento da diferença enquanto tal, pensado a partir da *lêthe* (ocultamento), velamento que por sua vez originariamente se subtrai. O esquecimento faz parte da diferença porque esta faz parte daquele. O esquecimento não surpreende a diferença, apenas posteriormente, em consequência de uma distração do pensamento humano. A diferença de ente e ser é o âmbito no seio do qual a metafísica, o pensamento ocidental em sua totalidade essencial, pode ser o que é”. M. HEIDEGGER, *Identidade e diferença*, p. 153. Cf. P. GILBERT, *A paciência de ser*, p. 13-29.

38 No que vem a seguir, acompanha-se de perto a argumentação de Jean-Luc Marion em seu artigo “Santo Tomás e a onto-teo-logia”, publicado na segunda edição de seu famoso livro *Dieu sans l'être*, aqui utilizado em sua tradução italiana: J.-L. MARION, *Dio senza l'essere*. 2. ed. Trad. C. Canullo. Milano: Jaca Book, 2008, p. 241-285.

Quais seriam, segundo Heidegger, as características da onto-teo-logia?

Porque o ser aparece como fundamento, o ente é o fundamentado; mas o ente supremo é o fundamentante no sentido da primeira causa. Pensa a metafísica o ente no que respeita seu fundamento, comum a cada ente enquanto tal, ela é lógica como onto-lógica. Pensa a metafísica o ente enquanto tal no todo, quer dizer, no que respeita o supremo (que é o) ente que a tudo fundamenta, ela é lógica como teo-lógica (...). A constituição onto-teo-lógica da metafísica emerge do imperar da diferença, que sustenta separados e unidos ser como fundamento e ente como fundado-fundamentante, sustentação que a de-cisão consuma³⁹.

Trata-se de uma dúplici fundamentação: o ser, diferenciando-se totalmente de todo ente, pode fundamentá-los todos, inclusive Deus, pois os torna pensáveis e/ou possíveis; reciprocamente, o *primum ens* funda os demais entes como causa primeira, mas funda também o ser do ente, enquanto realiza plenamente as características pelas quais é ente.

Em outras palavras, tem-se uma fundação conceitual dos entes no seu ser e a fundação causal dos entes por parte de um ente primeiro. Trata-se, contudo, de uma única fundação, pois o ser dos entes também seria fundado pelo *primum ens*. Assim, há um aspecto conceitual e outro causal-eficiente entrecruzados na constituição onto-teo-lógica da Metafísica. Assim é que entra Deus na Metafísica, segundo Heidegger: não o Deus da fé, mas uma hipótese de trabalho – um ente primeiro e plenamente realizado em sua entidade, causa eficiente de si mesmo (*causa sui*) e dos outros entes, bem como do próprio ser dos entes. Tal ente por excelência, contudo, também depende do conceito único

39 M. HEIDEGGER, *Identidade e diferença*, p. 160-161.

(unívoco) e universal de ente, que ele realiza com perfeição. Perceba-se que o ser dos entes é entendido aqui como sua essência, características fundamentais que o fazem ser o que é, bem ao estilo suareziano.

Desse modo, em resumo, só se pode falar de onto-teo-logia quando se dão três condições: a) a fundação conceitual do ente por parte do ser do ente; b) a fundação dos entes individuais por parte do ente supremo, tido como causa eficiente; c) a fundação conceitual do ser do ente por parte do ente primeiro⁴⁰.

Estariam esses elementos presentes em Tomás de Aquino? Ou ele mostraria um caminho diferente do pensar, que Heidegger não considera?

Para o Aquinate, Deus não é o objeto da Metafísica e, se esta é também uma Teologia, somente trata do divino enquanto princípio daquilo que é o objeto próprio de tal saber: o *ens commune*, ou seja, o ente em geral, que não se aplica a Deus nem se confunde com ele. Com efeito, afirma o Doutor Angélico:

Deve-se afirmar que aquilo ao qual nada se acrescenta pode ser entendido em dois sentidos: ou porque é de sua noção excluir qualquer adição: como da noção de animal irracional é que seja sem razão. Ou então porque não é de sua noção que se lhe faça acréscimo: como animal em geral não possui razão, pois não pertence à sua noção ser dotado de razão, mas também não é próprio de sua noção não possuí-la. No primeiro caso, o ser sem acréscimo é o ser divino (*esse divinum*); no segundo caso, o ser sem acréscimo é o ser em geral ou comum (*esse commune*)⁴¹.

Tomás distingue assim o que é próprio do ser de Deus, como aquele que exclui *de per se* qualquer acréscimo exterior, pois já é

40 Cf. J.-L. MARION, *Dio senza l'essere*, p. 246.

41 TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I, q. 3, a. 4.

pleno, e o que é próprio do ser comum aos entes, conceito mais abstrato de todos, enquanto pode ou não receber acréscimos exteriores que o definam especificamente. O ser de Deus, afirma ainda Tomás na *Summa contra Gentiles*, “é privado de adições não só em seu conceito, mas na realidade: não é apenas privado de adições, mas carece de capacidade de recebê-las”⁴².

Em que sentido, contudo, Tomás usa o conceito de ser (*esse*)?

Deve-se dizer que ser (*esse*) se diz em dois sentidos: primeiro, para significar o ato de existir; segundo, para significar a composição de uma proposição, à qual a mente chega unindo um predicado a um sujeito. Pela primeira maneira de entender o ser, não podemos conhecer o ser de Deus, tampouco sua essência, mas apenas de acordo com a segunda maneira. Sabemos que a proposição por nós construída, dizendo que *Deus é*, é verdadeira e o sabemos a partir dos efeitos de Deus, como acima [q. 2, a. 2] foi dito⁴³.

Desse modo, Tomás não aceita o *ens* ou o *esse commune* como ponto de partida para chegar ao conhecimento de Deus, bem

42 TOMÁS DE AQUINO, *Suma contra os Gentios*, I, § 26, n. 4.

43 TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I, q. 3, a. 4. Não se pode deixar de mencionar a riqueza do conceito tomasiano de ser (*esse*), entendido como *actus essendi*. Tomás não poupou argumentos para enaltecê-lo, vendo nele o que há de mais perfeito e digno, o ato de todos os atos e a perfeição de todas as perfeições. Veja-se, por exemplo: “Por isso, todas as coisas recebem o último complemento pela participação no ser. Portanto, o ser é a completude de todas as formas. De fato, a forma só chega à completude quando tem o ser, e o tem somente quando está em ato, de modo que não existe nenhuma forma senão mediante o ser. Por isso, afirmo que o ser substancial [efetivo] de uma coisa não é um acidente, mas é a atualidade de toda forma existente, tanto dotada quanto privada de matéria”. TOMÁS DE AQUINO citado por B. MONDIN, *Dizionario Enciclopedico del pensiero di San Tommaso d'Aquino*, p. 263.

como Deus, não se confundindo com o *ens commune*, conserva seu mistério enquanto desconhecido ao homem e, por isso mesmo, inapropriável. De acordo com Marion,

Tomás de Aquino não refuta somente qualquer *conceptus univocus entis*, mas invalida, sobretudo, o núcleo central de qualquer onto-teo-logia – ou seja, que o teológico e o ontológico possam fundar-se reciprocamente no *ens* (...). O *ens commune* não pode, tanto quanto afirma Tomás de Aquino, introduzir nada de comum – e, sobretudo, não pode introduzir a própria inteligibilidade – entre o ente enquanto ente e Deus⁴⁴.

Vê-se que há um abismo ontológico e gnosiológico entre Deus e o ente em geral. Abismo ontológico porque o ser divino se exime de quaisquer adições, já que de nada necessita, pois é plenamente realizado. Abismo gnosiológico porque Deus não se deixa dominar conceitualmente, permanece sempre como mistério insondável naquilo que lhe é mais próprio. Para Tomás de Aquino, não há lugar, pois, para a univocidade pressuposta em qualquer onto-teologia. A única ponte que se pode lançar sobre o abismo é a da analogia.

É impossível atribuir alguma coisa univocamente a Deus e às criaturas (...). É preciso dizer que os nomes (...) são atribuídos a Deus e às criaturas segundo analogia, isto é, segundo proporção (*secundum analogiam, idest proportionem*) (...). É segundo esta maneira que alguns termos são atribuídos a Deus e às criaturas por analogia, nem equívoca nem univocamente (...). E este médio de comunicação está entre a pura equivocidade e a simples univocidade. Nos nomes ditos por analogia não há nem unidade da noção, como nos nomes unívocos, nem total diversidade das noções, como nos nomes equívocos; mas o nome que é assim tomado nos vários sentidos significa proporções diversas a algo

44 J.-L. MARION, *Dio senza l'essere*, p. 256.

uno, como, por exemplo, *sadio* dito da urina significa um sinal da saúde do animal; dito do remédio significa uma causa da mesma saúde⁴⁵.

A analogia implica uma semelhança em determinada realidade entre vários, mas com proporção variada na realização desta, todas com referência a um primeiro. A variedade de proporção implica uma dessemelhança estrutural, impossível de se reduzir à univocidade. Este é o meio pelo qual Tomás atribui o ser a Deus e aos entes. Em Deus ele se realiza plenamente, sendo que, nas criaturas, se realiza na medida de sua essência. Assim, nada pode ser dito da mesma forma de Deus e das criaturas, menos ainda o *esse*.

Com efeito, em Deus, conforme Tomás, há uma identificação entre sua essência e seu ser: “Deus não é apenas sua essência (...), mas é também seu ser”⁴⁶. Pode-se dizer que Deus é superabundância infinita de ser, o que pertence exclusivamente a ele e o faz transcender o nível dos entes: ele é o *Esse ipsum subsistens*. Na verdade, tal transcendência mostra, por outro lado, sua face criadora. Os entes somente são porque recebem o ser da parte de Deus, participam dele. *Participação*, entendida na esteira da tradição platônica, seria o nome filosófico de criação: significa realizar parcialmente em si, na medida da própria essência, o *esse*, que em Deus é pleno, e por obra dele⁴⁷.

45 TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I, q. 13, a. 5.

46 TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I, q. 3, a. 4. E ainda: “Por isso, como o ser de Deus é sua mesma essência, o que não convém a nenhum outro, como acima foi demonstrado, é evidente que este nomeia Deus com maior propriedade”. *Suma Teológica*, I, q. 13, a. 11.

47 “Quando uma coisa recebe de modo parcial aquilo que pertence a outros de modo total, diz-se que participa disso (...), similarmente se diz que o efeito participa da causa, sobretudo quando não lhe iguala o poder”; “Tudo que

Com esses dois princípios, analogia e participação, distinguem-se totalmente o *esse* divino e o *esse* dos entes, de modo que se exclui qualquer mútua fundamentação, bem como toda confusão, entre Deus e o *ens commune*:

Tal inadequação dos causados em relação à causa que lhes excede – que resulta diretamente do modelo [explicativo] da criação – implica evidentemente que a fundação seja unilateral, não recíproca: vai ao causado a partir da causa, jamais à causa a partir do causado. A criação impõe ao causado uma assimetria essencial (...) que, de retorno, lhe impede de pretender estabelecer uma fundação recíproca do ser e do ente ou do ente através do ente. Aqui, Deus (...) funda os entes, mas não recebe deles em nenhum caso uma contra-fundação nem a título de entes (pois os cria), nem a título de ente enquanto tal, de ente em geral ou *esse commune* (...). Esta reforma tomasiana da causalidade permite à causa produzir o *esse commune*, transcendendo-o perfeitamente (...)⁴⁸.

Conclui-se, portanto, que Tomás de Aquino jamais cai no que Heidegger chama de onto-teo-logia⁴⁹, da qual se aproximam muito mais Duns Scot e Suárez, bem como se afasta completamente de um esquecimento do ser, já que o *esse* é um dos elementos mais

é algo por participação remete a outro que seja a mesma coisa por essência, como a seu princípio supremo (...). Ora, dado que tudo que é participam do ser e são entes por participação, ocorre que acima de tudo exista algo que seja em virtude de sua própria essência, isto é, que sua essência seja o ser mesmo. Este é Deus, o qual é causa sufficientíssima, digníssima e perfeitíssima de tudo: tudo que existe participa em seu ser”. TOMÁS DE AQUINO citado por B. MONDIN, *Dizionario Enciclopedico del pensiero di San Tommaso d'Aquino*, p. 487-488.

48 J.-L. MARION, *Dio senza l'essere*, p. 262-263.

49 Cf. J.-L. MARION, *Dio senza l'essere*, p. 283.

importantes de seu pensamento filosófico⁵⁰. De fato, segundo o Aquinate: a) Deus não entra no campo da Metafísica como seu *subiectum* (ou *obiectum*); b) Deus não é entendido como um ente, mas como o *Esse ipsum subsistens*; c) a causalidade que Deus opera em relação aos entes e a seu ser (*esse commune*) nada possui de reciprocidade, isto é, não implica que ele seja conceitualmente fundado pelos entes: Deus não se deixa capturar em um conceito, já que o intelecto finito é incapaz de apreendê-lo em sua essência mesma; d) Deus não é entendido como *causa sui*, subtraindo-se a toda auto-fundação metafísica⁵¹.

A Filosofia de Tomás de Aquino, por certo, é bem característica do medievo. Ele filosofa como cristão. Nem por isso, contudo, sacrifica as exigências da razão a uma fé fácil e ingênua, nem mistura sem escrúpulos Filosofia e Teologia.

50 Não sem uma ponta de ironia, pode-se afirmar que, na verdade, é Heidegger que se esquece de Tomás, o grande baluarte do pensamento do ser na tradição ocidental. Segundo Gilson, “O tomismo é para ele [Heidegger] o símbolo de uma realidade desconhecida. O que Santo Tomás disse do ser parece não existir. Se, por outro lado, ele o supôs, por que nada disse nos momentos em que sua problemática pessoal lhe impunha como um dever falar dele?”. E. GILSON, *Les tribulations de Sophie*, p. 69. Há que se levar em conta também a distância entre as concepções tomasiana e heideggeriana de ser. Enquanto que para Tomás o ser é o *actus essendi*, perfeição de todas as perfeições, o ser para Heidegger acaba considerado como simples condição de possibilidade dos entes, um grande “pano de fundo” sobre o qual os entes se tornam presentes. Cf. R. ECHAURI, *Heidegger y la metafísica tomista*, p.116-150.

51 “Não é possível que alguma coisa seja causa eficiente de si mesma porque, de outro modo, existiria antes de si mesma, o que é impossível”. TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I, q. 2, a. 3.

Como se viu, apostando na unidade da *Metafísica* aristotélica, Tomás não encontra nenhuma contradição em derivar das questões generalíssimas sobre o ente em geral e o que lhe segue – o que é o *subiectum* próprio da Metafísica – a indagação por aquilo que o fundamenta no ser, Deus, reconhecendo neste a suprema perfeição.

Para Heidegger, a posição de Tomás em seu citado *Proêmio* é incongruente e insustentável. O que Tomás procura unir mediante o princípio da analogia (aplicado de certo modo aos vários aspectos do saber metafísico) Heidegger não aceita, a partir de sua visão unívoca do ente, do ser e da própria Filosofia.

Não se quer de modo algum atacar ou menosprezar Heidegger, nem se pode aqui analisar seu profundo e vasto pensamento com maior detalhe. O que, contudo, se pode afirmar é que, se por um lado, ele tem certa razão ao alertar para o perigo de se reduzir Deus a um “funcionário do sentido”, algo que entra logicamente no discurso filosófico para meramente preencher o vazio aberto pela indagação pelos fundamentos do ser do ente, correndo o risco de acabar entificado por algum discurso; por outro lado, é mister recordar que o pensamento de Tomás de Aquino não cai nessas escaramuças, pois procura salvaguardar a transcendência de Deus, bem como sua transbordante fecundidade existencial a partir do conceito do *Esse subsistens*, como afirma Lima Vaz:

O problema do *existir* resiste a toda tentativa de “desconstrução”. Ele renasce de sua própria negação no niilismo absoluto, pois a negação só subsiste no sujeito que nega e que, portanto, existe e se atribui um sentido no ato mesmo de negar qualquer sentido à existência (...). Do ponto de vista ontológico, o *subjectum* da Metafísica tem, pois, o seu âmbito definido pela totalidade dos seres finitos formalmente enquanto seres (...) que subsistem na dependência causal do *Esse* infinito⁵².

52 H. C. de LIMA VAZ, *Escritos de Filosofia VII: Raízes da modernidade*, p.

Referências bibliográficas

- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Edição bilíngüe realizada por G. Reale, v. II. Trad. M. Perine. São Paulo: Loyola, 2002.
- CAPUTO, J. D. “Heidegger e a Teologia”. In: GUIGNON, Ch. *Poliedro Heidegger*. Trad. J. C. Silva. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.
- COURTINE, J. –F. *Suárez et le système de la métaphysique*. Paris: PUF, 1990.
- DOIG, J. C. *Aquinas on Metaphysics: A historico-doctrinal study of the Commentary on the Metaphysics*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1972.
- ECHAURI, R. *Heidegger y la metafísica tomista*. Buenos Aires: EUDEBA, 1970.
- GILBERT, P. *A paciência de ser*. Trad. N. N. Campanário. São Paulo: Loyola, 2005.
- GILSON, E. *Les tribulations de Sophie*. Paris: Vrin, 1967.
- HEIDEGGER, M. *A tese de Kant sobre o ser*. Trad. E. Stein. São Paulo: Nova Cultural, 1989 (Os Pensadores).
- _____. *História da Filosofia de Tomás de Aquino a Kant*. Trad. E. P. Giachini. Petrópolis: Vozes, 2009.
- _____. *I problemi fondamentali della fenomenologia*. Trad. A. Fabris. Genova: Il Melangolo, 1999.
- _____. *Identidade e diferença*. Trad. E. Stein. São Paulo: Nova Cultural, 1989 (Os Pensadores).
- _____. *Os conceitos fundamentais da Metafísica: mundo, finitude, solidão*. Trad. M. Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.
- LIMA VAZ, H. C. *Escritos de Filosofia VII: Raízes da modernidade*. São Paulo: Loyola, 2002.
- MAC DOWELL, J. A. *A gênese da ontologia fundamental de M.*

- Heidegger*. São Paulo: Loyola, 1991.
- MARION, J.-L. *Dio senza l'essere*. 2. ed. Trad. C. Canullo. Milano: Jaca Book, 2008.
- MONDIN, B. *Dizionario Enciclopedico del pensiero di San Tommaso d'Aquino*. Bologna: Ed. Studio Domenicano, 2000.
- NASCIMENTO, C. A. R. "Introdução à leitura do Comentário de Tomás de Aquino ao *Tratado da Trindade* de Boécio, questões 5 e 6: divisão e modo de proceder das ciências teóricas". In: TOMÁS DE AQUINO, *Comentário ao Tratado da Trindade de Boécio*. Trad. C. A. R. Nascimento. São Paulo: Ed. Unesp, 1999, p. 11-56.
- _____. "Tomás de Aquino, a metafísica e a teologia". In: CENTRO UNIVERSITÁRIO SALESIANO DE SÃO PAULO. *Frutos de gratidão: Homenagem a Francisco Catão em seus 80 anos*. São Paulo: Paulinas: Unisal, 2007, p. 115-145.
- OLIVEIRA, J. A. "Francisco Suárez: A Metafísica na aurora da modernidade". *Theoria – Revista Eletrônica de Filosofia*, v. 2, n. 4, 2010, p. 44-57.
- REALE, G. *Il concetto di "Filosofia prima" e l'unità della Metafisica di Aristotele*. 6. ed. Milano: Vita e Pensiero, 1994.
- TOMÁS DE AQUINO, *Comentário ao Tratado da Trindade de Boécio*. Trad. C. A. R. Nascimento. São Paulo: Ed. Unesp, 1999.
- _____. *In Duodecim Libros Metaphysicorum Aristotelis Expositio*. Editio Cathala-Spiazzii. Romae: Marietti, 1950.
- _____. *O ente e a essência*. Trad. C. A. R. Nascimento. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2005.
- _____. "Proêmio ao Comentário à *Metafísica* de Aristóteles". Trad. C. A. R. Nascimento e F. B. Souza Netto. *Trans/Form/Ação*, n. 5, 1982, p. 104-106.
- _____. *Suma contra os Gentios*. Trad. O. Moura. Porto Alegre:

EST: Sulina, 1990, 2v.

_____. *Suma Teológica*. Edição em CD-Rom. Madrid: BAC, 2005.



Carlos A. Casanova &
Luiz Astorga¹

Este estudio consiste en un preámbulo argumentativo, que se hizo necesario en la ocasión en que me propuse a tratar de la naturaleza inmaterial como tema de una tesis doctoral. Muy sencillamente, la cuestión es: cómo uno puede hablar de ángeles sin que sea urgentemente deportado a un departamento de teología. Antes que se proponga un trabajo sobre cómo piensan, desean o actúan, o sobre cómo saltarían sobre puntas de alfiler, merece atención la pregunta de si todo esto sería filosofía o no.

Y esta pregunta, de que se ocupan estas páginas, la divido en dos partes: *I*- si el juicio sobre la existencia del objeto de estudio pertenece al filósofo en tanto que filósofo; *II*- si ciertas respuestas sobre dicho objeto de estudio pueden ser fruto de una labor filosófica.

¹ Director de la Academia Internacional de Filosofía en el Principado de Liechtenstein – campus PUC Chile; Doctorando en Filosofía – PUC Chile.

I. En cuanto a la primera:

Sabemos nosotros que la existencia de Dios nos es enseñada como un preámbulo de la fe, es decir, algo que, aunque sea una verdad de fe, no es exclusivamente de fe, sino que se defiende como asequible a la razón. Otro destino, aparentemente, tuvo la afirmación de la existencia de los ángeles. De esta afirmación que es (correctamente) enseñada como una verdad de fe, es común inferirse que sea exclusivamente de fe, o sea, que la razón natural no podría llegar a tal verdad, al menos con buen grado de certidumbre. Así, pues, nos es familiar escuchar que, por ejemplo, Tomás de Aquino escribió “vías” para probar la existencia de Dios, pero que no las hizo para probar la existencia de los ángeles. Pero tal sentencia, como veremos, no es exacta. En primer lugar, los argumentos de Tomás para demostrar que “*es necesario (oportet) postular la existencia de criaturas totalmente incorpóreas*” son de número impresionante. En *C.G.* II c.45-46, se desarrolla un elenco de seis vías para este fin, que son reiteradas en otros ocho puntos de su obra;² y en el c. 91 del mismo libro, hay ocho vías más. (NOTA: no sólo las escribió Tomás, sino que también lo hicieron antes, por ejemplo, Alejandro de Hales y Buenaventura. Pero volvamos al punto.)

En segundo lugar, los presupuestos que tienen tales vías – es decir: la existencia de Dios (sostenida como deducible por la razón natural), así como de ciertas características de Dios que también se Le atribuyen mediante la razón natural – dichos presupuestos no les pueden quitar a aquellas vías la calidad de argumentos filosóficos, sólo porque necesitan los frutos de conclusiones anteriores. Si la

2 *In de Div. Nom.* IV, lect. 1; *In De Causis*, lect. 2; *De spirit. creat.* a.5; *S.T.* I q.50 a.1; *In III Metaph.* lect. 9; *In VII Metaph.* lect. 17; *Comp. Theol.* c. 75; *De subst. sep.* c. 18.

necesidad de conclusiones previas fuera un impedimento a una argumentación filosófica, la filosofía no habría jamás marchado desde los principios del entendimiento.

Intentaré, pues, aquí resumir de modo sencillo uno de los varios argumentos que se pueden presentar para defender que sustancias inmatrimales existen. Este argumento se encuentra de modos parecidos en algunos de los referidos puntos de la obra del dominico.

Si, 1- *es posible demostrar (como lo sostiene Tomás) que el universo necesita un Dios que le dé el ser, y 2- que este mismo Dios, que es Acto Puro, en que se identifican su ser infinito y su inteligir, es entonces inteligencia y sabiduría infinitas, y además 3- si es propio del sabio el ordenar, entonces concluimos: nuestro universo, obra Suya, es un todo jerárquica y armónicamente constituido.* Esto se confirma mediante la observación de los grados de perfección en las naturalezas corpóreas: *natura non facit saltus* (la expresión es muy posterior a Tomás, pero resume bien el conocido pasaje aristotélico de *Hist. Anim.* VIII, 1 [588b4 – 589a9]) – o sea, hay cierto principio de mediación en la naturaleza.³ De los más elementales a los más nobles, pasamos por plantas y animales irracionales de incontables grados de perfección, hasta llegar al hombre. Y en esta mediación, siempre lo más alto de cierto rango se acerca a lo más bajo del rango superior. Ahora bien, tampoco sería razonable que hubiera un hiato enorme en las posibilidades de la esencia creada en general: por deducción desde los principios preestablecidos, e inducidos por la confirmación de nuestra experiencia con las naturalezas corpóreas, debemos decir: *creatio non facit saltus*.

Entre las sustancias que poseen doble composición (material/

3 Este principio es heredado por Tomás de Aquino, y se ve en inúmeros puntos de su obra. Cf., por ejemplo, *De anima* a.7 co.

forma, y esencia/existencia) y aquella sustancia que no posee ninguna composición (Dios, en que se identifican esencia y existencia), debe haber aquella sustancia que posee *una sola composición* (esencia/existencia), cuya esencia no es materia y forma, sino que es simple porque es pura forma; una sustancia cuyo entender no opere mediante instrumentos corpóreos, como nosotros, ni tampoco se identifique totalmente con su ser, como Dios.

Si marchamos del efecto hacia la causa para probar la existencia de Dios, a partir de esta causa, Dios, podemos retornar deduciendo otros efectos suyos, por lo menos en el nivel de lo probable, en mi opinión. Muchos autores consideran que las vías de Tomás tienen fuerza de necesidad; son demostrativas. Gilson, por ejemplo: “*los ángeles son creaturas conocidas por los filósofos; su existencia puede ser demostrada e incluso, en ciertos casos excepcionales, constatada; su supresión rompería el equilibrio del universo tomado en su conjunto*”.⁴ El Pe. Pègues observa que se trata de una dimensión del ser que, aunque no sea penetrable por nuestra razón como su objeto propio, “*ésta le puede conocer la existencia y ciertas condiciones esenciales por vía de deducción inevitable*”.⁵ Por fin, Fabro muestra como una tesis fundamental del tomismo también la demostración racional de la creación de entes enteramente espirituales.⁶

A mi juicio el argumento presentado y sus demás similares tienen por lo menos la fuerza de alegar que la proposición

4 *Le Thomisme: introduction à la philosophie de Saint Thomas d'Aquin.* Paris: Vrin, 1997, p.209.

5 *Initiation thomiste.* Toulouse: Privat, 1925, p. 135. *Apud* VERNIER, J-M. *Les anges chez Saint Thomas d'Aquin; fondements historiques et principes philosophiques.* Paris: NEL, 1986, pp. 77-8.

6 *Participation et causalité selon saint Thomas d'Aquin.* Louvain: Publications Universitaires, 1961, pp. 196-7.

“sustancias inmateriales (espirituales, separadas) existen” aparece a la razón como más probable que su contraria. Si, en todo lo que vemos, por las razones que expusimos, *no se dan saltos*, ¿por qué deberíamos presumir que *creatio*, en general, *facit saltus*? La ausencia de este orden en el todo creado no sería sólo un error para la fe, sino también nada afín a la razón natural. No por acaso, desde Platón⁷ ha sido muy raro que algún gran filósofo, cristiano o no, haya rechazado la noción de que, bajo una sustancia puramente intelectual suprema, se deben concebir una o más sustancias inferiores también puramente intelectivas.

Uno podría hacer la objeción de que el alma humana separada de la materia (es decir, subsistiendo tras la muerte), ya cumpliría el papel de rango intermediario. Pero no lo cumple ni por su esencia, ni por su operación propia: *por su esencia*, porque el alma separada es *hoc aliquid* intelectual subsistente, pero este *hoc aliquid* es sólo un principio de la esencia humana, no una sustancia en pleno sentido. La criatura que se busca debe ser de naturaleza intermedia entre Dios y las sustancias corpóreas; una sustancia de una sola composición: forma pura y acto de ser. *Y tampoco lo cumple por la operación propia*, porque las criaturas intelectivas cuya existencia demandamos en nuestra prueba deben tener una operación propia intermediaria entre el entender mediante abstracción y discurso, y el entender todo por contemplación de Sí mismo; y ésta es la operación del entendimiento, sin discurso, pero mediante especies que no se identifican con su esencia misma. El hombre es más propiamente sustancia racional; el intermediario debe ser puramente una sustancia intelectual.

Ahora bien, es fundamental observar que éste no es un argumento de “mundos posibles”, ni mucho menos del “mejor”

7 Cf. *De subst. sep.* c. 1.

de ellos. Como ustedes posiblemente lo saben, Tomás no sostenía que Dios estaba atado por necesidad a crear el “mejor de los mundos posibles”, ni tampoco que, preservada la libertad divina, Dios haya “*libremente* creado el mejor de los mundos posibles”. La sabiduría y el poder divinos, por infinitos, siempre podrían producir un mundo todavía mejor que cualquier otro, no importa cuán bueno se designe este otro. Dios siempre puede hacer *cosas mejores*, así como *mundos mejores* (que son cierta colectividad de cosas). Empero, porque es artífice perfecto, no las podría hacer de *modo mejor* de lo que las hace. Si Dios, libremente, se propuso crear a un ente, sabemos que este ente fue criado, al menos en su perfección esencial, de modo infinitamente perfecto, y que esto es consecuencia de la sabiduría y del poder divinos.

Dios no podría haber hecho el gato *de modo mejor*, aunque pudiera haber hecho (también de modo perfecto) otra especie más o menos noble que el gato en su lugar. Dios podría también haber hecho un gato con mejores cualidades accidentales, más fuerte o rápido, pero lo específico es siempre dado al modo insuperable de un artífice perfecto: *un gato es siempre perfectamente gato*.⁸

8 S.T. I q.25 a.6. Tratamos aquí de hacer notar que una especie que Dios pretendió crear es siempre perfectamente creada por Dios. La materia, que es parte integral del individuo gato, y que está en su esencia, también fue perfectamente creada por Dios, y en ella estaba prevista su inseparable potencialidad. Por esto, con permiso divino, se pueden dar eventualmente imperfecciones en la generación de un u otro gato mediante la interferencia de la materia, pero eso no se relaciona con el punto que aquí hacemos notar: porque, de hecho, dar como objeción un gato que nació sin cola ya es suponer que se trata formalmente de un gato, y la misma afirmación de que “un gato nació sin cola” es tan perfectamente verdadera cuanto sea perfectamente gato aquello que nació sin cola.

Tampoco tiene Dios el *deber* de hacer aquella mejor especie, y no el gato; la razón de *deber* existe sólo en realizar perfectamente la esencia que Él se propuso hacer. No sería “injusto” con el gato el no haberlo hecho de *aquella mejor especie*: este sinsentido equivaldría a decir que al número cuatro le sería “más justo” si en verdad él fuera el número cinco.

Lo que es debido de Dios, por su propia perfección, no es el hacer el mejor de los mundos, sino el hacer del mejor modo el mundo propuesto: un universo perfectamente ordenado, de manera a promover máximamente el bien de dicho universo. Por eso, *el orden esencial de un universo, cualquier que sea el universo*, no puede ser imperfecto. Y en dicho orden no necesitan (ni pueden) incluirse todos los infinitos modos particulares de realizar los grados del ser (ni sus infinitos individuos), sino ciertos grados universales del ser, sin lo cual no lo podríamos llamar “universo”, conforme enseña Ferrariense en su comentario al capítulo 91.⁹ Claro es, cuanto más universales son los grados que ubicamos, con tanto más propiedad decimos que algunos de sus ejemplares se incluyen en un orden perfecto. Y los más generales modos del ser de una criatura son los que ya expusimos: esencias compuestas (tanto animadas, cuanto inanimadas) sin intelecto, esencias compuestas con intelecto, y esencias simples (es decir, incorpóreas) con intelecto. Por fin, como advertencia, se debe observar que, visto que la fuerza de este argumento está directamente proporcionada a la universalidad del modo de ser considerado, se observa que él tiene poco o ningún uso para unicornios, quimeras o esciápodos).

Antes, pues, que pasemos a la segunda cuestión de nuestro itinerario mental, consideramos adecuado atender a cierta curiosidad que a veces surge ante las mencionadas palabras

9 FERRARIENSIS. *Comm. C.G.* II c.91, n.7.

Gilson, en concordancia con muchos expertos en el tema: que la existencia de espíritus puros puede ser demostrada *a priori*, como hicimos, *pero además* constatada, *a posteriori*.

Nos referimos aquí a cuando uno tiene la suerte (o mala suerte, en el caso del ejemplo que doy ahora) de estar ante una demostración *quia*, de los efectos a las causas, para la existencia de espíritus puros. Ésta también se debe considerar válida, y la explico, considerando que llevamos en cuenta nuestras experiencias sin prejuicios.

Reunamos, por ejemplo, los siguientes efectos: una persona, ante un crucifijo, empieza a hablar en una lengua que jamás estudió, exhibe la fuerza de diez hombres, capta los movimientos de la imaginación de los presentes, hace surgir objetos aparentemente de la nada, tiene fiebre, síntomas de histeria y sabe cuando, en el otro lado de la ciudad, alguien hace un ritual destinado a ella, mientras la casa donde se encuentra tiembla violentamente. Ahora bien: si no nos atenemos a prejuicios epistemológicos, ¿cuál explicación causal mejor da cuenta de este cuadro de efectos?

1- la coincidencia de que (lejos de testigos como su familia) le hayan enseñado perfecto arameo y latín; y que es secretamente un artista marcial y acróbata; y que estudió la lectura de expresiones faciales imperceptibles; y que es ilusionista; y que está resfriado y además histérico; y que tiene un acuerdo cronometrado con un párroco falsario en otro barrio, *mientras* un movimiento tectónico afecta no más que su morada.

2- él, el ambiente donde está, y las personas a su alrededor o que a él se dirigen intencionalmente, se encuentran bajo la acción de una sustancia inmaterial con origen, naturaleza y capacidades que cierta doctrina le atribuye mediante fundamentos en sí coherentes.

La disyuntiva que presentamos, quizá de modo poco usual,

busca presentar una alegación realmente seria y concreta: es más conveniente a la razón natural, es decir, es más *científico* (si se prefiere este término) que uno se incline por la explicación más sencilla que logre dar cuenta de este conjunto de efectos, y no evitarla a todo costo alegando una serie interminable y fragmentaria de coincidencias. Este argumento se basa, claro está, en un ejemplo de caso-límite, y no está en las exactas palabras del propio Santo Tomás; no obstante, se ve por ejemplo en el tratado *De las sustancias separadas*¹⁰ que el dominico atribuye ciertos efectos (como la perfecta fluidez en lenguas desconocidas) como claro indicio de la acción de sustancias separadas, así convalidando que la vía de los efectos a las causas es adecuada para el fin a que el argumento se propone.

II. Habiendo argumentado acerca de la existencia del objeto de estudio, pasamos a la segunda cuestión: ¿A la propia labor investigativa sobre las sustancias separadas le cabe un ámbito filosófico?

Hemos intentado mostrar que la existencia de la sustancia separada es más conforme a la razón natural que su inexistencia. Pero, para esta segunda parte, concederemos que ustedes – puesto que tienen el sano hábito de vivir la filosofía, y por eso la cautela de meditar sobre la solidez de cualquier argumento – concederemos que no lleven aquí en cuenta la razón que hemos presentado, o sus posibles similares. Digamos que no podemos trabajar con ningún argumento, y que la existencia de espíritus puros, aunque afirmada

10 *De subst. sep.* c. 2: “Sed manifeste sunt in talibus quaedam opera quae nullo modo possunt in causam corporalem reduci: sicut quod arreptitii interdum de scientiis loquuntur quas ignorant, litteraliter loquuntur, cum sint simplices idiotae; et qui vix villam unde nati sunt, exierunt, alienae gentis vulgare polite loquuntur.”

por el fiel, en tanto que fiel, es mera hipótesis a este mismo fiel, mientras se pone sus guantes de metafísico.

La propuesta de esta segunda mitad es dejar claro lo que observaron autores como Collins, por ejemplo: que el estudio de la *naturaleza* de los espíritus puros sería todavía de carácter filosófico, aunque su existencia fuera meramente hipotética. *Si existe*, entonces, de la inmaterialidad que está en su definición, se deduce que él debe ser de tal o cual manera.

Como bien dijo Gilson, era común a un filósofo medieval apreciar el aspecto formal de una cosa, aunque uno no pudiera dar por cierto si existe o no. El mundo es grande. Si “ser un esciápodo” implica que uno tiene un pie de área superior al resto del cuerpo, es correcto decir que, *ut in pluribus* (porque estamos tratando formalmente un ente hipotético *que tendría carne y hueso* si existiera), su pie le sirve bien para protegerlo contra el sol. Si un unicornio entero tiene cuatro patas, es incuestionable que cuatro unicornios enteros tienen dieciséis. (Claro es, consideramos aquí la correcta conexión entre los conceptos. Si tratamos de la verdad en cuando adecuación de la mente al ser real, no podemos conceder que los pies de los esciápodos efectivamente les sirvan de abrigo, por lo menos hasta que encontremos una tribu de esciápodos, o alguien nos haya presentado argumentos para admitir su existencia.)

Si, pues, tomamos hipotéticamente una sustancia a la cual negamos la materia y en la cual diferenciamos realmente esencia y existencia – así distinguiéndola de Dios –, entonces, partiendo de dichas negación y distinción, tenemos por vía deductiva numerosas respuestas sobre una serie de condiciones de su naturaleza. ¿Cómo se individúa? ¿Cómo se relaciona con el espacio?, etc. En cuanto a su operación intelectual, por ejemplo, lo hacemos principalmente aplicando al ángel lo que sabemos del conocimiento intelectual

en el hombre, atribuyéndole lo que cabe a todo conocimiento intelectual y descubriendo su modo propio por *negación* de lo que hay de propiamente *humano* en nuestra intelección (o sea: abstracción desde imágenes, investigación mediante composición y división, etc.) y además por *distinción* del intelecto divino.¹¹

Para marcar la línea entre sacra doctrina (o teología propiamente dicha) y filosofía (actividad que incluye la teología natural), nos sirve bien aquí el inicio del libro II de la *Contra Gentiles*:

Lo que entendemos por el nombre de Doctrina de la fe, o Sacra Doctrina ¹², es antes el estudio que considera las criaturas en tanto que en ellas hay cierta semejanza de Dios, y en cuanto el error acerca de ellas lleva a un error respecto a las cosas divinas y a la salvación de los hombres. El filósofo, a su vez, las considera en tanto que son de la manera que son; tal es el motivo para que las partes de la filosofía sean constituidas según los diversos géneros de cosas. A su vez, la doctrina de la fe considera los entes en cuanto representan la trascendencia divina. Así, el teólogo considera el fuego en cuanto representa la elevación divina y de cierto modo se ordena al propio Dios. El filósofo, pues, estudia el fuego en tanto que es fuego, y considera lo que conviene al fuego según su naturaleza; por ejemplo, en tanto que él quema o va hacia arriba¹³. Por eso el teólogo y el filósofo, por lo menos en la perspectiva de la escolástica cristiana, consideran realidades diversas en las mismas criaturas.

En cuanto a considerar una *obra* como “teológica” o “filosófica”, tomemos nuevamente el tratado *De las sustancias separadas*, escrito por Tomás probablemente en su madurez. Sus primeros dieciocho

11 Paráfrasis de VERNIER, *op. cit.*, p. 21.

12 *C.G.* II c.4.

13 *C.G.*, *loc. cit.*

capítulos son dedicados a deducir la naturaleza de tales sustancias; la segunda parte (lamentablemente incompleta) trata de lo que la doctrina cristiana y la enseñanza católica aportan con respecto al tema.¹⁴ La primera parte es lo que llamamos “filosofía de las sustancias separadas”, o “angelología filosófica”. La segunda se suele llamar “angelología teológica”, o simplemente “angelología”.

Es verdad que algunos consideran dicho tratado como teológico *por su finalidad última*: la (incompleta) exposición de la vida sobrenatural de los ángeles. Así lo llamamos “teológico” como es *theologica* la *Summa*. La mayoría, en cambio, se orienta por el criterio del contenido principal del tratado, y lo considera filosófico, porque dieciocho de sus veinte capítulos tratan principalmente de la naturaleza angélica en sí misma. Es así que llamamos predominantemente “filosóficas” o “teológicas” algunas cuestiones dentro de la *Summa*.¹⁵ Así, pues, un trabajo que se propone estudiar la naturaleza de las sustancias separadas (o más precisamente su gnoseología) será filosófico tanto considerado en su fin, como en su contenido, aunque éste pueda a veces ser teológico *per accidens*. Por ejemplo: un estudio de la vida sobrenatural de las sustancias separadas (condenación, bienaventuranza, etc.) puede suscitarnos algún interés, si es que sirve al fin de mejor describir

14 La división de la obra no es una adición de la tradición, sino del propio Aquinate. Así empieza la segunda parte: “Quia igitur ostensum est quid de substantiis spiritualibus praecipui philosophi Plato et Aristoteles senserunt quantum ad earum originem, conditionem naturae, distinctionem et gubernationis ordinem, et in quo ab eis alii errantes dissenserunt; restat ostendere quid de singulis habeat Christianae religionis assertio.” (*De subst. sep.* c. 18.)

15 Por su contenido, predomina la catalogación del opúsculo como filosófico. Para un comentario sobre la división de secciones en la obra, cf. LESCOE, *Tractatus de substantiis separatis*, pp. 8-11.

su naturaleza.

Uno puede objetar que sería “hacer teología” el proponer cierta verdad no demostrada – o, en este caso, cierto ente no demostrable – y de ahí sacar conclusiones sobre sus calidades y operaciones. Si yo supongo hipotéticamente la Resurrección del Cristo y a partir de ahí saco conclusiones, ¿acaso no parece que estaríamos “haciendo teología”? La respuesta es negativa, si llevamos en cuenta lo que hemos definido. La labor teológica implica más que tomar cierta verdad de fe como efectivamente verdadera y sacar deducciones de ella. Que la materia de esta verdad de fe sea tomada como verdadera por el teólogo cristiano es necesario, claro. Pero seguramente este procedimiento mediante hipótesis y deducción, que se incluye necesariamente en la labor teológica, no es su marca distintiva, y se ve en otras labores. En verdad, la actividad de suponer una proposición como verdadera y deducir a partir de ella es sólo *per accidens* teológica, porque bajo este aspecto *es accidental* a la proposición tomada que ella sea una verdad de fe.¹⁶ La labor teológica es más que describir una naturaleza no demostrable; ella busca, no tanto la *descripción* de las operaciones de un ente, sino una *manifestación* de la trascendencia de Dios, así como de la *conveniencia* de las verdades reveladas con las verdades naturalmente conocibles; la diferencia está en el abordaje de las

16 Pues la proposición podría ser materialmente distinta y no obstante valerse del mismo método. En comparación muy libre, podríamos dar el siguiente ejemplo: uno puede no saber si existe Irlanda, pero, *si la hay*, y si por este nombre se toma una región ubicada en tales coordenadas, con tales dimensiones y tales condiciones orográficas, puede sacar conclusiones acerca de su clima que sean muy próximas a la verdad. (La comparación es libre porque la meteorología es ciencia mucho menos exacta que la metafísica, que es la que abarca las premisas hipotéticas acerca de los ángeles.)

realidades estudiadas.

Si nos dedicamos al estudio de una naturaleza inmaterial, en tanto que ésta posee, por su misma condición inmaterial, tales o cuales propiedades u operaciones, éste es un trabajo filosófico, preponderantemente metafísico.¹⁷ Como no nos deja olvidarlo el libro Lambda de la *Metafísica*, es ésta la ciencia de las sustancias separadas. Es la metafísica que, a partir de las cosas compuestas, infiere sobre el ente en tanto que ente. Como dice Tomás:

“hay cosas que no dependen de la materia ni según el ser, ni según la razón; sea porque nunca están en la materia, tal como Dios y las sustancias separadas, sea porque no están universalmente en la materia, como sustancia, potencia y acto, y el propio ente. De tales cosas trata la Metafísica.”¹⁸

El Aquinate fue heredero, especialmente por lecturas de Proclo, Pseudo-Dionisio y Avicena, de la tradición neoplatónica que ve el universo como un todo jerárquico, que en su orden manifiesta la sabiduría de su Principio. La producción del universo como una “salida” (*próodos, exitus*) desde Dios y su meta como “retorno” (*epistrophe, reditus*), es decir, como una asimilación a la perfección de su Principio (en tanto que eso es posible a una criatura) la recoge Tomás de Aquino *ipsis litteris* del estudio platónico de las cosas divinas, que contempla la salida del Uno hacia los múltiples modos del ser y su retorno al Uno.¹⁹

17 Damos como ejemplo tres autores contemporáneos cuyas obras nos fueron especialmente útiles en estas páginas: VERNIER, *op. cit.* SUÁREZ-NANI, T. *Les anges et la philosophie*. Paris: Vrin, 2002. COLLINS, J. *The thomistic philosophy of the angels*. Washington, D.C.: CUA Press, 1947.

18 *In I Phys.* lect. 1, n.2-3.

19 *In I Sent.* d.14 q.2 a.2 co. Claro es que en el pensamiento del

No mencionamos sin propósito esta estructura trinitaria de “Dios en sí, procesión, retorno.” Ella es la propia estructura de la *Contra gentiles*, y constituye un ejemplo exacto de integración entre filosofía y teología.

Los tres primeros libros consideran: I – Dios en sí mismo, II – Las cosas en tanto que proceden de Dios, III – Las cosas en tanto que se dirigen hacia Dios. Sólo el libro IV trata de temas que en sí exceden la razón natural. Ahora bien, el conocido punto de Tomás (que mencionamos arriba), en que se distingue el oficio del filósofo y el del fiel, no inaugura una sección propiamente “teológica” (el libro IV), sino que tal paso abre el libro II.

La exposición del libro II es estructurada, como en seguida deja claro el Aquinate,²⁰ según conviene al oficio del fiel; pero en ningún punto de dicho libro se exigirá del lector más que la razón natural. Puede parecer desconcertante ver a Tomás distinguir claramente los dos oficios, estructurar su presentación al modo que conviene al oficio del fiel, y en ningún momento exigir la fe de su interlocutor. En verdad, no la podría exigir, o sería vana la presentación del libro II a un pagano. (El objetivo de la obra, como sabemos, es la conversión de paganos.) En verdad, lo que vemos en este libro (así como en el libro I y III) no es sacra doctrina propiamente dicha, sino un teólogo que filosofa.

Por este motivo, es precisamente en este libro II que hemos visto las demostraciones en que se arguye racionalmente por la existencia de nuestro objeto de estudio, y también en este libro se tiene el despliegue de los rasgos principales de su naturaleza.

Aquinate, así como en el de Pseudo-Dionisio, no se ve el *reditus* como una integración de los múltiples modos del ser a la propia esencia del Uno.

20 C.G. II c.5.

En resumen: como quisimos observar, respondiendo a las dos cuestiones propuestas y desarrolladas en estas páginas, es correcto defender que existe un estudio filosófico de la naturaleza intelectual pura, sea porque debemos admitir su existencia como más razonable a la propia razón natural, sea porque, aún concediendo que no se podría argumentar por su existencia, tampoco hay impedimentos metafísicos para proponerse una sustancia que exista sin materia, ni para extraer de esta hipótesis ciertas conclusiones que se derivan necesariamente de este modo de existencia.

Fuentes

- TOMÁS DE AQUINO. *Compendio de teología*. (Estudio preliminar, traducción y notas por José Ignacio Saranyana, Jaime Restrepo Escobar.) Madrid: Rialp, 1980.
- TOMÁS DE AQUINO. *Compêndio de Teologia*. (Tradução e notas de D. Odilão Moura, O.S.B.) Rio de Janeiro: Presença, 1977.
- TOMÁS DE AQUINO. *Contra gentiles*. (Introduction par A. Gauthier; trad. par R. Bernier, M. Corvêz.) Besançon: P. Lethielleux, 1946. 4 v.
- TOMÁS DE AQUINO. *In duodecim libros metaphysicorum Aristotelis expositio*. Romae: Marietti, 1950.
- TOMÁS DE AQUINO. *In librum beati Dionysii de divinis nominibus expositio*. (cura et studio Ceslai Pera cum introd. historica Petri Caramello; et synthesi doctrinali Caroli Mazzantini.) Taurini: Marietti, 1950.
- TOMÁS DE AQUINO. *In librum de causis expositio*. (Cura et studio Ceslai Pera.) Taurini: Marietti, 1955.
- TOMÁS DE AQUINO. *In octo libros physicorum Aristotelis expositio*. (Cura et studio M. Maggiolo.) Taurini: Marietti, 1954.
- TOMÁS DE AQUINO. *Las sustancias separadas*. (Introducción, traducción y notas por Alfonso García Marqués y Marcelino Otero.) Valencia: Nau Libres, 1993.
- TOMÁS DE AQUINO. *Opera omnia. Cum hypertextibus in CD-ROM* (auctore Roberto Busa, S.J.) Milano: Editoria Elettronica

- Editel, 1996.
- TOMÁS DE AQUINO. *Opera omnia. Iussu edita Leonis XIII P.M.* (cura et studio Fratrum Praedicatorum.) Romae: Apud Sedem Commissionis Leoninae, Typis Riccardi Garroni.
- TOMÁS DE AQUINO. *Quaestiones disputatae.* (Cura et studio P. Bazzi et al.) Roma: Marietti, 1949. 2 v.
- TOMÁS DE AQUINO. *Questions disputées de l'âme.* (Introduction, traduction et notes par Jean-Marie Vernier.) Paris: L'Harmattan, 2001.
- TOMÁS DE AQUINO. *Sobre os anjos / De substantiis separatis.* (Tradução: Luiz Astorga; apresentação: P. Faitanin.) Rio de Janeiro: Sétimo Selo, 2006.
- TOMÁS DE AQUINO. *Summa theologiae.* (Cura fratrum eiusdem ordinis.) Madrid: BAC, 1961. 5 v.
- TOMÁS DE AQUINO. *Tractatus de substantiis separatis.* (A newly-established Latin text based on 12 mediaeval manuscripts, with introduction and notes by Reverend Francis J. Lescoe, Ph. D., S.T.L.) Ohio: The Messenger Press, 1959.
- TOMÁS DE AQUINO. *Treatise on separate substances.* (Translated from a newly-established Latin text based on 12 mediaeval manuscripts, with introduction and notes by Reverend Francis J. Lescoe, Ph. D., S.T.L.) Ohio: The Messenger Press, 1959.

Bibliografía

- COLLINS, James Daniel. *The thomistic philosophy of the angels.* Washington, D.C.: CUA Press, 1947.
- FABRO, Cornelio. *Participation et causalité selon saint Thomas d'Aquin.* Louvain: Publications Universitaires, 1961, pp. 196-7.
- GILSON, Etienne. *Le Thomisme: introduction à la philosophie de Saint Thomas d'Aquin.* Paris: Vrin, 1997.
- PÈGUES, R. P. Thomas. *Initiation thomiste.* Toulouse: Privat, 1925.
- SUÁREZ-NANI, Tiziana. *Les anges et la philosophie.* Paris: Vrin, 2002.
- VERNIER, Jean-Marie. *Les anges chez Saint Thomas d'Aquin; fondements historiques et principes philosophiques.* Paris: NEL, 1986.



Ramón Llull y la posibilidad de una discusión racional sobre las creencias religiosas

Celina A. Lértora Mendoza¹

Las disputas religiosas tienen una secular tradición en el ámbito de los monoteísmos occidentales, pero los modos de encararlas han variado significativamente a lo largo del tiempo. Hay sin embargo, dos notas comunes que son compartidas por todos y sin las cuales no es concebible tal diálogo: 1. la previa aceptación de la capacidad de la razón natural para abordar los temas religiosos; 2. la validez de la hermenéutica de los símbolos religiosos como traducción de sus contenidos al ámbito del lenguaje filosófico-teológico.

Uno de los autores que más ha insistido y se ha servido de ambos aspectos es Ramón Llull, que combina en sus obras la justificación epistemológica del diálogo a la vez que usa símbolos y de diversos abordajes hermenéuticos de ellos. Tomando como eje algunos pasajes del *Libro del Gentil y los Tres Sabios*, posiblemente su más lograda obra al respecto, se argumentará a favor de las siguientes hipótesis explicativas: 1. Existe un presupuesto metafísico-gnoseológico, incluso explícito, que desarrolla las condiciones

1 CONICET, Buenos Aires.

de posibilidad del diálogo; 2. Este presupuesto implica un concepto de general religión y no abarca solo a las religiones positivas referentes de la disputa; 3. Las divergencias –insalvables en lo fundamental- entre las religiones, se explican a partir de la consideración de un concepto general de lo religioso, como un ámbito que excede (aunque incluye) a la verdad de la religión propia, es decir, en su caso, el Cristianismo; 4. Este excedente de significatividad religiosa en relación a las religiones positivas es lo que, en definitiva, le permite abrigar esperanzas de superación de las diferencias, abriendo una posibilidad hermenéutica en el sentido de una concordia en lo común que une, y no sólo y exclusivamente en la expectativa de conversión, como casi siempre se exigía y como él mismo, con cierta inconsistencia, terminó por proponer.

Si bien toda su obra, en cierto sentido, toda la obra de Llull contribuye a la idea de fundamentar la racionalidad de la creencia cristiana, y entre las que descuella *Libro del gentil y de los tres sabios* (*Llibre del gentil e dels tres savis*, 1274-1276)² que plantea -en forma ficcional- el motivo y el objetivo de sus esfuerzos. Un Gentil, hoy diríamos un agnóstico, de buena fe en su propia posición puramente racional y naturalista, según la cual no es posible aportar pruebas concluyentes a favor de ninguna de las tres religiones que pretenden ser depositarias de la verdad revelada, va consultando diversos aspectos de sus dudas e inquietudes a un judío, un cristiano y un musulmán. Las respuestas de ellos al Gentil y entre sí, constituyen un entramado de interesante diálogo interreligioso, orientado -como es claro- a fortalecer la apologética

2 Se cita por Raimundo Lulio, *Libro del Gentil y los tres sabios*, Estudio preliminar por Aurora Gutiérrez Gutiérrez y Paloma Pernil Alarcón, Texto, traducción y notas por Matilde Conde Salazar, Madrid, BAC, 2007.

cristiana.

Según Badía y Bonner³ El *Libro del Gentil y los tres sabios*, aunque es controversial y apoloético, tiene una estructura novelística (la exposición consecutiva de las posiciones) como un marco para hacer entender las razones a favor de la posición cristiana⁴. Sería por tanto una forma de vulgarizar el contenido conceptual del Arte mediante la literatura alegórica de los cinco árboles y las flores, y las condiciones que una doncella (la Dama Inteligencia) les otorgó. Este punto de vista apoya mi interpretación acerca del uso apoloético del *Ars*; volveré sobre ello.

Por otra parte, creo que no es discutible la opinión de quienes ponen reparos en presentar a Llull como un precursor medieval del diálogo interreligioso. Entre ellos, Joan Santanach señala las actitudes contradictorias de Llull, y Ricardo da Costa llega a decir que el empeño en verlo como un interlocutor del diálogo es un craso error y que desvirtúa el sentido de su doctrina fuertemente anti-islámica⁵. No se trata, por lo tanto, de disimular el radical

3 Lola Badía y Anthony Bonner, *Ramón Llull: vida, pensamiento y obra literaria*, Barcelona, Sirmio, 1993, pp. 164-167.

4 Hay otros elementos novelescos como las lágrimas de tristeza del Gentil al comienzo y su alegría al final (pues la obra para él sí tiene un “final feliz”). Antoni Bonner ha señalado, acertadamente a mi juicio, que más allá de las cuestiones puramente argumentativas, el diálogo se destaca por un énfasis constante (y no sólo redaccional, añadiría yo) a la profunda humanidad de los disputantes, que resulta muy grata al Gentil (cf. “Introducció”, en *Obres selectes de Ramon Llull (1232-1316)*, Volum I, Edició, introducció i notes ed Antoni Bonner, Mallorca, Editorial Moll, 1989, p. 95).

5 Cf. “Maomé foi um enganador que fez um livro chamado *Alcorão*’: a imagen do Profeta na filosofia de Ramon Llull”, *IX EITEM – Encontro Internacional dos Estudos Medievais*, ABREM, Cuiabá, 2-4 julho 2010, pro forma. En este trabajo se pasa revista especialmente a las obras catalanas pedagógicas, dedicadas a su hijo, que contienen numerosos pasajes de fuerte contenido condenatorio. Sin embargo, sus obras controversiales, cuando trata de la

talante apologético de Llull, sino más bien de preguntar por las virtualidades de sus abordajes, a la luz de sus supuestos filosóficos.

Tampoco intento encarar el tema desde el punto de vista de la “tolerancia” de credos, aspecto en el que algunos estudiosos ponen el acento, tanto en la obra de Llull como en la evaluación de los objetivos y resultados de las controversias religiosas bajomedievales hispánicas⁶. Sin desmerecer de ningún modo el interés de esta interpretación, considero que para esclarecer la naturaleza del diálogo interreligioso sostenido en largos períodos, es necesario introducir una cuestión epistemológica que sirva de marco.

1. Presupuestos metafísico-gnoseológicos del diálogo

Dentro de su visión apologética Llull dedicó específicamente varias obras al diálogo interreligioso y en ellas está implícito el planteo filosófico que sirve de sustento a su propio plan de conversión racional. Es necesario entonces, exhibir este presupuesto en general.

A criterio de Llull, la lógica formal (aristotélica) puede demostrar pero no inventar. Por eso debe ser completada con un “arte de descubrir”, para lo cual elaboró su *Ars Magna*, una especie de álgebra, cuya clave son las letras del alfabeto combinadas y donde toda la realidad, Dios y el mundo, está simbolizada por círculos, cuadrados y triángulos. Como señala Gisela Fonseca Barbosa, la

religión islámica, Raimundo se muestra respetuoso. Finalmente habría que considerar que las obras apologéticas “más fuertes” de Llull son posteriores al *Libro del Gentil*, así como sus criterios inquisitoriales. Se ha indicado que posiblemente se debiera a su propio fracaso en el uso del Arte, pero esto por el momento no pasa de ser una sospecha.

6 Por ejemplo Eusebio Colomer, “Ramón Llull y el judaísmo en el marco histórico de la edad media hispana”, *Estudios lulianos* 10, 1966: 5-45; 12, 1968: 131-144.

opción de Averroes por Aristóteles como la mayor autoridad, le lleva a rechazar la opinión y el mito como referencias de prueba: sólo la razón es determinante de la verdad del conocimiento. Esta idea dará un nuevo sentido a la confrontación entre razón y fe en la escolástica del siglo XIII, contra lo cual arremeterá Llull con gran énfasis⁷.

La idea central es que el hombre es naturalmente un ser racional y por tanto el único modo real de atraer su adhesión sincera es mostrarle la racionalidad de aquello que va a aceptar. No es suficiente apelar a la gracia de la fe, sino que es necesario presentar al cristianismo en términos de estricta racionalidad. Para ello se debe asumir, en primer lugar, que cuanto más razonemos y profundicemos un misterio cristiano, más clara se hará su racionalidad. No es que podamos tener una comprensión exhaustiva, no ya del misterio, sino ni siquiera de la realidad, pero sí podemos avanzar desbrozando el camino al señalar racionalmente las incoherencias e imposibilidades. Es decir, que -como afirma Lohr⁸- Llull tiene la concepción de una teología natural que se acerca a Dios con un método de contemplación de Su nombre, mediante nueve denominaciones, conforme a la versión final del *Ars*: *bonitas, magnitudo, duratio, potentia, sapientia, voluntas, virtus, veritas* y *gloria*, a los cuales llama “dignidades” o “principios”, y que son -como en el sistema axiomático- puntos de partida seguros de una argumentación.

Hay, por lo tanto, una relación dialéctica entre fe y razón. Si bien son dos instancias distintas, se potencian o debilitan mutuamente:

7 Cf. “Raimundo Lúlio, o alquimista das diferenças”, *Veritas* 40, n. 159, p. 628.

8 “Ramón Llull: actividad divina y hominización del mundo”, traducción de Gerald Cresta, *Nuevo Mundo* 7, 2006, p. 79.

cuantas más verdades o verosimilitudes contenga un cuerpo de creencias, más se fortalecerá éste, cuantas más dudas, o posibles falsedades sospechemos en una creencia, más se debilitará.

2. El concepto general de “religión”

Lull no ha elaborado una respuesta específica a esta pregunta, pero su idea puede reconstruirse con bastante exactitud. La religión, en sentido propio, no es cualquier creencia relativa a un “mundo superior”, sino la adhesión a una “verdad absoluta” que es Dios. Ahora bien, cuál es el significado de este término, debe buscarse en primer lugar en las ideas de larga trayectoria, elaboradas y sistematizadas, tanto por Anselmo (“aquello mayor de lo cual nada puede pensarse”) como –y sobre todo– por Tomás de Aquino en sus “cinco vías” (el primer motor, la primera causa, el ser necesario, que “todos llaman Dios”). Es claro que este “Dios de los filósofos” no se identifica de modo inmediato con el Dios cristiano. Pasar de un concepto general (de un deísmo, digamos) al cristianismo supone un proceso dialógico que incluye pasar en primer término del deísmo (sea platónico, sea aristotélico) al teísmo de los monoteísmos abrahámicos y de ahí al cristianismo en lo que tiene de específico. El proceso de “positivación” religiosa del inicial deísmo racional, sin embargo, no es unívoco. De hecho, el pasaje al teísmo se configura mediante una especie de proto-theos que es el “Dios de Abraham”, el que pide el primer lugar una adhesión (el sacrificio de Isaac) y luego ofrece una promesa de formar un “gran pueblo elegido”. Es, diríamos, un proceso abierto, que tendrá un primer cierre en el judaísmo, otro en el cristianismo y un tercero en el islamismo. No cabe duda que en este punto Lull compartía con todos los cristianos la idea de que este último tramo se transita en manos de la fe y no de la razón. Sin embargo, la razón no puede estar ausente, puesto que ella

es el único instrumento común a todos los hombres, a partir del cual pueden llegar a vislumbrar la verdad del cristianismo. Si la adhesión al cristianismo fuera un puro fideísmo gratuito, un don de Dios otorgado a unos sí y a otros no, conforme a sus insondables designios, no tendría sentido ningún esfuerzo de conversión; pero lo contrario ha sido expresado ante todo por el propio Dios hecho hombre, cuando Jesús pidió que los apóstoles llevaran su mensaje hasta los confines del mundo.

Ahora bien, para lograr una adhesión racional al cristianismo, es necesario partir de una base racional común a las tres grandes religiones que se autodenominan reveladas. Pero al mismo tiempo es necesario determinar claramente cuáles son las creencias estrictamente cristianas, que rechazan las otras dos religiones.

El punto de partida es la asunción de la doctrina aristotélica (que aceptan tanto el Gentil como los otros dos teólogos) sobre la realidad de universo y de su fundamento, el Primer Motor o Primera Causa. Los atributos que deduce Aristóteles y que admiten en general los filósofos pueden ser aceptados sin dificultad en un discurso racional, pero no constituyen el Dios de los cristianos, ni tampoco el de Abraham (común a las tres). Sin embargo, el Dios revelado no puede ser diferente o contrario con este Dios que la razón reconoce por sí mismo; debe añadirle predicados compatibles, enriqueciendo nuestro conocimiento acerca de Él.

El punto común, entonces, es que las tres religiones creen que Dios se revela a sí mismo a través de la creación y de los profetas. Las diferencias entre ellas, advierte, se deben a la índole de la revelación que aceptan. Según Llull, en el islamismo Dios revela su imagen en el espejo del mundo: en la teosofía islámica el espejo es el Imam, que conoce el sentido espiritual de la revelación y la interpreta. En el judaísmo, esta tarea compete a la Cábala, que descubre los sentidos ocultos en la apariencia literal.

En cambio, en el cristianismo la revelación es Dios mismo encarnado y la relación religiosa es una relación de una persona humana a otra humano-divina. La especificidad del cristianismo, según Llull, estaría en el siguiente cuerpo de creencias: la unidad de Dios, que es Amor infinito, la Trinidad de ese único Dios en tres personas, de las cuales se encarna la Segunda (el Hijo) y sólo ella, que es Cristo; la perfección se alcanza mediante la unión con Cristo. Este es el contenido que debe expresarse racionalmente, con argumentos filosóficos.

3. Explicación racional de las divergencias insalvables

El aspecto que llama la atención, como ya dije, es que la cuestión planteada (cuál es la verdadera religión) no se resuelve, es decir, el “Gentil” no da la razón expresamente a ninguno. El hecho de que en una obra posterior, el *Llibre de meravelles* (1288-1289) afirme que en *Llibre del gentil* se ha demostrado la falsedad de las otras, introduce una discordancia que requiere explicación⁹.

En este punto debemos tener en cuenta que Llull piensa como un medieval (y como tal vez piensan todavía muchos creyentes) considerando que el diálogo no tiene por único objetivo

9 Trías Mercant, cuya explicación comparto básicamente. En primer lugar expone la idea de Armando Llinarés: la disputa de Barcelona fue más tolerante que la de Tortosa, claramente intransigente y antijudía y esto se refleja en el discurso de las distintas obras apologéticas lulianas, pudiéndose señalar una “inflexión” que se transforma en claro alejamiento de la actitud dialogante inicial, y que se reflejaría en el *Tractatus de acquisitione Terrae Sanctae* (1309). Otros estudiosos de Raimundo disienten en las fechas o en la obra, pero admite el mencionado giro y por tanto una ruptura en su pensamiento apologético. Sin embargo, observa Trías -observación que comparto- el propio Llull no parece percibir tal cambio, a estar a su propia interpretación del *Llibre del gentil* en el *Llibre de meravelles* (es decir, mucho antes del período supuestamente “intransigente” final, datado en 1309).

conocernos mejor, sino llegar a una conclusión que nos reporte la unidad, o sea, la supresión de diferencias. Dado que hoy tenemos otro concepto del diálogo interreligioso y sus objetivos (que además pueden ser muy variados), es importante precisar por qué ese interés en la unidad, y en la conversión de los no cristianos.

En una primera aproximación puede decirse que el cristianismo, como el islamismo, son religiones apostólicas, es decir, que buscan prosélitos y conversos mediante una prédica *ad extra* de la propia comunidad inicial. En el caso del cristianismo está claro en el mandato final de Jesús “id por todo el mundo y predicad este Evangelio, y el que creyere se salvará”. El mensaje de salvación resulta ser una obligación para todo cristiano, que se siente responsable de la salvación o condenación de sus semejantes.

Pero esto es sólo una parte del tema. Ya desde los primeros siglos del cristianismo (y bien expresamente en San Agustín¹⁰) se consideró la posibilidad de estar en el error (no aceptar el cristianismo) de buena fe. Si y cómo podían salvarse estos incrédulos de buena fe resultó un tema recurrente de discusión teológica, pero siempre sobre la base de que la fe es en definitiva un don, y que nadie puede ser forzado a creer. Ahora bien, la línea del “*credo quia absurdum*” (lo creo porque es absurdo, es decir, sólo puedo creerlo, no puedo “conocerlo” o “saberlo” racionalmente) no fue nunca una posición generalizada entre los teólogos cristianos. Al contrario, desde los comienzos hubo un fuerte movimiento (por cierto que también fuertemente resistido)

10 Aunque a veces se vincula esta posición del Hiponense con el denominado “agustinismo político”, no es lo mismo. Por lo tanto, sin desconocer algunos aspectos en el pensamiento de Lull que lo acercan a dicha doctrina, no es ésta la dirección de mi interpretación. Sobre la posición política de Lull v. Antonio Oliver, “El agustinismo político de Ramón Lull”, *Augustinus* 21, n. 81, 1976: 17-35.

a favor de la fijación racional de los temas de fe.

Pero este intento de racionalizar la fe debió hacerse, en cada etapa histórica, de acuerdo a los parámetros gnoseológicos estándar de dicha época. Hasta bien entrada la modernidad dominó una idea de verdad, poco más o menos la heredada de los filósofos griegos. Esta doctrina de la verdad puede resumirse en los siguientes puntos: 1. la verdad es algo objetivo, una aserción es verdadera cuando la realidad es tal como ella la expresa; 2. no hay un término medio entre la verdad y el error (ambos son objetivos, dependen de la realidad) y esto vale aún cuando yo no esté en condiciones de saber cuál es la verdad o el error (la teoría lógica de los “indecidibles”); 3. dada esta relación entre verdad y realidad, el cuerpo de verdades debe ser consistente, un error lo transforma en inconsistente; 4. la verdad es derivativa: mediante procedimientos lógicos de valor universal se puede inferir una verdad a partir de otra.

Con estos presupuestos es evidente que no puede haber “concordancia” si las religiones son realmente distintas. Pero lo que sí puede haber es grados de acercamiento a (o apartamiento de) la “verdad absoluta”, y me parece que éste es el punto en que Llull cifra sus esperanzas de una futura comprensión de ella.

4. Posible superación de las diferencias

Llull ha visto bien -y diferenciado- lo que podríamos llamar “consistencia mental”¹¹, es decir, el requisito de la coherencia interna al pensamiento, asegurado mediante el empleo de conexiones lógicas correctas, y de las conexiones reales, es decir,

11 Tomo esta expresión, que me parece adecuada, de Esteve Jaulent, “Fundamentos epistemológicos del diálogo luliano”, *Anales del Seminario de Historia de la filosofía* (Universidad Complutense de Madrid), 34, 2003: 33-50.

aquellas verdades que descubrimos directamente en la realidad. Estas conexiones reales pueden ser expresadas como causas necesarias, y su detección no es un procedimiento lógico sino ontológico; por ejemplo, que si algo comienza a existir debe haber un agente que lo haya determinado a existir. De allí que Llull afirme, de modo ciertamente muy osado, que si la razón acepta el “principio de conveniencia” (o de conexión real necesaria) se puede llegar a demostrar los artículos de fe. En este sentido, como dice Lohr¹², en su método de contemplación las “dignidades” son vistas como representantes de fuerzas activas. Para hacer comprensible a los no cristianos las dos verdades más resistidas (la Trinidad y la Encarnación), se preguntó en primer lugar qué entendemos cuando decimos que las fuerzas de los nombres divinos son activas y esto implica que llamamos a una cosa buena cuando produce algo bueno. Por eso, es decir, por sus preocupaciones apologéticas, habla más bien de “principios productivos” que de “principios del ser”, proponiendo la tesis de que Dios no sólo es activo en la creación (que es contingente y exterior a Él) sino que es productivo necesaria e internamente, en cuanto a Sí mismo, en las Personas Divinas. Como dice Esteve Jaulent¹³, Lohr fue uno de los primeros en percibir la importancia de este concepto de “ser productivo”; el dinamismo intrínseco del ser es productivo

12 “Ramón Llull...” cit p. 79; añade, sugestivamente, que Llull parece haberse inspirado en escritos de mística árabe para su comprensión de las “dignidades divinas”, tal como las presenta en su *Liber de centum nominibus Dei*.

13 “O *esse* na Etica de Raimundo Lúlio”, *Veritas* 40, n. 59, p. 618; señala como especialmente significativo el trabajo de Lohr “Les fondaments de la logique nouvelle de Raymond Lulle”, *Cahiers de Fanjeaux*, 22, 1957: 233-259.

y las perfecciones siempre están activas y producen¹⁴. Éste será un marco filosófico adecuado a su argumentación apologética (racional) a favor de la Trinidad y la Encarnación.

Podría decirse entonces que Llull, retomando la idea de la “buena fe”, admitiría un inicial agnosticismo, producto espontáneo y valioso de la capacidad crítica de la mente humana, pero no un agnosticismo terminal, es decir, mantener la mente en duda o en negación una vez que han sido expuestos los argumentos que muestran lo que he llamado “conexiones reales” de nuestro cuerpo de saberes (y creencias). Lo que no pudo poner en duda, tal vez por la fuerza de la lógica y la teoría de la verdad de su tiempo, es que su interpretación de los dogmas cristianos fuese una auténtica expresión de una “conexión real”. Claro que si no lo fuese para el cristianismo, no lo sería tampoco para ninguna de las demás opciones de fe, porque la duda sobre la “conexión real” sería fundamentalmente la duda sobre la posibilidad de establecerla en general, y no de uno u otro modo determinado.

Conclusión

Sea como fuere, la complejidad del pensamiento y la acción de Llull admiten interpretaciones divergentes, todas ellas con apoyo documental e histórico. Como dice Joan Santanach, consciente de repetir algo ya sabido, el diálogo luliano no está exento de conflictos. Recuerda que en la plaza de Bugía proclamó la falsedad de la fe islámica, en 1307; fue una de sus actitudes más intransigentes y se debía a su convicción de la superioridad del cristianismo sobre las otras religiones. Otros textos más amables

14 Como dice Lohr, (“Ramón Lull: actividad divina...” cit., p. 79), Llull entiende que debemos admitir la eficacia de todas las perfecciones divinas: la verdaderas *bonitas* debe producir algo bueno, la verdadera *magnitudo*, algo grande.

“han contribuido modernamente a crear una imagen de Llull que se aleja de la del apologeta del cristianismo que acabo de esbozar, y que atribuye al mallorquín una actitud mucho más conciliadora y tolerante hacia las creencias de los no cristianos de lo que los datos históricos de que disponemos, y las propias obras que dejó escritas, nos permiten presuponerle”¹⁵. Para Santanach –y en esto discrepo- incluso el final “abierto” del libro del Gentil es sólo aparente. Según él, la obra no nos debe engañar, no se debe confundir cordialidad con tolerancia doctrinal; para Llull está claro quién tiene razón. Incluso el Gentil, cuando pregunta o plantea objeciones, terminan siendo refutaciones en las otras dos religiones. Hay cordialidad, afirma, pero ninguna concesión ideológica al rival¹⁶. Creo que aquí se impone un maíz: el hecho de que Llull estuviera con vencido de su fe (e incluso no tiene sentido disputar sobre la fe si uno no está seguro de la propia, no se “disputa” propiamente sobre dudas o conjeturas) no significa que no admitiera, en algún sentido, la validez de las “razones” del “error”, y en ese aspecto se acercara a la “tolerancia” (aunque ya he rechazado el empleo de este concepto) en cuanto a que el diálogo es posible porque hay un fondo común de verdad en que los tres comulgan.

A la inversa, Theodor Pindl¹⁷ considera que el *Libro del Gentil*, justamente debido a su final irresuelto, no es una obra apologética en el sentido clásico, ya que no intenta una reivindicación expresa de la religión que él consideraba verdadera. Considera que su finalidad es el acercamiento mutuo a través del diálogo e intenta

15 Art. cit., p. 374.

16 *Ibid.*, p. 375.

17 “Ramon Llull, protagonista del diálogo intercultural”, *Medievalia* 26, 1997: 46-60.

mostrar que –más allá de la decisión del Gentil– luego del diálogo los interlocutores se han enriquecido mutuamente.

Sigue en pie, por tanto, la realidad en cierto modo paradójal, de un intento sin duda sincero de diálogo y por otro el convencimiento absoluto de la propia verdad, como él mismo lo dice en *Dictat de Ramon*, presentado al rey de Aragón: “*e adonchs mostrarem tot clar/ que nowstra fe és veritat / e que.ls infles són errat*”¹⁸. Es decir, tenemos que hacernos cargo de un doble mensaje de Llull: la “tolerancia” que exhibiría el final abierto del *Libro del Gentil*, y la “intolerancia” mostrada en otros textos apologéticos a favor de una nueva cruzada, e incluso de aquellos que propician la enseñanza (aun que incluso forzada) de la fe cristiana para mover a la conversión, como *Tractatus de modo convertendo infideles*. Creo que tenemos que asumir esa paradoja y no disolverla diciendo, por ejemplo que el final abierto mencionado es sólo redaccional¹⁹.

En otro trabajo he abordado este punto específico, que me parece un dato no menor a la hora de calibrar la mente de Llull²⁰. Propuse cuatro ideas que surgen de los párrafos finales: 1. que la disputa es enriquecedora para cada uno dentro de su propia fe; 2. que el método de la disputa interreligiosa debe ser el racional; 3. Que el

18 *Obres de Ramon Llull*, Majorca, Rimps, 1936, 19, p. 273.

19 Por ejemplo, Eusebio Colomer SJ en “Ramón Llull y el judaísmo en el marco histórico de la Edad Media hispana”, *Estudios Lulianos* 10, n. 28, 1966: 5-45 y 12, n. 35-36, 1968: 31-144.

20 “Diálogo interreligioso de final abierto: ¿estrategia apologética o inquietud existencial? Una lectura hodierna de Raimundo Llull”, Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, *V Jornadas de Filosofía Medieval. Reflexiones de hoy motivadas por pensamientos de ayer, 20 a 23 de abril de 2010*, CDROM. He señalado que efectivamente, como dice Pindl, ese final es atípico para una obra apologética, género en el cual la parte redactora siempre lleva la discusión de modo que termine a su favor.

fruto del acuerdo sería la paz, pues las disensiones religiosas son fuente de rencores y guerras²¹; y 4. Que el diálogo debe continuar hasta llegar a la decisión final, pero para eso no se fija ningún tiempo. Es éste último punto, me parece, el más interesante²², porque permite suponer que Llull veía el posible acuerdo religioso más bien como una esperanza o un deseo que como un proyecto factible a plazo determinado. Entonces, podría decirse que en cierto modo esta idea constituye un contrapeso a los proyectos virulentos (y que tal vez él mismo podía sospechar como poco factibles) de sus obras “de barricada”. ¿Eran éstas una necesidad del público de su tiempo? Muy posiblemente sí y es plausible que Llull comprendiera su necesidad para mantener la antorcha de la fe activa.

De todos modos, la diferencia entre esta obra y otras de distinto

21 Cf. Gerardo María Thomás Sabater, *Consideraciones sobre las ideas de unidad y de paz en el pensamiento jurídico de Ramón Llull*, Palma de Mallorca, 1967, p. 35 ss.

22 “Y cuando estuvieron donde debían separarse, dijo un sabio: ‘De la fortuna que nos ha acaecido en el bosque del que venimos ¿derivará para nosotros alguna utilidad? Sería bueno que por el método de los cinco árboles y por las diez condiciones señaladas en sus flores, cada uno un día disputemos y sigamos el método que la Señora Inteligencia nos dio, y que nuestra discusión dure el tiempo necesario hasta que los tres tengamos un único fin, y que entre nosotros conservemos la forma de honra y servicio mutuo, para que podamos rápidamente concordar, pues la guerra, el rencor y el vituperio impiden a los hombres estar de acuerdo’ Cada uno de los otros dos sabios aprobó lo que dijo el tercer sabio. Establecieron el lugar y la hora en que disertarían y la forma en que en esa discusión se servirían y honrarían, para que pudiesen concordar en una sola fe y ley y que fuesen por el mundo dando gloria y alabanza en nombre de Dios nuestro señor. Cada uno de los tres sabios se retiró a su albergue y observó todo lo que había prometido” (pp. 526-527)

talante sigue siendo un cierto “escándalo” (en sentido literal, algo que obstaculiza la comprensión) y exige ser pensado, planteando una pregunta obvia: ¿por qué esa diferencia? Una posible respuesta, con todo lo que obviamente tiene de conjetural, es que Llull vivió en un momento especial, en que estaba produciéndose un “giro” hacia la racionalización naturalista de todo el pensamiento, incluyendo el cuestionamiento de cualquier profesión concreta de fe, pero que todavía no estaba cumplido. Hay por o tanto, una permanente doble mirada, la que proviene de su profunda convicción acerca del poder y posibilidades de la razón, y la que deriva de la tradición más fideísta que, unida a un explicable etnocentrismo, tiende a ver el error y la imperfección más en el “otro” que en “sí mismo”. La historia nos ha mostrado que la resolución de esta tensión es más bien una utopía. Pero también que sus efectos más negativos y deletéreos sobre las relaciones humanas pueden ser acotados mediante esfuerzos eficaces, aunque parciales y mejorables.



La racionalidad de la fe como condición de posibilidad del diálogo supra religioso. El *Dialogus* abelardiano

Celina A. Lértora Mendoza &
Natalia Jakubecki

Como es sabido, una de las inquietudes intelectuales más acuciantes de los pensadores altomedievales es la presencia y coexistencia de las tres grandes religiones del Libro en un mismo espacio geográfico. Judíos, cristianos y musulmanes se hallaron ante la inminente necesidad de relacionarse – para bien o para mal –, por lo que no pocos intentaron ofrecer fundamentos teóricos para comprender a ese Otro.

Pedro Abelardo es uno de estos pensadores. En su *Dialogus inter philosophum, iudeaeum et christianum*¹ el Palatino se esfuerza por establecer la condiciones de posibilidad para abrir el diálogo con los ‘infeles’. Éstas, como podrá observarse, estarán cimentadas en el común denominador de la humanidad: la *ratio*.

Es por ello que este trabajo consistirá en dos momentos. El primero se centrará en la manera en que Abelardo entendió el modo

1 De ahora en adelante, se cita ‘*Dialogus*’. Para las citas, se usará la edición: *Diálogo entre un filósofo, un judío y un cristiano*, (trad. Magnavacca, S.), Buenos Aires, Losada, 2003.

de relacionarse de cada personaje con sus creencias, para luego establecer, según él, cuáles son las formas ‘válidas’ de religiosidad. En efecto, veremos que una fe que no esté asumida racionalmente se muestra incapaz no sólo de dar cuenta de sí misma, sino también de entrar en diálogo con las demás. Un segundo momento de esta comunicación, y estrechamente relacionado con el anterior, explicará cómo es que asumir la diversidad religiosa implica, paradójicamente, situarse por fuera de la fe.

Las leyes divinas y humanas

Exceptuando al mismo Abelardo que oficia de interlocutor en contados pasajes, tres son los personajes del *Dialogus*: el cristiano, el judío y el filósofo. Más allá de la ambigua identidad de este último, sabemos que representa a alguien estrechamente relacionado con la razón y que no adhiere a ninguna de las otras dos religiones. Por razones de economía textual, vamos a entender a esta figura como un infiel cuya religión se opone a las dos restantes en tanto que no es revelada; en otras palabras, como representante de una religión natural. Dejaremos abierta la posibilidad de, en un trabajo ulterior, ahondar en el problema de su identidad².

Ahora bien, cada uno de estos personajes simboliza un tipo de religiosidad que será confrontado con los otros en pos de indagar si ha sido la razón la que ha conducido al cristiano y al judío

2 Si se ha de elegir entre las identidades propuestas por la tradición de comentaristas, esto es, un pagano de la antigüedad clásica o un musulmán, los argumentos que abogan por la representación de este último son de mayor peso que los que intentan fundamentar la posición contraria. Una de las razones que permitirían “inclinarse la balanza” a favor de la primera hipótesis es la ausencia de grupos paganos en el siglo en que Abelardo escribe, frente a un ya largo período de convivencia entre cristianos y sarracenos al sur de las fronteras francesas. Con todo, cabe añadir una tercera hipótesis, aún no contemplada por la tradición: el filósofo sería el mismo Abelardo.

hacia las doctrinas de la fe o si, por el contrario, éstos no han seguido más que la opinión de los hombres o amor hacia la propia estirpe³. En otras palabras, lo que se propone Abelardo es hallar el fundamento racional de cada una de las diferentes creencias religiosas, si es que lo tienen. Para ello, el primer problema que se presenta, es el de encontrar un suelo común desde el cual poder llevar a cabo el examen propuesto. Éste será el de la ley natural, puesto que ella antecede a las demás leyes “no sólo en el tiempo sino también según la razón”⁴.

Este punto de partida, que parece ser aceptado por los tres interlocutores establece, desde el punto de vista teórico, la tesis sobre la cual reposa la obra pero, además, responde a exigencias prácticas. En efecto, la apelación a las propias autoridades tornaría imposible cualquier posibilidad de consenso, ya que es imposible confrontar y probar postulados de diferentes creencias desde el interior de sus propias asunciones teóricas iniciales que, por definición, son contrarias entre sí, aun habiendo consensuado en una misma lógica argumentativa. Con todo, creo que los motivos del autor van más allá de una limitación metodológica, pues la razón es, para Abelardo, la facultad privilegiada en esta *imago Dei* que es el ser humano, la potencia que posibilita la comunicación

3 “*Philosophum: ...utrum videlicet in has fidei sectas ratio vos induxerit aliqua, an solam hic hominum opinionem ac generis vestri sectemini amorem?*” Mogne, *PL*, CLXXVIII, 1614C.

4 *Dialogus*, ed. cit., p. 63. Si bien el concepto de ‘*lex naturalis*’ es oscuro la mayor parte de las veces, a fines prácticos debemos entender por ella – tal como Abelardo parece hacerlo – el conjunto de preceptos emanados de la *ratio* que permite que cada ser humano pueda comprender la voluntad divina, garantizando la noticia sin la cual no puede darse en el hombre una buena *intentio*, y que se resume en amar a Dios y al prójimo. Cf. *Dialogus*, ed. cit., pp. 83 y 117.

directa del hombre con su Creador⁵. En consecuencia, la ley natural deviene la unidad mínima por la cual la racionalidad de cada fe se manifiesta.

Ahora bien, en el *Dialogus* esta ley se encuentra, de alguna manera, subsumida a las leyes reveladas, o al menos eso es lo que puede deducirse de los siguientes pasajes:

“Judío:... Has de reconocer que aquella otra [ley] que tú llamas ‘natural’ está contenida en ésta...”⁶.

“Filósofo [al cristiano]: ...Tu ley es posterior en el tiempo, por tanto, ha de ser más perfecta y preferible en la promesa del premio, así como más racional en su doctrina. Las nuevas leyes están escritas en vano si no son más perfectas que las ya existentes”⁷.

Esta subsunción proviene, según sabemos, de la Escuela de Laón⁸, principalmente ante la pregunta acerca de cómo era posible que muchos de los patriarcas llevaran vidas buenas y en conformidad con la voluntad divina a pesar de que Dios aún no les había otorgado una ley escrita. Abelardo lo resume en la larga intervención del filósofo frente al judío, apenas comenzado su diálogo⁹.

5 Un interesante trabajo sobre este tema es De Vecchi, G., *L'etica o Scito te ipsum di Pietro Abelardo. Analisi critica di un progetto di teologia morale*, Roma, Ed. Pontificia Università Gregoriana, 2005.

6 *Dialogus*, ed. cit., p. 121.

7 *Ibid.*, p. 147. Si nos atenemos a esta argumentación, la ley islámica debería ser aún mejor, puesto que cronológicamente es posterior. Sin embargo, esto demuestra o bien el escaso conocimiento que Abelardo tenía del Islam, o bien el compromiso que tenía con el Cristianismo.

8 Cf. Lottin, O., *Psychologie et morale au XIIe et XIIIe siècles*, Gembloux, 1959, §§112 - 113.

9 Cf. *Dialogus*, ed. cit., pp. 83 y ss. La idea de una ley natural innata en

Ahora bien, lo que parece señalar Abelardo en los pasajes citados es que los contenidos de la ley natural coinciden efectivamente con los de las leyes reveladas que *la contienen* pero que, no obstante, están incompletos. Pareciera, entonces, que no basta con amar a Dios y al prójimo únicamente mediante el conocimiento racional, por más que éste nos permita distinguir efectivamente cuál es Su voluntad. Esta cuestión se pone de manifiesto en el momento en el que el filósofo realiza una taxonomía de las virtudes y, al presentar la virtud de la justicia, dice:

“Filósofo: ... La justicia natural es propiamente la que la misma razón, que *está por naturaleza insita en cada uno*, nos induce a cumplir, por eso, permanece sólida en todos, como venerar a Dios, amar a los padres, castigar a los malvados. La observancia de estos preceptos naturales es *para todos* tan necesaria que sin éstos no se puede tener ningún mérito”¹⁰.

todos los hombres parecía resolver el problema y la Historia de la Salvación completaba el resto: al período de la ley natural le siguió el de la ley antigua, y a éste el de la nueva ley. Así, estas tres leyes divinas que habían regulado el comportamiento de la humanidad desde siempre, serían suficientes – cada una en su período correspondiente – para conocer y obedecer la voluntad de Dios. Sin embargo, muchos autores medievales constatan que este sistema cronológico no puede aplicarse rigurosamente pues, aunque la ley mosaica contenga los principales preceptos de la ley natural, gran parte de ella consta, además, de promesas y preceptos dirigidos *únicamente* al pueblo judío. Ello hace que esta segunda ley sea particular, en claro contraste con la universalidad tanto de la ley natural como de la evangélica. Así, al ser la primera ley revelada una ley que rige sólo para una porción determinada de la humanidad, la vigencia de la otra, aquella “escrita en los corazones” resulta inaplazable.

- 10 *Dialogus*, ed. cit., p. 229. Subrayado propio. A propósito de la relación entre ‘justicia natural’ y ‘ley natural’ (esto es, entre *ius* y *lex*), véase Marenbon, J., “Abelard’s Concept of Natural Law”, en *Miscellanea Mediaevalia. Mensch und Natur im mittelalter*, Berlin- New York, 21/2, 1992, p. 614.

Ello significa que, en el orden de la naturaleza, todos los hombres tienen los mismos preceptos dictados por la razón. Por una parte, ellos son una condición *sine qua non* para el obrar meritorio; por otra, parecen regir exclusivamente en el ámbito de la moralidad, es decir, no mandan hacer nada que atañe a otra esfera de la vida. Pero el argumento continúa:

“Filósofo: ... También las mismas leyes que vosotros llamáis ‘divinas’, es decir, el Viejo y Nuevo Testamento, transmiten algunos preceptos naturales que vosotros llamáis ‘morales’, como amar a Dios y al prójimo, no cometer adulterio, no robar, no matar; otros, en realidad, se podrían llamar ‘leyes positivas’: entre éstas, las ligadas a circunstancias particulares, como la circuncisión para los judíos y el bautismo para vosotros y muchos otros preceptos que llamáis ‘simbólicos’ ”.¹¹

Según este pasaje, las leyes reveladas tendrían dos tipos de elementos. Por una parte, contienen efectivamente los preceptos llamados ‘morales’ – que son los de la ley natural –; por otra, añaden una serie de preceptos simbólicos, equiparables a los del derecho positivo, que rigen *únicamente* para quienes están bajo esas leyes. De alguna manera, entonces, las leyes ‘divinas’ estarían actuando a modo de bisagra entre el derecho natural y el positivo, aunque llamativamente el filósofo del *Dialogus* las ubique dentro del positivo.

Uno de los muchos inconvenientes que surgen de entender los mandatos simbólicos de las leyes reveladas como pertenecientes al derecho positivo, es el que tiene que ver con la particularidad de la ley antigua de regir *únicamente* para el pueblo judío¹².

11 *Ibid.*

12 Cf. nota 9. Los restantes inconvenientes a los que nos referimos son, sucintamente, dos. El primero de ellos radica en la validez de los sacramentos

Dos formas de religiosidad en el *Dialogus*

a) La judía

El debate que mantiene el judío con el filósofo gira en torno al valor de la ley mosaica, principalmente en relación con la verdadera naturaleza de las promesas que Dios le hizo al pueblo elegido.¹³ Éstas, acusa el filósofo, sólo poseen un carácter temporal y limitado, opuesto de forma manifiesta al valor *pretendidamente* perpetuo y universal de la moral natural¹⁴.

cristianos: si los mandatos simbólicos son únicamente preceptos positivos, entonces el bautismo, que se pretende universal, pasaría a ser un rito particular, por no estar contenido en la ley natural, la única que rige para todos. El segundo, es la paradoja ética que se abre respecto del pueblo judío. Al estimar que las leyes particulares que en su momento Dios le reveló a su pueblo *aún* deben ser observadas a pesar de la existencia de ley evangélica, estarían pecando culpablemente de no obedecerlas. Sin embargo, al no ser la ley mosaica a la ley natural, en ningún momento puede imputársele a los judíos actuar contra conciencia y por tanto, pecar en sentido propio. Para profundizar en estas dificultades, véase Marenbon, op. cit.

13 Cf. De Gandillac, M., “Le ‘Dialogue’ d’Abélard”, en *Abélard: Le ‘Dialogus’. La philosophie de la logique*, Actes du Colloque de Neuchâtel, Secr. de l’Université, Neuchâtel, 1981, p. 12; Fumagalli, Mt., “Note a propósito di alcuni aspetti della teologia abelardiana. La difesa della fede contro gli infedeli”, en *Actas del V Congr. int. filos. med.*, I, Madrid, Nacional, 1979, [2 vol], 575-9.

14 Subrayamos la expresión ‘pretendidamente’ puesto que, si bien el cristianismo – y lo mismo vale decir para el islam – se autoafirma como una religión universalista, en la medida en que la salvación está abierta a todo el género humano que haya aceptado sus dogmas, cabe preguntarse en qué medida es posible universalizar una proposición de fe. Determinar racionalmente un contenido de fe que inicialmente es singular y se encuentra dirigido a los creyentes iniciales como necesario y universal, parece una tarea imposible exceptuando, claro está, al apostolado. De no lograr encontrar una solución lógica que permita, entonces, este paso de lo singular y contingente, a lo universal y necesario, no podríamos dejar de ver al resto de las religiones, incluso la cristiana, como fundada en principios

“Filósofo: He aquí que, en premio por haber observado la Ley, se promete la bendición ya sea de los hombres ya sea de la prole de las bestias de carga y de las ovejas, pero no se menciona ninguna bendición espiritual para el alma; no se promete nada que concierna a la salvación o a la condenación del alma a quien obedezca o transgreda los preceptos, sino que recuerdan sólo las ventajas o desventajas terrenales, omitiendo por completo aquello que es más importante...”¹⁵.

Por su parte, el judío afirma que estos preceptos positivos, añadidos a los de la ley natural, no hacen más que tornar a su fe más piadosa. Sin embargo, no puede demostrar cómo éstos suponen una mejora respecto a los de la ley natural que están contenidos en ella, tal como ambos admitieron previamente. La imposibilidad no radica, entonces, en los contenidos intrínsecos de la fe judía, sino en la incapacidad que este pueblo tiene de comprenderlos. Esto, a su vez, supone un segundo problema: el de una correcta exégesis.

En varias ocasiones, el filósofo le reprocha al judío haber entendido la ley literalmente, y seguir sus preceptos más bien por temor que por real entendimiento. Esto puede observarse cuando es el mismo judío quien parece admitirlo con el siguiente ejemplo:

“Judío: ... Supongamos que yo sea siervo de un señor al que temo mucho ofender y que tenga compañeros angustiados por el mismo temor. Imaginemos que ellos me dicen que en mi ausencia nuestro señor ha dado una orden [...] Si yo dudase de esa orden, dada mi ausencia ¿cómo debería comportarme? [...] Si el señor verdaderamente ha dado esta orden que, como todos me aseguran, es sumamente razonable, no tendría excusa si desobedeciera. Si, en cambio, engañado por las palabras [...]

morales que no son sino los resultados de la extrapolación de un *ethos* particular.

15 *Dialogus*, ed. cit., p. 93.

aún cuando la obra no debía hacerse, serán ellos y no yo los que serán acusados, toda vez que fue el respeto hacia mi señor el que me ha movido”¹⁶.

Esta visión que Abelardo tenía sobre la conducta judía se observa con claridad cuando el cristiano le reclama al filósofo que deje de “judeizar” y, en su lugar, aprenda a “profetizar”, entendiéndose por esto la capacidad de interpretar las Escrituras de manera tal que se comprenda su sentido último.¹⁷ Incluso ya desde el principio del coloquio, el filósofo increpa a los judíos de presuntuosos y arrogantes, y de ser tan necios como para enorgullecerse de no comprender aquello en lo que creen:

“Filósofo: ... se tiene por solidísimo en su fe aquél que no va más allá del sentir común del pueblo. Evidentemente, esto sucede porque a ninguno le es permitido hacer preguntas sobre aquello que se debe creer, ni se le consiente poner en duda impunemente aquello que todos afirman... como si la fe consistiera en pronunciar palabras más que en comprenderlas con la inteligencia; en fin, como si la fe estuviera más en la boca que en el corazón”¹⁸.

Ahora bien, no se puede negar que tanto la ley mosaica como la evangélica sean en verdad voluntad de Dios, pero también es cierto que no lo son literalmente, sino que ambas requieren ser interpretadas en su sentido alegórico. Para llevar a cabo esta tarea habrá que apelar necesariamente a la *ratio*. Sin embargo, y a pesar

16 *Dialogus*, ed. cit., pp. 71-73.

17 *Dialogus*, ed. cit., p. 275.

18 *Ibid.*, p. 65. Estas mismas palabras le dice Abelardo a Eloísa en diversos pasajes de las cartas de dirección espiritual para las monjas del *Paráclito*. Es interesante notar cómo constantemente el filósofo remarca la interioridad como condición prioritaria en el acto moral.

de hacerlo, los cristianos propician su salvación, mientras que los judíos no. Y esto, según Abelardo, es porque su interpretación de la Ley no va más allá del sentido literal, sentido que no devela los verdaderos designios divinos. Al cumplir rigurosamente los preceptos que la ley mosaica prescribe, creen estar actuando en total conformidad con la voluntad divina, sin darse cuenta de que ésta exige mucho más que la observancia de ritos y obras externas. Su error consiste, entonces, en el mal – o, peor aún, el casi nulo – uso de la *ratio*¹⁹:

“Filósofo: ... Lo que has dicho acerca de que se yerra algunas veces al distinguir o, más bien, al evaluar las argumentaciones racionales, es sin duda verdadero y evidente [...] Así les sucede, según confiesas, a los mismos hebreos, que quieren signos visibles en lugar de argumentos, y a todos aquellos que ponen su defensa en lo que otro ha dicho...”²⁰.

De esta falencia resulta, entonces, la imposibilidad del judaísmo de dar cuenta racional de su propia fe, lo que se traduce, a los ojos de Abelardo, en una ortopraxis ciega, carente de fundamento:

“Filósofo: ... El Señor quiere el sacrificio del corazón, no ofrendas de animales. El sacrificio del corazón le basta: si lo encuentra, no quiere otros; si, en cambio, no lo halla, también los demás sacrificios son superfluos. Yo hablo de la santificación del alma, no de la senda tortuosa de penas legales, que según vosotros os borran los pecados”²¹.

En consecuencia, al no hacer recto uso de la *ratio*, los judíos

19 Lo que en términos del *Scito te ipsum* deberíamos llamar pecado no culpable inducido por error.

20 *Dialogus*, ed. cit., p. 167.

21 *Dialogus*, ed. cit., p. 141.

se ven imposibilitados de comprender su propia fe, lo que, como veremos más adelante, será un impedimento para establecer un diálogo genuino con las otras creencias religiosas.

b) La natural

El caso de la religiosidad de los filósofos representados por el personaje del *Dialogus*, la situación es diferente. El problema puntual aquí reside en la siguiente paradoja: si los contenidos de la ley natural coinciden con los del cristianismo —a pesar de que éste incluya, además, preceptos positivos—, el resultado de quien sí use correctamente la razón debería ser, necesariamente, la adhesión a esta doctrina, que se muestra más racional y perfecta, según hemos visto. Sin embargo, ello no es así:

“Cristiano: Me doy cuenta de que no es, por cierto, la ignorancia de nuestra fe la que te condenará sino, más bien, tu obstinada incredulidad. Tú, aunque has aprendido de las mismas Escrituras la perfección de nuestra ley, estás todavía buscando el camino a seguir, como si no tuvieras en ella una enseñanza perfecta...”²².

El cristiano no puede entender cómo, aun conociendo y *comprendiendo* las Escrituras, el filósofo no se haya convertido al Cristianismo²³. En la ausencia de aceptación de la fe cristiana, nuestro personaje no ve más que pura obstinación. Sin embargo, el filósofo realmente se ha mostrado preocupado por su salvación

22 *Dialogus*, ed. cit., p. 153. No es necesario aclarar a quién se dirige el cristiano en este pasaje, puesto que, curiosamente, nunca habla con el judío. Tal vez se deba a que la obra, muy posiblemente, se encuentra incompleta.

23 Bacigalupo cree ver en esta reacción del cristiano una especie de *lapsus*, puesto que él, en tanto cristiano, debería saber, justamente, que la razón no basta para infundir en el hombre el amor a Dios. Cf. BACIGALUPO, L., *Intención y conciencia en la ética de Abelardo*, Perú, Univ. Pontificia Católica del Perú, 1992., p. 267.

a lo largo de la obra. Tanto, que es precisamente por ello que ha aceptado confrontar sus creencias con las del judío y el cristiano. Además, ha admitido ya la perfección de la ley cristiana. Su obstinada incredulidad no parece, entonces, deberse ni a la ignorancia ni al error, esto es, a alguna falencia de la *ratio*.

Tal vez sea en las mismas condiciones que los protagonistas le han puesto a este debate donde podamos hallar algún indicio:

“Cristiano: ... Nadie puede ser refutado sino sobre aquello que ya ha admitido, ni puede ser convencido sino sobre la base de los argumentos que él mismo acepta. *Ésta es, pues, la manera de discutir contigo, distinta de aquella otra con la que nos confrontamos los cristianos*. Mientras nosotros aceptamos o damos valor a aquello que han sostenido Gregorio o nuestros doctores, o el mismo Cristo o Moisés, tú no te conmueves –sabemos– con estas palabras, que no te inducen a convertirte a la fe”²⁴.

Esto refuerza lo que hemos dicho anteriormente: que el único lugar desde donde es posible un diálogo entre diferentes religiones, es en el terreno común de la razón, pues los axiomas particulares de cada una de éstas se muestran totalmente irrelevantes al momento de la confrontación. Lo que está queriendo decir aquí Abelardo –en boca del cristiano–, es que nadie puede ser convencido por premisas que no haya aceptado previamente pues, si las aceptara, sería porque ya está convencido. Como lo ha hecho notar Bacigalupo, esto parece, sin duda, una tautología, cuya formulación es: si no se cree, no se está forzado a creer²⁵.

En consecuencia, según parece, el carácter manifiestamente razonable de las premisas de la fe cristiana no alcanza para su aceptación. Por tanto, el simple ejercicio de la razón, aunque

24 *Dialogus*, ed. cit., p. 171. Subrayado propio.

25 Cf. Bacigalupo, op. cit., p. 259 y ss.

es condición necesaria para entender y *por ello* aceptar una fe, se muestra insuficiente por sí sólo para suscitar en alguien el reconocimiento de la verdad cristiana. A pesar de que estos filósofos son tales por amar la sabiduría y a los que, por ende, no puede imputárseles ignorancia, y que incluso, a diferencia de los judíos, se esfuerzan por no errar en sus juicios, les falta, con todo, algún elemento que les permita dar el paso hacia la *fides Christi*. Y este elemento será la caridad, la “plenitud de la ley”, como afirma Abelardo siguiendo la sentencia paulina²⁶.

La racionalidad de la Fe

Lo que aquí nos interesa señalar es que Abelardo, en su *Dialogus*, muestra cómo cada fe debe estar asumida racionalmente. Incluso el cristianismo, al que sólo podría accederse por un salto cualitativo inspirado por la gracia divina, debe estar, antes de ello, fundado en una razón que se revela moralmente mediante la ley natural. El propósito de elegirla como el eje a partir del cual se desarrolla este debate entre representantes de diversas religiones²⁷ pone en evidencia, por una parte, la siempre presente intención de Abelardo de conciliar las tesis de la religión con las proposiciones racionales, como lo hiciera años atrás en el *Sic et non*; por otra, y lo que aquí nos concierne, la de abrir un campo propicio para la confrontación y el diálogo con el Otro religioso. Explícita o implícitamente, el *Dialogus* establece las condiciones de posibilidad para que ello sea posible.

26 Por la complejidad del tema, dejamos para un trabajo posterior análisis tanto del concepto de ‘*caritas*’ como el de su adquisición. Baste, para lo que aquí nos atañe, el hecho de que no es la razón sino una virtud teologal la principal diferencia entre ambas formas religiosas.

27 Diálogo que, tal como veremos, no puede ser llamado estrictamente ‘interreligioso’.

Precisamente la ley natural pone de manifiesto que todo hombre racional conoce la voluntad divina para poder, entonces, aceptarla como precepto normativo²⁸. En consecuencia, la pertenencia institucional queda, al menos en principio, relegada a un segundo plano, puesto que cada religión sólo se diferencia en lo que atañe a los preceptos simbólicos²⁹.

Al pueblo judío, no obstante, Abelardo le imputa la interpretación literal de la ley y falta de comprensión de la misma a causa de la no aplicación de la *ratio* en la exégesis. Al no poder justificar racionalmente de su propia fe, que queda entonces reducida a una ortopraxis vacua, *este tipo de religiosidad* —representada aquí por los judíos—³⁰ está, a los ojos de Abelardo, imposibilitado de entrar en un diálogo real con las restantes religiones. Así parece expresarlo el Filósofo con las últimas palabras que, en el *Dialogus*,

28 Excluimos de este análisis a los locos, idiotas y niños. El mismo Abelardo los considera especialmente en *Scito te ipsum*, XIV y en el *Dialogus*, PL, CLXXVIII, 1650D.

29 Hemos dicho ya que el cristianismo, que para Abelardo expresa la verdadera voluntad divina, tiene un componente cualitativo adquirido sobrenaturalmente, que es la gracia. Ésta será la que, además de infundir las virtudes teologales en el hombre, le permita acceder a las Verdades de la fe. No obstante, puesto que Abelardo parece eludir conscientemente en esta obra una explicación acerca de la obtención de esta virtud, podemos nosotros también diferir las conclusiones sobre las diferencias no simbólicas entre las religiones.

30 En este punto, es necesario hacer una distinción capital. Cuando se está haciendo una hermenéutica del texto abelardiano, se debe pensar en los judíos, y sólo ellos, como aquellos que no pueden dar cuenta de su fe. Esto es así porque en el horizonte presente de Abelardo, era esta religión la única que parecía tener estas características. Sin embargo, si el problema quiere tratarse actualmente usando como apoyo este texto, debemos decir, por el contrario, que no son aceptables, desde el punto de vista abelardiano al menos, las religiones que no puedan dar cuenta racional de sus creencias, *sean estas cuales fueren*.

le dedica el judío.

“Filósofo: ...En cuanto me concierne, en esta búsqueda mía [...] pienso haber discutido bastante contigo acerca de mi fe y de la tuya. Creo que de esta confrontación nuestra se ha hecho la luz sobre este punto: *ni siquiera* con la autoridad de tu Ley [...] *tú* puedes saber con certeza que yo debo soportar esta carga...”³¹

El diálogo establecido entre el judío y el filósofo ha resultado infructuoso para ambos, puesto que, justamente por el hecho de que las asunciones religiosas del primero no se mostraron racionales, ninguno de los dos ha llegado a ninguna certeza acerca de la fe judía. Y esta misma incertidumbre inicial es la que cierra las puertas del debate, ya que al no fundarse sobre cimientos seguros, todo lo que pueda decirse en adelante no pasaría de la mera conjetura.

Por su parte, tanto los cristianos como los infieles representados aquí son, a los ojos de Abelardo, mucho más razonables que los judíos en cuanto a su fe. En consecuencia, ambos devienen sujeto de diálogo *porque* su religiosidad está fundada en el terreno común de la razón, a pesar de las divergencias doctrinales caracterizadas aquí como simples preceptos positivos.

“Filósofo: ... Si no se hubiera de anteponer el juicio de la razón, que por naturaleza es anterior, se deberían aceptar, indiferentemente, las opiniones de todo escrito. También aquellos que merecieron autoridad, adquirieron esta estima por la cual se les cree, porque escribieron fundándose sólo en la razón”³².

31 *Dialogus*, ed. cit., p. 145. Subrayado propio.

32 *Dialogus*, ed. cit., p. 165.

Sea, entonces, una autoridad cristiana, sea una autoridad de cualquier otra religión que asuma sus principios de manera racional, ésta lo será justamente porque aquello que ha escrito y por lo cual adquirió credibilidad y estima, tiene fundamento en la razón. Fundamento que, por otra parte, ambos personajes juzgan como necesario. Más aún, en esta misma línea argumentativa, llegan al reconocimiento de la mutua competencia dialógica se hace patente en los primeros párrafos de la conversación que sostienen ambos personajes:

“Cristiano [al filósofo]:... Aunque esta investigación no arroje por resultado lo verdadero, sino sólo lo verosímil, no dejará ninguna duda y, por tanto, ninguna pregunta. En verdad, contigo yo no deberé referirme tanto a la autoridad como a la razón, porque tú te basas sobre ésta y reconocer menos la autoridad de la Escritura [...] A veces, la fe debe ser sostenida y defendida, sobre todo, con argumentaciones racionales”³³.

Esas “veces” a las que se refiere deben entenderse como las ocasiones en que la defensa se realiza frente al Otro. Esta competencia dialógica, por su parte, termina por confirmarse por oposición al pueblo judío cuando, una vez más, se le imputa una fe meramente consuetudinaria, en claro contraste con ‘racional’:

“Filósofo:”... Lo que has dicho acerca de que se yerra algunas veces en distinguir o, más bien, al evaluar las argumentaciones racionales, es sin duda verdadero y evidente [...] Así les sucede, según confieran, a los mismos hebreos, que quieren signos

33 *Dialogus*, ed. cit., p. 171. Sobre este pasaje es interesante señalar que el hecho de que Abelardo se contente con llegar ‘sólo a lo verosímil’, demuestra que el *Magister* tiene sus reparos en los alcances de la razón aplicada a los misterios de la fe, algo que muchos detractores, tanto medievales como actuales, parecen no haber tenido en cuenta.

visibles en lugar de argumentos, y a todos aquellos que ponen su defensa en lo que otros han dicho, como si se pudiera juzgar más fácilmente sobre la base de la autoridad de los escritos de quien está ausente, que sobre las razones y sobre las conclusiones de quien está presente...”³⁴.

La *ratio*, entonces, se ofrece efectivamente como la única plataforma posible desde la cual poder confrontar las diversas creencias promover el encuentro dialógico con el Otro. Sin embargo, es preciso tener en cuenta que los términos en que Abelardo asume la diversidad religiosa, no están a la base de un diálogo interreligioso propiamente dicho. Para que ello fuera así, sería necesario buscar qué tienen en *común las diferentes religiones*, a pesar de aquellos principios doctrinales que las diversifican *e incluirlos dentro del diálogo mismo*, en tanto constitutivos de las diferentes identidades religiosas dialogantes.

Pero el modo que Abelardo ha encontrado en el *Dialogus* de pensar conjuntamente la diferencia no es ese. El diálogo que propone se da a partir de aquello que hay de *común en todos los seres humanos*, a pesar de la religión que los diversifica, y ello lo encuentra en la racionalidad fundante de cada tipo de religiosidad particular. Tal como sostiene De Gandillac, Abelardo deliberadamente se queda en un nivel que podría entenderse como “preámbulo de la fe”³⁵, haciendo que el diálogo propuesto devenga en lo que podría denominarse ‘diálogo suprarreligioso’.

Conclusiones

Al presentar estos tres diferentes tipos de religiosidad: la cristiana, la judía y la natural, Abelardo está, al mismo tiempo, presentando

34 *Dialogus*, ed. cit., p. 167

35 De Gandillac, op. cit., p. 4.

su visión del fenómeno religioso en general. Más allá de propia filiación institucional, el *Magister* pone de manifiesto en este escrito que, sea cual fuere la fe a la que se adhiera, ésta debe estar fundada en principios racionales que sustenten, en una instancia posterior, la fe particular y sus prácticas. De esta manera, es la filosofía, en tanto portavoz de la razón, la que asume el papel de mediadora ante la diversidad religiosa:

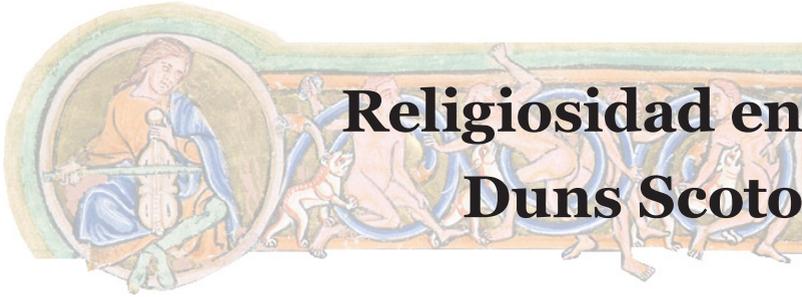
“Filósofo: ... Un filósofo [...] dice: ‘No juzguéis sacrosanto lo que habéis aprendido de niños’. Aquellos argumentos que eran aptos para oídos jóvenes a menudo son descartados por una frecuentación más madura de la filosofía”³⁶.

Y si bien en la obra este pasaje se dirige a la religión judía, es necesario insistir una vez más en que, en definitiva, es aplicable a todo tipo de religiosidad meramente consuetudinaria, cuyos argumentos sólo son aptos “para oídos jóvenes” y, podría agregarse, ingenuos.

Si, entonces, no ya solamente la ley natural sino la filosofía misma, es el terreno común sobre el cual se puede entrar en diálogo con la diversidad, queda claro por qué, por una parte, Abelardo se propone él mismo como árbitro; por otra, por qué es el personaje del filósofo el único que dialoga directamente con el cristiano y con el judío, más allá de la bien fundada hipótesis de la mayor parte de los comentaristas de que la obra se halla incompleta³⁷. En todo caso, cabría esperar la sentencia final sino del filósofo, al menos sí del *Magister* o, en otras palabras, la resolución del encuentro dada por la razón.

36 *Dialogus*, ed. cit., p. 65.

37 Cf. *Dialogus*, ed. cit., prólogo.



Religiosidad en Duns Scoto

Celina A. Lértora Mendoza &
Ricardo Villaba

El presente escrito examina distintos aspectos del pensamiento de Duns Scoto a partir de los cuales sea posible delinear parcialmente su visión en torno a lo religioso.

El primer punto a ser considerado es el de la relación entre razón y fe según Duns Scoto. Para ello se ha de hacer una revisión de diversos aspectos de la teoría del conocimiento del Sutil. Se ha de considerar en primer lugar el papel que en Duns Scoto posee lo empírico. Para Duns Scoto el valor del factor empírico es sumamente limitado. Ello no significa, empero, que se sitúe al Doctor Sutil como un racionalista. Duns Scoto admite el *origen* empírico del conocimiento, mas considera que en lo que constituye la esencia del discurrir cognoscitivo, éste puede prescindir de lo simplemente empírico. Scoto piensa que la sensación no necesariamente es la única vía para el logro de la certeza pues, por caso, los principios lógicos, la evidencia de la verdad de los mismos, no esta relacionada directamente sino con la razón. Duns Scoto no admite el innatismo, el entendimiento es

una tabula rasa: sin embargo, una vez que, a partir de la sensación, son entregados al entendimiento ciertos elementos éste es capaz de combinarlos y formar y captar proposiciones de suyo evidentes; entonces, las nociones de “todo” y de “parte” son elaboradas desde la sensación, pero el entendimiento, sin el auxilio de la misma puede alcanzar la certeza de la proposición que sostiene que “el todo es mayor que la parte”.

Otro caso que ilustra esto se da cuando Scotus aborda una objeción a la pertinencia del silogismo como objeto de la Lógica. La objeción reza: el silogismo no puede ser objeto de la Lógica pues el mismo realmente no existe ya que no ha pasado por los sentidos, pero Aristóteles –y Scotus está de acuerdo en cierto sentido con él- sostiene que “nada hay en el entendimiento que no haya pasado por los sentidos”, luego, etc. Scotus replica que lo que dice Aristóteles se refiere a los primeros inteligibles, mas no a otros hechos que el entendimiento, por su actividad reflexiva constituye, así como los enunciados y el silogismo. Es decir, la exigencia de Aristóteles de que todo pase por el sentido es válida para “el primer inteligible” (el “que” de la cosa material) pero no para todos los inteligibles “por sí”, pues muchas cosas se entienden por sí por reflexión del intelecto y no porque constituyan una especie en cuanto al sentido. Es más amplio “por sí” que “primero”. Ejemplo: el triángulo tiene tres lados “por sí” pero no “primeramente”. Así pues, la experiencia otorga un material, mas es la razón la que se encarga de procesar y validar el conocimiento. Y en esta tarea de la razón, el factor empírico ya no tiene participación. También puede decirse que la manera de concebir el factor empírico en Duns Scotus es explicable a partir de la distinción entre lo contingente y lo necesario. El proceder racional debe estar signado por lo apodíctico, la posibilidad probativa, demostrativa de la razón sólo es lograda cuando se arriba a una necesidad plena. Ahora bien, el

elemento empírico siempre carece de la nota de necesidad; por ende, ha de ser descartado como eje del conocimiento. En última instancia, Duns Scotto rechaza el elemento empírico porque considera que el mismo no va en consonancia con el carácter apodíctico que debe poseer el conocimiento para ser llamado tal. Este es un punto importante a considerarse y radica en los requisitos que tiene Duns Scotto respecto al conocimiento racional para que sea considerado como válido.

El concepto de ciencia de Duns Scotto, en principio, proviene de Aristóteles. Tal concepto contempla los siguientes rasgos: la noción de sistema donde las partes del mismo son conocimientos verdaderos los cuales versan sobre esencias de diversos tipos de entes; y el modo de obtener tales conocimientos es procediendo deductivamente haciendo uso de las reglas de inferencia proveídas por la Lógica. Pero Duns Scotto, aplicará implacablemente tales criterios y tenderá, desde su propio punto de vista, a no considerar como conocimiento sino lo que de algún modo se acerca a los cánones del conocimiento lógico-matemático. De esto surge que lo exigido por el Doctor Sutil a una demostración para que sea considerada la misma propiamente demostrativa, sea bastante en relación a lo que se acostumbra pedir y que muchos saberes considerados como válidos, desde tales exigencias, no sean considerados sino como meras opiniones. El matematismo de Oxford, que a su vez se relaciona con la Escuela de Chartres, puede ser antecedente influyente para explicar la postura de Duns Scotto en este punto. Por lo demás, la primera escuela franciscana no presentaba esta misma idea del Sutil respecto al conocimiento.

Ahora bien, de esta concepción escotista respecto al conocimiento racional válido surge que el mismo, de hecho, no sea capaz de demostrar muchas cuestiones que se han considerado

tradicionalmente como demostradas o demostrables. Lo cual equivale a decir que la capacidad racional, si bien rigurosa, o quizás como consecuencia de tal rigor, se halla restringida en su campo de acción. La capacidad racional, más concretamente, se ve afectada en el campo de lo religioso, de lo sobrenatural, donde la misma se presenta como insuficiente para el establecimiento de un conocimiento auténtico.

Así, las pruebas de la existencia de Dios, otrora consideradas como plenamente válidas en lo que a su carácter demostrativo concierne, precisan ser sometidas a ciertos correctivos para que alcancen tal carácter demostrativo. De lo contrario, son meras opiniones. Esto último es lo que se da en las vías tomistas. Para Duns Scoto las mismas no demuestran nada en el sentido propio del término. Las vías tomistas son argumentos convincentes y persuasivos, mas ello no equivale a decir que sean demostraciones signadas por la necesidad. El procedimiento *a posteriori* utilizado por el Aquinate para la demostración de la existencia de Dios se presenta a los ojos del Sutil como un procedimiento imperfecto y falible, y, por lo mismo, no demostrativo.

Demostrar la existencia de Dios, pues, para Duns Scoto es un procedimiento imposible a la razón. Pero la anterior afirmación debe matizarse tomando en cuenta que el Sutil considera que la limitación de la razón se halla referida en sentido estricto al Dios cristiano; esto es, la razón se encuentra impedida a alcanzar al Dios Padre y sólo puede llegar a rozar otros ciertos atributos de Dios los cuales, tomados aisladamente, no bastan para alcanzar plenamente al auténtico Dios. Es decir, la razón puede alcanzar cierta idea de Dios, pero esto no se da sino de manera imperfecta. Más concretamente, la razón no puede demostrar sobre Dios que es vivo, que es único, que después de haber creado el Universo él mismo siga existiendo, que sea omnipotente, libre, que es

providencia, entre otras cosas. Por ello, un Dios construido según las solas fuerzas de la razón, como acontece con el caso de un filósofo que no ha sido iluminado por la revelación, será, por fuerza, distinto a la imagen del Dios que no presenta ésta. Dice Gilson al respecto:

“[los filósofos] se detuvieron en una primera causa necesaria, que produce necesaria y eternamente un efecto primero y único, el cual produce necesariamente, a su vez, otros varios en virtud de la mezcla de necesidad y posibilidad que le caracteriza. Desde el primer ser, hasta nuestro mundo sublunar, todo se encadena por una serie de relaciones causales necesarias, que no incluyen en modo alguno la presencia del Primero en las consecuencias lejanas de su acto, pero excluyen, por el contrario, que pueda intervenir por una acción libre e inmediata, como puede hacerlo siempre el Dios cristiano”¹.

La primera limitación de la razón se presenta, pues, a la hora en que la misma debe considerar a Dios. Esto no excluye completamente la consideración de Dios, como se verá, pero si cambia la consideración de lo que es asequible desvelar a la razón respecto a la divinidad y lo que le es vedado, respecto a la tradición.

La inmortalidad del alma también es considerada como el Sutil como una cuestión que a la razón no le compete descubrir. La inmortalidad del alma no puede ser demostrada a partir de la consideración de que son necesarios recompensas y castigos porque ello presupone ya la existencia de un Dios que se ocupa en regir moralmente a las criaturas. Y esto último no es probable mediante la razón natural. Por otra parte, el deseo natural hacia algo, por ejemplo, la inmortalidad, no prueba, según Duns Scoto,

1 *La Filosofía en la Edad Media. Desde los orígenes patristicos hasta el fin del siglo XIV*. Segunda edición. Gredos. Madrid. 1972, 560.

la existencia de ese algo. Es perfectamente concebible, pues, que se desee algo que en realidad no se sepa o no sea, de hecho, asequible al hombre. El límite de lo deseable, pues, no se encuentra en lo posible sino que lo deseable trasciende lo posible. Por último, el hecho de que el hombre tema a la muerte no constituye prueba alguna respecto a la inmortalidad del alma pues los animales también poseen tal temor².

La omnipotencia de Dios es también otra característica que Duns Scoto considera imposible de demostrar por la razón natural. La omnipotencia, entendida como capacidad de causar todo y de manera inmediata, esto es, sin el auxilio de causas segundas, es una característica no demostrable por la razón; ésta sólo puede alcanzar a mostrar que una causa que posee en grado sumo la capacidad de causar. En la Distinción XLII de la *Ordinatio*, se lee:

“[el término omnipotente] en cuanto que por tal se entiende el que tiene poder inmediatamente para todo efecto, y para todo posible (es decir, para todo aquello que no es de por sí necesario y no incluye en sí mismo contradicción); ‘inmediatamente’, es decir, sin ninguna cooperación de ninguna otra causa agente. Tomada en este sentido, la omnipotencia de la primera causa eficiente parece ser objeto de fe, creída y no demostrada, ya que, aunque la primera causa eficiente tenga en sí una potencia efectiva más elevada que la potencia de cualquiera otra causa eficiente, y tenga en sí eminentemente esa potencia de otras causas, como se ha deducido en la distinción 2, y así, se ha probado que tiene una potencia infinita, y sea eso como lo último a que puede llegar la razón natural a conocer de Dios... Sin embargo, de eso no parece que se pueda concluir la omnipotencia tomada en ese sentido, porque, aunque sea verdad, no es, sin embargo, patente a la razón natural que el ser que tiene la causalidad eminentemente en sí y la causalidad de la causa segunda más eminentemente que la que tiene ésta

2 Ibid., 561.

respecto de su efecto, pueda producir el efecto inmediato de la causa segunda. En efecto, el orden de las causas superiores e inferiores no impone esa conclusión; así, si el sol tuviese en sí una causalidad más eminente que la que tiene el buey u otro animal, no se pensaría que el sol pudiese engendrar inmediatamente al buey, como puede hacerlo mediatamente”.

Se ha mostrado que la razón se ve severamente limitado en su discurrir sobre cuestiones sobre el mundo sobrenatural. Sin embargo, ello no significa arribar al extremo de que la misma no puede pronunciarse de ningún modo respecto a tal mundo. La Metafísica, en efecto, permite llegar a Dios. Pero, en función a lo dicho, no alcanzará a este en cuando Dios, sino sólo en cuanto ser. La Metafísica se ocupa del ser en cuanto ser. Típica tesis escotista es la univocidad lo cual sitúa al Sutil en oposición a la teoría clásica aristotélica según la cual el ser es análogo. La univocidad del Ser se ha de comprender en el sentido de que el mismo ha de ser susceptible de ser utilizado sin que se incurra en contradicción si se negase y se afirmase de una cosa. Es decir, la unidad o la semejanza de significado debe ser tal, debe mantenerse a tal punto, que negar y afirmar ha de suponer una contradicción. Esto no ocurre en los casos de equivocidad donde se puede afirmar que el Banco (entidad financiera) está situado en una avenida y el banco (mueble) no se encuentra en esa avenida. Tomadas así las cosas es aceptable pensar que para Scoto en realidad la analogía es reductible a la univocidad: realmente sin ésta última no es concebible que la analogía sea válida. La defensa de la univocidad del Ser parece estar motivada en Scoto básicamente por consideraciones de orden epistemológico; a su vez, estas consideraciones están movidas por intereses referidos a la Teología: salvar la posibilidad de un discurso válido en torno a Dios. El Sutil considera que el entendimiento humano apunta

al ser en cuanto tal y no a las esencias de las cosas materiales, como en Aristóteles. En Duns Scoto el entendimiento apunta al conocimiento al ser en general, es decir, indeterminado respecto a lo sensible y lo no sensible. Gracias a este punto de vista, la facultad natural del conocer se orienta “hacia las realidades inteligibles, de las cuales el hijo de Adán ha sido separado por el pecado”³.

Para comprender plenamente la postura escotista respecto a la Metafísica, su objeto, el carácter de su objeto y su posibilidad de pronunciarse respecto a Dios también hay que aludir a lo que considera el objeto natural del conocimiento humano *en su estado* presente así como la diferencia entre la noticia intuitiva y la abstractiva. Ambas consisten en tipos de conocimiento y se diferencian en que la presencia actual del objeto no es necesaria para la noticia abstractiva mientras que sí lo es para la intuitiva; ésta última alcanza al objeto en toda su plenitud, es decir, realiza una aprehensión perfecta de su objeto mientras que la noticia abstractiva sólo aprehende su objeto de modo imperfecto a partir del concepto. Naturalmente, no existe un conocimiento intuitivo de Dios. La Metafísica, por su parte, se mueve en plano del concepto, de la noticia abstractiva. Por lo mismo, la Metafísica posee un carácter limitado. La noticia abstractiva es, en efecto, una limitación del conocimiento humano y no tendría razón existencia si la noticia intuitiva fuese accesible al hombre en su estado presente.

Por otra parte, Duns Scoto considera al hombre en su estado presente, lo que significa que lo considera en su calidad de caído y con pecado, necesitado de redención y con posibilidad en la

3 Kuri Camacho, Ramón, *La compañía de Jesús. Imágenes e ideas: scientia conditionata*, tradición barroca y modernidad en la Nueva España. Plaza y Valdés, México, 2000, 286.

bonanza eterna. En la Epístola a los Corintios de Pablo se expresa que la visión beatífica será un encuentro cara a cara con Dios, y en tal encuentro radica la finalidad y bienaventuranza del hombre. Tal estado de bonanza es esencial tanto en la concepción antropológica de Scotus como en su visión sobre la Metafísica y la Gnoseología. En relación a lo dicho, véase el siguiente pasaje del Sutil:

“Como objeto primero de una potencia se asigna aquel que es adecuado a la potencia como tal, y no aquel que es adecuado a la potencia en alguno de sus estados: así como, en la vista, se señala como objeto primero, no a aquel que es adecuado a la vista que se halla en un medio iluminado por una candela, sino el que por disposición natural es adecuado a la vista de por sí, en lo que comporta la naturaleza de la vista. Ahora bien, como se ha probado antes -en contra de la primera teoría sobre el primer objeto del entendimiento, es decir, adecuado, que dice que es la quiddidad del ser material-, nada puede adecuarse a nuestro entendimiento, por lo que hace a su naturaleza como potencia, como primer objeto, sino lo más común; sin embargo, en el estado presente se le adecua como objeto motivo la quiddidad del ser sensible, y por eso, en ese estado, no entenderá por vía natural otros objetos que no estén comprendidos bajo ese primer objeto motivo... Ahora bien, esas leyes tienen establecido que nuestro entendimiento no entienda en el estado presente sino aquellos objetos cuyas especies se hallan en el fantasma, y ello, o en pena del pecado original, o por la natural concordancia de las potencias del alma en el obrar, conforme a lo que vemos que la potencia superior obra sobre lo mismo sobre lo que obra la inferior, si ambas obran perfectamente, y así sucede, efectivamente, en nosotros: que, siempre que entendemos un universal, imaginamos con la fantasía su correspondiente singular. Pero esa concordancia que se da en el presente estado, no es esencial al entendimiento en cuanto tal, ni tampoco en cuanto se halla en el cuerpo, porque entonces en el cuerpo glorioso tendría una concordancia similar, lo cual es falso..” (Ordinatio, P. a, C. III).

Se ve pues, que no se pierde de vista el estado de caído del hombre en el mundo, y que a partir de ello se delinearán los principios metafísicos y gnoseológicos. Esto conduce a establecer con mayor vigor el hecho de que Duns Scoto *nunca* se aleja de una consideración cristiana a la hora de elaborar su pensamiento. Duns Scoto no considera al hombre en abstracto o al hombre natural, sino siempre considera al hombre *desde* los presupuestos de la religión. Puede afirmarse que su pensamiento nunca abandona el cristianismo sino que siempre parte del mismo. En el Sutil no existe el hombre natural que arriba a una postura religiosa. El hombre, en cuanto tal, es, o caído y aún no iluminado por la gracia u hombre caído y ya iluminado por la gracia. Esa es la diferencia que existe, a la postre, entre el creyente y el no creyente. Entre el filósofo y el teólogo. En efecto, para el Sutil, cuando va a criticar la filosofía, la concepción que tiene en mente no es ni la filosofía cristiana, como sinónimo de religión, la cual es típica de la concepción más agustiniana; ni tampoco un saber racional puro. Lo que tiene a la vista el Sutil es “la filosofía que históricamente han hecho los filósofos, los hombres de naturaleza caída, que han buscado la verdad con su razón dañada por el pecado”⁴. Porque, como ya se ha mencionado, la razón es insuficiente para el mundo sobrenatural: “en su estado actual, la naturaleza humana afectada por el mal no puede lograr la verdad a la que por su misma naturaleza está ordenada”⁵. El Sutil critica a los filósofos, dentro de lo dicho, sus múltiples errores y discrepancias entre sí así como el hecho de que en las verdades referentes a lo trascendente y

4 Forment, Eudaldo. *Historia de la Filosofía II. Filosofía Medieval*. Palabra. Madrid. 2004, 322.

5 *Ibíd.*, 322.

propias del mundo, que por algún motivo fueron conocidas por ellos, éstos las tomaron, erróneamente, como verdades naturales. Tal es el caso de Avicena que considera adecuadamente el objeto de la Metafísica pero para ello ha tenido que inmiscuir en sus consideraciones razones de orden religioso. Es claro que el Sutil parte de una postura teológica y del hombre desde la historia revelada: “parte de una posición teológica agustiniana y, desde ella, juzga sobre la situación concreta e histórica de los filósofos”⁶.

Los filósofos erraron al atribuir al intelecto humano las capacidades que posee éste en su estado actual como las capacidad que de derecho le corresponden como intelecto, en cuanto tal. En un contexto que no considera al mensaje cristiano ello no entraña ningún inconveniente; pero en la medida en que se admita la situación particular del hombre en cuanto cristiano, se hace necesario, o al menos se presenta como plenamente coherente lo que sostiene Duns Scoto.

La razón, por último, puede servir para oponerse a lo que se dice en contra del campo de la fe, mostrando su falsedad. No se puede usar la razón natural contra Aristóteles. Las tesis de Aristóteles que son incompatibles con el cristianismo no pueden ser refutadas por la razón y que esta muestre, de una vez por todas, que aquel lleva la verdad. Que esto sea así está claro por el hecho de que la razón natural es impotente para poner de manifiesto algo sobre natural, lo cual no es sino admitir que la razón no tiene su lugar en las verdades del cristianismo, o que lo tiene pero es muy estrecho.

La función de la revelación y su aceptación por la fe, pues, es ampliar convenientemente el panorama humano dada la imposibilidad de la razón de arribar a ciertas verdades. Cuál sea la

6 Ibid., 324.

nota distintiva de esta fe, respecto a su origen, es otra cuestión por resolver. Y el Sutil ha sido acusado, junto con otros escolásticos, de ver la fe como simple operación que proviene esencialmente del hombre, esto es, de valorar en demasía lo que se ha llamado la fe adquirida, la fe adquirida por uno mismo. Esta fe es peligrosa, a juicio de Lutero y Melancton, por ser “una mera obra humana, una operación racional del entendimiento previa a la verdadera fe”⁷. No se vería a la fe como “un umbral gratuito o de una puerta abierta por Cristo mismo a toda la vida cristiana”⁸. Más, como señala Rovira Belloso⁹: la mejor forma de interpretación [respecto a valor de la fe adquirida]... consiste en decir que los autores escolásticos están salvando la posibilidad de un orden natural, en el que se incluye la racionalidad de la fe, en el cual se contempla la hipótesis de lo que el hombre *podría* hacer “ex puris naturalibus”, con la razón y el libre albedrío, aun sin la *moción interior* de Dios que atrae al hombre hacia el mismo, dándoles realmente el *initium fidei*”.

Por otra parte, tesis importante también en el pensamiento de Duns Scoto es la primacía que el mismo otorga a la voluntad frente al entendimiento. La voluntad posee la capacidad de desear y el intelecto se ocupa en el conocimiento. Para el Sutil, la voluntad posee en sí misma las razones de su proceder y no esta condicionada sino de un modo accidental por los datos que el intelecto le presenta. La voluntad es superior al intelecto porque la misma es capaz de conducir al mismo y posibilita que este ya se detenga en un objeto ya se aleje del mismo; las consideraciones del

7 Rovira Belloso, Josep M. *Los sacramentos, símbolos del espíritu*. Centro de Pastoral litúrgico de Barcelona. Barcelona. 2001, 88.

8 *Ibíd.*, 88

9 *Ibíd.*, 89.

intelecto, pues, están regidas por los dictámenes de la voluntad. La voluntad es también considerada como superior al intelecto en función a que la misma se relaciona al amor y que el amor a Dios es superior al mero conocimiento de Dios. Igualmente, la corrupción de la voluntad es peor que la del intelecto. La relación que hay entre voluntad e intelecto es la siguiente: la voluntad precisa del conocer para el ejercicio del desear, en un primer momento. Pero la voluntad tiene al conocimiento como causa accidental, como condición, como cierto requisito para su ejercicio, mas nunca como una causa determinante. Por eso, en un segundo momento, es la voluntad, que lleva en sí las propias fundamentaciones de su proceder, la que encamina al intelecto.

El Sutil también ha puesto especial énfasis en la libertad. La libertad posibilita que el desear sea un procedimiento no necesario sino contingente. El desear humano esta signado por la posibilidad de tender hacia uno u otro lado. Ahora bien, este rasgo se halla relacionado en el Sutil con la misma libertad que es propia de Dios. Así, la libertad en el hombre se encuentra vinculada con la libertad divina; la existencia de una realidad contingente se asienta en la existencia de una causa primera eficiente incausada, la cual es Dios. Escoto pone todo su empeño en mostrar que Dios creó el Universo no basado en la necesidad sino en su querer libre¹⁰. De esta manera el fundamento de la contingencia del querer humano se encuentra en la contingencia del querer divino.

La primacía de la voluntad frente al intelecto así como el

10 Elias, Gloria Silvana. Duns Escoto: el querer divino como fundamento del querer humano contingente. *Cuad. Fac. Humanid. Cienc. Soc., Univ. Nac. Jujuy* [online]. 2008, n.34 [citado 2011-06-29], pp. 281-291. Disponible en:

<http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1668-81042008000100019&lng=es&nrm=iso>. ISSN 1668-8104.

carácter libre de aquella son también cuestiones que parcialmente explican la peculiar concepción de la Teología en el Sutil y sobre todo su carácter práctico. Scoto, considera a la Teología como ciencia en la medida en que se ocupa de Dios y trata de verdades necesarias; aunque será ciencia en si misma y no para nosotros pues no son evidentes para nosotros aquellas verdades. Sin embargo, en cuanto las operaciones externas de Dios son vistas como no necesarias, la Teología no será considerada como ciencia (aunque ni aun de esta manera sea equiparable a la mera opinión ni a la conjetura, sino que se sitúa por encima de estas). En relación a la Metafísica, la Teología no se halla subordinada a la misma, porque no recibe sus principios de ella; aquella, a su vez, tampoco se halla en dependencia de ésta por la misma razón. Además, la Teología será concebida en Scoto, desde un particular sentido, como disciplina de orden práctico en cuanto los principios de la misma constituyen las primeras normas, en sentido lógico no temporal, de la conducta salutífera del hombre.

Además, se puede conectar el carácter libre de Dios y el hecho de que la razón se halle de alguna manera limitada. En efecto, en cierta medida en el Sutil, así como en el caso de Guillermo de Ockham, en quien se halla un desarrollo más pronunciado de esto, la razón no puede acceder a las leyes del Universo porque las mismas no están sujetas a necesidad alguna en el sentido de que las mismas son designios libres de Dios, y, por lo mismo, mudables.

El pensamiento del Sutil, por último, se desarrolla en consonancia con la tradición que proviene de San Francisco de Asís. El énfasis en la persona humana de Jesús, en el aspecto humano de Jesús es nota esencial del Santo: “la humanidad de Jesús o el hombre Jesús es el camino a través del cual se piensa, se interpreta y se vive el cristianismo, su teología, su práctica moral,

sus devociones, sus realizaciones cristianas diarias y vulgares”¹¹. Este acento dado a la persona de Jesús hace que el Santo se oriente hacia los Evangelios y hacia la Pasión de Cristo. Sánchez Herrero sostiene: “En el Jesús de los Evangelios encuentra al Dios humanado, pobre, humilde, cercano a quien poder imitar y seguir”¹². Por otra parte, hay una devoción en San Francisco hacia la Pasión de Cristo en el sentido de valorar los aspectos más humanos y dolorosos; la devoción a la Cruz n se hace con aire victorioso sino pasional. También en esa línea se halla la devoción a la sangre de Cristo, derramada durante la Pasión.

El pensamiento del Sutil, por su parte, tiene a la figura de Cristo como uno de los ejes directrices. Cristo es el centro de la Historia, además de ser responsable del sentido, la dignidad y el valor de la vida del hombre. La importancia atribuida por Duns Scoto a Cristo puede comprenderse claramente si se recuerda que para el Sutil la Encarnación es independiente de que el hombre hay pecado. Esto es así porque en ese caso su encarnación se habría establecido a partir de una hecho contingente que brota del mismo hombre. Además, la encarnación del Hijo de Dios “hace posible a toda criatura, en Cristo y por medio de él, ser colmada de gracia, y alabar y dar gloria a Dios en la eternidad”¹³. Además, con la Encarnación se logra “la idea original de Dios de unir finalmente toda la creación consigo mismo en la persona y en la carne del Hijo” (ibíd.). La huella de San Francisco también se puede apreciar

11 Sánchez Herrero, José. Desde el cristianismo sabio a la religiosidad popular en la Edad Media. *Clio y Crimen*. Nº 1. 2004: 301-335, lo citado en 330.

12 Ibíd., 330.

13 Benedicto XVI. “Duns Escoto, cantor del Verbo encarnado y defensor de la Inmaculada”. Audiencia General del Vaticano. 7-julio-2011. Disponible en:

<http://www.zenit.org/article-35980?l=spanish>

en el Sutil en la importancia que da a la pasión salvífica, que es, finalmente, expresión excelsa de amor. La Eucaristía, a su vez, ha sido objeto de la mayor devoción en el Sutil.

Herencia también del Santo de Asís, es el interés por María el cual se halla en el Sutil y es nota general del siglo XII, como lo señala Sanchez Herrero: “El siglo XIII, preparado por y recogiendo la herencia del XII, es en la cristiandad el siglo del pleno florecimiento de lo marial, el siglo de Santa María”. Característica tesis escotista es, en efecto, su postura respecto a la pureza de María: la misma es concebida como limpia de pecado y es redimida por Cristo antes de la misma concepción de éste.

Brevemente se han visto algunos aspectos del pensamiento de Duns Scoto para de esta manera delinear parcialmente su concepción sobre lo religioso. El panorama que se presenta permite ver una religiosidad donde se presenta a la voluntad como superior frente al mero conocimiento; a la obra frente a la contemplación. Una religiosidad donde además, la fe se encuentra en un plano superior a la razón, pero la capacidad de penetración no se encuentra excesivamente abierta como en siglos anteriores. Una religiosidad en que la realidad se presenta como algo cuya connotación volitiva y de amor posee mayor peso que la cognoscitiva y la luz de la fe adquiere su papel principal frente al de secundario de la razón. Una religiosidad en que el hombre se encuentra caído pero con posibilidad de redención. Una religiosidad donde el horizonte vital del creyente se canaliza a partir, en primer lugar de Cristo, centro de la vida del hombre y la Historia, y en segundo, de la figura de Inmaculada María.



Francisco Suárez: su concepción de lo religioso a partir de *Defensio fidei*

Celina A. Lértora Mendoza &
Olga Beltramo

Una vez sofocado el intento de acabar con el rey y el Parlamento de Inglaterra a comienzos del siglo XVII, conocido este hecho como “Conjuración de la pólvora” (noviembre de 1605), el rey Jacobo VI de Escocia quien había ascendido al trono de Inglaterra con el nombre de Jacobo I en 1603, impuso a sus súbditos un juramento de fidelidad. Por medio del mismo debían declarar que Jacobo I era el supremo señor del reino y su rey legítimo, que ningún poder foráneo podía interferir en el gobierno, que nadie tenía autoridad para juzgar sus actos, condenarle ni impedir el deber de obediencia de los súbditos a su rey.

Aparentemente, y como el mismo Jacobo lo manifestó, el juramento no tenía otra intencionalidad que la política, y por él trataba de asegurar no sólo su poder omnímodo y su independencia respecto a cualquier potencia extranjera, sino también su seguridad personal. Pero, en el fondo, estaba latente un problema religioso y de autoridad religiosa, ya que el rey no reconocía la autoridad del Sumo Pontífice romano, (a quien llegó a considerar como el

Anticristo) y, siguiendo las huellas de su antecesor Enrique VIII se consideraba el jefe de la iglesia nacional, es decir de la religión anglicana.

El no cumplimiento del juramento o la negación a prestarlo implicaba para los habitantes de Inglaterra, y en especial para los católicos¹, no sólo la persecución sino además la aplicación de fuertes multas, la confiscación de sus bienes, y hasta la prisión perpetua.

La reacción de la Iglesia de Roma no se hizo esperar. El Papa Paulo V llegó a enviar hasta dos Breves a los católicos ingleses, uno en 1606 y el otro al año siguiente, e hizo intervenir al Cardenal Belarmino en la contienda. Después de escritos por parte de éste y de las respuestas del rey Jacobo I, en los cuales llegaron hasta las injurias, la situación se tornó sumamente problemática.

Es así que a pedido del mismo Papa debe intervenir el Padre Francisco Suárez. Éste no quería tomar parte de la discusión, puesto que hasta ese momento no se había inmiscuido en ese tipo de debates, mas, por obediencia debió aceptar el requerimiento. Aparece de este modo una obra política del sacerdote jesuita que es a la vez una defensa de la religión católica y de la autoridad del Pontífice.

Defesio fidei

La *Defensio fidei*, obra del Padre Francisco Suárez y que comprende seis libros, fue publicada en 1613. Es un escrito apologético que finaliza con la polémica convirtiéndola en un parlamento

1 Suárez, Francisco, *De Iuramento fidelitatis*, Estudio preliminar: “Conciencia y política”, *Corpus hispanorum de Pace*, vol. XVIII, Consejo Superior de Investigaciones científicas, Madrid, 1979, p. 17: “El Acta de 1606 identificó la profesión de la religión católica con la traición. Los católicos aparecían ante el pueblo como enemigos del Estado”.

científico. Como su nombre lo indica: *Defensio fidei catholicae adversus anglicanae sectae errores, cum responsione ad Apologiam pro juramento fidelitatis, et epistolam ad principes christianos serenissimi Jacobi Angliae regis*² es una refutación contra los equívocos del culto anglicano, una defensa de la verdadera religión católica y una descalificación de las pretensiones del rey Jacobo I de haber recibido directamente de Dios el poder de gobernar.

El primer libro de la *Defensio fidei* se titula: “*Quantum anglicana secta a doctrina catholica dissideat*”³. En éste

“Comienza por derribar ídolos, mostrando que su adversario no sólo no tiene poder creativo pero ni siquiera participa de la virtud que dimana de la Esposa de la Verdad Increada, por hallarse desgajado del tronco, depositario único y siempre indefectible de los tesoros divinos”⁴.

Además asegura que la secta anglicana, por sus caracteres generales, no puede ser la verdadera Iglesia de Cristo.

En el segundo libro: “*De peculiaribus erroribus in materia Fidei Catholicae, quos Rex Angliae profitetur*”⁵, Suárez señala los principales yerros que comete el rey Jacobo I, especialmente en cuanto a la presencia del cuerpo y sangre de Nuestro Señor Jesucristo en la Eucaristía, a la invocación de la Santísima Virgen María, los santos y la veneración de las reliquias santas, la adoración

2 “*Defensa de la fe católica contra los errores de la secta anglicana, con una respuesta a la Apología del juramento de fidelidad y a una epístola del serenísimo rey Jacobo de Inglaterra a los príncipes cristianos*”.

3 “*En cuanto la secta anglicana disiente de la doctrina católica*”.

4 Gómez Robledo, Ignacio, *El origen del poder político según Francisco Suárez*, ed. Jus, México, 1948, p. 25.

5 “*Acerca de errores peculiares en materia de fe católica, los que el rey de Inglaterra confiesa*”.

de la cruz de Cristo y el purgatorio, fundándose en las Sagradas Escrituras, los Santos Padres y la tradición.

El tercer libro lleva por título: “*De Summi Pontificis supra temporales Reges excellentia et potestate*”⁶. Este libro es el centro de la obra en cuanto a la cuestión política, ya que en él refuta al rey Jacobo su pretensión de haber recibido directamente de Dios el poder de gobernar y no del pueblo, postura que sostiene Suárez. Según del Eximio todo poder proviene de Dios pero no lo otorga directa e inmediatamente a los gobernantes sino a través de los hombres constituidos en comunidad política organizada. Acepta Suárez que el poder político es soberano e independiente en su orden, esto es en los asuntos temporales, que el rey no posee poder político sobre la Iglesia y que ésta ostenta el poder espiritual sobre todos los creyentes. El poder espiritual es superior respecto al poder temporal.

En el libro cuarto: “*De immunitate ecclesiastica seu exemptione clericorum a jurisdictione temporalium principum*”⁷ afirma la libertad eclesiástica, que los reyes están privados de jurisdicción en contra de los clérigos, que el Pontífice no está sometido a la jurisdicción temporal ni tiene poder coactivo sobre sí mismo y que los bienes eclesiásticos están exentos de las leyes civiles.

El quinto libro: “*De Antichristo, cuius nomen et personam per calumniam et iniuriam, falso protestantes Pontifici attribuunt*”⁸ impugna las afirmaciones del rey de Inglaterra fundadas en el Apocalipsis, de que el Anticristo se hallaba en Roma y por tanto deduce que el Sumo Pontífice es el Anticristo. Desde las mismas

6 “*Acerca de la excelencia y el poder del Sumo Pontífice sobre los reyes temporales*”.

7 “*Acerca de la inmunidad eclesiástica o de la exención de los clérigos de la jurisdicción de los príncipes temporales*”.

8 “*Sobre el Anticristo, cuyo nombre y persona atribuyen falsamente los protestantes, por calumnia e injuria, al Pontífice*”.

Escrituras Suárez responde a las inventivas del rey.

El sexto y último libro de la *Defensio fidei* se titula: “*De iuramento fidelitatis Regis Angliae*”⁹. En el Proemio explica que el tema y argumentos de este último libro han sido el fundamento y la ocasión para toda la polémica desatada. Y en los doce capítulos que conforman el libro analiza y objeta cada una de las partes del juramento de fidelidad impuesto por Jacobo I a los ingleses, considerando que es injusto e injurioso para el Sumo Pontífice y no debe ser prestado por ningún católico sin perjurio ni apostasía. Finaliza la obra con una exhortación al rey de Inglaterra, a fin de que “abra los ojos y el corazón a la verdad que se le acaba de proponer”¹⁰.

En esa *Conclusión y exhortación al Rey de Inglaterra*, Suárez, manteniendo siempre la ecuanimidad y el respeto hacia el contrincante, expresa: “No ha sido mi deseo vencer para conseguir la gloria de la victoria, ni para alardear de ingenio o ciencia, sino para que triunfe la verdad misma, se alejen las tinieblas del error y Cristo reine en todos”¹¹.

Diferencias doctrinales entre Jacobo I y F. Suárez

Si bien Jacobo I intentaba circunscribir el juramento de fidelidad en un ámbito estrictamente político y nacional, cuando establece

9 “*Acerca del juramento de fidelidad del Rey de Inglaterra*”.

10 De Scorraile, Raúl, S.J., *El P. Francisco Suárez de la Compañía de Jesús, según sus cartas, sus demás escritos inéditos y crecido número de documentos nuevos*, tomo segundo, traducción del P. Pablo Hernández, S.J., Ed. Subirana, Barcelona, 1917, p. 167.

11 Suárez, Francisco, *De Iuramento fidelitatis*, Documentación fundamental, *Corpus hispanorum de Pace*, vol. XIX, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1978, p. 257: “*Non enim propter victoriae laudem aut ingenii vel doctrinae ostentationem vincere optavi, sed ut veritas ipsa vincat et errorum tenebrae depellantur, et ut Christus in omnibus regnet*”.

que: "... y que el Papa, ni de su propia autoridad ni de otra alguna de la Iglesia o Sede Romana, ni por otros medios con otra persona quienquiera que sea, tiene algún derecho o potestad para deponer al rey"¹², está ya superando los límites locales para internarse en territorio internacional y religioso, negando la autoridad de la Iglesia Católica en sus dominios.

Suárez manifiesta en el análisis que realiza del juramento en el libro sexto de la *Defensio fidei*:

"Finalmente, tiene un carácter similar la otra cláusula con la que concluye esta parte del juramento. En ella el rey obliga a los súbditos a jurar que no existe en el Pontífice autoridad *para absolver cualesquiera súbditos y vasallos suyos de la debida sujeción y obediencia o para dar a cualquiera de ellos licencia o facultad para tomar armas, alborotar al pueblo, o intentar alguna violencia en perjuicio de su real persona, estado o gobierno, o en daño de algunos vasallos suyos que viven dentro de sus señoríos*"¹³.

Jacobo nació en Escocia en 1566, su madre María Estuardo, de profesión católica romana, lo hizo bautizar. Arrebatado del lado de su madre por los enemigos de ésta, fue educado en el protestantismo. Jacobo VI de Escocia, a fin de no perder su trono, se alió a los protestantes y procuró mantener buenas relaciones con la reina Isabel, enemiga de su madre, con el objeto de alcanzar

12 *Idem*, p. 45: "... *et quod Papa nec per se ipsum, nec per ullam aliam auctoritatem Ecclesiae vel Sedis Romanae, nec per ulla media cum quibuscumque aliis aliquam potestatem, nec auctoritatem habeat regem deponendi*".

13 *Idem*, p. 47: "*Tandem eiusdem rationis est alia clausula, qua haec pars huius iuramenti concluditur in qua rex suos subditos iurare cogit in Pontifice non esse potestatem ullos subditorum suorum ab eorum suae Maiestatis obedientia et subiectione exonerandi aut ullis eorum licentiam dare arma contra ipsum gerendi, tumultus seminandi aut aliquam violentiam aut damnum Maiestatis suae personae, statui vel regimini vel aliquibus suis subditis infra sua dominia offerendi*".

el trono de Inglaterra. Llegado a éste como Jacobo I, abrazó la religión anglicana y se proclamó “defensor de la fe”, título que había alcanzado su antecesor Enrique VIII de parte del Papa por haber escrito un tratado en contra de la religión de Lutero, y en defensa del catolicismo. En realidad lo que le interesaba de la religión era ser jefe de la misma, a fin de no permitir ninguna injerencia por parte del Pontífice y los obispos católicos romanos; y con ello asegurarse en el trono de Inglaterra, imponiendo el absolutismo real; en definitiva, un instrumento para reinar.

Jacobo I creía ser un excelente teólogo utilizando de la Reforma lo que ésta preconizó: la argumentación bíblico-exegética personal, siendo como es el biblismo antipapista y anticatólico. Según el rey inglés la Sagrada Escritura es la suprema norma de fe y de conducta personal; cada persona tiene el derecho de interpretarla por sí, único criterio de certeza, sin tener en cuenta ninguna autoridad ni disquisición extraña. Juntamente con el clero anglicano declaró haber sido elegido personalmente por Dios para gobernar a su pueblo. Dios lo investió del poder que ostentaba y sólo era responsable ante Él de sus actos.

Ante esto, Suárez opone su teoría —como dijimos anteriormente—, manifestando que si bien todo poder procede de Dios como autor de la naturaleza, lo entrega directamente a la comunidad políticamente organizada y no a un hombre determinado:

“... el supremo poder público, considerado en abstracto, fue conferido por Dios a los hombres unidos en Estado o comunidad política perfecta; y no precisamente en virtud de una institución o acto de otorgamiento especial y como positivo, completamente distinto de la creación de la naturaleza [del Estado], sino que se sigue necesariamente del primer acto de su fundación. Por eso en virtud de esta manera de otorgamiento no reside el poder [político] en una sola persona o en un grupo determinado, sino

en la totalidad del pueblo o cuerpo de la comunidad”¹⁴.

La comunidad política se establece por un pacto realizado entre los hombres para constituirla, y a través de ella pasa el poder a una persona, a un grupo de personas o lo mantiene el pueblo todo en él, dando lugar así a las distintas formas de gobierno. El traspaso del poder se realiza a través de otro pacto, esta vez entre el pueblo y el rey, pacto que Jacobo I rechaza rotundamente. Si bien en el Antiguo Testamento se presentaron casos en que parece que Dios otorgó inmediatamente el poder a un rey, Suárez dice que esto no es seguro y que bien pudo Dios haber elegido al hombre que dirigiría los destinos de su pueblo, pero que fue el pueblo mismo el que lo aceptó y proclamó como su rey. Veamos cómo lo expresa el mismo Doctor Eximio y Piadoso: “En estas palabras aparecen dos cosas como distintas, a saber, elegir al que ha de ser nombrado rey, y hacerle rey. Lo primero se lo reservó Dios y lo segundo lo concedió o dejó al pueblo”¹⁵.

Con respecto a la prohibición de Jacobo I a la intromisión del Sumo Pontífice en asuntos políticos (y aún religiosos), Suárez clarifica que el poder temporal es distinto e independiente del poder

14 Suárez, Francisco, *Defensio fidei* III, vol. II, *Corpus hispanorum de Pace*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1965, p. 18: “... *suprema potestas civilis, per se spectata, immediate quidem data est a Deo hominibus in civitatem seu perfectam communitatem politicam congregatis, non quidem ex peculiari et quasi positiva institutione vel donatione omnino distincta a productione talis naturae, sed per naturalem consecutionem ex vi primae creationis eius, ideoque ex vi talis donationis non est haec potestas in una persona, neque in peculiari congregatione multarum, sed in toto perfecto populo seu corpore communitatis*”.

15 *Idem*, p. 37: “*In quibus verbis duo tanquam distincta ponuntur, scilicet eligere eum qui futurus est rex, et constituere eum regem; et illud prius reservat sibi Deus, secundum autem populo concedit seu relinquit*”.

espiritual sustentado por la Iglesia: "...porque el Papa no recibió sobre los fieles potestad civil y política, que Jesucristo mismo no ejercitó; ni tampoco la recibió San Pedro"¹⁶. No reconoce Jacobo I al Sumo Pontífice como Vicario de Cristo. A esto comenta Suárez: "...el rey de Inglaterra ... dice que este Vicario es el Espíritu Santo, pues para dirigir y enseñar a los apóstoles Cristo no prometió, dice, dejarles a Pedro sino al Espíritu Santo"¹⁷. Mas, afirma Suárez, la Iglesia posee el poder indirecto, esto es, el derecho de intervenir –y aun de excomulgar– cuando el gobernante pone en peligro la salvación espiritual de sus súbditos.

Suárez y Jacobo utilizan las mismas fuentes, entonces ¿cómo puede ser que lleguen a conclusiones tan diversas? La clave está en que si bien emplean los mismos términos, el significado que cada uno le otorga es totalmente distinto, especialmente al hablar del derecho natural. El rey inglés interpreta como derecho natural la exigencia de los hechos naturales, puramente físicos, acabados, realizados, sin tener en cuenta el aspecto ético, tales la penetración triunfante en un territorio, el nacimiento señorial. Para Suárez, siguiendo la tradición fundada por Séneca e introducida en el Derecho Canónico, por sobre lo político existe un orden jurídico moral asignado por la libre voluntad del Creador. Dentro de este orden se marcan los derechos y los deberes. También podemos

16 De Scorraile, Raúl, S.J., *El P. Francisco Suárez de la Compañía de Jesús, según sus cartas, sus demás escritos inéditos y crecido número de documentos nuevos*, tomo segundo, traducción del P. Pablo Hernández, S.J., Ed. Subirana, Barcelona, 1917, p. 173.

17 Suárez Francisco, *Defensio fidei* III, vol. II, *Corpus hispanorum de Pace*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1965, p. 97: "... rex Angliae, sed ait hunc Vicarium esse Spiritum Sanctum, quia ad dirigendos et docendos Apostolos non Petrum, ait, sed Spiritum Sanctum relicturum Christus pollicitus est".

hablar de la diferencia en las interpretaciones de términos tales como la familia, el pueblo, la autoridad, el deber y el derecho, la libertad del ciudadano. En suma, manejan las mismas palabras con distintos significados.

Conclusión

La discusión entre Jacobo I de Inglaterra y la Santa Sede no podía finalizar en un acuerdo puesto que sus concepciones respecto de la religión y de la política eran encontradas. El rey inglés acudía a las Sagradas Escrituras para obtener de ellas aquello que conviniera a sus pretensiones monárquicas absolutistas.

Francisco Suárez, basándose también en las Escrituras, el Magisterio de la Iglesia, los Santos Padres y los autores anteriores a él, defendió los principios inamovibles de la ortodoxia católica. Su creencia en Dios y en el mandato de Jesucristo a Pedro y sus discípulos lo convirtió en el paladín y auténtico defensor de la fe católica. Su aspiración fue siempre alcanzar la verdad. En el proemio de la *Defensio fidei* escribe Suárez: “En efecto, he determinado dilucidar y defender la Verdad católica, no luchar con la majestad real, sino preferentemente servir a aquél, deseo, mostrando la fe verdadera y católica”¹⁸. Y en el punto siguiente, expresa:

“Por tanto, con el auxilio del favor divino abordaré la mostración de la Verdad de la fe enseñada por Cristo el Señor, transmitida por los Apóstoles y conservada con integridad y enteramente por los Santos Padres, acerca de algunos asuntos principales

18 Suárez, Francisco, *Defensio fidei, Proemium, Opera omnia, tomus vigesimus quartus complectens*, Vives, París, 1859, p. 1: “*Decrevi enim veritatem catholicam dilucidare ac tueri, non cum regia majestate decertare, sed illi potius, quod opto, in vera et catholica ostendenda fide, inservire*”.

tratados por el Serenísimo Jacobo”¹⁹.

¿Cuál fue el resultado final de esta controversia? El rey Jacobo no respondió al trabajo de Francisco Suárez. Se lo entregó a los profesores de Oxford para que le refutaran en un acto público. En conclusión: la *Defensio fidei* fue quemada en la cruz de la Iglesia de San Pablo, en Londres, y prohibida su reproducción y lectura bajo las más graves penalidades, por haberse atrevido el sacerdote jesuita a tratar sobre el tiranicidio en el capítulo cuarto del último libro de la *Defensio fidei*.

Para finalizar quisiéramos acercar una frase que figura en el Prólogo de la edición crítica bilingüe de la *Defensio fidei*:

“A nuestro juicio, el mérito de la obra de Suárez, además del esfuerzo ideológico que supone, está en haber vislumbrado la fuerza social del pueblo, como creador de vinculaciones prepolíticas y prejuéricas, partiendo del análisis de la tradición cristiana valorada en las circunstancias históricas de su siglo”²⁰.

19 *Ibidem*: “*Divino igitur aspirante favore, veritatem fidei a Christo Domino edoctam, ab Apostolis traditam, et a Sanctis Patribus integre illibateque conservatam, circa aliquot praecipua a Serenissimo Jacobo tacta, ostendendam aggrediar*”.

20 Suárez, Francisco, *Defensio fidei* III, Prólogo, vol. II, *Corpus hispanorum de Pace*, edición crítica bilingüe, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1965, p. XXII.



O direito natural de Tomás de Aquino como categoria jurídico-metodológica contemporânea

Cláudio Pedrosa Nunes¹

Tema dos mais instigantes é o que respeita à possível eficácia jurídico-normativa do Direito Natural, com admissão de sua supremacia sobre os corpos normativos positivados. Com efeito, não são recentes os confrontos que se renovam nos bancos das faculdades de direito e mesmo no âmbito dos julgamentos judiciais no tocante à autoridade dos princípios jurídicos como desdobramento do Direito Natural em face dos textos legais.

Nesse panorama, entendemos conveniente abordar de novo o assunto, agora neste breve estudo, de modo a fomentar o debate e sugerir um novo olhar sobre o Direito enquanto objeto da Justiça, especialmente por conduto da jusfilosofia de Tomás de Aquino, a quem devotamos a melhor expressão dogmática e axiológica do Direito Natural para fins de auxiliar na solução de múltiplas

1 Juiz do Trabalho Substituto do TRT da 13ª Região, Doutor em Direito do Trabalho e Seguridade Social pela Universidade de Salamanca, Doutorando em Ciências Jurídico-Filosóficas pela Universidade de Coimbra, Mestre em Direito pela UFPE e Professor Adjunto I da UFPB.

questões judiciais recorrentes na contemporaneidade.

A ideia central é conceber o Direito Natural de Santo Tomás não só como uma fonte principiológica de autoridade para o Direito do nosso tempo, mas também entendê-lo como um método jurídico contemporâneo assaz proveitoso, resultando na concepção da melhor e mais adequada interpretação e integração do Direito.

Assim é que lançaremos nossas considerações a respeito não só da existência e vigência do Direito Natural como categoria jurídico-normativa, mas também pretendemos demonstrar que o Direito Natural tomista é excelente fonte e método de auxílio ao trabalho de juízes e autoridades públicas em geral.

1. Direito Natural e seus contornos intrajurídicos

Os juristas romanos elaboraram importantes teorias a respeito da inserção do Direito Natural nos debates e construções jurídicos, especialmente em meio à edição de leis. O *Corpus Iuris Civilis* talvez se tenha constituído na mais expressiva “codificação” do Direito Natural, alçando-o a categoria jurídico-filosófica de excelência².

A partir dos juristas romanos, o Direito Natural ostentou a classificação de um Direito baseado na natureza própria das coisas, isto é, na natureza das coisas segundo uma disposição ordenada e organizada por elementos naturais, a exemplo da terra, água, fogo e ar. A natureza era, pois, para os romanos, a primeira ordem de

2 MÁRIO REIS MARQUES leciona que o *Corpus Iuris Civilis* possibilitou para os juristas medievais uma leitura normativa de conceitos, princípios e valores, pois “o direito romano afirma-se como direito natural sistematizado, como um sistema de significações cristalizado, um vocabulário prestigiante” (Cf. **Codificação e paradigmas da modernidade**, Coimbra: Coimbra Editora, 2003, p. 50).

estabelecimento de direitos e deveres entre os que habitam a terra.

O racionalismo da onipotência da natureza é, para os estudiosos romanos, uma fonte de conceituação do Direito Natural, pois ela é fundada num conjunto organizado e racional. A natureza é, assim, identificada com um sistema de leis cuja existência e atuação torna possível e necessária uma ciência racional reinante no universo dos homens. A crença dos romanos pré-medievais é de que o universo e sua natureza formam uma ordem natural que gravita em toda a essência dos seres que a integram, designadamente os homens³.

A concepção do Direito Natural como ordem e ordenação reflete a ideia de que o próprio Deus Criador estabeleceu um sentido aos homens de respeito à ordem natural das coisas do mundo e que essa ordem é o princípio de realização dos homens em si e em sociedade. Nessa configuração, já é possível aproximar o Direito Natural do mundo jurídico, ou seja, da edição de normas de regulação da convivência social.

A doutrina romana do Direito Natural não se diluiu de todo no Medievo, tendo alcançado tanto em Santo Agostinho como em Tomás de Aquino contornos jusfilosóficos próprios não necessariamente colidentes com a natureza em geral das coisas. Exemplos como a conceituação de *lex naturalis* em Agostinho e de *lex humana* em Aquino bem revelam a autoridade das teorias dos estudiosos romanos nesse contexto.

A conjugação das teorias dos juristas romanos com a filosofia dos preclaros medievais certamente é indicativo dos notáveis contornos jurídicos da doutrina do Direito Natural. Não se

3 JACQUES LE GOFF, citado por BERNARDO DE CHARTRES, sugere que o espírito de ordenação das coisas por meio das leis naturais é extraído do próprio livro do Gênesis (Cf. **Os intelectuais na idade média**, 2ª ed., tradução de Margarida Sérvulo Correia, Lisboa: GRADIVA, 1984, pp. 54-55).

trata de um Direito fundado apenas na ordem natural das coisas subjacente à natureza criada, mas de uma categoria voltada também à elaboração de normas de ordenação, orientação e conduta sob o ponto de vista normativo propriamente dito.

É dizer que o Direito Natural, tanto entre os juristas romanos quanto entre os jusfilósofos medievais, tem nascedouro sim na natureza criada, na ordem natural das coisas, mas também está relacionado com a utilidade do dia-a-dia dos homens num contexto de ordem jurídico-normativa. O Direito Natural é, assim, uma categoria qualificada por extrair da ordem natural das coisas encontráveis na natureza o correto ordenamento jurídico das comunidades humanas.

No alvorecer do Século XIII, a afirmação normativa do Direito Natural eleva-se com a eclosão das universidades e corporações. O ensino e a organização de ofícios baseiam-se em hierarquias e estruturas estanques segundo o que os intelectuais medievais entendem como ordem natural⁴. A formalização dos estatutos das universidades e das corporações de ofício registra, no Medievo tomista, um contato entre essa ordem natural e a ordem positiva.

Tomás de Aquino destacou-se na confirmação dessa verdade jusfilosófica a partir da conceituação do Direito como objeto da Justiça, isto é, o Direito-lei voltado à consecução do justo racional, de que são exemplos medulares a Justiça geral, a Justiça distributiva e a Justiça comutativa⁵. Com isso, Tomás conferiu excelente perfil jurídico ao Direito Natural, inserindo-o formalmente nas discussões jurídicas e tribunalícias.

4 Cf. LE GOFF, **Os intelectuais na idade média**, op. cit., p. 69.

5 A divisão da Justiça em geral e especial é prevista nas Questões 58 e 61 da *secunda secundae* da Suma Teológica. A Justiça especial subdivide-se em distributiva e comutativa.

Certo que o *Corpus Iuris Civilis* do Direito Romano já sugeria, como dito, uma “codificação” do Direito Natural, munindo-o de certa fisionomia jurídica. Porém, coube a Aquino aprofundar a qualificação jurídica do Direito Natural, dando-lhe uma sistematicidade capaz de, para além da codificação, ombrear-lhe ao justo racional conducente a uma ordem jurídico-social de sensível apelo ético-moral.

Noutras palavras, o Direito Natural é Direito não só porque está envolto numa adequada codificação (que é importante), mas sobretudo porque cabe a ele a persecução do correto, do ordeiro e do bem comum próprios da concepção de Justiça. Dai porque o Direito Natural é, mais que a lei natural das coisas, o próprio objeto da Justiça.

2. **Existência e autoridade ético-jurídica do Direito Natural**

O Direito Natural é concomitante à natureza racional do homem⁶. Seu conteúdo independe, em princípio, da só vontade humana. Isto porque a vontade e o agir humanos, isoladamente, não estão incorporados à ordem natural das coisas por concepção divina. Vontade e ação humanas são legítimas na medida em que, naturalmente, inclinam-se pela ordem justa. Nas palavras de *Dom Odilão Moura*, o Direito Natural não se confunde com as normas de uma justiça afirmada deliberadamente por duas ou mais pessoas, ou estabelecidas definidamente pela autoridade pública⁷.

6 Na Questão 91, Artigo 2, da *secunda secundae*, Tomás afirma: “E tal participação da lei eterna na criatura racional se chama lei natural”.

7 Para o autor, as deliberações emergentes de ajustes e negócios entre pessoas e as determinações das autoridades públicas concentram, em geral, a idéia de direito positivo, não de Direito Natural. E acrescenta: “Haverá um direito proveniente da própria natureza da coisa, direito natural, que não se confunde com as normas da justiça firmadas entre duas pessoas (...). Enquanto o

A nota de racional que informa o Direito Natural está em que o homem é naturalmente capaz de conhecer determinada coisa como verdade, isto é, aquilo que o homem conhece e assimila como correto independentemente de qualquer esforço de aprendizado formal. Disso deflui que o justo também é consequência dessa ilação, porque a noção do reto e do justo é aptidão natural do homem.

Assim, é sensível que toda construção cultural do homem deve encerrar valores e virtudes do justo, designadamente a lei. Sem isso, ter-se-á mero corpo sem alma, mero objeto sem potência⁸. Em consequência, o Direito encerrado na lei e a virtude da Justiça

primeiro direito (direito natural) independe da vontade humana, o segundo (direito positivo) nasce dela por uma convenção estabelecida. O primeiro direito é instituído e promulgado por Deus, que possibilita ao homem, pela sua própria natureza racional, facilmente conhecê-lo, e só Deus poderá alterá-lo, mas não o faz, porque a sabedoria divina não é contraditória. O segundo direito é firmado por convenção humana, cabendo ao homem promulgá-lo, anulá-lo ou modificá-lo, se necessário for. É de sua estrutura ser mutável. O direito natural é imutável, como a própria natureza do homem, visto ser elaborado pela sabedoria divina. Evidentemente, o direito positivo deve subordinar-se ao direito natural. Toda lei que contradiga as normas do direito natural é iníqua e desumana” (Cf. **A doutrina do direito natural em Tomás de Aquino. Idade média: ética e política**, org. Luiz Alberto de Boni, Porto Alegre: Editora da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul-EDIPUCRS, 1996, p.223).

- 8 Nesse sentido, escreve OTAVIO DE BERTOLIS: “La fisica senza la metafisica è movimento senza direzione, la metafisica senza la fisica è forma senza contenuto; l’intelligenza senza ragione è vuota, la ragione senza intelligenza è muta; la giustizia non si dà senza la legge, la legge senza la giustizia è corpo senza anima: nel loro fondersi reciproco, nel loro continuo reciproco implicarse ed esaltarsi sta l’autonomia della scienza (giuridica) ed il valore imprescindibili della filosofia (giuridica)” (Cf. **Il diritto in san Tommaso d’Aquino. Un’indagine filosofica**, Torino: G. Giappichelli Editore, 2000 p. 35).

não são categorias isoladas, isto é, dotadas de uma estrutura científica específica e incomunicável. Ambos são indissociáveis para que se alcance ordem e pacificação social.

Tais premissas são a base da teoria ético-jurídica de Santo Tomás de Aquino. Deve-se pugnar pela pronta obediência da lei, eis que é ela consequência do justo natural-racional. O contrário, ou seja, a lei sem o sentido do justo, não é lei propriamente dita, mas corrupção da lei⁹. Disso defluiu que não se cogita de lei (ou de sua interpretação) que não atenda às exigências do justo racional. Está, então, sepultada a pretensa “verdade científica” da teoria pura do direito de *Kelsen*?¹⁰ Evidente que sim.

Quando Santo Tomás proclama a obediência às leis escritas

9 Nesse sentido é o Artigo 5 da Questão 60 da Suma de Teologia: “Por lo cual, si la ley escrita contiene algo contra el derecho natural, es injusta y no tiene fuerza para obligar, pues el derecho positivo sólo es aplicable cuando es indiferente ante el derecho natural el que una cosa sea hecha de uno u otro modo, según lo ya demostrado (q. 57, a. 2, ad. 2). De ahí que tales escrituras no se llaman leyes, sino más bien corrupción de la ley, como se ha dicho antes (1-2, q. 95, a. 2), y, por consiguiente, no debe juzgarse según ellas” (Cf. **Suma de teología**, tradução dos regentes de estudos das províncias dominicanas da Espanha. Colaboradores: Ángel Martínez, Donato González, Emilio G. Estébanez, Luis Lopes de las Heras, Jesús M. Rodríguez Arias, Rafael Larrañeta, Victorino Rodríguez, Antonio Sanchís, Esteban Pérez, Antonio Osuna, Niceto Blázquez, Ramón Hernández, vol. 9, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1989 e 2001, p. 489).

10 KELSEN, Hans. **Teoria pura do direito**, 7ª ed., São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 1. Acompanhem-se algumas de suas concepções: “Quando a si própria se designa como ‘pura’ teoria do Direito, isto significa que ela propõe garantir um conhecimento apenas dirigido ao Direito e excluir desse conhecimento tudo quanto não pertença ao seu objeto, tudo quanto não se possa rigorosamente determinar como Direito. Isto quer dizer que ela pretende libertar a ciência jurídica de todos os elementos que lhe são estranhos. Esse é o seu princípio metodológico fundamental. Isto parece-nos algo de per si evidente”.

(que ele próprio chama direito positivo), já concebe a existência de leis justas, isto é, as leis consonantes com o Direito Natural. Assim, na doutrina tomista, a lei não é consequência da vontade artificial do homem, mas *deve* ostentar valores transcendentais. E, disso, deve-se ocupar tanto os juristas como os intérpretes.

As concepções tomistas a respeito do Direito Natural e sua superioridade sobre as demais normas criadas pelo homem, designadamente a lei positiva, estão umbilicalmente relacionadas com a pregação do justo e do bem, realizando e exercitando a reta razão preconizada na filosofia medieval-tomista.

Bobbio, nesse contexto, adverte que uma das principais reivindicações dos jusnaturalistas tomistas está em que a superioridade e prevalência do Direito Natural sobre o direito positivo decorre do fato de aquele estar informado por valores inalienáveis de Justiça, enquanto este – segundo a concepção positivista clássica e neoclássica – pode existir independentemente do concurso do justo e do bem¹¹.

Sustenta o mesmo *Bobbio* que as concepções tomistas do Direito Natural destinam-se não somente aos particulares, isto é, à comunidade, mas especialmente ao legislador. É que o Direito Natural encerra princípios fundamentais de ordenação superior, cabendo ao legislador humano a edição de normas que os complementem¹².

11 BOBBIO, Norberto. **Locke e il diritto naturale**, p. 40.

12 BOBBIO, Norberto. **Giusnaturalismo e positivismo giurídico**, Milano: Edizione di Comunità, 1997, pp. 129-130. Para o conhecido jusfilósofo peninsular, há três modos de aferir-se a superioridade do Direito Natural sobre o direito positivo, um dos quais “è un insieme di primi principi etici, generalissimi, da cui il legislatori umano deve trarre ispirazione per la formulazione delle regole del diritti positivo...”.

Tais ilações nos permitem perceber e concluir não só pela existência efetiva do Direito Natural enquanto categoria jurídico-normativa, mas sua inegável relação com uma ética jurídica perfeitamente possível no mundo do Direito. Tomás de Aquino certamente operou afortunadamente nessa perspectiva ao conceber o Direito como objeto da Justiça, conforme Questão 57, *secunda secundae*, da Suma Teológica¹³.

3. A contribuição da filosofia medieval-tomista

Os jusfilósofos medievais foram precursores de uma concepção do Direito para além de um ordenamento consubstanciado num querer legislativo isolado. O sistema de jusfilosofia dos medievais concentra na conceituação do Direito não só temáticas de relações compreendendo direito privado e direito público (Direito e Estado) mas especialmente envolve a ética e a moral do justo, isto é, o dar a cada um o que é seu.

Daí que a concepção do Direito Natural é fundamentada em premissas subjetivas que perfazem a própria condição do homem feito para realizar o bem por conduto da vontade de Deus Criador. Assim, é sensível para os jusfilósofos medievais a existência e aplicação de uma ordem normativa que encerre o que a consciência regular do homem indica como o que é correto e adequado no tocante às suas ações. Noutras palavras, o agir correto e justo do homem perfaz a própria ordem normativa do Direito Natural.

Tomás de Aquino é indubiosamente um desses precursores medievais do alcance ético-normativo do Direito Natural. Assim

13 Citando ISIDORO, afirma TOMÁS: “O direito (jus) é assim chamado porque é justo’. Ora, o justo é o objeto da justiça. É o que afirma o Filósofo. ‘Todos concordam em dar o nome de justiça ao hábitus que nos leva a praticar as coisas justas’. Portanto, o direito é o objeto da justiça”.

é que Tomás conjugou a norma jurídica propriamente dita (*lex humana*) com as qualidades ético-morais que necessariamente devem estar encerradas, por conduto da vontade de Deus, nas ações regulares do homem¹⁴. E, a partir dessa conjugação, tem-se a formação do Direito Natural medieval-tomista¹⁵, com grande utilidade e proveito nos dias de hoje.

A contribuição da jusfilosofia medieval-tomista foi, portanto, de fundamental importância para a concepção normativa do Direito Natural, na medida em que este passara a conjugar o que é natural no homem (conduzir-se com apego à ordem natural e justa das coisas) ao racional (fazer o bem e evitar o mal como norma adequada de convivência social). Nisso se inclui tanto a inclinação que o homem tem em comum com outros seres da natureza criada como a inclinação específica do homem (a razão), isto é, conduzir-se por fazer o que é correto, justo e bom.

A normatividade do Direito Natural em Tomás de Aquino também vem representada por princípios jusfilosóficos, tais como

14 NICOLA ABBAGNANO, a propósito do Direito Natural medieval-tomista, expõe que “Em geral pertence á lei natural tudo aquilo a que o homem se inclina naturalmente; S, Tomás distingue três inclinações fundamentais por natureza: 1ª para o bem natural, compartilhada com qualquer substância que, como tal, deseja a própria conservação; 2ª para determinados atos que foram ensinados pela natureza a todos os animais, como a união do macho e da fêmea, a educação dos filhos e outros semelhantes; 3ª para o bem, segundo a natureza racional própria do homem, como a inclinação para conhecer a verdade, viver em sociedade, etc. (S. Th., II, 1, q 94, a. 2)” (Cf. **Dicionário de filosofia**, São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 281).

15 Na Questão 91, Artigo 3, da *prima secundae*, Aquino escreve: “...a origem do direito veio da natureza...” (...). “...os princípios inatos são certas regras gerais e medidas de todas aquelas coisas que devem ser feitas pelo homem, das quais a razão natural é regra e medida...” (Cf. **Suma Teológica**, I-II, vol. IV, São Paulo: Edições Loyola, 2005, pp. 533-534).

o princípio da supremacia da lei natural sobre a lei humana¹⁶, princípio da limitação do poder do Estado¹⁷, princípio do julgamento justo (extinção dos ordálios)¹⁸, princípio *in dubio pro reo*¹⁹, entre outros.

Tomás de Aquino ofereceu, assim, uma relação entre o Direito Natural e os princípios jurídicos. Ao classificar a lei natural por seus primeiros preceitos e segundos preceitos certamente construiu as bases dessa relação. Com efeito, é sensível na doutrina jusfilosófica de Aquino a semelhança entre os segundos preceitos da lei natural e os princípios-normas jurídicos editados pelo homem para sua economia cotidiana. Veja-se que, na Suma Teológica, o aquinatense explica o porquê desses segundos preceitos, situando-os numa espécie de “Constituição” em conexão com o processo de elaboração da lei positiva (Questão 94, Artigo 5, *prima secundae*, da Suma)²⁰.

Os segundos preceitos do Direito Natural constituem, pois, um alicerce normativo para nortear eficientemente e em direta conexão a consciência e a conduta do legislador. Nisso está a ideia tomista da normatividade do Direito Natural, com projeção nos dias de hoje a partir da consolidação de princípios jurídicos como

16 Cf. Questão 90, Artigos 2 e seguintes, *prima secundae*, da Suma Teológica.

17 Cf. Questão 96, Artigos 1 a 6, *prima secundae*, da Suma Teológica.

18 Cf. Questão 60, Artigo 2, *secunda secundae*, da Suma Teológica.

19 Cf. Questão 60, Artigo 4, *secunda secundae*, da Suma Teológica.

20 A ideia do aquinatense é relacionar os segundos preceitos da lei natural com a operação humana de assimilação de uma principiologia que norteie o processo de edição e interpretação da lei positiva. Afirma, assim, que “quanto aos primeiros princípios da lei da natureza, a lei da natureza é totalmente imutável. Quanto, porém, aos preceitos segundos, que dizemos ser como que conclusões próprias próximas dos primeiros princípios, assim a lei natural não muda sem que na maioria das vezes seja sempre reto o que a lei natural contém”.

axiomas que orientam e auxiliam legisladores e juristas no trabalho de elaboração e aplicação das leis positivas²¹.

4. Por uma metodologia originária do Direito Natural tomista

Como visto, o Direito em geral encerra tradicionalmente tudo aquilo que é legítimo, sendo avesso ao tosco, incorreto, ilegítimo e imoral. Tal perfil do Direito é, sem dúvida, compatível com o jusnatural, seja porque a lei jurídica objetiva a regulação da conduta humana em sociedade numa perspectiva de ordem, seja porque a ciência do Direito é uma ciência de legitimação daquilo que se considera adequado. Noutras palavras, o Direito é uma categoria que persegue conformidade com algo infenso a desvios, rodeios, vacilações, como sugere *Ferrater Mora*²².

Tal concepção do Direito em geral reflete quase sempre o que é moralmente correto, isto é, uma condição moral que sugere o natural das coisas no sentido do que é encaminhado para o bem e a felicidade. Que é isso senão unir o natural (ou a natureza) ao jurídico numa perspectiva metodológica? Assim, é sensível que qualquer que seja a metodologia que se idealize para o Direito enquanto categoria científica, essa metodologia deve acalentar

21 MARIA HELENA DINIZ leciona que os princípios jurídicos são enunciados lógicos, implícitos ou explícitos, que ocupam posição de proeminência nos vastos quadrantes do Direito. Por isso mesmo, um princípio jurídico “vincula, de modo inexorável, o entendimento e a aplicação das normas jurídicas que com eles se conectam” (Cf. **Dicionário jurídico**, vol. 3, São Paulo: Saraiva, 1998, p. 737).

22 FERRATER MORA, José. **Dicionário de filosofia**, Tomo I, tradução de Maria Stela Gonçalves e outros, São Paulo: Edições Loyola, 2004, p. 749. Segundo o autor, “entende-se por algo que está dentro do Direito aquilo que está em conformidade com algo, ou, melhor dizendo, o que está de acordo com uma regra, aquilo que a acata ou cumpre sem desvios, rodeios ou vacilações”.

o ajuste dos seres e das coisas numa perspectiva do natural, da natureza.

A metodologia da ciência do Direito não pode ignorar o natural que, em substância, é a própria razão de ser da vida humana na terra. Se é certo que o Direito pode ser entendido em diversos sentidos, não é menos certo que nenhum desses sentidos pode divorciar o Direito do ajuste natural das coisas (*rectitudo*), pena de não se tratar da própria categoria jurídica.

Fazer oposição entre lei jurídica e natureza é, pois, renegar a própria condição racional do homem, conquanto haja conexão entre o Direito-lei e o ajuste (justo) conatural à razão humana. Por essa razão, o Direito Natural é o Direito resultante da razão humana voltada “naturalmente” para o acerto, o legítimo, o bem. E isso é também substrato da lei jurídica (*lex humana*) de Tomás de Aquino²³.

Diante disso, vislumbramos no Direito Natural de Santo Tomás uma verdadeira metodologia para o Direito, a qual resgata o conceito e as qualidades primitivas e essenciais dessa ciência humana que é desenganadamente baseada na preservação da ordem natural das coisas, seja no contexto das hierarquias, do respeito ao que a natureza oferece no mundo, da observância do que é ético-moral; enfim, a metodologia jusfilosófica tomista representa o exercício do fazer o bem e evitar o mal.

Sem dúvida, uma metodologia do Direito Natural de Tomás de Aquino repõe o Direito no lugar correto que deve ocupar. É que a ciência jurídica tem sido conduzida nos últimos tempos por métodos e critérios de investigação que lhe desnaturam o sentido essencial consistente em sua própria razão de ser. A lei jurídica, por exemplo, não pode ser objeto de descaminhos que reneguem

23 Cf. FERRATER MORA, **Dicionário de filosofia**, op. cit., p. 750.

sua vocação de promoção do bem comum, da paz social e do justo natural-racional, como prescreve a Questão 90, Artigo 2, *prima secundae*, da Suma de Tomás²⁴.

De igual forma, o Direito deve ser sempre considerado um instrumento de realização do dar corretamente a cada um o que é seu, na melhor forma da Questão 58, Artigo 1, da *secunda secundae* da Suma de Tomás. Afinal, como visto, o Direito é o objeto da Justiça. É essa a metodologia do Direito Natural de Tomás de Aquino que reivindicamos para o Direito do nosso tempo.

Claro que há outros processos de investigação do Direito que lhe atribuem outras metodologias²⁵. Porém, nenhuma metodologia pode corromper a natureza própria da ciência jurídica, suprimindo-lhe pressupostos medulares representativos de sua adequada formulação científica e metacientífica. E dentre esses pressupostos está exatamente o Direito Natural de Santo Tomás de Aquino.

5. O Direito Natural de Santo Tomás e sua utilidade jurídico-metodológica na contemporaneidade

Na contemporaneidade, o Direito é cultivado como uma ciência especialmente autônoma, quase sempre confundida

24 Na Questão 90, Artigo 2, *prima secundae*, da Suma, TOMÁS DE AQUINO expõe que “é necessário que a lei vise maximamente à ordem que é para a bem-aventurança”.

25 JOSÉ MANUEL AROSO LINHARES sugere haver vários métodos de investigação do Direito, a exemplo de um método indutivo, um método dedutivo, um método lógico-silogístico, um método dialético etc. (Cf. **A representação metanormativa do(s) discurso(s) do juiz: o ‘testemunho’ crítico de um ‘diferendo’?** *Revista lusófona de humanidades e tecnologias*, Porto: Universidade Lusófona do Porto, 2008). KARL LARENZ, por sua vez, investiga o Direito sob uma metodologia positivista, jusnaturalista, de valores éticos próprios, etc (Cf. **Metodologia da ciência do direito**, 5ª ed., tradução de José Lamego, Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2009).

com instrumentos e procedimentos constitutivos do conteúdo do direito positivo²⁶. Nesse contexto, falar em Direito é referir-se sobretudo a métodos construídos por grupos de homens para superação de problemas subjacentes à busca do poder e/ou do domínio.

O sentido axiológico do Direito é, não raro, identificado fundamentalmente com normas-valores que um dado consenso entende como predominantes ou que devam prevalecer sobre tudo²⁷. Esse consenso muitas vezes é formado com objetivo direto ou indireto de subjugar. Visto assim, evidente que o Direito se confunde com uma espécie de mecanismo de perseguição e manutenção do poder pelo poder, ou seja, o Direito passa a ser um fim em si mesmo conjugado ao alcance do poder²⁸.

Definitivamente, esse modelo de Direito-poder ou Direito-domínio tem causado complexidades e desacertos que põem em evidência a própria neutralidade que toda ciência deve cultivar, não sendo a ciência jurídica uma exceção. Se se pretende que o Direito seja rigorosamente uma ciência, não se pode dele subtrair

26 Nesse sentido, vide ROBERT ALEXY em seu **Begriff und Geltung des Rechts**, Freiburg-München: Alber, 1992.

27 Nesse sentido, vide JÜRGEN HABERMAS em seu **Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats**, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992.

28 Ao discorrer sobre o papel do jurista do nosso tempo, CASTANHEIRA NEVES manifesta sua refutação a qualquer norma que renegue o que chama “idéia do direito”, pressupondo exatamente um Direito ilegítimo por injusto. Nesse aspecto, afirma que “a única atitude legítima em face de uma ‘lei injusta’ é a de recusar a sua aplicação: a ‘lei injusta’ faz surgir no pensamento jurídico em geral o poder e o dever de lhe recusar validade e aplicação, de decidir contra legem” (Cf. **Digesta: escritos acerca do direito, do pensamento jurídico, da sua metodologia e outros**, 1º volume, Coimbra: Coimbra Editora, 1995, p. 45).

a necessária neutralidade científica²⁹. Pôr o Direito à mercê de fatores e interesses político-partidários, econômicos ou de falsas ideologias e valores é conspirar contra sua pretensa cientificidade.

Não é a “pureza” do Direito que o torna uma categoria científica de excelência. Como visto, a teoria pura de *Kelsen* não é senão tornar o Direito uma categoria sem sentido e sem conteúdo adequados para a construção de uma vida social “humana” e, portanto, justa, isto é, uma vida que tenha por essência o homem e sua natural inclinação para o bem. O Direito tanto mais se elevará quanto mais estiver voltado ao sentido do justo bem cultivado no Medieval tomista. Não se trata, é claro, ao contrário do que pensarão alguns, de verter o Direito numa pura categoria teológico-filosófica. Trata-se de atribuir ao Direito as qualidades que lhe são ínsitas, isto é, as qualidades de uma ciência (ou não) que esteja voltada para o bem-justo da humanidade. Ser ou não o Direito uma ciência não deve ser a preocupação essencial de juristas e juízes. Essencial é que o Direito seja considerado e cultivado como objeto da Justiça, conferindo-se-lhe a respectiva “alma” natural. E isso foi o objeto nuclear da doutrina medieval-tomista a respeito do Direito.

A metodologia medieval-tomista idealizada para o Direito sem dúvida resgata as qualidades que nunca deveriam ou devem ser olvidadas pelos cultores do Direito, porque ela é alicerçada na natureza própria do homem feito criatura de Deus e, por isso, voltado naturalmente para o bem e para a ordem natural das coisas. Noutro dizer, o Direito-justo que informa a doutrina tomista do

29 A neutralidade da ciência é bem definida por HUGH LACEY, para quem ela deve ser “livre de valores”, significando que a ciência é universal, isto é, não se vincula a uma cultura estanque de raiz ideológica, política ou religiosa. (Cf. **Is science value free? Value and scientific understanding**, London/New York: Routledge, 1999).

Direito Natural é, em essência, a melhor qualificação que se pode atribuir ao Direito enquanto pretensa ciência humana.

Já no Medievo, Tomás de Aquino enfrentou problemas jurídicos tão complexos quanto os que os juristas da atualidade enfrentam e com uma escassez de recursos e auxílios muito maior que nos dias de hoje. Basta mencionar a questão do furto famélico (Questão 66, Artigo 7, *secunda secundae*, da Suma), do aborto (Questão 118, Artigo 2, *prima secundae*, da Suma), da atuação dos juízes (Questão 60, Artigos 1 a 5, *secunda secundae*, da Suma), da legitimidade dos titulares do poder (Questão 96, Artigo 5, *prima secundae*, da Suma), dentre muitas outras. Nem por isso, o Direito foi corrompido em relação àquilo que lhe é mais caro: o justo racional subjacente à natureza e à ordem natural que o Criador revelou ao homem por meio do Direito Natural.

Diante disso, a grande utilidade jurídico-metodológica do Direito Natural de Tomás de Aquino para a contemporaneidade está principalmente no resgate da natureza própria do Direito (especialmente do direito positivo), natureza esta que reclama estudo e aplicação do Direito como instrumento de realização da Justiça. Com isso, estar-se-á pondo o Direito no lugar natural que possui e para que foi criado, constituindo sua própria razão de ser.

Com efeito, o Direito Natural de Tomás de Aquino encerra uma categoria metodológica que vem oportunamente dissipar incongruências e heresias que hoje conspiram acentuadamente contra o Direito e sua essência. Exemplos se sucedem no dia-a-dia judiciário que definitivamente causam grande alvoroço no tocante ao que efetivamente devemos apreender em termos de “Direito” (contrário do torto e do errado). Normas jurídicas que deturpam as posições de credor e devedor, de vítima e criminoso, de honesto

e ímprobo são reflexos dessa perversão do Direito³⁰.

Situações de perversão do Direito-justo (dar a cada um o que é seu na medida de seus méritos e deméritos) culminam com a utilização do Direito para fins nocivos à convivência social, transformando-o em base científica, dita legítima, de dominação, opressão e injustiças. Não é à toa que vemos atualmente nas faculdades de direito não acadêmicos promissores e promotores do justo, mas impacientes executivos de negócios, com emprego do Direito sob a forma de moeda ou outras investidas nebulosas³¹. Isso é consequência exatamente da perversão que, infelizmente, grassa hoje no mundo do Direito, tudo causado por um quase absoluto abandono do sentido ético-moral que o Direito ostentou especialmente nos áureos tempos da jusfilosofia medieval-tomista.

O quadro desolador que desafia o Direito do nosso tempo pode e deve ser alterado a partir da superação do preconceito desmesurado proposto a tudo que diga respeito à Idade Média. A cultura jurídica medieval-tomista não deve ser confundida

30 Em matéria processual civil, por exemplo, o artigo 649 do Código de Processo Civil (Lei nº 5.869/73) e a Lei nº 8.009/94 tornam impenhoráveis praticamente todos os bens dos devedores, conspirando contra a ordem natural segundo a qual o patrimônio do devedor deve ser destinado ao pagamento das dívidas que voluntariamente contraiu. Em matéria processual penal, o instituto do *habeas corpus*, previsto nos artigos 647 e 648 do Código de Processo Penal, é quase sempre permissivo automático concedido a autores de crimes graves para permanecer indefinidamente em liberdade, conspirando contra a justiça comutativa. Em matéria eleitoral, por conduto do Código Eleitoral (Lei nº 4.737/65), titulares do governo e parlamentares já condenados em regular processo judicial de improbidade continuam no exercício do cargo executivo ou legislativo até o epílogo de longos e intermináveis recursos (artigo 216), sob a ilógica e falsa premissa de que todos, ainda que condenados, são presuntivamente inocentes.

31 Vide, a respeito, nosso ensaio **Ética e Ensino Jurídico**, publicado na Revista do Tribunal Regional do Trabalho da 13ª Região, volume 12, 2003.

com os processos ordálios nem com uma teologia transcendental supostamente cultivada sob interesses deselegantes da Igreja Romana. Ao menos no que toca à jusfilosofia de Tomás de Aquino, o Direito alcançou prestígio dogmático e axiológico muitas vezes conflitante com a doutrina da Igreja. Basta lembrar a refutação de Aquino aos padres da Inquisição, como se observa da Questão 64, Artigo 4, *secunda secundae*, da Suma Teológica³².

A história da filosofia medieval-tomista nos revela, efetivamente, um modelo metodológico que representa um ponto de partida fundamental para qualquer Direito que se pretenda compatível com as ciências humanas e legitimado pela natureza racional do homem. A invocação de Deus como requisito medular do Direito tomista não é senão um qualificativo que, no Século XIII, ostentava a mesma importância que os consensos democráticos talvez ostentem nos dias de hoje na civilização ocidental.

Fato é que seja qual for o tempo e lugar há um Direito comum a tudo e a todos, cujo mérito está na especial homenagem que devota à ordem natural das coisas sobre as quais o homem deve militar. Enfim, é Direito legítimo aquele que compele o devedor a pagar suas dívidas, que pune comutativamente os autores de delitos, que afasta sumariamente o príncipe que se divorcia da promoção do bem comum. Direito é, portanto, o objeto da Justiça, na melhor estrutura jurídico-metodológica de Santo Tomás de Aquino.

Bom, entretanto, que a discussão não se encerre neste proveitoso

32 Sobre os julgamentos conduzidos por clérigos, conforme a citada Questão 64, Artigo 4, *secunda secundae*, da Suma, TOMÁS afirma: “Aos clérigos não é lícito matar, por dupla razão. 1º São escolhidos para o serviço do altar, no qual se representa a paixão de Cristo imolado, ‘que, ao ser espancado, não espancava’. Portanto, não compete aos clérigos espancar e matar (...). 2º Outra razão é que aos clérigos se confia o ministério da Lei Nova, que não comporta pena de morte ou mutilação corporal”.

congresso de filosofia medieval. Todo estudo envolvendo Filosofia e Direito é caro à magistratura, aos juristas e aos estudiosos em geral. Os magistrados não raro nos ressentimos de atualidades filosóficas e jusfilosóficas que só enobrecem o ministério de julgar. Ressuscitar as ideias e lições de jusfilósofos de escol, especialmente de Tomás de Aquino, conjugando-as ao nosso dia-a-dia judicante, é exercitar a consciência de aplicar o Direito como objeto da Justiça.

Referências

- ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**, São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- ALEXY, Robert. **Begriff und Geltung des Rechts**, Freiburg-München: Alber, 1992.
- AQUINO, Tomás de. **Suma de teología**, edición dirigida y traducida por los regentes de estudios de las provincias dominicanas de España. Colaboradores: Ángel Martínez, Donato González, Luis Lopes de las Heras, Jesús M. Rodríguez Arias, Rafael Larrañeta, Victorino Rodríguez, Antonio Sanchís, Esteban Pérez, Antonio Osuna, Niceto Blázquez, Ramón Hernández. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2001.
- AQUINO, Tomás de. **Suma teológica**, São Paulo: Edições Loyola, 2005.
- BERTOLIS, Otavio de. **Il diritto in san Tommaso d'Aquino. Un'indagine filosofica**, Torino: G. Giappichelli Editore, 2000.
- BOBBIO, Norberto. **Giusnaturalismo e positivismo giurídico**, Milano: Edizione di Comunità, 1997.
- BOBBIO, Norberto. **Locke e il diritto naturale**, Torino: Editore Giappichelli, 1963.

- DINIZ, Maria Helena. **Dicionário jurídico**, vol. 3, São Paulo: Saraiva, 1998.
- HABERMAS, Jürgen. **Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats**, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992.
- KELSEN, Hans. *Teoria pura do direito*, 7ª ed., São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- LACEY, Hugh. **Is science value free? Value and scientific understanding**, London/New York: Routledge, 1999.
- LARENZ, Karl. **Metodologia da ciência do direito**, 5ª ed., tradução de José Lamago, Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2009.
- LE GOFF, Jacques. **Os intelectuais na idade média**, 2ª ed., tradução de Margarida Sérvulo Correia, Lisboa: GRADIVA, 1984.
- LINHARES, José Manuel Aroso. **A representação metanormativa do(s) discurso(s) do juiz: o ‘testemunho’ crítico de um ‘diferendo’?** *Revista lusófona de humanidades e tecnologias*, Porto: Universidade Lusófona do Porto, 2008.
- MARQUES, Mário Alberto Pedrosa dos Reis. **Codificação e paradigmas da modernidade**, Coimbra: Coimbra Editora, 2003.
- MONTORO, André Franco. **Introdução à ciência do direito**, 26ª ed., São Paulo: Revista dos Tribunais, 2005.
- MORA, José Ferrater. **Dicionário de filosofia**, Tomo I, tradução de Maria Stela Gonçalves e outros, São Paulo: Edições Loyola, 2004.
- MOURA, Odilão, D. **A doutrina do direito natural em Tomás de Aquino. Idade média: ética e política**, org. Luiz Alberto de Boni, Porto Alegre: Editora da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul-EDIPUCRS, 1996.
- NEVES, António Castanheira. **Digesta: escritos acerca do**

direito, do pensamento jurídico, da sua metodologia e outros, 1º volume, Coimbra: Coimbra Editora, 1995.

NUNES, Claudio Pedrosa. **Ética e ensino jurídico**, publicado na Revista do Tribunal Regional do Trabalho da 13ª Região, volume 12, 2003.



Origem da alma e sua relação com o corpo no *De Consolatione Philosophiae* de Boécio

Cleber Duarte Coelho¹

O *De Consolatione Philosophiae*², obra de Boécio escrita no cárcere, é dividido em cinco livros. Em todos eles encontramos passagens extremamente significativas sob o ponto de vista da Antropologia filosófica. Buscaremos aqui ordená-las, para evidenciar a coerência argumentativa do sábio romano quanto às suas definições, os diferentes aspectos atribuídos à natureza humana na respectiva obra mencionada.

No princípio do livro I do *DCP*, a Filosofia percebe que a angústia que invade nosso sábio é oriunda do abandono da própria razão. Deixando-se abater pela fortuna adversa, Boécio se entrega à lamúria e desesperança, esquecendo-se de seus recursos para manter-se firme diante das adversidades. Mergulhado na letargia daqueles que perdem a boa vigilância frente às vicissitudes, o sábio romano acredita estar desamparado. A Filosofia, como mãe consoladora, busca levar saúde à alma do doente, e lhe profere as

1 Professor adjunto I da Fundação Universidade Federal de Rondônia.

2 Abreviaremos, na sequência de nosso artigo, *De Consolatione Philosophiae* por *DCP*.

seguintes palavras:

Não temas nada, é apenas uma letargia, doença comum aos espíritos logrados. Ele se esqueceu por um momento de si mesmo, facilmente recobrará a razão, no entanto somente se recordar quem eu sou. Ajudemo-lo. Comecemos por abrir seus olhos, que se cegaram pelas coisas humanas.³

Reconhecendo sua antiga provedora, que desde a juventude o acompanha e o assiste, Boécio ouve que as coisas humanas lhe tiraram o discernimento. A Filosofia lhe recorda das tantas injustiças direcionadas a tantos ilustres filósofos, como Anaxágoras, Sócrates, Sêneca. É preciso, no entanto, reconhecer que os maus ficam entregues à ignorância e aos caprichos da fortuna, como lhe será demonstrado.

Percebendo que Boécio estava imerso no sofrimento em função da sensação de exílio, a Filosofia busca evidenciar-lhe que esse exílio não lhe foi imposto, mas, ao contrário, foi uma condição que ele mesmo resolveu assumir em função de sua ausência de discernimento frente aos reveses que repentinamente o acometeram. É preciso reconhecer que não houve expulsão dos verdadeiros bens, nem da verdadeira pátria. Houve, contrariamente, um desvio. Desvio este que causa sensação de banimento, mas este banimento foi causado pela própria ignorância daquele que sucumbe ante as adversidades, e não pelo intuito da ordem superior das coisas.

A primeira definição claramente antropológica que encontramos no *DCP* se evidencia no livro I, prosa 6, quando

3 Severino Boécio, *DCP*, I, prosa 2, 9-13. “Nihil, inquit, pericli est, lethargum patitur, communem illuserum mentium morbum. Sui paulisper oblitus est. Recordabitur facile, si quidem nos ante cognouerit; quod ut possit, paulisper lumina eius mortalium rerum nube caligantia tergamus.”

a Filosofia pergunta a Boécio: “Tu te lembrás de que és um homem?” e também: “o que é afinal um homem, poderias me explicar?”⁴ Ao que Boécio responde: “Tu me perguntas se sou um animal racional e mortal? Sim, eu o sei, e é isso que eu digo que sou.”⁵ Esta resposta extremamente significativa do sábio romano, que é a primeira tentativa de conceituação antropológica clara e explícita apresentada na obra, não satisfaz plenamente sua musa, a Filosofia, que volta a interrogar-lhe sobre seu saber ser mais alguma coisa. Diante da resposta negativa do discípulo, que não recorda completamente de qual é sua natureza, a Filosofia diagnostica que a causa do sofrimento de seu discípulo se deve ao fato de ele não saber plenamente o que é, qual sua verdadeira natureza enquanto homem.⁶ Aí reside uma das principais causas de seu sofrimento.

Encontrado o problema, a causa da dor, que consiste na ignorância quanto à sua verdadeira natureza, faz-se necessário abrir os olhos daquele que está mergulhado na lamúria, por ignorar sua real condição perante o universo. Origem e finalidade humana tornam-se, assim, questões indissolúveis, pois não há como precisar a finalidade de um ser sem saber o que efetivamente é este ser, qual sua origem, sua razão de existir neste orbe. O conhecimento da origem e da finalidade humana torna-se farol para o reconhecimento, tanto da dignidade quanto da nobreza do ser humano, uma vez que o mesmo pode perceber que sua

4 *DCP*, I, prosa 6, 29-30. “Hominemne te esse meministi?”... “Quid igitur homo sit poterisne proferre?”

5 *DCP*, I, prosa 6., 31-32. “Hocine interrogas, an esse me sciam rationale animal atque mortale? Scio, et id me esse confiteor.”

6 “Y ahí está la causa principal de sus males: la confusión provocada por el olvido de sí le ha llevado a lamentarse del exilio y del expolio de sus bienes.” Juan Acosta Rodrigues. *La Antropología de Boécio*: In: *La ciudad de Dios (revista agustiniana)* Vol. CCVIII, 1995. p. 242.

passagem por este mundo deve ser uma preparação ao retorno à verdadeira pátria. Eis porque a Filosofia tenta abrir os olhos de seu discípulo desviado da verdadeira morada, para que, tendo consciência do que realmente é, encontre lenitivos à sua alma. É justamente pelo reconhecimento feito pela Filosofia quanto ao fato de que sua natureza não o abandonou completamente, que poderá ser feito o resgate à compreensão da ordem superior do universo, que é governado por uma razão superior que tudo rege. É desta forma que o livro I do *DCP* se encerra: com a Filosofia constatando que Boécio tornou-se doente da alma por ignorar sua verdadeira natureza. A chama que lhe indica que o mundo é governado por uma razão superior será justamente o alicerce que o conduzirá à plenitude.

Não sendo um neófito que chega ao teatro da vida, uma vez que a Filosofia o acompanha desde a tenra infância, nosso sábio precisa recordar que a felicidade mundana nunca é completa e plena, pois sempre possui um fim. Além disso, nunca concede ao homem ausência de inquietudes ou perturbações. A condição humana na terra faz com que seus bens não sejam perpétuos, em função da própria transitoriedade das coisas, mas também pela própria fugacidade da vida. Eis a condição humana na terra: “Ninguém está contente com a sua situação, e cada situação comporta um aspecto que não se nota, a menos que seja experimentado, e quem experimenta sabe quão ruim ele é.”⁷

Buscamos no exterior aquilo que se encontra em nós mesmos, pois só podemos encontrar a felicidade no reto uso da razão, que é a parte mais elevada de nossa natureza. À medida que nos envolvemos com as coisas do mundo, buscando nelas o supremo

7 *DCP*, II, prosa 4., 45-47. “Idcirco nemo facile cum fortunae suae condicione concordat, inest enim singulis quod inexpertus ignoret, expertus exhorreat.”

bem, tornamo-nos ignorantes de nossa natureza e daquilo para onde tendemos, agindo como sonâmbulos ou ébrios que não encontram o caminho para casa. O sábio é aquele que se guia pela razão, alicerce antropológico apresentado por Boécio no *DCP* como *conditio sine qua non* para encontrar o consolo, a paz, a autêntica felicidade, uma vez que “a felicidade é o supremo bem de uma natureza guiada pela razão...”⁸

Para ascender a esta condição, no entanto, é necessário recordar que o homem é um “ser racional feito à imagem de Deus”.⁹ Fomos criados dotados de razão, nos elevamos à medida que a usamos, mas nos afastamos de nossa natureza, quando abrimos mão de fazermos uso de nossa racionalidade, equiparando-nos às demais espécies, esquecendo que temos um lugar privilegiado na criação:

E, de fato, esse raciocínio é exato; pois assim é a natureza humana: superior a todo o resto da criação quando usa de suas faculdades racionais, mas da mais baixa condição quando cessa de ser o que realmente é. Nos animais, essa ignorância de si mesmos é inerente à sua natureza; no homem, é uma degradação.¹⁰

Tamanha é a exaltação da alma em relação ao corpo, que nossa vida nesta terra é encarada como uma passagem que, uma vez cessada, nos encaminhará novamente ao lugar donde procedemos. O corpo é apenas uma vestimenta para a alma, mas que se revela extremamente frágil e suscetível diante das transitoriedades que

8 *DCP*, II, prosa 4., 69-70. “Si beatitudo est summum naturae bonum ratione degentis...”

9 *DCP*, II, prosa 5., 64-65. “... diuinum merito rationis animal...”.

10 *DCP*, II, prosa 5., 75-78. “Humanae quippe naturae ista conditio est ut tum tantum ceteris rebus cum se cognoscit excellat, eadem tamen infra bestias redigatur si se nosse desierit ; nam ceteris animantibus sese ignorare naturae est, hominibus uitio uenit.”

nos circundam. Diz a Filosofia: “Dize-me, poderias tu, com relação a teu corpo, encontrar algo mais frágil que o ser humano, que frequentemente morre apenas pela picada de um inseto ou por ter pegado vermes?”¹¹

Se o corpo é de extrema fragilidade e sujeito a tantas intempéries e mudanças repentinas, a alma, ao contrário, pode tudo suportar com igualdade de ânimo e imperturbabilidade. Para aquele que se guia pela razão, todas as vicissitudes do mundo são lados de uma mesma moeda. Vicissitudes estas que não podem abalar a alma de alguém que compreende como tudo é governado e qual é sua verdadeira natureza.

Eis porque todos os bens deste mundo não impedem o homem de perturbar-se, pois, sob as bases antropológicas aqui estabelecidas e evidenciadas, honra, riquezas, prazeres, e todos os demais bens oriundos da corporeidade não satisfazem o homem na plenitude de sua natureza. A plena realização desta natureza, nas palavras da própria musa Filosofia, encontra-se para além das benesses do corpo, morada transitória da alma: “Mas se, pelo contrário, a alma, consciente de si mesma, ganha os céus, depois de se libertar desta prisão terrestre, não irá ela desprezar todas as suas antigas preocupações, uma vez que, tendo ganhado o céu, pouco se importará com tudo que é terrestre?”¹²

Como podemos perceber, a Filosofia é explícita em afirmar a Boécio que a verdadeira vida é a da alma, sendo esta nossa verdadeira natureza. Ao homem cabe lembrar sua real condição,

11 *DCP*, II, prosa 6., 16-19. “Quid uero, si corpus spectes, imbecillus homine reperire queas, quos saepe muscularum quoque uel morsus uel in secreta quaeque reptantium necat introitus?”

12 *DCP*, II, prosa 7, 73-76. “Sin uero bene sibi mens conscia terreno carcere resoluta caelum libera petit, nonne omne terrenum negotium spernat, quae se caelo fruens terrenis gaudet exemptam?”

para poder elevar-se acima do cárcere das coisas mundanas, incluindo o próprio corpo (*terreno carcere*). Eis porque o livro II se encerra com um canto onde Boécio exalta que é feliz o homem que se volta para aquele que tudo rege: “Feliz o gênero humano/ Se seu coração obedecer ao amor/ A quem o próprio céu estrelado obedece.”¹³

Em função desta categórica constatação que encerra o livro II, o livro III inicia-se com uma afirmação que certamente possui influência do platonismo¹⁴: o desejo inato do bem verdadeiro. Todos o buscamos, mas infelizmente nos desviamos pela ignorância e nos enveredamos pela busca dos falsos bens. Diz a Filosofia: “Com efeito, todos os homens têm em si o desejo inato do bem verdadeiro, mas os erros da ignorância desviam-nos para os falsos bens.”¹⁵

Ora, aqui se estabelece um precioso salto na definição antropológica de nosso sábio romano: todos temos, como característica de nossa essência, a busca pelo bem. Isso significa que, à medida que nós o buscamos (o bem), estamos nos afirmando enquanto espécie, afirmando nossa própria natureza. Ao contrário, quando deixamos de buscar o bem, passamos a negar aquilo que se caracteriza como alicerce fundamental do gênero humano. Para Boécio, a alma se afirma, tanto do ponto de vista antropológico,

13 *DCP*, II, canto 8. “O felix hominum genus, si uestros animos amor quo caelum regitur regat.”

14 “O cristianismo, cujo reino não era deste mundo, deixou-se influenciar largamente pelas idéias de Platão, adaptando-as, quanto possível, aos ensinamentos da Bíblia. O ideal de santificação, que levou tantos monges a Tebaida, é bem a cristianização do ascetismo pregado por Sócrates no *Fédon*”. BRUNA, J. Introdução ao *Crítón* de Platão. São Paulo: Cultrix, 1995. p.10.

15 *DCP*, III, prosa 2., 11-13. “... est enim mentibus hominum ueri boni naturaliter inserta cupiditas, sed ad falsa deuius error abducit.”

mas também e, sobretudo, ético e ontológico, na medida em que busca o bem.

A compreensão deste processo exige, no entanto, acuidade visual da razão. Para não suscitar equívocos na mente do lamurioso discípulo, a Filosofia torna-se enfática ao dizer-lhe, nesta passagem de suma importância para a compreensão da questão aqui analisada, de onde todos nós procedemos:

Todo o gênero humano tem uma mesma origem, Um só é o Pai do Universo, Ele só o dirige, Foi ele quem deu a Febo seus raios, e à lua seu crescente, E também os homens à Terra e as estrelas ao Céu, Foi ele quem fez descer as almas do Céu e penetrar nos corpos. Dessa forma, todos os seres nasceram de uma nobre semente.¹⁶

Nesta passagem, como vemos, a Filosofia é explícita em dizer que todos os humanos têm uma origem comum. Esta origem está em Deus, princípio de todas as coisas, que fez nossas almas virem para o corpo. Nossa essência, então, não é meramente carnal, uma vez que nossas almas já existiam anteriormente a este corpo que habitamos, e a ele foram enviadas por Deus.¹⁷ Importante ressaltar, sobretudo, que somos almas (*animi*) oriundas das alturas celestes e colocados por Deus em corpos mortais.¹⁸ Por que então cairmos

16 *DCP*, III, canto 6. “Omne hominum genus in terris simili surgit ab ortu. Unus enim rerum pater est, unus cuncta ministrat. Ille dedit Phoebos radios, dedit et cornua lunae, ille homines etiam terris dedit sidera caelo; hic clausit membris animos celsa sede petitos: mortales igitur cunctos edit nobile germen.”

17 “Portanto, a condição mortal do homem – fato universalmente experimentado, independentemente das convicções religiosas de cada um – deve compatibilizar-se com a condição imortal da inteligência humana.” Josep-Ignasi Saranyana. *A Filosofia Medieval*, p. 117.

18 “Essas almas não esqueceram por completo daquilo que aprenderam na

em lamentação diante dos males aos quais somos submetidos? Somos seres oriundos de Deus e possuímos a mesma altivez de nosso criador: “Considerai vossa origem e Deus, vosso criador: todos são igualmente nobres. A menos que reneguem sua origem divina, entregando-se aos piores vícios.”¹⁹

Eis porque Boécio pede ao Pai para “afastar as nuvens e o peso da massa terrena”²⁰, que tantas vezes, por nossa falta de vigilância, nos afastam do melhor modo de expressarmos nossa natureza. Justamente por isso, nosso sábio nos evidencia que, enquanto buscamos manter a unidade com nossa natureza, somos. Ao contrário, quando destruimos ou dividimos nossa unidade, deixamos de ser. Todas as obras da criação divina buscam afirmar-se enquanto participação no bem, e essa participação ocorre à medida que afirmamos nossa natureza, que foi criada para o bem e para a unidade. Quanto mais nós nos afastamos desta unidade, nos afastamos também do estatuto antropológico que assegura nossa existência. Eis porque todas as coisas buscam se autopreservar, incluindo aí o ser humano, que tem na autopreservação um instinto de sua própria natureza. Diz a Filosofia: “Todas as coisas, portanto, possuem o desejo de permanecer em sua unidade.”²¹ E ainda: “Eis porque não tens razão alguma para duvidar de que

sua existência anterior à união com o corpo. Conhecer, por conseguinte, é representar coisas à memória, recordar, rememorar. Aqui, Boécio inclina-se abertamente para a doutrina platônica do conhecimento, e parece admitir a preexistência das almas. Por isso, séculos depois, Santo Alberto Magno o incluiria entre os defensores da preexistência das almas.” Joseph-Ignasi Saranyana, *op. cit.*, p.117-118.

19 *DCP*, III, canto 6. “Si primordia uestra auctoremque deum spectes, nullus degener exstat ni uitiis peiora fouens proprium deserat ortum”.

20 *DCP*, III, canto 9. “Dissice terrenaе nebulas...”

21 *DCP*, III, prosa 11, 95-96. “Omnia igitur, inquit, unum desiderant.”

tudo o que existe busca naturalmente sua perenidade e evita sua destruição a todo custo.”²²

Nesta jornada consolatória em busca da felicidade, que tem como pressuposto a lembrança daquilo que se é, Boécio afirma concordar com Platão (livro III, prosa 12, “*Platoni, inquam uehementer assentior*”) e menciona a *contaminação* do corpo, lembrando fortemente o *Fédon* platônico, que se refere à vida do filósofo como preparação para a morte.²³ Reconhece que ir contra Deus é ir contra a própria natureza, constituindo-se um desvio que nos despotencializa enquanto seres humanos. Nossa origem nos encaminha para retornarmos Àquele que nos deu o ser, por isso o livro III se encerra com a elevação da alma em detrimento da vida corpórea: “Feliz daquele que pôde contemplar a fonte luminosa do bem, feliz daquele que pôde desembaraçar-se de suas pesadas cadeias terrestres.”²⁴

Aqueles que voluntariamente optam por abandonar o caminho

22 DCP, III, prosa 11, 91-93. “Quare nihil est quod ullo modo queas dubitare cuncta quae sunt appetere naturaliter constantiam permanendi, deuitare perniciem.”

23 Cf. Platão, *Fédon*, 64a – 66e. Aqui podemos perceber em Boécio uma forte influência do platonismo, mais especificamente em relação à negatividade atribuída ao corpo, que podemos encontrar explicitamente em Platão, por exemplo, no *Fédon*: Para Platão a alma deve esforçar-se para desembaraçar-se dos sentidos corpóreos, pois são eles que impedem a alma de aproximar-se da verdade. Portanto, enquanto estivermos no corpo, diz Platão, “é nossa alma estiver misturada com essa coisa má, jamais possuiremos completamente o objeto de nossos desejos! Ora, este objeto é, como dizíamos, a verdade” (Platão, *Fédon*, 66 b). Muitos são os comentaristas de Boécio que corroboram a tese de que há em Boécio forte influência do platonismo e do neoplatonismo: C. De Vogel, Luca Obertello, Alessandro Ghisalberti, Savian Filho, entre outros.

24 DCP, III, canto 12. “Felix, qui potuit boni/ fontem uisere lucidum/ felix, qui potuit grauis/ terrae souere uincula.”

de afirmação da própria natureza, renunciando ao bem, abrem mão da própria humanidade, cessando de ser, “pois, para ser, é preciso conservar a boa ordenação da alma e preservar a própria natureza; ora, aquele que se afasta de sua natureza renuncia também a ser aquilo de que sua natureza depende.”²⁵ Por este motivo, Boécio nos diz que os maus estão para aquém do nível humano, pois transformam-se em bestas.

Possuímos uma natureza nobre, pois somos criaturas originadas do próprio Criador, o homem é um “ser racional feito à imagem de Deus”.²⁶ Agir conforme a magnitude desta natureza é assegurar, não apenas conforto, mas sobretudo afirmação à própria alma.²⁷ Do contrário, deixar-se guiar por vilanias e baixezas é dar as costas Àquele que tudo nos concedeu, tornando nossa alma desprovida da autêntica fortaleza, que pode proteger nossa alma das vicissitudes e inconstâncias deste mundo de provas. Animais racionais e mortais, com alma imortal, é o que somos. Filhos do próprio Criador e tão nobres quanto Ele. Por isso, “elevar-se acima da terra é merecer as estrelas.”²⁸

Se nossa alma fosse mortal, toda a felicidade que o homem pudesse alcançar seria fugidia, efêmera e fugaz, uma vez que esta se extinguiria com a própria morte. Todos os homens terminariam na miséria mais absoluta, pois a morte cessaria todos os sentidos. A alma humana, no entanto, não apenas é imortal como se torna

25 *DCP*, IV, prosa 2, 67-69. “Est enim quod ordinem retinet seruatque naturam; quod uero ab hac deficit esse etiam, quod in sua natura situm est, derelinquit.”

26 *DCP*, II, prosa 5., 64-65. “... diuinum merito rationis animal...”.

27 “La naturaleza humana está ordenada al sumo bien. Existe, en consecuencia, en la medida en que respeta su naturaleza, su orden.” José Cercós Soto, *Orígenes y Boecio: Apuntes sobre el mal y la muerte*, p. 955.

28 *DCP*, IV, canto 7. “Superata tellus/ sidera donat.”

condição para se alcançar *a verdadeira felicidade*, finalidade de todas as coisas.

Nossa vida nesta terra é um exílio da verdadeira pátria, pois temos origem e fim divinos, o que nos torna tão nobres quanto o próprio criador. O estranhamento e a frustração que habitam o desolado Boécio podem ser traduzidos por exílio, prisão, como se a alma do viajante fosse tomada de melancolia em função da saudade do lar.²⁹

Conclui-se, assim, que ponto nevrálgico da argumentação de Boécio está justamente no reconhecimento daquilo que se é. Sem este reconhecimento, não pode haver consolo para o desolado que se sente no exílio. Antropologia e ética (busca pela felicidade) tornam-se, assim, questões indissolúveis no contexto geral do *DCP*.

Referências Bibliográficas

- ANICII M. S BOËTHII. *Philosophiae Consolatio*. Turnholti: Typographi Brepols Editores Pontificii, 1984. (Editado por Ludovicus Bieler).
- _____. *Consolazione della filosofia*. Introduzione, note, apparati di Luca Obertello. Milano: Rusconi Libri, 1996.
- _____. *A consolação da filosofia*. Trad. do latim por Willian Li. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- PLATÃO. *Crítón*. Trad. Jaime Bruna. São Paulo: Cultrix, 1995.

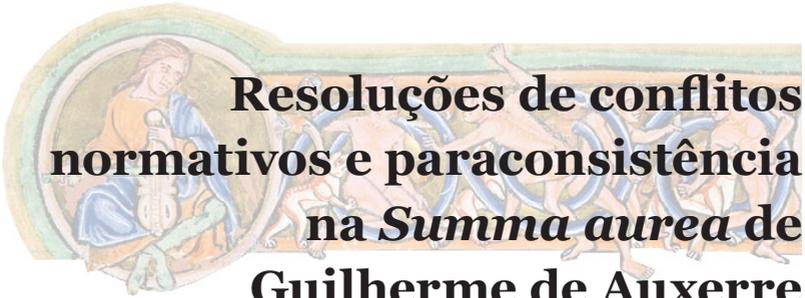
29 “En *La consolação de la Filosofia*, la situación personal de Boecio se convierte en la parábola de la condición terrena del hombre. Boecio caído de las alturas de su cargo político en la corte, y desposeído de sus bienes, de su fama y, sobre todo, de su libertad, está preso y postrado en una mazmorra lúgubre y oscura. Es la imagen viva del espíritu caído, desposeído de su dignidad y de sus propios bienes, prisionero en la cárcel del cuerpo y de sus inclinaciones sofocantes.” Juan Acosta Rodríguez, *La Antropología de Boécio*, p. 240.

_____. *Fédon*. Trad. Jorge Paleikat e João Cruz Costa. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

RODRÍGUEZ, J. A. La Antropología de Boécio: In: *La ciudad de Dios* (revista agustiniana) vol. CCVIII. El Escorial: Real Monasterio, 1995, pp. 225-263.

SARANYANA, J. I. *A Filosofia Medieval*. Trad. Fernando Salles. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência “Raimundo Lúlio”, 2006.

SOTO, J. C. Orígenes y Boecio: apuntes sobre el mal y la muerte. In: *Revista Agustiniana XL*. Madrid, 1999, pp. 955-963.



Resoluções de conflitos normativos e paraconsistência na *Summa aurea* de Guilherme de Auxerre

Guilherme Wyllie¹

De modo geral, pode-se dizer que dilemas deonticos são situações de conflito que surgem quando um agente não pode cumprir certas obrigações morais ou porque elas são inconsistentes ou porque algum fato contingente impede a sua realização.² Nos conflitos causados pela inconsistência de obrigações, determinado agente *A* deve realizar as ações moralmente obrigatórias D_1 e D_2 , mas só pode optar por uma delas, visto que D_1 nada mais é do que não- D_2 ,³ ao passo que nos conflitos normativos gerados por obrigações contingentemente incompatíveis, a impossibilidade do cumprimento de duas obrigações simultâneas constrange o agente a escolher apenas uma delas.⁴

1 Professor adjunto do Departamento de Filosofia da Universidade Federal Fluminense (UFF).

2 Cf. WILLIAMS, B. *Ethical Consistency*, p. 171.

3 Cf., por exemplo, GOWANS, C. W. *The Debate on Moral Dilemmas*, p. 3.

4 Cf. MARCUS, R. B. *Moral Dilemmas and Consistency*, p. 122.

II. Conflitos normativos na Idade Média

Durante a Idade Média, o interesse pela identificação e avaliação de dilemas deontológicos pode ser particularmente evidenciado nas discussões sobre a perplexidade moral (*perplexitas*). Em princípio, os eruditos medievais classificavam de perplexo (*perplexus*) qualquer agente que se encontrasse diante de um conflito normativo.⁵ Com base na polissemia do termo *perplexitas*, que expressaria tanto um estado epistêmico de confusão, quanto uma condição ontológica de embaraço,⁶ alguns deles rejeitavam a existência de dilemas deontológicos, alegando que a perplexidade moral nada mais seria do que uma desorientação subjetiva basicamente motivada pela ignorância, engano ou insensatez do próprio agente. Outros, porém, salientavam que existem situações de conflito normativo em que a presença efetiva de obrigações irreconciliáveis embaraça de tal modo o agente que a ele não restaria outra alternativa a não ser realizar uma ação moralmente má.

Ao que parece, o debate medieval sobre a existência de dilemas deontológicos surgiu no final do século XII em decorrência de uma controvérsia fundamentalmente motivada por interpretações divergentes de certos textos das *Moralia in Job* de Gregório Magno. De fato, na distinção treze do *Decretum* ou *Concordia discordantium canonum*, o mais influente compêndio de Direito Canônico da época,⁷ Graciano atesta que conflitos normativos

5 Por exemplo, na *Declaratio terminorum theologiae* – um glossário de teologia cuja autoria fora de início atribuída ainda que de modo controverso a Boaventura de Bagnoregio – o termo ‘perplexidade’ fora definido como ‘um embaraço entre opostos, de tal modo que [o agente] parece sempre convergir para um pecado, seja qual for a parte que ele escolha’ (BOAVENTURA DE BAGNOREGIO. *Opera Omnia*, VII, p. 237: ‘*Perplexitas est involutio inter opposita, ita quod videtur semper vergere in peccatum, quacumque partem eligat*’).

6 Etimologicamente derivado do verbo *plectere*, cujo significado é ‘entrelaçar’, o adjetivo *perplexus* significa de modo literal ou ontológico ‘embaraçado’, embora também signifique de modo metafórico ou epistêmico ‘confuso’ (Cf. NIERMEYER, J. F., VAN DER KIEFT, C. *Mediae Latinitatis lexicon minus*, p. 789).

7 Para uma exposição panorâmica do *Decretum* de Graciano, bem como uma avaliação de sua influência, consulte especialmente WINROTH, A. *The Making of Gratian's Decretum*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000 e LANDAU, P. *Gratian and the Decretum Gratiani*. In: HARTMAN, W., PENNINGTON, K. (eds) *The History of Medieval Canon Law in the Classical Period, 1140-1234: From Gratian to the Decretals of Pope Gregory IX*. Washington, DC: The Catholic University of America Press, 2008.

seriam inevitáveis, apoiando-se numa passagem das *Moralia*, onde Gregório esclarece que circunstâncias há em que não se pode escapar de um pecado, sem cometer outro.⁸ Por outro lado, os autores da *Glossa ordinaria*, um comentário anônimo ao *Decretum*, não hesitam em contestar a referida concepção de Graciano, assinalando para tanto que os dilemas deonticos são ilusórios, uma vez que a perplexidade moral revelar-se-ia apenas aparente.⁹

III. A noção de *perplexitas* em Guilherme de Auxerre

Embora a polémica dos canonistas tenha despertado a atenção dos pensadores medievais para o problema da perplexidade, a discussão sobre a consciência moral no livro II das *Sentenças* de Pedro Lombardo concorreu de maneira decisiva para a intensificação do estudo sobre a natureza dos dilemas deonticos entre os teólogos da época.¹⁰ Realmente, Guilherme de Auxerre, um dos mais notáveis mestres parisienses de teologia na primeira metade do século XIII,¹¹ dedicara já na primeira grande síntese da teologia cristã com a filosofia aristotélica, a *Summa aurea*, uma seção exclusiva sobre os conflitos normativos.

Intitulado *De perplexitate*, o capítulo cinquenta e quatro do livro III da *Summa aurea* tem início com a discriminação de três sentidos do termo *perplexitas*. Além da perplexidade da inevitabilidade de pecar (*perplexitas inevitabilitas peccandi*), Guilherme ainda reconhece a perplexidade do entendimento do que deve ser feito (*perplexitas intelligencie faciendorum*) e do entendimento das Sagradas Escrituras (*perplexitas intelligencie Sacre*

8 GREGÓRIO MAGNO. *Moralia in Job*, XXXII, 20. 35 *apud* GRACIANO. *Decretum*, dist. 13, c. 2, 31: ‘... ut plerisque ita peccare faciant, quaternus si fortasse fugere peccatum appetant, hoc sine alio peccati laqueo non euadant, et culpam faciant dum uitant, atque nequaquam se ab una ualeat soluere, nisi in alia se consentiant ligare ...’.

9 Um exame minucioso da polémica entre o *Decretum* e a *Glossa ordinaria* sobre a existência de dilemas deonticos pode ser encontrada em DOUGHERTY, M. V. *Moral Dilemmas in Medieval Thought: From Gratian to Aquinas*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

10 Cf. PEDRO LOMBARDO. *Sententiae in IV libris distinctae*, II, d. 39.

11 ZUPKO, J. *William of Auxerre*, p. 688.

Scripture).¹² De acordo com ele, enquanto todas as instâncias dos dois últimos tipos de perplexidade poderiam ser respectivamente solucionadas mediante um pedido de discernimento ao Espírito Santo e um esclarecimento dos significados de expressões ambíguas, a eliminação dos equívocos de consciência resolveria aqueles casos de perplexidade aparentemente caracterizados pela inevitabilidade de pecar.¹³

Há, entretanto, dois exemplos de conflitos normativos subsequentemente avaliados por Guilherme em que agentes íntegros não poderiam de fato evitar uma ação moralmente má. O primeiro deles envolve um agente que encontra-se perplexo, pois ao prometer que restituirá uma quantia em dinheiro quando o respectivo agiota reclamar a sua devolução, ele é simultaneamente obrigado a restituir o dinheiro, sob pena de quebrar uma promessa e tomar o que não lhe pertence, e a não restitui-lo, evitando assim que o agiota se exponha ao pecado da usura.¹⁴ No segundo exemplo, o agente perplexo é a esposa de um agiota que por depender inteiramente do que seu marido obtém mediante a prática de usura, é obrigada ao mesmo tempo a abandoná-lo, para não mais ser cúmplice de agiotagem, e a não abandoná-lo, mantendo desse modo seus votos matrimoniais.¹⁵

Convencido de que em tais situações genuinamente dilemáticas, os agentes nada podem fazer para impedir que o cumprimento de suas obrigações resulte em ações moralmente más, Guilherme adota a máxima segundo a qual ‘todas as vezes que alguém parece perplexo entre dois vícios, cumpre sempre realizar o menos difícil ou aquele que obriga mais’¹⁶ como um critério moral que orientaria nos referidos exemplos a escolha da obrigação mais apropriada. Com efeito, servindo-se dessa versão do princípio do mal menor para estabelecer o grau de prioridade moral das obrigações conflitantes e em última análise minimizar os efeitos deletérios das ações cuja realização os agentes são incapazes de evitar, ele conclui não

12 GUILHERME DE AUXERRE. *Summa aurea*, p. 1044-45.

13 IBIDEM, p. 1044-6.

14 IBIDEM, p. 1052-3.

15 IBIDEM, p. 1053-4.

16 IBIDEM, p. 1052: ‘*Regula est: quandocumque aliquis videtur perplexus inter duo vicia, semper minus difficile faciendum est, vel illud quod magis obligat*’.

só que ao decidir-se pela restituição da quantia em dinheiro, o devedor do primeiro exemplo cometeria uma falta menos degradante do que a retenção de tal quantia, mas também que a esposa do agiota do segundo exemplo deveria afastar-se do marido, pois o conseqüente enfraquecimento dos seus votos matrimoniais não constituiria uma falta tão grave quanto a fruição de bens ilicitamente adquiridos.¹⁷

IV. A resolução de dilemas deônticos na *Summa aurea* e sua reconstrução formal

Como a estratégia de resolução das referidas situações de conflito moral se distingue pela escolha de uma das obrigações incompatíveis por meio da já mencionada variante do princípio do mal menor e o caráter da linguagem empregada para expressar tal estratégia é essencialmente normativo, segue-se que a adoção de alguns recursos da lógica deôntica permite mediante a especificação de certas relações de ordem a sua reconstrução formal.¹⁸

De início, é necessário esclarecer as noções de norma e situação através das seguintes definições:

Norma =_{df} Sentença que exhibe a forma $\phi \rightarrow O\psi$, onde ψ é o caso da norma, ψ é a sua solução normativa e O é o operador deôntico de obrigação;
 Situação =_{df} Conjunto S de sentenças que encerra um conjunto não vazio N de normas.¹⁹

Em seguida, cabe especificar duas relações de ordem entre casos e normas:

Ordem de relevância dos casos sobre S =_{df} Ordem parcial estrita $\gg \subseteq$ caso(S), vale dizer, o conjunto dos casos de S ;

17 GUILHERME DE AUXERRE. *Summa aurea*, p. 1053-4.

18 É importante ressaltar que a exposição formal aqui proposta reproduz com eventuais modificações grande parte do que fora originalmente desenvolvido em TESTA, R., CONIGLIO, M. Solving Normative Conflicts using Preference Relations. *CLE e-Prints*, 8, 2008, p. 1-10.

19 Em particular, observa-se então que uma situação S , que inclua, além de uma sentença A , determinadas situações S_1 e S_2 , revelar-se-á um dilema deôntico se (i) $S_1 \vdash OA$ e $S_1 - \{B\} \not\vdash OA$, para qualquer $B \in S_1$; (ii) $S_2 \vdash O\neg A$ e $S_2 - \{B\} \not\vdash O\neg A$, para qualquer $B \in S_2$, e (iii) $S_1 \not\vdash O\neg A$ e $S_2 \not\vdash OA$ (Cf. TESTA, R., CONIGLIO, M. *Solving Normative Conflicts using Preference Relations*, p. 6).

Ordem de prioridade das normas sobre $S =_{df}$ Relação $\succ \subseteq N^2$ dada por $n \succ n'$ se e somente se $caso(n) \gg caso(n')$.

Neste contexto, a determinação do grau de prioridade das normas em relação a cada situação contida em S é igualmente indispensável:

Grau de prioridade de uma norma $n \in N_1$ em relação a $S_2 =_{df}$ Número natural $gpn(n, S_2) = card(\{n' \in N_2 : n \succ n'\})$, onde $card(X)$ denota o número de elementos de um conjunto X ;

Grau de prioridade de uma norma $n' \in N_2$ em relação a $S_1 =_{df}$ Número natural $gpn(n', S_1) = card(\{n \in N_1 : n' \succ n\})$, onde $card(X)$ denota o número de elementos de um conjunto X .

Enfim, a definição da relação \vdash_{RDD} de consequência lógica em ambos os casos abaixo listados completa a versão formal do procedimento de resolução de dilemas deonticos originalmente exposto por Guilherme:

- (i) OA se segue de S_1 e $O\neg A$ se segue de S_2 : $\Gamma \vdash_{RDD} O\alpha$ sse Γ é uma situação de conflito normativo S_{S_1, S_2}^α e $gpn(n, S_2) > gpn(n', S_1)$; $\Gamma \vdash_{RDD} O\neg\alpha$ sse Γ é uma situação de conflito normativo S_{S_1, S_2}^α e $gpn(n', S_1) > gpn(n, S_2)$;
- (ii) $O\neg A$ se segue de S_1 e OA se segue de S_2 : $\Gamma \vdash_{RDD} O\alpha$ sse Γ é uma situação de conflito normativo S_{S_1, S_2}^α e $gpn(n', S_1) > gpn(n, S_2)$; $\Gamma \vdash_{RDD} O\neg\alpha$ sse Γ é uma situação de conflito normativo S_{S_1, S_2}^α e $gpn(n, S_2) > gpn(n', S_1)$.

Com base em tal dispositivo formal de escolha, pode-se então reconstruir cada um dos exemplos de conflitos normativos acima descritos. No que diz respeito ao primeiro deles, convém em primeiro lugar explicitar as duas normas irreconciliáveis que caracterizam o respectivo dilema S_d :

$n_1 = \phi \rightarrow O\psi$, onde o caso da norma ϕ é 'cumprir uma promessa' e a solução normativa ψ é 'restituir a quantia em dinheiro';

$n_2 = \phi' \rightarrow O\neg\psi$, onde o caso da norma ϕ' é 'não expor alguém ao pecado' e a solução normativa $\neg\psi$ é 'não restituir a quantia em dinheiro'.

Subsequentemente, a ordem de relevância dos casos $\phi \gg \phi'$ é estabelecida através do princípio do mal menor para que em decorrência disso seja possível fixar

$$n_1 > n_2$$

como a ordem de prioridade das normas envolvidas. Ademais, dado que os graus de prioridade de cada norma são calculados em relação às situações $S_1 = \{n_1, \phi \wedge \phi'\}$, $S_2 = \{n_2, \phi \wedge \phi'\}$ e $S_d = \{n_1, n_2, \phi \wedge \phi'\}$, segue-se que $gpn(n_1, S_2) = 1$ e $gpn(n_2, S_1) = 0$.

Com efeito, se $gpn(n_1, S_2) > gpn(n_2, S_1)$, cumpre em conformidade com (i) concluir que $S_d \vdash_{\text{RDD}} O\psi$.

Em relação ao dilema S_e do exemplo que envolve a esposa de um agiota, evidencia-se que uma vez especificadas as normas conflitantes

$n_3 = \alpha \rightarrow O\beta$, onde o caso da norma α é 'ser cúmplice de agiotagem' e a solução normativa β é 'afastar-se do marido'

e

$n_4 = \alpha' \rightarrow O\neg\beta$, onde o caso da norma α' é 'manter os votos matrimoniais' e a solução normativa $\neg\beta$ é 'não se afastar do marido',

bem como as relações de ordem

$$\alpha \gg \alpha' \text{ e } n_3 > n_4$$

deve-se em face das situações $S_3 = \{n_3, \alpha \wedge \alpha'\}$, $S_4 = \{n_4, \alpha \wedge \alpha'\}$ e $S_e = \{n_3, n_4, \alpha \wedge \alpha'\}$ fixar os graus de prioridade das normas

$$gpn(n_3, S_4) = 1 \text{ e } gpn(n_4, S_3) = 0$$

Para então concluir em concordância com $gpn(n_3, S_4) > gpn(n_4, S_3)$ que $S_e \vdash_{\text{RDD}} O\beta$.

V. Considerações finais

Consoante o que foi dito, verifica-se segundo Guilherme de Auxerre que de um ponto de vista ético ainda que a incompatibilidade das obrigações que constituem determinados dilemas deonticos não permita que ações más sejam definitivamente evitadas, o recurso ao dispositivo de escolha obtido por meio da especificação da ordem de prioridade das normas com base no princípio do mal menor exige do agente envolvido a seleção daquela ação cujos efeitos nocivos não sejam tão acentuados quanto os eventuais

danos produzidos pela ação restante. Por outro lado, tal exigência revela-se de um ponto de vista lógico particularmente notável, pois ao prevenir que o agente possa de maneira indiscriminada manifestar sua preferência por qualquer uma das obrigações incompatíveis, ela garante que não há na presença de uma inconsistência a trivialização da lógica subjacente ao método de resolução de dilemas deonticos em questão. De fato, uma vez fixada a ordem de prioridade das normas, a referida lógica subjacente comportando-se de maneira paraconsistente impede em situações dilemáticas a aplicação do princípio de explosão deontica sem contudo renunciar em contextos consistentes a força inferencial da lógica clássica.²⁰

Referências bibliográficas

- BOAVENTURA DE BAGNOREGIO. *Opera Omnia*. Ed. A. C. Peltier, Paris: Vivès, 1864-71, 15 vols.
- DOUGHERTY, M. V. *Moral Dilemmas in Medieval Thought: From Gratian to Aquinas*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011
- GOWANS, C. W. The Debate on Moral Dilemmas. In: GOWANS, C. W. (ed) *Moral Dilemmas*. Oxford: Oxford University Press, 1987, p. 3-33.
- GRACIANO. *Decretum Magistri Gratiani*. Ed. A. Friedberg, Leipzig: Tauchnitz, 1879, *Corpus iuris canonici*, vol. 1.
- GUILHERME DE AUXERRE. *Summa aurea*. Ed. J. Ribaillier, Paris: Centre National de la Recherche Scientifique, 1980-7, 7 vols.
- LANDAU, P. Gratian and the *Decretum Gratiani*. In: HARTMAN, W., PENNINGTON, K. (eds) *The History of Medieval Canon Law in the Classical Period, 1140-1234: From Gratian to the Decretals of Pope Gregory IX*. Washington, DC: The Catholic University of America Press,

20 De modo intuitivo, seja L uma lógica que contém o operador O , então pode-se dizer que uma teoria Γ de L é (iv) deonticamente inconsistente, se $\exists\varphi(\Gamma \vdash O\varphi \text{ e } \Gamma \vdash O\neg\varphi)$, (v) deonticamente trivial, se $\forall\psi(\Gamma \vdash O\psi)$, e (vi) deonticamente explosiva, se $\forall\varphi\forall\psi(\Gamma, O\varphi, O\neg\varphi \vdash O\psi)$. Uma lógica L qualquer conta, por sua vez, com (i) o princípio de obrigações não-conflitantes, segundo o qual $\exists\Gamma\forall\varphi(\Gamma \not\vdash O\varphi \text{ e } \Gamma \not\vdash O\neg\varphi)$, (ii) o princípio da não-trivialidade deontica, segundo o qual $\exists\Gamma\exists\psi(\Gamma \not\vdash O\psi)$ e (iii) o princípio da explosão deontica, segundo o qual $\forall\Gamma\forall\varphi\forall\psi(\Gamma, O\varphi, O\neg\varphi \vdash O\psi)$. Sobre lógicas deonticas paraconsistentes, cf., por exemplo, PERON, N. *Lógicas da inconsistência deontica*, cap. 2.

2008, p. 22-54.

MARCUS, R. B. Moral Dilemmas and Consistency. *The Journal of Philosophy*, 77, 1980, p. 121-36.

NIERMEYER, J. F., VAN DER KIEFT, C. *Mediae Latinitatis lexicon minus*. Leiden: Brill, 1993.

PEDRO LOMBARDO. *Sententiae in IV libris distinctae*. Grottaferrata: Editiones Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, 1971-81.

PERON, N. *Lógicas da inconsistência deôntica*. Campinas: Unicamp, 2009, Dissertação de mestrado.

TESTA, R., CONIGLIO, M. Solving Normative Conflicts using Preference Relations. *CLE e-Prints*, 8, 2008, p. 1-10.

WILLIAMS, B. Ethical Consistency. In: WILLIAMS, B. *Problems of the Self: Philosophical Papers 1956-1972*. Cambridge: Cambridge University Press, 1973, p. 166-86.

WINROTH, A. *The Making of Gratian's Decretum*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

ZUPKO, J. William of Auxerre. In: GRACIA, J., NOONE, T. (ed.) *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*. Oxford: Blackwell, 2002, p. 688-9.



A abordagem crítica da existência divina na perspectiva do “Argumento Ontológico” de Anselmo de Cantuária

Jakob Hans Josef Schneider &
Márcio Fernandes da Cruz ¹

Anselmo de Canterbury nasceu em Aosta, na Lombardia, sendo um exímio filósofo do século XI. Na perspectiva de alguns historiadores, o gosto pela vida contemplativa possibilitou-lhe o ingresso na Ordem dos monges beneditinos, aos vinte e sete anos em *Bec*, na Normandia.

Tendo sucedido seu mestre, Lanfranco, Arcebispo de Canterbury, Anselmo foi autor de numerosas obras, destacando entre elas, sobretudo no âmbito filosófico, o *Monologion*, o *De veritate arbitrii* e o *Proslogion*. Mas uma de suas obras mereceu grande destaque, isto é, o “Argumento Ontológico”, para provar a existência de Deus, no *Proslogion*. Isso fez deste pensador, o primeiro dialético de autêntica estrutura, o que lhe deu suporte para fazer uma síntese equilibrada entre fé e razão.

Como agostiniano, Anselmo nunca tentou separar o que se sabe pela razão, bem como aquilo que pode ser crido pela fé. Prova

¹ Prof. da Universidade Federal de Uberlândia (UFU); FATECE.

disso, é que ele não pretendia pôr em questão uma verdade da fé, e ao mesmo tempo mantê-la indubitável, amando-a e vivendo-a segundo a mesma, e tentando buscar no possível, a razão pela qual cremos.

Dessa forma, Anselmo não desejava entender para crer, mas crer para entender, sendo otimista com relação às possibilidades da razão, e afirmando que não entenderemos os mistérios da fé, mas podemos chegar a mostrar a necessidade de cremos nele.

Grandes filósofos e teólogos não o seguiram de todo, sobretudo neste aspecto. Tomás de Aquino, por exemplo, apesar de não concordar com seu pensamento, nunca duvidou que a ânsia por uma fé que busca o entendimento, fosse uma tarefa humana, e de modo algum, incompatível com a fé.

I. Em busca do existente contemplado: “Um ser do qual não é possível pensar nada maior”

Em se tratando das provas da existência de Deus, na perspectiva anselmiana, as coisas criadas são mais ou menos perfeitas, e desiguais em perfeição. Naquilo que se refere ao ser, há uma grande diversidade, da mesma forma quando se trata do universo, hierarquizado em diferentes graus. Disto pode-se concluir que a desigualdade na perfeição, no ser, e a gradação, podem ser reduzidas a um, e onde existe um mais e um menos de perfeição, deve existir um mesmo e único princípio, devido àquilo que é tudo, sendo boas todas as coisas que são, o que, segundo Anselmo, pode-se chamar de Deus, isto é, a primeira causa eficiente.

[...] Eia, vamos homem! Foge por um pouco às tuas ocupações, esconde-te dos teus pensamentos tumultuados, afasta as tuas graves preocupações e deixa de lado as tuas inquietações. Busca, por um momento, a Deus, e descansa um pouco nele. Entra no esconderijo da tua mente, aparta-te de tudo, exceto de Deus e daquilo que pode levar-te a ele, e, fechada a porta, procura-o.

Abre a ele todo o teu coração e dize-lhe: “Quero teu rosto; busco com ardor teu rosto, ó Senhor”.²

Segundo Anselmo, Deus é conhecido pela fé. Com esta afirmação, ele busca um argumento “que não necessitasse de algum outro e se bastasse para afirmar o que cremos da substância divina”. Assim, este argumento se refere a um diálogo com o “insensato”, assim como de acordo com o Salmo 13 que diz que “em seu coração, não há Deus”. Ora, o insensato, ao dizer que não há Deus, compreende aquilo que diz. Deste modo, se lhe dissermos que Deus é um ser do qual não é possível pensar nada maior, certamente também compreenderá. Mesmo que o insensato negue esta existência na realidade, Deus existe, pois em sua compreensão. Nesse sentido, se Deus existe apenas no pensamento, também podemos pensar que existe na realidade, o que demonstra ser algo maior.

Embora isto possa contradizer a ideia anselmiana de que Deus é *um ser do qual não se pode pensar nada maior*, conclui-se disto, que ele existe no pensamento, bem como na realidade.

A solução segundo Anselmo seria “obrigar” racionalmente esse insensato a enxergar tamanho absurdo de sua postura.

[...] Então, ó Senhor, tu que nos concedeste a razão em defesa da fé, faze com que eu conheça, até quanto me é possível, que tu existes, assim como acreditamos, e que é aquilo que acreditamos. Cremos, pois, com firmeza, que tu és um ser do qual não é possível pensar nada maior. Ou será que um ser assim não existe porque “o insipiente disse, em seu coração: Deus não existe”?³

Anselmo chega a afirmar que Deus é o ser que não pode

2 Cf. Sl 26, 8, in Proslogion I.

3 Apud. Proslogion I.

conceber outro maior do que ele; é, pois, “maior que tudo o que possa ser pensado”. Tudo isso só é possível pela fé. Esse ser que não pode conceber outro maior do que ele existe para Anselmo, na mente e na realidade.

Esse Deus não pode ser entendido, uma vez que for pensado que não existe. Dessa forma, aquele que entende que Deus é tal, não pode pensar que ele não existe.

[...] Mas “o ser do qual não é possível pensar nada maior” não pode existir somente na inteligência. Se, pois, existisse apenas na inteligência, poder-se-ia pensar que há um outro ser existente também na realidade; e que seria maior.⁴

Zilles, (1997, p.19) em sua obra “O problema do Conhecimento de Deus”, aponta-nos um problema que consiste em saber se *tal ser do qual não é possível pensar nada maior* existe mesmo, ou seja, não apenas dentro do pensamento de cada homem, mas como realidade fora da inteligência.

Em Anselmo, o conceito de Deus é antes de tudo, o primeiro passo para se chegar à descoberta e prova de sua existência, o que descarta a possibilidade da ideia de uma experiência externa que possa comprová-la.

Partindo desse pressuposto, questionar-se-ia, como seria possível pensar em Deus sem pensar em um existente?

A alma experimenta a atração de Deus, mas o sente como algo perdido, obtendo uma visão implícita dele. Ora, Anselmo aborda esta questão, partindo do implícito para o explícito, considerando o dado de fé, para tentando exclusivamente através da razão, provar

4 Apud. Proslogion II: Para Anselmo, uma coisa é certamente maior se pensada existente na inteligência e na realidade do que existe apenas na inteligência.

que o dado da fé compreende a verdade. Assim, este dado significa a crença do cristão na existência de Deus, evidenciando um ser tal que não se pode conceber nada maior do que ele. Entretanto, esta existência divina indiscutível exige um pensamento lógico, capaz de demonstrar sua evidência na realidade. Eis a prova anselmiana da existência divina que se realiza através da comparação entre o ser pensado e o ser real, tornando o segundo maior que o primeiro, desdobrando a passagem da ordem lógica para a ontológica.

I.I Pressupostos do problema do ser

Na abordagem anselmiana do ‘ser’ do qual não se pode pensar nada maior que ele, percebe-se que se este apenas existisse na inteligência, poderia pensar-se outro existente não só na inteligência, mas também na realidade. Com base nos seguintes pressupostos acerca do ser, Anselmo concatena sua argumentação:

[...] a) uma noção de Deus fornecida pela fé; b) a convicção de que existir no pensamento já é verdadeiramente existir; c) a exigência lógica de que a existência da noção de Deus no pensamento determine que se afirme sua existência na realidade; d) o que existe na realidade é *maior* ou mais perfeito do que o que existe só no intelecto; e) negar que aquilo de que não se pode pensar nada maior exista na realidade, significa contradizer-se.⁵

Uma vez que se recorre à sentença acerca da necessidade de crer, para que a prova da existência divina seja válida, segundo a perspectiva anselmiana, percebe-se que aquele que não crê descartaria a hipótese de Anselmo. Nesse sentido, ainda que se considere a descrença, questionar-se-ia sobre como seria possível que uma argumentação, inteligível propriamente dita a todo o espírito, não fosse compreendida por aquele que não crê. Ora,

5 Apud, ZILLES, p. 20.

isso demonstra que não se pode excluir a experiência empírica no processo do conhecimento humano do mesmo modo que isto se apresenta na prova ontológica.

Entretanto, a ideia do infinito, do supremo e simples, do bondoso e único, bem como do insuperável, constitui para Anselmo, a própria existência real de Deus, considerando que seu conceito apresentado como um ser necessariamente absoluto e perfeito, não se conclui de per si, descartando o recurso à experiência empírica para evidenciar sua necessidade e existência.

[...] Esse Bem supremo és tu, Deus Pai; e esse Bem supremo é o teu Verbo, isto é, o teu Filho, porque no Verbo, por meio do qual tu expressas a ti mesmo, não pode haver senão aquilo que tu és; nem o Verbo pode ser maior ou menor do que tu, porque o verbo é verdadeiro como tu. Ele é, de fato, a mesma verdade como tu és, a qual outra coisa não é senão tu mesmo; há apenas um único ser necessário, e é aquele necessariamente uno, no qual se encontra todo o bem, ou melhor: ele é o bem completo, o único, o bem total e exclusivo.⁶

Diante das afirmações anselmianas acerca da existência divina, de modo contrário ou similar, houveram reações e críticas por parte de alguns outros pensadores como, por exemplo, Gaunilo, um monge de Marmoutir, contemporâneo de Anselmo, afirmando que do pensamento não se pode passar à existência.

[...] esse *ser maior que todos* e que já foi demonstrado existir na inteligência, é necessário que exista não apenas na inteligência, mas, também na realidade; caso contrário, não poderia ser o maior de todos; não devo dizer que, depois de ouvir aquela frase, eu penso, ou tenho na inteligência esse ser porque compreendo as palavras que o expressam, mas que o pensá-lo

6 Cf. Proslogion, XXIII.

de outro modo a não ser compreendendo, vale dizer, tendo ciência certa de que ele existe realmente.⁷

Todavia, Anselmo responde às críticas afirmando que o conceito de Deus é um caso especialíssimo e à parte, ou seja, só Deus é um ser tal que não pode conceber outro maior do que ele. Assim, a transição da “existência no pensamento” para a “existência na realidade” não é logicamente necessária, nem possível, a menos que se trate do *ser do qual não é possível pensar nada maior*, ou seja, que o argumento ontológico só seria válido para o ser supremo. De igual modo, só a ideia de Deus implica necessariamente a existência, enquanto o conceito de cada outra coisa, por perfeita que seja, não implica necessariamente a sua existência, como no caso coisas criadas, que não se referem ao ser perfeitíssimo.⁸

O argumento de Anselmo sobre a existência de Deus foi desde o século XI, um dos principais critérios de delimitação tanto para a filosofia quanto para a teologia, motivo que levou vários pensadores a confrontar seus pensamentos com as realidades que evidenciam a existência divina.

II. A perspectiva tomista da existência divina

Em tratando da prova anselmiana acerca da existência divina, o século XIII mostrou-se como um cenário receptor desta tese, para quase todos os autores da época. Todavia, Tomás de Aquino, abordando uma teologia natural, foi capaz de objetar que nem

7 Cf. *Proslogion*, in *Liber apologeticus* - Livro em favor de um insipiente, no qual faz uma distinção entre a compreensão do objeto pelas palavras e a compreensão do objeto em si. Neste segundo caso, nota-se a ciência da existência do objeto, e então, as palavras que o indicam conseguem afirmar a sua existência real.

8 Apud, ZILLES, p. 22.

todos entendem o nome de Deus no sentido proposto. Igualmente, não se teria dito nada sobre a existência de Deus, pelo fato de haver uma diferença entre *o ser no intelecto* e *o ser na realidade*.

Tomás de Aquino dedica dois importantes artigos em sua magnífica obra, *Suma Teológica*, a partir da questão sobre a existência divina, antecedentes aos cinco caminhos para que provem esta existência, discorrendo sobre a perspectiva do conhecimento de Deus por si mesmo bem como da demonstração da mesma.

[...] De dois modos pode uma coisa ser conhecida por si: absolutamente, e não relativamente a nós; e absolutamente e relativamente a nós. Pois qualquer proposição é conhecida por si, quando o predicado se inclui na noção do sujeito, por exemplo: *o homem é animal*, pertencendo animal à noção de homem. Se, portanto, for conhecido de todos o que é o predicado e o sujeito, tal proposição será para todos evidente; como se dá com os primeiros princípios da demonstração, cujos termos – o ser e o não ser, o todo e a parte e semelhantes – são tão comuns que ninguém os ignora. Digo, portanto, que a proposição Deus existe, quanto à sua natureza, é evidente, pois o predicado se identifica com o sujeito, sendo Deus o seu ser, como adiante se verá. Mas, como não sabemos o que é Deus, ele não nos é por si evidente, mas necessita de ser demonstrada, pelos efeitos mais conhecidos de nós e menos conhecidos por natureza.⁹

Ao analisar a questão, Tomás de Aquino propõe uma solução que remete a ideia contrária apresentada por Anselmo em seu *Proslogion*, quando este faz menção às Escrituras Sagradas, mais especificamente no salmo 13, sobre o insensato que diz em seu coração: “Não há Deus”.

9 Apud, S. Th. q. II, a. I.

[...] Há duas espécies de demonstração. Uma, pela causa, pelo porquê das coisas, a qual se apóia simplesmente nas causas primeiras. Outra, pelo efeito, que é chamada *a posteriori*, embora se baseie no que é primeiro para nós; quando um efeito nos é mais manifesto que a sua causa, por ele chegamos ao conhecimento desta. Ora, podemos demonstrar a existência da causa própria de um efeito, sempre que este no é mais conhecido que aquela; porque, dependendo os efeitos da causa, a existência deles supõe, necessariamente a preexistência desta. Por onde, não nos sendo evidente, a existência de Deus é demonstrável pelos efeitos que conhecemos.¹⁰

Em Tomás de Aquino, percebemos que as primeiras coisas que conhecemos não são outras que as coisas sensíveis, mas a primeira coisa, Deus nos revela é sua existência, sendo sua demonstração, necessária e possível. É necessária, porque sua existência não é evidente. Contudo, a evidência só seria possível em semelhante matéria se tivéssemos uma noção adequada da essência divina. Sua existência apareceria, então, como necessariamente incluída em sua essência.¹¹ Ora, por ser infinito e não possuir um conceito de si como tal, então nosso espírito finito não pode ver a necessidade de existir que sua infinidade implica. Nesse sentido, pelo raciocínio, conclui-se esta existência que não podemos constatar. Em contrapartida, Tomás reforça sua objeção ao nos apresentar a ideia de que o caminho proposto por Anselmo acerca do “Argumento Ontológico” para se provar a existência divina é fechado, atendo-se àquele proposto por Aristóteles, visto que último proporciona uma análise mais aberta e lógica a respeito da referida questão.

As provas tomistas da existência divina são problematizadas por

10 Cf. S. Th. q. II, a. II.

11 Cf. GILSON, in A filosofia na Idade Média, 1995, p. 658.

dois elementos distintos, ou seja, a constatação de uma realidade sensível que requer uma explicação e a afirmação de uma série causal de que esta realidade é a base e Deus o topo.

II. I Deus: cinco caminhos que evidenciam sua existência

A ordem sensível é para Tomás de Aquino, o ponto de partida de todas as suas vias para uma aproximação de Deus.

Quando se deseja saber algo sobre Deus, faz-se necessário na perspectiva tomista, passar pela mediação dos entes, vendo-os como efeito de uma causa, ao passa que ao final deste processo, Deus aparecerá como ser transcendente, e mais precisamente como causa exemplar e final.

Antes, porém de discorrermos acerca da análise tomista dos caminhos que evidenciam a existência divina, cumpre remetermos às Sagradas Escrituras, especialmente no livro do Êxodo, no qual Deus se revela à Moisés, a partir de seu próprio nome: “*Eu sou aquele que é*”; “Este é o meu nome para sempre, e esta será minha lembrança de geração em geração”. Percebe-se aí, o “ser”, evidenciando a existência divina, pelo fato disto expressar fortemente a ideia de que Deus fala de si mesmo, como se dissesse com isso, “Eu sou o existente”, único e verdadeiro, o que significa que ele é transcendente e permanece um mistério para o homem – “Aquele que é, que era e que vem, o Todo-poderoso”.¹²

Ao analisar os seres que se encontram à nossa disposição, ou seja, que se apresentam concretamente, Tomás de Aquino afirma que: a) estão compostos de potência e ato (primeira via); b) de essência e existência, isto é, seu ser é causado (segunda via); c) de matéria e forma, isto é, são corruptíveis (terceira via); d) de *quod* e de *ex quo* ou *ex esse* e *quod est* (quarta via); e) de substância e

12 Cf. Bíblia de Jerusalém, 2000, p.110.

acidente (quinta via).¹³

[...] “A verdade sobre Deus, investigada pela razão, só a atingem poucos, com muito tempo e mescla de muitos erros; agora bem, do conhecimento desta verdade depende toda a salvação do homem, que está em Deus; assim, para que a salvação chegasse ao homem mais conveniente e certamente, foi necessário que fossem instruídos pela revelação divina”.¹⁴

O objetivo das cinco vias apresentadas por Tomás é demonstrar que o primeiro impulso ao vir-a-ser não pode ser dado ao mundo pelo próprio mundo (1ª via); que as causas segundas nunca são a causa total de determinado efeito ou nunca são a causa do ser (2ª via); que o que nasce e morre não é causa da existência própria (3ª via); que o imperfeito procede do perfeito (4ª via); que a ordem das coisas não foi estabelecida por nós (5ª via). Desse modo, chega-se com base nesses argumentos, à necessidade da existência de um motor imóvel, de uma cauda primeira, de um Ser necessário, de uma perfeição absoluta e de um ordenador supremo.

A primeira via, fundamenta-se na construção de que no universo, existe movimento. De igual modo, ‘todo o movido é movido por outro’, donde se chega a um primeiro motor que se dá o nome de Deus; a segunda via apresenta a ideia de uma causa eficiente que parte de uma primeira (Deus), para se chegar a uma segunda; a terceira via, refere-se aos conceitos de necessidade e possibilidade, partindo do ser contingente ao ser necessário: ‘é forçoso que exista algo que seja necessário por si mesmo e que não tenha fora de si a causa de sua necessidade, mas seja causa de necessidade de todos os demais (Deus); a quarta via baseia-se nos graus hierárquicos de perfeição observado nas coisas: ‘o que

13 Cf. Apud, ZILLES, p. 28.

14 Cf. S. Th. q. I, a. I.

é maximamente tal, em um gênero, é causa de tudo o que esse gênero compreende; assim, o fogo, maximamente cálido, é causa de todos os cálidos, como no mesmo lugar se diz. Logo, há um ser, causa do ser, e da bondade, e de qualquer perfeição em tudo quanto existe (Deus); a quinta via, fundamenta-se no governo ou na ordem das coisas: ‘os seres sem conhecimento não tendem ao fim sem serem dirigidos por um ente conhecedor e inteligente, como a seta, pelo arqueiro. Logo, há um ser inteligente, pelo qual todas as coisas naturais se ordenam ao fim, e a que chamamos Deus.¹⁵

Em síntese, estas cinco vias partem cada qual de pontos distintos (movimento; causas subordinadas; seres contingentes; seres relativamente perfeitos e ordem do mundo), todos confluem ao mesmo termo (motor imóvel; causa eficiente não-causada; ser necessário; ser perfeitíssimo e inteligência suprema), ou seja, Deus.

Ao expor esses argumentos acerca da existência divina, Tomás de Aquino não pretendeu chamá-los de *provas*, pelo fato da existência de Deus não poder ser provada empiricamente. De igual modo em sua concepção, Tomás afirma que Deus não é conhecido através de alguma ideia inata, não sendo percebido através dos sentidos nem da imaginação. Estas vias não são, pois, provas físicas, mas teológicas, o que possibilitou a análise racional de Tomás de Aquino acerca da existência divina.

Mesmo se caracterizando por uma vertente concatenada por importantes fontes filosóficas e teológicas, constata-se que as provas da existência divina de Tomás de Aquino, sofrem algumas objeções por parte de alguns pensadores modernos e pós-modernos.

Segundo o teólogo inglês, Anthony Kenny, em sua obra

15 Cf. s. Th. q. I, a. II, III.

intitulada “The Five Ways” ou “Os cinco caminhos” (1969), a proposta tomista das cinco vias que demonstram a existência divina, é refutável, talvez, por serem abordadas na perspectiva de uma filosofia tradicional e não analítica.

Nesta obra, Kenny argumenta que nenhum dos argumentos tomistas são inteiramente válidos, e em vez disso, procura mostrar as falhas nos cinco sentidos. Seus argumentos vão desde o problema do movimento aristotélico em um contexto científico moderno, considerando a capacidade dos seres contingentes para causar a eternidade em outros seres contingentes. Todas as suas objeções são focadas em uma interpretação moderna de Tomás de Aquino. Mesmo assim, alguns se opuseram a leitura de Kenny, pelo fato de em grande parte, suas acusações não conseguirem interagir com as propostas apresentadas por Tomás, acerca da essência e existência e, portanto, as conclusões que ele tira não são totalmente precisas.

Embora Kenny considere as cinco vias de Tomás como sendo arduamente elaboradas, afirma que esta busca efetiva da existência divina, é alicerçada em meios puramente filosóficos, o que em seu entendimento, leva à consideráveis refutações, no qual todas elas apresentam premissas falaciosas e disputáveis.

Considerando a primeira via tomista, Kenny argumenta que é disputável a premissa que, seja o que for que esteja em movimento, é movido por uma outra coisa qualquer. Quanto à segunda via, segue-se a seguinte refutação: a série de causas não tem necessariamente que atuar através do tempo. Pode haver uma série de causas simultâneas, como quando um homem move uma pedra com uma alavanca. No que se refere à terceira via, é uma inferência falaciosa admitir alguma coisa fora do tempo. A quarta via, segundo Kenny, depende de uma noção de bondade máxima platônica, que é incoerente. A quinta via seria refutável desde Darwin, o que prova que esta é de longe a mais persuasiva.

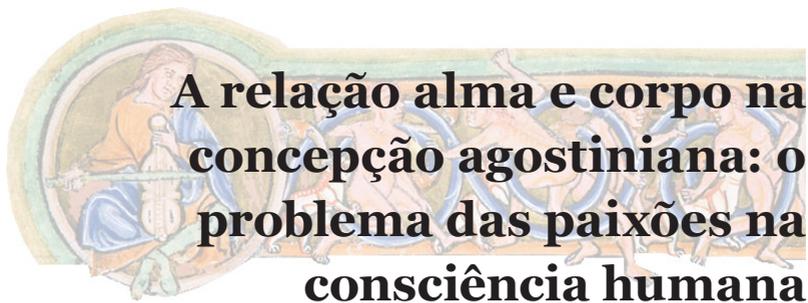
A guisa de conclusão reforçamos a ideia de que o tema proposto para estudo apresenta-se como uma análise introdutória, no qual não pretendemos esgotá-lo.

Uma vez que partimos do pressuposto do “Argumento Ontológico” de Anselmo de Cantuária, chegamos à evidência da existência de “Um ser do qual não é possível pensar nada maior”, bem como da busca dos caminhos apresentados por Tomás de Aquino, que comprovam a partir de sua análise, a possibilidade do existir divino confluindo para um único ponto em comum, ou seja, o próprio Deus, mesmo com inúmeras refutações, que por vezes podem se apresentar de forma relevante, não sendo pura e simplesmente algo para ser isolado em meras críticas.

Compreendemos de igual modo que é evidente para nós a existência de Deus, o que nos demonstra que o nosso próprio existir, é a concreta prova desta existência divina. E isto não significa que possamos considerar sua efetivação como algo dependente de nós, mas ao contrário disto, todos nós só existimos porque dependemos desta existência.

Referências

- ANSELMO, *Proslogion*. Coleção “Os Pensadores”. 1ª ed. Vol. II, Abril Cultural, São Paulo, 1973.
- AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*. Vol. I, EST-Sulina-UCS. Porto Alegre, 1980.
- A Bíblia de Jerusalém. Paulus. São Paulo, 2000.
- GILSON, Etienne. *A Filosofia na Idade Média*. Trad. Eduardo Brandão. Martins Fontes, São Paulo, 1995.
- Kenny A. – *The Five Ways: St. Thomas Aquinas’ Proofs of God’s Existence*. London. Routledge, 1969.
- ZILLES, Urbano. *O Problema do Conhecimento de Deus*. Coleção “Filosofia”- 61. EDIPCURS, Porto Alegre, 1989.



A relação alma e corpo na concepção agostiniana: o problema das paixões na consciência humana

João Bosco Batista¹

É incontestável o valor filosófico do percurso intelectual e moral de Agostinho, um dos mais significativos e relevantes para a estruturação do problema antropológico enquanto problema eminentemente filosófico-metafísico. A metafísica de Santo Agostinho é, como se sabe, uma metafísica da interioridade centrada sobre a verdade. A verdade, para o filósofo, habita no coração do homem: *in interiore homine habitat veritas*. No entanto, a verdade não se identifica com o homem, ela é superior a este, sendo a medida de tudo o que o homem pensa e deseja. A verdade é transcendente à dimensão humana: é o próprio Deus.

Fica patente em Agostinho que Deus é tema axial e conclusivo de toda metafísica. Veremos na história da metafísica que se ascende a Deus por diversas vias. Além das “cinco vias cosmológicas” de Santo Tomás, temos também a via ontológica de Santo Anselmo, retomada por Descartes, Malebranche, Spinoza e Hegel e a via “antropológica” ou moral de Kant (como fundamento de sua moral deontológica, aqui Deus aparece como postulado da razão prática).

1 Professor Associado da Universidade Federal de São João Del-Rei (UFSJ).

A recorrência ao tema de Deus, apesar da temática epistemológica da *Crítica da razão pura*, é um capítulo importante da filosofia transcendental de Kant para sustentar uma moral do Dever. Podemos perceber que efetivamente, cada metafísica termina por ser uma ascensão (ainda que especulativa) a Deus. Como afirma Heidegger, a metafísica tem uma estrutura fundamentalmente onto-teológica (não vem ao caso aqui apresentar o aspecto crítico da postura do filósofo alemão em relação à metafísica).

A metafísica de Agostinho nutre-se uma forte paixão teológica, nele a inspiração filosófica é o amor incondicional pela verdade, que é, ainda quando não se tem consciência, amor a Deus que é a verdade. Nesse caso, a filosofia é *Eros*, desejo de Deus: o seu objeto é Deus; ela o procura, quer conhecê-lo, possuí-lo. A filosofia é ainda *Charitas* natural, que se exercita com a luz da razão, luz que nos foi concedida por Deus como a única coisa que nos faz desejosos dele e é condição para conhecê-lo.

Em *Solilóquios*, logo no começo do diálogo com a Razão (ou o Alter Ego) ele expõe o critério e o eixo central de sua filosofia: “que coisa queres conhecer?” e responde: “Deus e a alma”. – “Nada mais?” – “Nada mais”, responde Agostinho. (*Sol.*, p. 31).

1. Filósofo da subjetividade

Ainda em *Solilóquios*, um de seus diálogos célebres da juventude, escrito pouco depois de sua vivência com o ceticismo, Agostinho já demonstrava – imbuído do princípio socrático “conhece-te a ti mesmo” – a necessidade da evidência de si, antes de estabelecer a evidência da existência de Deus, precisou instituir a possibilidade da certeza em geral, especialmente a primeira de todas as certezas, a qual não pode ser ofuscada pelos argumentos dos céticos: sua própria existência. Para tal, é mister depreendê-la do entendimento ou inteligência, que é o poder ‘ver dentro’ (*intelligentia - intellego* –

inter-lego) todas as coisas, a começar por si mesmo.

R. — Tu que desejas conhecer-te, sabes que existe?

Ag. — o sei.

R. — De onde o sabes?

Ag. — Não sei.

R. — És um ser simples ou composto?

Ag. — Não o sei.

R. — Sabes que te moves?

Ag. — Não o sei.

R. — Sabes que pensa?

Ag. — O sei.

R. — Logo, é verdade que pensas.

Ag. — Certamente [...]

R. — Tu queres ser, viver, entender, e existir para viver, e viver para entender.

Logo sabes que existes, sabes que vives, sabes que entendes (*Sol. p.70*).

A evidência de si, do mesmo modo que é a condição inelutável para o conhecimento de quaisquer outras coisas, também é requerida para o conhecimento de Deus, do que se segue que a autoconsciência é a abertura para outra evidência, absoluta, necessária e transcendente: “Oh! Deus, sempre o mesmo!, conheço-me a mim, conheço-te a ti”. Assim, antes de estabelecer a evidência da existência de Deus, Agostinho precisa instituir a possibilidade da certeza em geral, especialmente a primeira de todas as certezas, a qual não pode ser ofuscada pelos argumentos dos cétricos: sua própria existência. Com efeito, é tão somente do entendimento, ou da inteligência, que emergirá a possibilidade de evidenciação de si mesmo, uma vez que a autoconsciência se inclui naquele grupo de conhecimentos que independe dos sentidos: “o que pelos sentidos conheço dele (do homem) - se por eles se pode conhecer algo - é de pouco preço e me basta; mas aquela parte pela qual o amo, isto é, a alma, quero alcançá-la pelo entendimento”. De posse disso, Agostinho lembra que,

“excetuadas as coisas que chegam a nós pelos sentidos, quantas outras restam que conhecemos com certeza, como, por exemplo, o fato de sabermos que estamos vivos (e que, por isso, existimos)” (*A Trindade*, p. 510). Isso porque, conquanto os acadêmicos possam ir de encontro, ainda que de forma inoportuna, ao que é oferecido pelo testemunho dos sentidos, uma vez que há, aí, uma distância entre o sujeito e o objeto, eles não poderão dirigir-se, em hipótese alguma, contra a evidência psicológica, como o conhecer, o sentir, o amar e o duvidar, uma vez que, nestes casos, o objeto é imanente à consciência. Isso quer dizer que, no que diz respeito ao conhecimento de si, não há distância, mas identificação entre o sujeito e o objeto de evidenciação. De fato, a evidência da ordem do inteligível e de sua realidade é o primeiro resultado positivo da superação da dúvida acadêmica. Desta superação, enfim, já podemos saber que duas certezas foram adquiridas por ele: o pensamento e a existência.

Para Santo Agostinho, a filosofia é antropologia teológica. O homem não se pode conhecer sem Deus. O homem conhece-se verdadeiramente em suas profundezas metafísicas, isto é, conhece-se em seu ser, somente se se descobre em diálogo com Deus. Dessa forma, o problema de Deus não é um problema exterior ao homem, não é imposto ao homem pelo mundo externo; é um problema intrínseco à sua própria essência, à condição humana enquanto tal. Aqui encontramos uma característica peculiar ao pensamento agostiniano: o intrinsecismo teológico. Em Agostinho encontramos, efetivamente, uma metafísica da subjetividade que pode ser dimensionada como ontoteológica. Deus é o verdadeiro Ser, a partir do qual o homem é, existe. Deus é ao mesmo tempo a meta da interioridade do homem e seu princípio.

Agostinho é considerado como um grande mestre da subjetividade. Temos visto que ele introduziu de modo genial o

tema da vida interior, com o que abre as portas para a autorreflexão do homem sobre si mesmo, sobre o mundo (que está em função do homem) e sobre Deus, a que busca chegar desde as estruturas da subjetividade. A subjetividade em Agostinho patenteia a autoafirmação da consciência reflexiva, que tem como horizonte o mundo e ao mesmo tempo o transcendente.

O criacionismo bíblico leva-o a uma “desvalorização” (ou relativização) do mundo em si e a uma recusa da “eternidade” grega, em favor de sua origem divina, que é o que dá valor ao mundo. A pergunta grega pelo ser é agora a do sujeito que se auto questiona. A imanência da consciência que reflete sobre si mesma a partir de sua própria história combina-se com a apelação à transcendência divina.

O homem é sujeito desde sua relação com Deus, a quem está orientado por sua própria natureza: “Fomos feitos para Deus e nosso coração está inquieto até que descance em ti” (*Conf.* I, 1). O movimento da vontade deve ser pensado como pertinente a sua natureza humana (embora sobrecarregada pelo pecado) como a esperada conversão ao princípio ordenador que tudo dispôs “com medida, número e peso” (Cf. *Sabedoria*, 11, 20). Por isso o termo do movimento não é simplesmente a quietude, mas o próprio Deus.

A identidade humana vem dada em função de uma intencionalidade que está inscrita na própria natureza criada do homem. Tal intencionalidade se realiza na busca de Deus. Agostinho hierarquiza e orienta as realidades mundanas em favor da primazia da realidade divina, desde a qual é possível que o homem se encontre consigo mesmo. Esse supranaturalismo agostiniano é evidenciado não só pela influência cristã, mas também como consequência de suas raízes neoplatônicas, de Plotino a Porfírio, que insistem em que o homem deve voltar-se

sobre si mesmo para escapar da dispersão e unir-se ao Ser e ao Uno, que se fazem presentes no homem interior.

2. O problema do mal

Uma das grandes inquietações de Agostinho sem dúvida foi o problema do mal e da maldade que solapa a natureza humana. O que é o mal em si? Por que ele existe? Qual a sua origem? Questões como essas conduziram o pensador cristão à investigação daquilo o deixava perplexo desde sua juventude; como São Paulo (*Rom* 7,14-23), ele se perguntava pela luta interior que retrata a condição humana em relação ao mal e à culpabilidade. São Paulo relata sua perplexidade diante do fato: “realmente não consigo entender o que faço; pois não pratico o que quero, mas faço o que detesto”. Mais adiante acrescenta: “Com efeito, não faço o bem eu quero, mas pratico o mal que não quero”. Parece que está em jogo aqui o problema da responsabilidade pessoal diante do mal praticado. Seria o homem realmente responsável pelo mal existente no mundo?

Tal indagação levou Agostinho a aderir à seita fundada pelo persa Mani, o Maniqueísmo, que reunia elementos do zoroastrismo e do cristianismo, este oferecia uma via de acesso à verdade e uma metafísica de cunho acentuadamente materialista, de cujas ideias o autor compartilhou por nove anos.

No entanto, como investigador perspicaz, era de se esperar que Agostinho não se satisfizesse com a solução maniqueísta. Em *A Natureza do Bem*, escrita em objeção à concepção de Mani no que diz respeito ao problema do mal e, conseqüentemente, a dualidade de princípios em que se fundamentam a ontologia e o sistema cosmológico da seita maniqueísta, Agostinho busca esclarecer que toda natureza é um bem, uma vez que procede de Deus e que o mal, não incluído entre os seres criados, é tão somente aquilo

pelo qual se dá a corrupção do modo [*modus*], da espécie [*species*] e da ordem [*ordo*], que são os atributos constitutivos dos seres ou naturezas. A tese agostiniana da inexistência ontológica do mal, assim como todas as implicações filosófico-teológicas, já apresentadas no diálogo *O livre-arbítrio*.

O filósofo refuta e contraria as teses maniqueístas, principalmente a de que a natureza humana seria constituída de dois princípios antagônicos que digladiavam entre si, o Bem e o Mal, ou ainda, a Luz e as Trevas. Donde o Bem, sempre passivo, era “invadido” pelo Mal que se lhe antepunha. Como corolário desta tese depreende-se o seguinte: que a existência do homem é destituída de liberdade, uma vez que suas ações nada mais seriam que o resultado de uma inclinação natural, ora para o bem, ora para o mal. Não havendo nada que sustente ontologicamente a existência da liberdade, desnecessário seria abordar o tema da responsabilidade como problema moral. Liberdade e responsabilidade estariam sumariamente eliminadas da problemática antropológica e moral. Partindo da inaceitabilidade e do absurdo de tal enunciado, Agostinho procura desenredar o problema da liberdade e da responsabilidade por meio da elaboração dos temas da culpabilidade e da maldade ou malignidade em relação à natureza humana. Em que sentido o problema do mal imposta questões de cunho antropológico e moral, na filosofia agostiniana?

Sendo a natureza proporcional ao bem, isto é, a presença, nela, do modo, da espécie e da ordem, a ausência ou corrupção destes consiste no puro nada, no não-ser; donde se infere que toda natureza é boa por sua própria definição. Não obstante, dada a existência de diferentes naturezas (grandes e pequenas, superiores e inferiores), uma vez que são tanto mais perfeitas quanto mais preservam aquilo que as tornam boas, sendo que isto implica que

os seres assim criados estão dispostos hierarquicamente conforme eu grau de “bondade” ou perfeição, perfazendo a “ordem no universo”. Com efeito, sendo todas as coisas criadas boas, cada uma conforme seu modo, espécie e ordem, de onde, pois, vem o mal? Haveria um lugar para o mal nesta “ordem divina” do mundo?

A essa questão responde Agostinho:

[...] o mal não é senão a corrupção ou do modo, ou da espécie, ou da ordem naturais. A natureza má é, portanto, a que está corrompida, porque a que não está corrompida é boa. Porém, ainda quando corrompida, a natureza, não deixa de ser boa; quando corrompida, é má. (AGOSTINHO, 2005, cap. 4).

Em suma, o mal é a privação ou defecção do bem, das perfeições constitutivas de toda e qualquer natureza, e a ausência de ser. Em oposição à dualidade maniqueia, Agostinho instaura o Bem como único princípio existente – Deus – e o mal como sua simples negação. Em outras palavras, o mal, na concepção agostiniana, não tem existência ontológica, não é, portanto, um princípio de força antagonicamente equiparada ao bem, como supunham os maniqueus.

Todas as coisas criadas e, especialmente, a natureza humana, permanecem boas, ainda que corrompidas, desde que nelas ainda se conservem o modo, a espécie e a ordem. Disto resulta que o ciclo de geração e corrupção a que estão sujeitas as criaturas não é um mal, porque assim como é da essência de Deus ser necessário, eterno, imutável, e da natureza da criação ser contingente, temporal, mutável. Suscetíveis à temporalidade, foram ordenadas para que umas sucedam as outras, nisto consiste a beleza mesma do universo. (AGOSTINHO, 2005, cap. 8), revelando a total dependência e subordinação das coisas terrenas às celestiais que lhes são superiores. Ora, conforme dissemos anteriormente, Deus

dispôs todas as coisas segundo certa “ordem” ou hierarquia de perfeições, donde as inferiores se subordinam às mais excelentes.

É em função desta hierarquia de bens que se deve compreender a problemática do mal na visão anti maniqueia do Bispo de Hipona. Por mal, entende Agostinho, a perversão voluntária da ordem na qual estão dispostas as criaturas quando o homem faz uso dos bens temporais como bens em si mesmos amando-os desordenadamente (*cupiditas*) e não como simples meios os quais devem ser amados e perseguidos somente na medida em que podem conduzir o homem a Deus, sua verdadeira felicidade; e uma inversão de valores, em que se substituem os fins pelos meios e os meios pelos fins. Com efeito, o problema do mal reside na medida do “amor” com que o homem se dirige as coisas criadas e a si mesmo, esta na proporção com que os ama. Disto decorre segundo Agostinho, que o próprio corpo é um bem; o mal seria a forma errônea com que dos bens pode se utilizar o homem quando se deixa dominar pelas paixões.

3. A relação Alma e corpo: a consciência humana

A alma humana, porque espiritual, e mais excelente que o corpo, mesmo que, por meio

dela, o homem se corrompa pelo abuso do seu livre arbítrio, conforme argumenta Agostinho:

Igualmente, tratando-se das naturezas superiores e espirituais, é mais excelente o espírito racional corrompido pela vontade má do que o ente irracional incorrupto; e qualquer espírito, ainda que esteja corrompido, é superior a qualquer corpo, ainda que este esteja incorrupto. Com efeito, toda e qualquer natureza que, em razão da sua superioridade sobre o corpo, e para ele principio de vida, será sempre superior a uma natureza que não tem vida por si mesma. Por mais corrompido que se encontre

um espírito vital criado, ele sempre poderá vivificar o corpo
(AGOSTINHO, 2005, cap. 5).

Pelo livre arbítrio que recebera de Deus, o homem faz mau uso dos bens temporais, inclinando-se mais fortemente aos bens aos quais não lhe convém apegar-se demasiadamente. Pois, havendo no universo uma gradação de seres ou perfeições, ao homem convém preferir os bens superiores e utilizar-se dos inferiores como meios para se alcançar os primeiros. Quando o homem faz o caminho inverso preferindo os bens inferiores aos superiores perverte a ordem estabelecida por Deus no universo: eis o mal ou o pecado. E desta forma que se deve compreender o pecado original; porque má não era a árvore do fruto proibido, mas a desobediência do homem ao Criador, superior a todas as coisas (AGOSTINHO, 2005, caps. 34 e 35), em vez de estar submetido a Ele, posto que do Criador depende a criatura.

A origem do pecado, portanto, reside no orgulho humano, no desejo de insubordinação a Deus, pois o homem não teria cedido facilmente à tentação se já não estivesse tomado por um desejo de igualdade junto ao Criador. Não obstante, o orgulho não é inerente ao homem, não faz parte de sua natureza tal como Deus a criou, não sendo senão a transgressão voluntária da ordem, demarcada pelo livre rompimento do homem com o amor que naturalmente o aderira a Deus, seu bem. Sendo a criação um dom de Deus, não poderia haver determinismo, mas liberdade. Em decorrência disto, embora o homem tenha sido criado incorruptível e imortal, fora-lhe entregue o poder de escolher entre a vida (em Deus) e a morte (pelo pecado).

Vemos que segundo Santo Agostinho, o homem é dotado de racionalidade e de uma vontade pessoal livre, que em si mesma já é um bem, para que cada ser humano em particular possa discernir que rumo seguir: para que se volte ao Bem supremo,

Deus e, assim, possua-o na beatitude, isto e, na *Vera Vita Beata*; ou para dele se afastar preferindo os bens inferiores da criação, em que consiste o mal moral ou o pecado, ou seja, a infelicidade humana. Com efeito, a vontade livre é mestra de si mesma e somente dela depende o mau uso do bem que ela é. E tanto mais livre se torna quanto mais se conforma à ordem, submetendo-se a Deus. Em suma, o livre arbítrio é o sujeito moral, segundo a filosofia agostiniana. Essa dimensão da autonomia que permite ao homem responsabilizar-se por seus atos. O mal, portanto, é um dos caminhos pelos quais a vontade livre pode se enveredar, porém, não no sentido de que existam coisas más a escolher – visto que tudo o que existe é bom – nem tampouco de que seja da essencialidade do livre arbítrio o pecar, pois Deus o deu para que o homem viva retamente. De fato, quem não é livre, não pode pecar, contudo, sem a possibilidade de pecar ou agir retamente, de infringir ou seguir a ordem divina, o homem não teria autonomia para buscar a Verdadeira Felicidade ou renegá-la nem poderia, conseqüentemente, conhecer a Justiça de Deus. Sobre a essencialidade do livre arbítrio e a concepção de Justiça divina, conclui Santo Agostinho:

É verdade que o homem em si seja certo bem e que não poderia agir bem, a não ser querendo; seria preciso que gozasse de vontade livre, sem a qual não poderia proceder dessa maneira [...]. Ha, pois, uma razão suficiente para ter sido dada, já que sem ela o homem não poderia viver retamente. Ora, que ela tenha sido dada para esse fim pode se compreender logo, pela única consideração de que, se alguém se servir dela para pecar, recairão sobre ele os castigos da parte de Deus. Ora, seria isso uma injustiça, se a vontade livre fosse dada, não somente para se viver retamente, mas igualmente para se pecar. Na verdade, como poderia ser castigado, com justiça, aquele que se servisse de sua vontade para o fim mesmo para o qual ela lhe fora dada? (AGOSTINHO, 1995, II, 1, 3).

Atentemos agora para o tema central da relação entre alma e corpo em Agostinho. O filósofo via a existência da alma como algo evidente em si mesmo. Em *O livre arbítrio*, Agostinho já propunha para si o objetivo de chegar à certeza da existência de Deus por meio da razão natural, e tentando refutar os hipotéticos argumentos de seus interlocutores - os céticos - Agostinho entende ser necessário, primeiramente, buscar uma verdade racional que seja clara e distinta, a qual preceda a certeza da existência de Deus; no caso, a evidência de que o homem existe, vive e pensa.

O tema da evidência, ou do conhecimento de si a partir da inteligência, ou do pensamento, também estará presente em *Sobre a Trindade*. Numa clara alusão aos céticos, que estabeleciam a dúvida como método até mesmo para pôr em questão a própria existência da alma, e aos materialistas, os quais apregoavam que era a própria constituição do corpo quem recordava, entendia, queria e pensava, Agostinho destaca que: Quem, porém, pode duvidar que a alma vive, recorda, entende, quer, pensa, sabe e julga? Pois, mesmo se duvida, vive; se duvida, lembra-se do motivo de sua dúvida; se duvida, quer estar certo; se duvida, pensa; se duvida, sabe que não sabe; se duvida, julga que não deve consentir temerariamente. Ainda que duvide de outras coisas não deve duvidar de sua dúvida. Visto que se não existisse, seria impossível duvidar de alguma coisa.

Entretanto, é em *A Cidade de Deus* que Agostinho, de uma forma mais específica e concisa, demonstrará a evidência do *cogito* a partir das próprias refutações dos céticos. Com efeito, é esta evidência, a saber, a realidade do mundo da consciência, o ponto arquimédico do pensamento agostiniano. Afinal, é por entremeio dessa certeza que todos os argumentos dos acadêmicos se tornam inócuos. Segundo Agostinho, a evidência de si, ou seja, a certeza que somos, que conhecemos que somos e que amamos este ser e

esse conhecer, não é um conhecimento verossímil ou provável, mas absolutamente verdadeiro, haja vista que essa evidência nos é dada pelo conhecimento racional: “estamos certos de que somos, de que conhecemos e de que amamos nosso ser”. Dessa maneira, frente a uma possível refutação dos acadêmicos: “E se te enganas?”, Agostinho pode concluir a evidência de si: “se me engano, existo. O que não existe não pode se enganar, e por isso, se me engano, existo”. Por conseguinte, se existimos e nos enganamos, como é possível a afirmação de que “me engano de que existo, quando é certo que existo se me engano? Ainda que me engane, sou eu o que me engano, e, portanto, enquanto conheço que existo, não me engano”, já que esta evidência está para além de toda possibilidade de dúvida. Ademais, não há engano, igualmente, em deduzir daí que, “enquanto conheço que me conheço, não me engano. Como conheço que existo, assim conheço que conheço”.

A partir daqui seguiremos a reflexão elaborada por Moacyr Novaes (ver *site* nas referências), por ser relevante para nosso intento. Vemos que Agostinho em sua antropologia busca alcançar um conceito de homem adequado à concepção unitária de criatura dotada de corpo e alma racional. Prevalece aqui a definição aristotélica de homem como *animal racional*. Com efeito, sendo o homem um animal racional, ele não poderia ser quanto a sua natureza, nem o seu corpo em separado, nem a sua alma, tomada isoladamente, mas um resultante da união entre corpo e alma, sendo o corpo a parte inferior e a alma a parte superior. É relevante a constituição ontológica da vontade como faculdade procedente da alma ou da razão. Por meio da vontade a alma relaciona-se intimamente com o corpo. Ao contrário de Platão e do neoplatonismo, o corpo não é um “cárcere da alma”, a sua presença no mundo não se deve a um desconforto, o que representaria que ela estivesse confinada em uma estrutura física

que a impediria de ser plenamente, como uma espécie de castigo. No entanto a ideia de uma “libertação da alma”, o que pressupõe sua união com o corpo, não é estranha à filosofia agostiniana. Também não era estranha à Agostinho a ideia de “regresso da alma”. Mas vejamos como o filósofo elabora a relação entre a alma e o corpo para justificar sua metafísica “unitária”, ou da possibilidade de harmonização entre ambas as substâncias. Primeiramente devemos ver que para Agostinho, em sua teoria do conhecimento, o corpo não tem o papel de contribuir para a “purificação da alma”. Não há dúvida que Agostinho por meio do platonismo, afirmava a dificuldade que às vezes o corpo poderia apresentar para a alma em seu projeto de ascender à verdade.

Assim como no platonismo, porém em grau menor, Agostinho sugere certa negação do mundo presente, mas somente enquanto ponto de partida para o verdadeiro mundo inteligível. Diríamos que há um movimento dialético que possibilita à razão suplantar os impedimentos em seu projeto evolucionário. Agostinho procura traçar as condições que determinariam o trajeto das “coisas inferiores” para as “coisas superiores”, ou seja, do “homem exterior” para o “homem interior”. O escopo a ser alcançado não determina necessariamente a negação da realidade corpórea, mas a verdadeira relação (harmoniosa) entre alma e corpo. Para Agostinho trata-se da saudável restauração da unidade entre ambas as substâncias para a integridade da natureza humana.

O ponto de partida é a constatação da real situação em que se encontra o homem que se propõe alcançar a saudabilidade de suas estruturas. Agostinho não desconhece a opressão do corpo sobre a alma, esta não está isenta de sua influência (*Sab 9,15: um corpo corruptível pesa sobre a alma*). Em *A cidade de Deus (livro XIV)*, Agostinho elabora uma espécie de doxografia sobre a “carne”, isso representa uma situação de opressão do corpo sobre

a alma, quando esta vive segundo a “carne”. A possível oposição entre corpo e alma não deve ser considerada como um conflito de naturezas. Se tal conflito fosse aceito como algo *a priori*, então o mal teria sua existência como algo alheio à vontade humana. Como vimos anteriormente, o corpo, como criatura divina, não é um mal em si mesmo. Desta maneira, não se deve entender o homem como portador de duas naturezas antagônicas que se digladiam entre si.

Como entender, então, o conflito entre o corpo e a alma? Agostinho entende tal conflito, para usar a moderna terminologia psicológica, como um sintoma, um sinal de uma desordem na natureza. A ordem natural determina o império da alma (racional) sobre o corpo. Quando algo não ocorre, isto é, quando se dá o inverso, o império do corpo sobre a alma, então é preciso fazer o correto diagnóstico deste mal para entender sua etiologia e seus sintomas e procurar o restabelecimento da saúde do homem em sua totalidade – alma e corpo.

Todavia, o império do corpo não é reconhecido como causa do mal, mas como sintoma. A naturalização do mal, isto é, o reconhecimento do mal como já existindo em uma natureza (o que ocorreu com o maniqueísmo), corresponde à substancialização do mal, como princípio autônomo e oposto ao princípio do bem. Agostinho não pretende encontrar o princípio do mal fora da vontade humana, ou seja, a origem do mal não externa à vontade, o mal não seria intrínseco à matéria ou à corporeidade. Assim, ao se condenar todas as paixões corpóreas, estar-se-ia naturalizando o mal. Para não incorrer no mesmo erro do Maniqueísmo, Agostinho tenta demonstrar que as paixões corpóreas não são intrinsecamente boas ou más, portanto, devem ser vistas como neutras. Elas seriam formas diferenciadas de vontade, não havendo distinção qualitativa entre elas. Portanto, não precisamos

recusar as paixões corpóreas, uma vez que nenhuma delas será boa ou má por sim mesma.

Esta vontade seria, para Agostinho, o lugar da alternativa entre o Bem e o Mal. Na busca por uma redefinição do vínculo entre o Mal e as paixões (vontades), ele não concebe uma sistemática capaz de determinar uma qualidade positiva ou negativa a uma certa paixão.

O valor da vontade não estaria associado à sua espécie, as paixões seriam neutras qualitativamente, uma vez que não as poderíamos caracterizar como boas ou más. Tal valoração está ligada àquilo que é eleito pelas paixões: caso elas elejam coisas boas, assim podem ser classificadas, e vice-versa.

Existe, assim, uma crítica agostiniana à purificação da alma por meio da eliminação das paixões, como apregoa o Platonismo.

O homem é visto como um peregrino exilado. O cristão vive neste mundo mas não o tem como sua terra natal.

O confronto do corpo com a alma não seria o de maior importância porque retrataria como sintoma o conflito mais importante: o da alma com ela mesma.

Para Agostinho, a queda do homem da condição adâmica não seria resultado do influxo do corpo na alma, mas, sim, consequência de uma decisão infeliz gerada na vontade. Novaes afirma a ciência de Agostinho sobre os conflitos e dramas morais do homem, mas que este os creditava antes à alma do que ao corpo. O conflito no ser humano surgiria no momento em que a alma, acostumada a comandar o corpo e ser por ele obedecida, tenta ordenar-se a si própria.

Na relação corpo e alma, para Agostinho, aquele não seria o cárcere desta, mas é classificado por ele como tirânico devido ao fato de exercer um poder contrário à natureza.

A alma é soberana, mas a partir do momento em que entra em

conflito consigo mesma, promoveria a sublevação do seu súdito, o corpo. Porém, com base em tal diagnóstico, Agostinho não recomendaria o divórcio entre estas duas dimensões do ser humano, antes disso, afirma a necessidade de uma perfeita e saudável integração entre ambas, que viria a promover a restauração da natureza humana em sua integridade.

Os conflitos da carne não seriam ignorados por Agostinho, mas ele os situava como decorrentes de uma dinâmica moral e não do movimento corpóreo.

Um programa filosófico que promovesse a purificação da alma por meio da negação das paixões poderia estar em sentido contrário ao do livre arbítrio, negando-o e imputando à corporeidade a maldade existente no homem. Dentro de tal filosofia, caberia ao homem ser conhecedor de sua condição decaída, da tirania do corpo e, fundamentalmente, de sua própria alma racional. A alma racional estaria dividida em relação a si mesma, o que justificaria a necessidade de nos autoconhecermos. O palestrante percebe nestas premissas a renovação do pensamento socrático dentro do qual devemos conhecer a nós mesmos.

Conclusão

Deus haveria promovido a criação por uma dupla maneira: a criação tendo como característica externa a Ele – diferente Dele -, e possuidora de componente que Lhe é interno – similar a Ele.

Nesta decomposição da estrutura do ato criador, o extrínseco a Deus seria inerente à matéria, enquanto o que Lhe é semelhante estaria ligado à forma.

Cada coisa criada é matéria pelo fato de não ser Deus, de Lhe ser externo; pelo fato de possuir semelhança a Ele, é forma. No ato da criação, por ter sido criada por Deus, cada coisa não seria o supremo Bem, mas seria um Bem, não seria a suprema Verdade,

mas seria uma Verdade, assim como cada coisa criada não seria o supremo Ser, mas seria um Ser.

Para Agostinho, a alma é dual por possuir matéria e forma, assim como também o corpo as possui. No corpo a matéria ficaria expressa no ser-criatura e a forma na beleza, simetria e outros atributos deste gênero que ele traz em si. A alma racional seria matéria por ser criatura, porque, perante Deus, é outro, Lhe é externo, sendo forma por na percepção de sua similitude a Deus no que respeita à vontade, ao raciocínio etc.

Nesta análise que decompõe o ato criador de Deus, além de ser possível entender no pensamento agostiniano a criatura como portadora de matéria e forma, Moacyr Novaes percebe também a presença de dualidade com relação ao gesto criador: o primeiro gesto, lança a criatura para fora de Deus, gerando a idéia de outro; o segundo, convoca-a novamente para perto Dele por meio da semelhança que ela carrega em si com o criador.

Teria sido o Universo criado à semelhança de Deus, diferenciando-se, o homem, por ter sido criado, além de semelhante a Ele, também com Sua imagem. O homem poderia, então, voltar a Deus por possuir a liberdade para fazê-lo. Tal liberdade, aliada à imagem e semelhança, seria o imperativo da volta que o homem receberia já no próprio ato criador.

Referências bibliográficas

- AGOSTINHO, Santo. *A Trindade*. Tradução de Agostinho Belmonte. 2 ed. São Paulo: Paulus: 1994b, p.510.
- _____. *A Natureza do bem*. Tradução de Carlos Ancêde Nougé, apresentação, Sidney Silveira. Rio de Janeiro: Sétimo Selo, 2005.
- _____. *O livre-arbítrio*. Tradução, introdução e notas de Nair de Assis Oliveira. Ver. de Honório Dalbosco. São Paulo: Paulus, 1995.



Porque os anjos são músicos

João Lupi¹

As representações dos anjos mostram geralmente seres humanos do sexo masculino, imberbes, jovens ou crianças, muitas vezes com asas, por vezes cantando, outras tocando instrumentos musicais. A masculinidade é resultado da influência do patriarcalismo judaico-cristão, atenuada, porém, pela ausência de barba; nunca foi entendida literalmente porque quase sempre se pôs em dúvida e discutiu “o sexo dos anjos” como uma questão supérflua, já que os espíritos não têm corpo nem sexo. A juventude ou meninice representa a vida sustentada e eterna, e as asas a sua espiritualidade – mobilidade total, não estão presos à terra. Mas porque esses espíritos, que têm uma vida feliz e sem fim são músicos? O canto vocal e coral seria representação ou alegoria do canto espiritual que os anjos entoam na presença divina: eles são seres místicos, que contemplam Deus sem intermediários, e a felicidade dessa visão é figurada pelo canto – note-se, porém, que no nascimento de Cristo (Lc 2,13) não se diz que os anjos cantam, mas que entoam louvores e dizem “glória” (etc.). Resta-

1 UFSC.

nos saber o significado dos instrumentos que aparecem na Escritura, como as harpas e liras do Rei David e as trombetas do Juízo Final; mas os tratados de angelologia quase não falam de música, e as histórias da música quase não falam dos anjos. Seria mais uma questão supérflua a propósito dos anjos se não se pudesse colocá-la como um sintoma de mudanças na estética e na cosmologia cristãs, visíveis na iconografia. As mudanças nas concepções estéticas, que alteram a teologia da música, podem-se encontrar através da história da música. A hipótese cosmológica é a seguinte: uma vez que os cristãos medievais deixaram de lado (não completamente) a idéia de que os astros são seres espirituais e racionais e portanto se movem por si mesmos (tal como se pensava na Antiguidade e nos primeiros séculos do cristianismo), a cosmologia começaria a ver no governo do cosmo pelos anjos, sob as ordens divinas, uma forma de manutenção da “harmonia” das esferas. Mas esta concepção por si só não explicaria os instrumentos angelicais e suas orquestras. Guiados, porém, por estes objetivos de pesquisa, fomos à procura da teoria musical cristã medieval: o que encontramos pode ser ponto de partida para outras investigações, mesmo que não responda plenamente à pergunta inicial.

Os anjos nas Sagradas Escrituras

A angelologia tem amplo e sólido fundamento nas Escrituras, onde os bons espíritos são citados como mensageiros de Deus, conselheiros e protetores, e colaboradores de Deus no governo do mundo. Os mensageiros (*malak*) têm aparência humana (sem asas) e por vezes não fica claro se são mensageiros ou se é o próprio Deus que se manifesta em forma corporal. Os *serafim* e os *querubim* entraram na doutrina em épocas mais recentes do judaísmo, e não são mensageiros, mas místicos e contemplativos. No período

helenístico é que estas doutrinas foram mais desenvolvidas.

De fato no plano salvífico de Deus os anjos não são parte intrínseca, nem na doutrina de Moisés/Yahwé nem no plano redentor de Jesus Cristo. Os anjos entram na Bíblia não por uma questão própria dos desígnios divinos, mas porque as pessoas já acreditavam neles e não os deixaram de lado.

O Novo Testamento amplia estas funções: os anjos são representantes do mundo celeste, intermediários, agentes do culto espiritual, anunciadores de boas novas; eles vêm das esferas celestes, e no final do mundo participarão do Julgamento.

No cristianismo eles são introduzidos pelo judaísmo intertestamentário ou tardio, onde por sua vez foram recebidos através das religiões vizinhas: o zoroastrianismo (anjos bons e maus, lutas entre anjos) ou mesmo a partir dos povos mais próximos – os *serafim* e *querubim* dos palestinos – e, mais ainda, do gnosticismo. Muitos escritos judaicos, tanto os pseudo-epígrafos (sobretudo o *Livro de Enoque*) como os escritos rabínicos, falam dos anjos e os descrevem; apenas uma discreta parte deles entrou no Novo Testamento, mas uma grande quantidade de legiões angélicas foi conservada nos escritos cabalísticos (autênticos ou fantasiados) e são esses que hoje ressurgem na literatura de auto-ajuda e nos pseudo-místicos. Porém nem as Escrituras recebidas pelas Igrejas, nem os escritos apócrifos e cabalísticos de vários tipos nos falam em anjos músicos – quando muito alguns cantam, mas não tocam instrumentos.

Do ponto de vista da ontologia, e da cosmologia, do Antigo e do Novo Testamento os anjos não ocupam uma posição necessária e indispensável: teoricamente o mundo pode ser entendido sem os espíritos “mais-perfeitos-do-que-os-homens” ou “substâncias inteligentes separadas”; eles entraram nas Escrituras como componentes de um mundo espiritual complexo, originado em

parte da reflexão sobre o modo de vida humano, para serem modelos de culto, e próximos a Deus. Como objeto de crença ocupam uma posição, essa de certo modo muito desejável, preenchendo a grande distância entre os seres humanos terrestres e a infinita transcendência divina.

A doutrina cristã acerca dos anjos

A Teologia especulativa sobre os anjos desde o início da Patrística se ocupou em descrever e explicar as diversas ordens de espíritos (três tríades), sua natureza ou ontologia, e sua vida perfeita na contemplação mística da Trindade. Nos primeiros séculos do cristianismo os teólogos dedicaram-se a estes temas, e posteriormente analisaram o culto aos anjos; mas as autoridades limitaram esse culto, não fosse o caso de levar os fiéis à idolatria: os cristãos deviam limitar-se a orações aos anjos, e por vezes o culto chegou a ser reprovado – por isso as imagens de anjos nos primeiros séculos são poucas.

O primeiro e mais importante tratado de angelologia cristã é *As Hierarquias celestes* de autoria do monge que se intitulava Dionísio Areopagita (final do século V) que só foi divulgado na Europa ocidental no século IX pela tradução de João Escoto Eriúgena. Além de descrever as hierarquias dos anjos, segundo as divisões e funções explicadas por São Paulo, o Pseudo-Dionísio estabelece diversas categorizações, como a que coloca os anjos como a mais inferior das classes espirituais acima dos homens, e portanto mais em contato com os terrestres; mas aceita que se diga “anjos” para se referir a todas as categorias ou Tríades, desde os serafins até aos arcanjos e anjos, referência ambígua que se tornou comum até hoje. O culto aos anjos e sua teologia continuaram nas Igrejas Orientais, e deles temos um bom exemplo nas *Tríadas* de Gregório Palamas (1296-1359).

Segue a tradição do Pseudo-Dionísio, que cita frequentemente, mas só lhe interessam as questões místicas ou de caráter ontológico: os anjos celebram a glória divina e estão muito próximos de Deus, Dele recebendo a luz e o conhecimento; em sua contemplação saem de si mesmos, e ao unir-se a Deus são divinizados; por isso Gregório lhes chama seres supra-cósmicos, isto é, além e acima de toda a criação material (Palamas B5,B18,D10,D35, E16,E30,F16). Este foi o sentido predominante da angelologia oriental, com interesse quase exclusivo na natureza mística dos anjos, dando menos atenção às suas funções no governo do mundo.

A música litúrgica na Bíblia

No povo de Israel a música era acompanhante usual das festas que celebravam os ciclos da natureza, e por isso recebia conotações alegóricas e espirituais: nos instrumentos de sopro, por exemplo, a música é considerada uma voz, uma manifestação do Espírito Divino (sopro, *ruah*, significava tanto a ar expirado como o espírito ou alma), chegando-se até a considerá-la como voz de Deus. Aquele que toca os instrumentos é religioso, próximo de Deus, pois tem uma função sagrada. Já os instrumentos de corda, como cítara, lira e saltério, são acompanhantes da voz, e sua melodia é um reforço para o sentido da letra, porque não existia música sem letra. As trombetas representavam a força de Deus sobre a terra: tocaram para derrubar os muros de Jericó, como os anjos as tocarão no Juízo Final para anunciar o poder de Deus e a Sua presença. Mas, como a música acompanha as festas cíclicas da natureza, também tem por vezes significados cósmicos: a lira de sete cordas representa a harmonia universal dos sete sons e das sete cores, e a lira em sua forma simboliza o cosmo; e como nas festas se dança, e as danças são geralmente de roda (tipo ciranda), a dança humana representa e festeja a dança

do universo, o rodar perfeito dos astros. Nestas concepções não há um papel específico para anjos músicos, a não ser no *Apocalipse* (4 e 5), em que os anjos e os santos celebram uma liturgia celeste.

A partir da destruição do Templo de Jerusalém, no ano 70 d.C., não se tocaram mais instrumentos na liturgia judaica; sem templo a música passou para os locais de reunião, as sinagogas, onde se tornou exclusivamente vocal (Monrabal, 17-87).

A música litúrgica nos primeiros séculos do cristianismo

O modelo de canto judaico era do tipo “responsório”: entoação pelo leitor, e refrão cantado pela assembléia; ela estava a serviço da letra, e a melodia evitava modulações do tipo teatral (hoje diríamos: de ópera). As primeiras comunidades cristãs pautaram-se pela liturgia judaica, com as modificações necessárias ao novo messianismo e ao culto do Senhor. A música litúrgica era exclusivamente vocal, austera e sóbria: pela influência direta da liturgia judaica, pela necessidade de discrição perante as perseguições, e pela oposição dos bispos à música profana.

O uso de instrumentos era reprovado, e a autoridade dos grandes pensadores cristãos – Clemente de Alexandria, Agostinho, João Crisóstomo - é unânime nesse ponto, pois o uso dos instrumentos musicais lembrava atitudes pagãs e mesmo demoníacas. Como essa proibição conflitava com a Bíblia os teólogos elaboraram uma doutrina segundo a qual o uso de instrumentos musicais pelos hebreus e judeus foi permitido por Deus como próprio de um culto imperfeito (Basurko 149-173), e assim devem ser consideradas as muitas imagens do Rei David com seus músicos tocando instrumentos, que veremos estarem presentes na iconografia cristã. Entre os usos pagãos reprovados estavam as campainhas, que eram usadas para afugentar maus espíritos nas crianças, e por isso os cristãos não deviam usá-

las; além disso, e falando de modo geral, se entendia que os instrumentos introduzem sons distintos, a heterofonia, adversa à homofonia (o som a uma só voz), que era preferível. Mas o povo cristão muitas vezes desobedeceu às recomendações dos bispos e dos teólogos.

Quando os Santos Padres citam instrumentos musicais o fazem como sendo alegorias da música espiritual, que deve ser característica dos cristãos (Basurko ib). O canto coral era considerado expressão do amor fraterno, de paz e harmonia, e o unísono é a unidade na multiplicidade: uma só voz. O canto monódico é sinfonia (som conjunto) e por isso harmonia divina. O canto é sinal de amor, louvor e contemplação, mas só os puros devem cantar: o pecador impuro, se cantar, estará em incoerência com o seu estado, pois o canto principal é o interior, o da alma. O canto vocal, exterior, é sinal e manifestação do canto espiritual, que é um sentimento de alegria (Basurko 38-107 passim). Esta espiritualização do canto faz com que por vezes os Santos Padres se refiram ao canto dos anjos: onde está o salmo aí está Deus e os seus anjos; “os anjos cantam hinos enquanto Jesus sobe aos céus”, diz Atanásio; e ainda: os anjos cantam a unísono (Basurko 66, 75, 107).

Diversas referências nos fazem constatar que as práticas artísticas do cristianismo primitivo continuaram a receber influência da religião popular judaica (intertestamentária): uma das coleções de cantos (letra) mais usadas no século II era as *Odes de Salomão*, um conjunto de 42 hinos da espiritualidade judaica, onde transparece uma espiritualidade contemplativa, e ocasionalmente se fala em cantos e cítaras; as citações sobre o canto celestial dos anjos provêm de textos apócrifos, secundários, ou literários, como a *Ascensão de Isaías* (Basurko, 107 notas 35 e 36).

Esta era a situação do canto litúrgico cristão entre o século

II e o IV; no final do século IV, possivelmente devido à maior liberdade de expressão, mas também por influência das Igrejas orientais e particularmente de Efrém Sírio, introduzem-se nas assembleias cristãs cantos mais animados, como os de caráter processional (Basurko 37); mas os instrumentos continuavam proibidos pelos bispos – proibição que não conseguia atingir sempre sua finalidade, pois por algumas referências secundárias se sabe que cantores mais animados entravam nas igrejas.

No que se refere à dança e ao teatro não parece que tenha havido abrandamento das proibições, pois não só essas artes eram veículos do paganismo mas eram também incentivos à lascívia. Por isso o papa Zacarias (741-752) proibiu a dança nas igrejas; esse gênero de proibição já tinha existido, o que tornou a dança um divertimento profano, não sagrado, ou mesmo inconveniente para um cristão: a decretal de 774 alerta contra os “movimentos indecentes da carola” (dança de roda, Bourcier 47). Apenas na Hispânia a dança religiosa, mormente com crianças, era permitida. Nestas condições seria difícil qualquer representação dos anjos que lembrasse a música dos teatros e da dança: quando muito poderiam cantar em coral, e nunca usar instrumentos, próprios de divertimentos profanos.

Música, dança e teatro na Baixa Idade Média

A partir da quase completa cristianização da Europa no início do século XI os perigos de paganismo, idolatria, e heresia ficaram mais distantes e pôde haver abrandamento em relação às artes. Sob influência do cristianismo as artes voltaram-se para temáticas religiosas, e algumas formas passaram a ser aceitas, como o teatro religioso que desenvolveu os mistérios e milagres. A dança foi permitida nas igrejas pelo Concílio de Avinhão (1209), contanto que não fosse na vigília dos santos – essas festas das vigílias dos

dias santificados foram alvo de muitas reprimendas e advertências dos bispos, pois parece que o povo gostava de nessas noites cantar e dançar, nem sempre com o devido decoro.

Mais para o final da Idade Média nova transformação surge nas artes, com a circulação de riqueza, a formação das burguesias nacionais; as cortes reais e feudais foram se tornando mais sofisticadas, e novas técnicas musicais se introduziram. Na segunda metade do século XV os mistérios separaram a música do texto: a melodia deixou de ser um reforço para a letra piedosa, e tornou-se um ornamento. O canto deixou de ser monódico e começou a utilizar instrumentos, e corais a várias vozes. No palco do teatro usava-se todo tipo de música: popular e erudita, polifônica e instrumental, e ainda o canto gregoriano (Chailley 310).

Por volta de 1500 a imprensa começou a imprimir música; pouco depois, em Veneza já se imprimiam missais, motetes e canções; logo a França e a Alemanha seguiram o exemplo e multiplicaram a música impressa (Einstein 55-56). Entretanto, por volta de 1500 a 1520, desenvolveu-se o canto acompanhado a instrumentos. Na época e até por volta da metade do século XVI a Holanda ainda dominava o panorama musical europeu, mas na segunda metade do século XV novas formas musicais, inclusive instrumentais, foram cultivadas na Itália e logo se expandiram para outras regiões (Einstein 63 e 75) e o aperfeiçoamento das possibilidades da polifonia instrumental desenvolveu-se na Holanda e Alemanha.

Mesmo que os tratados de dança já existissem desde o século XIV algumas restrições religiosas à dança permaneceram no século XV, o que fez com que a dança se desenvolvesse apenas no âmbito profano, como divertimento popular e das cortes

elegantes e sofisticadas, ou nos palácios da burguesia (Rey Marco 216-217). A dança passou a ser um evento social organizado, e já era descrita com a intervenção de instrumentos: sacabuxa (tipo de trombone), charamela (antecessor do clarinete), e tambor (Rey Marco 218). Porém: os instrumentos apareceram em cena, no teatro e na dança (não na igreja); eles são descritos e pintados, mas nas festas e nos palácios não são tocados por anjos (nem pintados).

Os instrumentos musicais medievais

Conforme vimos o padrão estético-religioso cristão impedia o uso de instrumentos musicais nas igrejas e na música religiosa em geral, mais por motivos de ordem moral (para evitar o contágio da sensualidade pagã) do que teológicos.

Por isso as modificações que aconteceram gradualmente na música em geral, na dança e no teatro, a partir do século XI, se refletiram também no uso dos instrumentos. No final do século XIII o Codex Bamberg contém alguns motetes que só apresentam notação musical, sem texto, que podem ter sido compostos para instrumentos (McKinnon 164); mesmo que esta suposição não seja certa o fato de os historiadores da música medieval aceitarem essa possibilidade significa que reconhecem que começava a haver uma discreta introdução dos instrumentos musicais na música religiosa. A motivação é dupla: por um lado não representavam mais um incentivo à tentação pagã ou herética (os hereges os utilizaram muito), e por outro sua intervenção tornava-se necessária para acompanhar formas musicais cada vez mais complexas e trabalhadas. Orquestras de instrumentos de sopro atuavam fora das igrejas, mas por vezes entravam como complementos informais à liturgia, não no canto litúrgico oficial (McKinnon 282).

A aceitação dos instrumentos musicais passou a ser mais nítida no século XV: desde o início do século os músicos começaram a obter mais lugar e respeito por parte da sociedade e no serviço litúrgico, mas sobretudo nas cortes mais luxuosas: a maior parte dos compositores da Borgonha e Flandres (principais regiões cultas da época) deste período estavam a serviço dos nobres. São raros os textos de composições para instrumentos porque o instrumentista profissional das cortes era um improvisador, que se fiava mais na memória e na criatividade do que nos textos, e cantando se acompanhava a si mesmo com harpa, alaúde ou guitarra (McKinnon 278). Mas os textos existem: Conrad Paumann, de Nuremberg foi o primeiro a codificar a técnica do órgão e do alaúde na “tablatura”, e a escrever os princípios do órgão como instrumento independente no “Fundamentum organisandi” (1452). A Alemanha foi pioneira no desenvolvimento da música instrumental; desde 1470 na Cartuxa de Buxheim, na Suábia, se copiou uma importante recolha de *tablaturas* para órgão, o *Buxheimer Orgelbuch*, e em várias cidades se criou um estilo autónomo de música de órgão.

O Norte e o Oeste europeus – Inglaterra, Borgonha, Flandres - desenvolveram as técnicas polifónicas, compuseram obras em vários estilos, e as exportavam para o Sul (Itália, Ibéria) e para o Leste (Sacro Império). Em todas estas regiões se formou uma elite musical que passou além das tradições musicais regionais e deu início a uma música que se pode chamar europeia. Mais sofisticada, essa música não estava ao alcance dos seres comuns, nem na composição, nem na execução, nem na apreciação (McKinnon 297-298). Nos Países Baixos o florescimento da música deve-se em grande parte a uma base de incentivo público, presente no interesse pela música existente em confrarias e outros grupos cívicos que financiavam músicos e escolas de música.

Iconografia musical

Para reforçar e concretizar visualmente o que aprendemos com a história da música procuramos as representações pictóricas, concentrando-nos no seguintes tópicos: instrumentos musicais e anjos musicais – esse foi afinal o nosso ponto de partida. Com tal objetivo consultamos as reproduções de pinturas que ilustram as obras sobre história da música e as de história da pintura, geralmente intituladas história da arte.

A primeira imagem que encontramos é do século IV: o Bom Pastor tocando flauta pan, num mosaico de Aquileia (McKinnon 77). A partir do século VII começamos a encontrar as imagens do rei David com seus músicos, uns tocando harpa, tamborim e alaúde (capa de marfim de um livro, McKinnon 108), outros tocando cítara, sopros diversos, e percussão, e batendo palmas (Saltério de Vespasiano, Gowing 405). Essas pequenas orquestras de David continuam nos séculos seguintes: na Bíblia de Carlos o Calvo, do século IX, em que os músicos tocam trompa e flauta longa, (McKinnon 23); na Arte Musical de Aristóteles Beda, do século XIII, em que os músicos tocam viola, címbalo, órgão e percussão (Dufourcq 113); e noutra imagem (Dufourcq 118) o rei está com oito músicos tocando diversos instrumentos; e, já no século XV, o Rei David tocando com seus músicos de saltério, harpa e viola (Dufourcq 131). Em todos esses conjuntos o rei toca cítara, ou harpa. Estes exemplos já nos asseguram de uma questão: o uso dos instrumentos musicais na liturgia era rejeitado pelos bispos e teólogos pela sua relação com cenas profanas, pagãs, ou sensuais, e não por si mesmos, pois de certa forma o Bom Pastor e o Rei David ao utilizá-los os santificaram.

As ilustrações de cenas em que os monges cantam em coral são mais comuns, por estarem mais conformes com as recomendações dos teólogos (por exemplo McKinnon 100, manuscrito do século

IX), e continuam a ser representados nos séculos seguintes (Bíblia francesa do séc.XIV, McKinnon 235); e ainda no século XV os coros de monges e clérigos tonsurados continuam a aparecer, como um motivo permanente de música religiosa (ex.: McKinnon 36) mas por vezes formam duas filas, como se cantassem em coros alternados ou a duas vozes (McKinnon 189 e 277).

Apesar de haver algumas imagens de instrumentos e de músicos instrumentistas em contexto religioso, como uma do séc. XII, onde, na cerimônia de sagração de um cavaleiro, músicos tocam alaúde e viola de arco (Romance de Troia, Dufourcq 107) o que começa a ser frequente no século XIII são os instrumentistas em ambiente profano, mesmo que incluídos em obras de caráter religioso como Livros de Horas, ou das Cantigas de Santa Maria; vemos assim um tocador de rabeça atrás do palco do teatro (Dufourcq 134), um trio de cantores se acompanhando com a rabeça e guitarra (McKinnon 185), tocadores de rabeça e alaúde (Dufourcq 34), um dançarino se acompanhando em órgão portátil (Dufourcq 52), um grupo (9) de meistersinger cantando e tocando – violas, tambor, sopro, harpa – diante do nobre e sua mulher (Dufourcq 109), e um cortejo burlesco de mascarados com pandeiro (Dufourcq 115). Estas seis imagens, algumas do final do século XIII, provêm de vários reinos e regiões, e mostram uma boa variedade de instrumentos, mas estes sempre acompanham outra arte: teatro, poesia, canto ou dança.

O século XIV mostra maior profusão de imagens de instrumentos, e de músicos. Em quadros individuais, de um só executante, toca-se: flauta dupla, rabeça, guitarra menor, pandeiro, gaita de foles, flauta, pratos, harpa, órgão, alaúde, saltério, tamborim, saltério de 14 cordas, órgão de pedais, e trombetas (McKinnon 183, 250; Dufourcq 30,46; Duby 103,121). Por vezes os músicos são representados em conjuntos, como

pequenas bandas: em carnaval (McKinnon 222), ou tocando para a rainha (McKinnon 242) num cortejo burlesco de charivari com máscaras que parecem macacos (Dufourcq 97), ou em cena de corte elegante como “música de fundo” enquanto os senhores jogam (Power 90). Também há cenas de dança, como duas rodas, de 4 mulheres cada uma, acompanhadas de pandeiro, viola e gaita de foles (Rey Marco 215), ou dançarinos acompanhados por viola e flauta (Rey Marco 216). Nestas seis imagens não há nenhum contexto religioso, todas são profanas: dança, cortejo, brincadeira, salão cortês.

O século XV mostra uma grande variedade de imagens de instrumentos e de músicos. Cenas de música na corte, com diversos tocadores de instrumentos, são mais freqüentes; pode ser durante um banquete (McKinnon 41), num cortejo de músicos (McKinnon 258), num casamento no salão do palácio (McKinnon 28), ou na sala interior em que as damas tocam para um homem deitado (Dufourcq 121). Os instrumentos destes diversos conjuntos são semelhantes aos que se viam nos séculos XIII e XIV mas mais sofisticados: trombone de vara, flautas mais longas, alaúde menor (mandora), espineta, viola da gamba, órgãos com maior número de tubos (McKinnon 41,258,279,292; Black 129; Dufourcq 119). Grupos de músicas mulheres não são raros: em *O Campião das Damas* nove mulheres instrumentistas tocam flauta, órgão portátil, trombeta, saltério, pífaro e alaúde (Dufourcq 121). Também se vêem grupos mistos de mulheres e homens tocando instrumentos (Dufourcq 159) e dançarinos de carole ao som de harpa e flauta (Power 42). Mas a dança continua sob suspeita: numa tábua alemã sobre os Dez Mandamentos há um grupo de jovens dançando agarrados (homem com mulher) sob supervisão de um demônio (Rey Marco 217).

O que podemos constatar é que a partir do século XIV a

música instrumental se afirmara e se tornara independente do contexto religioso, e que no século XV ela já estava perfeitamente constituída como música para uso profano. Cabe observar, porém, que esta pesquisa iconográfica, mesmo que fosse exaustiva, não seria conclusiva, pois não seria correto supor que a totalidade dos artistas representa fielmente a totalidade da vida social e cultural de uma época. O que a iconografia nos ofereceu foi um conjunto de indícios que reforçam o que nos disseram os historiadores da música.

O mesmo podemos afirmar a respeito das imagens de anjos músicos (instrumentistas), que se tornam frequentes no decorrer do século XV. Eles aparecem pela primeira vez num manuscrito inglês do século XIII, com asas e tocando viola, trombeta, alaúde, harpa (em “caixas” separadas de uma iluminura complexa, Dufourcq 487) mas esse é um caso isolado, pois a maioria das imagens de anjos músicos é do século XV. Nestas alguns músicos são jovens com aparência angélica, mas sem asas: como o conjunto de instrumentistas e cantores pintado no painel do altar de Ghent (Gand, Gowing 664, Black 128 e 158-159). Os anjos tocam no nascimento do Menino Jesus (McKinnon 41; Aston 130) ou sentados aos pés da Virgem (Aston 137). Os instrumentistas que portam asas e são sem dúvida anjos formam várias pequenas orquestras, em geral de meia dúzia de executantes cada: uns rodeando a Virgem (McKinnon 306), ou formando um coro cantando em torno de Cristo (Gill 65), tocando vários instrumentos (Gill 63), por vezes ensinando o Menino Jesus (Dufourcq 120), rodeando a Virgem e o Menino num concerto angélico (Dufourcq 126), ou presentes na consagração de um gentilhomem à Virgem (Dufourcq 129), rodeando os santos doutores numa página de antifonário (Dufourcq 105).

Em todas elas os anjos são jovens imberbes, mas também há anjos meninos músicos, com asas, vestindo roupas curtas

(Dufourcq VI). Talvez a mais conhecida orquestra de anjos seja a que está nos quadros ou painéis de Hans Memling (1435-1494) em Bruges: eles tocam saltério, trombeta marinha, bombardas, alaúde, órgão portátil, trombeta, trombone, harpa e viola, formados em duas alas, e, como os demais, têm asas, e são jovens, imberbes, usando roupas longas (Dufourcq 47). Fra Angélico também pintou uma orquestra de anjos na cena da coroação da Virgem (São João de Fiesole <1455, Dufourcq 117) tocando alaúde, viola, três trombetas e pandeiro. Estas orquestras de anjos estão todas em contexto religioso: junto à Virgem e/ou ao Menino Jesus, ou a Cristo adulto, ou numa cena devota, e elas provêm da França (5), Flandres (4), Itália (incluindo os meninos e os sem asas), e Inglaterra (1); a proveniência do Norte da Europa pode explicar porque os anjos têm pele e cabelos claros (às vezes ruivos).

Assim, enquanto por um lado a música instrumental se torna mais autônoma e profana, sendo executada em palácios, jardins e cortejos de rua, e os próprios instrumentos e seus tocadores são valorizados por si mesmos e não só como “fundo musical” da letra, os anjos se “apropriam” dessa autonomia musical para compor suas próprias orquestras. A coexistência dessas duas situações é paradoxal: a autonomia e secularização da música instrumental faz com que ela “suba ao céu” e se torne angélica. A tendência da secularização da música é coerente com a independência do poder civil com relação ao eclesiástico, e mostra como esta divisão de poderes teve conseqüências na vida social e privada. Mas o que os pintores queriam significar ao representar orquestras angélicas neste contexto político-social? Queriam subtrair os anjos ao poder eclesiástico, que ainda não permitia o uso de instrumentos musicais? Embora pareça estranha, dita deste modo, a hipótese tem certo fundamento, pois foi nesta época que se generalizou o culto e devoção aos anjos da guarda, que passaram a ter uma

função muito mais particular, de certo modo privada. Mas não resolve o paradoxo.

Anjos, cosmologia e música

Vejamos agora se há alguma relação entre os anjos e a harmonia das esferas. A multiplicidade dos céus era aceita pela tradição judaica, embora alguns rabinos a rejeitassem. Os primeiros autores cristãos não definiram uma opinião a respeito dos céus, mas foram adotando as doutrinas da época, sem grande preocupação de coerência, e alguns preferiram a cosmografia de apenas dois céus, ou dois níveis celestes. Porém os gnósticos eram adeptos da multiplicidade dos céus, colocando neles a hierarquia dos poderes espirituais, e também a ascensão gradual do conhecimento até ao Pleroma.

Os cristãos, embora combatendo os gnósticos, e se afastando das concepções judaicas incompatíveis com o cristianismo, aceitaram a idéia dos sete céus; assim o diz Irineu de Lião num escrito de 180, que imaginava os céus habitados pelos poderes divinos (Inglebert 66-67). Mas as concepções populares judaicas, entre elas as já citadas dos *Livros de Enoque*, influíram no cristianismo; e no *Livro dos Segredos de Enoque* (*Enoque* II) e outros pseudo-epígrafos judaicos dos séculos I e II d.C. se afirma que os astros e os fenômenos meteorológicos são controlados pelos anjos (ib.35); pode-se pois supor que a ideia do ordenamento dos céus e dos astros pelos anjos tenha partido dessa fonte. Filon (20 a.C. – 50 d.C.), o mestre judeu alexandrino, identificava os anjos com as estrelas, e Orígenes, que viveu no mesmo meio intelectual, afirmava que cada elemento do universo e cada astro tem um anjo que cuida dele, e que os astros são seres mais inteligentes do que os homens (Scott 60, 70-71, 91-93, 128-141 etc). Mas nem Enoque, nem Filon, nem Orígenes responsabilizam os anjos pelo

ordenamento harmonioso dos movimentos celestes.

A influência dos pseudo-epígrafos judaicos deve ter permanecido na religiosidade popular, pois o Pseudo-Dionísio (entre 480/520) apresenta os poderes espirituais como colaboradores de Deus no governo do mundo, sem contudo estabelecer relação específica entre os anjos e a ordem do cosmo, pois prefere indicá-los como protetores ou guardiões das nações (*Hierarquias Celestes* 9.4). Segundo ele as ordens inferiores dos poderes espirituais participam do poder dos superiores “como parte da harmoniosa comunhão, universal e equitativa, em que todos se entrelaçam” (ib. 12.2 na tradução da BAC, ou “comunhão única e universal, harmoniosa e sintética” na tradução de Roque Frangiotti). Os anjos são descritos pelo Pseudo-Dionísio como cantores: “a teologia transmitiu aos habitantes da terra os hinos que cantam estes anjos da primeira ordem” (os serafins, ib. 7.4). O autor refere-se ainda a outra obra sua intitulada *Hinos Divinos* onde os cantos dos serafins seriam explicados, mas essa obra está perdida ou não existiu.

Portanto para o Pseudo-Dionísio os anjos (no sentido que ele mesmo expõe: todos os espíritos superiores) têm, entre outras, duas funções: contribuir para a harmonia universal e entoar hinos de louvor a Deus. Mas não empunham cítaras nem trombetas.

Tomás de Aquino foi talvez o teólogo que mais atenção dedicou aos anjos, não só na *Suma de Teologia*, mas em outras obras. Na *Questão disputada sobre as criaturas espirituais* aborda a questão “Se a substância espiritual se une a um corpo celeste” (art. 6^o); mais prolixo do que o usual enumera catorze opiniões a favor da união de um espírito com um corpo celeste, e seis objeções. Discute essas doutrinas, e no final oferece vinte respostas, entre as quais a (1) de que as substâncias espirituais são os motores que movem os corpos celestes, e mais explicitamente (resposta

à objeção segunda) diz que um corpo celeste é movido por um anjo, e (resposta à 3) é a comunidade dos anjos que move todos os corpos celestes. Doutrinas semelhantes confirma no *Compêndio de Teologia* (1º Tratado, III, 75-78, 128, 171), e na *Suma Teológica* (Iª q.50-64) ; nesta trata sobretudo da vida mística dos anjos, da substância, da sua ação, do conhecimento e da linguagem, da função de guardiões, da hierarquia, do castigo dos anjos maus, ou seja, de modo geral de questões que poderíamos chamar ontológicas; as cosmológicas são abordadas como que de passagem, mas reafirma o domínio dos anjos sobre os corpos celestes (Iª 110, a.1, r. 2 e 3).

Dante era seguidor de São Tomás, mas tinha muitas outras fontes de inspiração: na sua obra a participação dos anjos na harmonia do mundo é um pouco mais explícita do que a do Doutor Angélico. Eis algumas passagens do *Paraíso*, na *Divina Comédia*:

A doce música assim eu ouvia, extasiado
O melodioso canto daqueles bem-aventurados
Apesar de não entender bem o hino” .(Canto 14)

Parece que Dante está dizendo que os cantos celestes ultrapassam de tal modo os terrestres que os homens não conseguem entendê-los completamente. Essa idéia vai no mesmo sentido da doutrina comum dos Santos Padres segundo a qual o canto na igreja era uma forma de se associar ao canto dos anjos.

Depois que as bem-aventuradas almas luminosas
Que adornavam o sexto planeta, puseram fim aos seus cantos,
Angélicos, inspirados de santos pensamentos
Pareceu-me ouvir um murmurar de rio.” (Canto 20)

Aqui existe um reforço da doutrina comum segundo a qual o canto (a música) serve de apoio à vida espiritual; Dante continua

dizendo que o murmúrio, tal como o som da citara e da flauta, foi subindo (etc.).

As mais doces melodias, que possam ressoar aqui na terra
 E atrair o nosso ânimo,
 Assemelhar-se-iam ao ribombar do trovão,
 Comparados à harmonia daquela lira
 Que coroava a safira formosa
 Que faz mais cristalino o azul da safira do firmamento.
 Eu sou amor angélico, que gira em torno a Maria”. (Canto 23).

Este é o canto do arcanjo, que está nas esferas do mundo, e Dante de novo diz que ele é muito distante e superior aos cantos terrenos; a lira era uma alegoria à harmonia do universo, sendo o céu azul simbolizado pela safira. A relação dos anjos com a música do cosmo é evidente, mas não se diz que o arcanjo tocava a lira. Mais adiante (Canto 28) descreve os nove céus, e como as hierarquias dos anjos se distribuem por eles, e fala dos coros dos anjos:

...os nove coros angélicos começaram a cintilar
 (...) eu ouvia entoar
 Hossana de coro em coro.

Os cantos seguintes, de 29 a 32, continuam a falar ocasionalmente dos anjos, mas sem maiores especificações, a não ser que confirmam a doutrina de que existem nove coros de anjos e que eles estão distribuídos pelos nove céus.

A música terrestre imita a celeste, ou é a angélica que imita a humana?

As diversas religiões, e também o judeo-cristianismo, em suas concepções do universo incluíram vários tipos de seres espirituais, a que chamamos anjos, e lhes atribuíram muitas funções,

destacando-se, na angelologia cristã: a místico-contemplativa, na presença divina, a de mensageiros de Deus para os homens, a de conselheiros e protetores, tanto individuais como dos povos, e a de colaboradores no governo do universo. Tais funções têm uma doutrina básica fixa (presente por exemplo em Pseudo Dionísio e Tomás de Aquino) mas variando com as épocas e as regiões; no final da Idade Média a angelologia recebeu algumas conotações importantes: como protetores individuais os anjos da guarda foram muito valorizados e seu culto e doutrina se fortaleceram, assumindo em parte as funções dos mensageiros; como colaboradores do governo do cosmo aparecem girando a máquina do mundo; e na função contemplativa, figurada pela música celeste, o canto a uníssono do *Hossana* passou a ser polifônico e acompanhado, quando não substituído, pela orquestra.

Os anjos começaram a usar instrumentos musicais porque os seres humanos passaram a utilizar cada vez mais instrumentos musicais; as orquestras do céu imitam as da terra, porque os artistas, como todas as outras pessoas, imaginam o que não vêem na perspectiva do que conhecem. A correlação entre céu e terra, um sendo alegoria do outro, é normal, mas há nela um significado político: nas igrejas continua a cantar-se sem orquestra, ao passo que nas cortes feudais e reais há dinheiro, lazer e refinamento para contratar músicos e escutá-los. Os anjos e o céu não reproduzem a cultura e o poder eclesiásticos, mas a cultura dos poderes civis, cada vez mais independentes da Igreja. Quando, no início do século XVI, Maquiavel escreveu o *Príncipe*, libertando o governante da moral individual defendida pelos *Espelhos dos Reis*, já havia dois séculos de teorias políticas contra o poder eclesiástico, em defesa da autonomia do poder civil.

Como em outros aspectos da teologia, em que se dá margem à imaginação coletiva, a angelologia não nos ensina só a respeito

de quem são os anjos, mas também como eram as sociedades e mentalidades em cada época.

Porém outra interpretação é possível, mais religiosa e mística. Citamos Maria Victoria Triviño Monrabal (97): o pintor é aquele que percebe o invisível e o torna visível para entrarmos no mundo espiritual (da graça); para isso os artistas:

...colocaram perto da Senhora ou entre as nuvens do céu os anjos músicos. Quando o anjo tem nas mãos uma flauta, está convidando-nos a contemplar o êxtase da Mãe Santíssima. Se traz um tamborim, convida-nos à dança da alegria messiânica glorificando a Deus.

Os anjos que tocam cítaras, alaúdes e harpas, estão nos mostrando a harmonia universal e a relação entre a música terrestre e a celeste; e quando tocam trombetas de prata querem que nos prostremos diante do poder divino. E a autora conclui: “Desperte cada um o anjo músico que leva dentro de si, até que chegue a hora de entoar o Cântico Novo com a cítara de Deus.

Fontes primárias

- ASTON, Margaret (ed). The Panorama of the Renaissance. Londres, Thames and Hudson, 1996.
- AUGUSTIN, Kristina. Um olhar sobre a música antiga. Rio de Janeiro, Augustin, 1999.
- BABCOCK, William S. Angels. Em FERGUSON, 39-42.
- BASURKO, Xabier. O canto cristão na tradição primitiva. Trad. Celso Márcio Teixeira. São Paulo, Paulus, 2005.

- BLACK, C.F. e outros. Cultural Atlas of the Renaissance. Nova Iorque, Prentice Hall, 1993.
- BOURCIER, Paul. História da dança no Ocidente. Trad. Marina Appenzeller. São Paulo, Martins Fontes, 2001, 45-105.
- BÜHNER, Jan-Adolf & FRITZSCHE, Hans-Georg. Angel. In FALBUSCH, vol. I, 55-57.
- CHAILLEY, Jacques. Histoire musicale du Moyen Âge. Paris, PUF, 1950.
- CLEMENCIC, René. Música de Dança na Idade Média. In SALVAT, fasc. 54, 210-213.
- DUBY, Georges. A Idade Média. In DUBY & LACLOTTE, Tomo I. Trad. Mário Dias Correia e Rosa Freire d'Aguiar.
- DUBY, Georges & LACLOTTE, Michel (coords). História artística da Europa. São Paulo, Paz e Terra, 1997.
- DUFOURCQ, Norbert. (dir) La Musique, des Origines a nos jours. Paris, Larousse, 1946.
- DUHR, Joseph. Anges. In VILLER, vol. I, 580-626.
- EINSTEIN, Alfred. A Short History of Music. Nova Iorque, Barnes & Noble, 1996 (1937).
- FAHLBUSCH e outros (org.) The Encyclopedia of Christianity, Grand Rapids, Eerdmans/Brill.
- FAURE, Philippe. Anjos. Trad. José Carlos Estêvão. in GOFF &

- SCHMITT, vol. I, 69-81.
- FELIPPE, Cristiana. “Anjos Divinos Mensageiros”. *Revista das Religiões*. (Ed. Abril) n.18, fevereiro 2005, 14-21.
 - FERGUSON (ed) *Encyclopedia of Early Christianity*. Nova Iorque/Londres, Garland, 1990.
 - GILL, D.M. *Illuminated Manuscripts*. Nova Iorque, Barnes & Noble, 1996.
 - GOFF, Jacques Le, & SCHMITT, Jean-Claude (coords.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*, de Trad. Coord. Hilário Franco Júnior. São Paulo, EDUSC, 2002.
 - GOWING, Sir Lawrence (ed). *A History of Art*. Nova Iorque, Barnes & Noble, 1995 (1983).
 - GREGORY PALAMAS. *The Triads*. Trad. Nicholas Goudle. Nova Jersey, Paulist Press, 1983.
 - HAMELINE, Jean-Yves. *Música*. In LACOSTE, 1215-1221.
 - INGLEBERT, Hervé. *Interpretatio Christiana. Les mutations des savoirs (cosmographie, géographie, ethnographie, histoire) dans l'Antiquité Chrétienne, 30-630 après J.-C.* Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 2001.
 - LACOSTE, Jean-Yves (dir) *Dicionário Crítico de Teologia*. Trad. Paulo Meneses e outros. São Paulo, Paulinas/Loyola, 2004.
 - LLULL, Ramon. *O Livro dos Anjos*. Trad. Eliane Ventorim e Ricardo da Costa. São

- Paulo, Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência Raimundo Lúlio, 2002.
- LOUTH, Andrew. Denys the Areopagite. Wilton CT, Morehouse-Barlow, 1989.
 - LUPI, João. A harmonia do mundo segundo João Eriúgena. Dissertatio (Pelotas) n.11, 2000, 49-58.
 - - Agostinho de Hipona e a Música. In PIRATELLI, no prelo.
 - McKINNON, James (ed). Man and Music. Antiquity and the Middle Ages. Londres, Macmillan, 1990.
 - MONRABAL, María Victoria Triviño. Música, dança e poesia na Bíblia. Trad. José Belisário da Silva. São Paulo, Paulus, 2006.
 - PALAMAS, cf. Gregory.
 - PIRATELI, Marcos (org.) Ensaios sobre Agostinho de Hipona: história, filosofia, música e educação. Maringá, EDUEM, no prelo.
 - POWER, Eileen. Medieval Women. Ed. M.M. Postan. Londres, The Folio Society, 2001 (1975).
 - PSEUDO DIONÍSIO AREOPAGITA. Obras completas. Trad. Teodoro H. Martin. Madrid, BAC, 1990.
 - PSEUDO DIONÍSIO O AREOPAGITA. Obra completa. Trad. Roque Frangiotti. São Paulo, Paulus, 2004.
 - REY MARCO Juan José. Danças na Idade Média e no Renascimento. In SALVAT. Fasc. 54, 214-221.

- SALVAT. Enciclopédia Salvat de Os Grandes Temas da Música.
Trad. Ana Mafalda
Tello e Isabel F. Andrade. Rio de Janeiro, Salvat Editores do
Brasil, 1988.
- SCOTT, Alan. Origen and the Life of the Stars. Oxford,
Clarendon, 1994.
- TERRA, João Evangelista Martins. A Angelologia de Karl
Rahner à luz dos seus
princípios de hermenêutica. Aparecida, Santuário, 1996.
- TOMÁS DE AQUINO, Santo. El mundo de los Espíritus.
Cuestion disputada sobre las
criaturas espirituales. Trad. Ana Mallea, comentário e notas de
Celina Lértora Mendoza. Buenos Aires, Ed. Del Rey, 1995.
- - Compêndio de Teologia. Trad. Odilão Moura. Rio de
Janeiro,
Presença, 1977.
- - Suma de Teología. Edición dirigida por los Regentes de
Estúdios de las
Provincias Dominicanas en España. Madrid, BAC, 1988, 5
volumes. Iª, Q.50-64 e passim.
- VERNON, Mark (ed). Angels. in Chambers Dictionary of
Beliefs and
Religions. Edimburgo, 2009 (1992), 29-30.
- VILLER, M. e outros (dir) Dictionnaire de Spiritualité, ascétique
et mystique, doctrine
et histoire. Paris, Beuchesne, 1937.
- WÉBER, Édouard-Henri. Anjos. In LACOSTE 134-138.
- YOUNGBLOOD, Ronald F. Angel. Nelson's New Illustrated
Bible Dictionary.
Nashville, Thomas Nelson Publishers, 1995.



A liberdade de escolha em santo Anselmo

João Paulo Ponteutur &
Oscar Bauchwitz¹

*Quem é bom, é livre, ainda que seja escravo.
Quem é mal é escravo, ainda que seja livre.*
Santo Agostinho

O objetivo fundamental deste estudo não é apenas o delinear do caminho percorrido pelo filósofo, mas, sobretudo, demonstrar a concepção dele a respeito da liberdade a qual irá aparecer em seu tratado *Sobre a liberdade de arbítrio*².

-
- 1 Professor titular de Metafísica do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN); Graduando em Filosofia na habilitação em bacharel pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN)
 - 2 Este título é retirado da tradução do texto latino da edição de F. S. Schmitt (*Anselm opera omnia*, v. I, pp. 205-226) feita pelo professor Paulo Ricardo Martines correspondente a parte anexada a sua tese doutoral defendida no ano 2000. O título do tratado *A verdade* corresponde à tradução da coleção “Os Pensadores”, bem como *O monólogo*. As demais traduções referentes aos nomes das obras, e as passagens em língua estrangeira são de minha autoria. Neste trabalho serão utilizadas as traduções do professor Paulo, da

Esta obra, juntamente com outras duas, a saber, *A verdade* e *Sobre a queda do diabo* constituem um estudo da Sagrada Escritura na forma de diálogos, conforme Anselmo estabeleceu no prefácio da obra AV, onde teremos de um lado o questionador chamado de discípulo e do outro o respondente relativo ao mestre. O mestre de Bec ainda terá a preocupação de esclarecer quais tratados devem ser lidos seguindo uma ordem coerente, nesse caso, devemos começar pelo o AV em seguida o SLA, e por último o SQD, apesar delas não possuírem uma sequência obrigatória os seus assuntos e as semelhanças das discussões carecem que sejam dispostos em tal ordenação. O filósofo também produzirá um quarto tratado intitulado *Sobre o gramático* com o mesmo formato, porém não agregará as outras produções porque a discussão segue uma temática bastante diferente das demais, contudo ele julgará útil para os iniciados no estudo da dialética (AV, Pref.). Essa tríade será à base de toda ética alsemiana.

Introdução: Anselmo e a dialética

Os escritos de Anselmo surgem numa época atribulada do período medieval. Um cenário cujo feudalismo era a política adotada, principalmente, nas relações sociais em que se tinha uma sociedade dividida em três partes: os senhores feudais, a plebe, e o clero. Portanto, as obras desse filósofo exprimiram, em parte, a luta da igreja pela permanência do seu poder. Nesse sentido, a maneira como ele aborda os questionamentos concernentes à religião, à fé

coleção “Os Pensadores”, e as obras completas de Santo Anselmo da edição da BAC, tendo em vista, as seguintes abreviaturas: AV: *A Verdade*; SLA: *Sobre a liberdade de arbítrio*; SQD: *Sobre a queda do diabo*; SC: *Sobre a concórdia*. As indicações numéricas que seguem as abreviaturas correspondem respectivamente ao capítulo da obra em numeral romano e à página em arábico.

e a razão estão ligados ao mundo real dos homens daquele período. Em conformidade com Klimke (1947, grifo do autor), se em seus primeiros trabalhos segue Anselmo o procedimento dialético de seu tempo, nos posteriores se remonta a sublimes investigações teológicas sobre a essência de Deus e nossa fé, apoiando-se, por um lado, nas doutrinas dos padres – se referindo ao período da patrística -, e por outro, na razão. O princípio que estabelece *fides quaerens intellectum* não significa outra coisa a não ser o esforço para entender, à luz da razão, as doutrinas teológicas o mais profundamente possível, e nisso consiste sua principal autoridade, a saber, que não se contentou como os seus antecessores, com uma fiel repetição da doutrina dos padres, senão que empregou e aplicou a mesma razão às questões teológicas. Na vivência de Anselmo teremos a Igreja situando-se ao lado das mudanças sociais e buscando, paradoxalmente, ora impugnar o novo, ora assimilá-lo.

Anselmo de Cantuária, além de ser considerado filósofo por muitos estudiosos, foi um grande teólogo de sua época, e também um genial dialético, até mesmo pelo fato de ter como seu mentor, Lanfranco – um grande mestre da dialética naquele momento histórico. Segundo Copleston (1964), a construção da teologia escolástica teria sido, naturalmente, impossível sem a ajuda da dialética, e a finalidade dos mais sérios dialéticos foi a de compreender, não a de “racionalizar”, no sentido de, interpretar. De fato, a característica religiosa sem dúvida se sobressai na Idade Média, porém não ao ponto de rechaçar uma explicação racional do mundo – papel este que a escolástica ocupará nessa fase da história, e conseqüentemente, será o fundo intelectual de todo esse período repercutindo ainda no início da modernidade. Ainda sobre a dialética Stork (2003, p.20) nos reforça: “A dialética possibilita desenvolver uma aporia ou explorar os diversos aspectos de

uma dificuldade, condições de possibilidade de uma investigação. O jogo dialético gira em torno de um problema, cuja matéria pode ter sido fornecida por diversas opiniões conflitantes emitidas acerca de um assunto”.

Nesta primeira parte se fez necessário essa breve exposição acerca da dialética pelo fato desse elemento estar intimamente ligado ao contexto existencial de Anselmo, bem como em toda as suas obras, especificamente, neste trabalho, posto que através dos métodos os quais se desenvolvem a partir dela fazem com que, a escolástica não se torne apenas um método sem vida, ao contrário, participe de forma ativa na vida dos indivíduos medievais possibilitando dizermos que também será o movimento histórico norteador dos métodos educativos.

Poder e vontade

Os diálogos de Anselmo nos evidenciam o quão a dialética se faz presente no seu sistema filosófico. Para a realização deste trabalho, nos voltamos fundamentalmente para as conversações regentes ao estudo da Sagrada Escritura advindos do filósofo, como tratamos inicialmente. Nos debruçaremos agora em demonstrar como ele enxerga os conceitos de poder, vontade, retidão, justiça e graça. Inicialmente não podemos discursar tais noções isoladamente, haja vista que elas se inter-relacionam intrinsecamente, no entanto podemos dividi-las em pares obedecendo à seguinte ordem: primeiro poder e vontade, segundo retidão e justiça, terceiro e último o conceito de liberdade de escolha atrelado necessariamente ao da graça. Nesta etapa trataremos do poder e da vontade.

O primeiro fator para o qual devemos atentar diz respeito ao conteúdo desses tratados em que se assemelham, por exemplo, no AV, Anselmo trabalha substancialmente – no sentido de que, mesmo em se tratando de uma abordagem em um só capítulo,

ela tem uma relevância para o resto da obra -, a questão da verdade, retidão, justiça, o dever e não dever e o poder e não poder, da mesma forma no SLA onde foca, os questionamentos sobre a liberdade, o poder de pecar e o poder de não pecar, o livre-arbítrio e a vontade e, por conseguinte, no SQD no qual teremos como discussões principais, o mal, o pecado, a injustiça e a perseverança dos anjos bons, bem como a queda dos maus, todavia na impede nessa singela orientação que essas temáticas já não tenham aparecidas em outros textos, quando no caso do *Monólogo*, se observamos no capítulo XVIII, ele já menciona a questão da vontade e da verdade. Todas essas abordagens são levadas em consideração o homem, dado o fato de ele estar dirigido a Deus. Segundo Paulo Ricardo Martines (1996, p.107), “podemos dizer que o tema mais importante e o de maior alcance é a justiça. Verdade e justiça se dizem mutuamente; a questão da liberdade e do pecado serão discutidas à luz desses conceitos. Se possível, podemos falar que o tema desses diálogos é o da retidão moral”.

Feita essa observação inicial, e como desde o início desta pesquisa delimitamos quais conceitos privilegiaríamos para uma explicação mais acurada sobre a definição da liberdade de escolha, podemos desde já, adentrar primeiramente no conteúdo tangente ao tema *poder*.

No primeiro momento, logo no capítulo I, a questão do poder surgirá numa pergunta feita pelo discípulo em que envolverá outros assuntos como a liberdade de arbítrio/escolha, a graça, o livre-arbítrio, e ainda o pecado, tendo assim o seguinte contexto: “Se a liberdade de arbítrio é o ‘poder de pecar e não pecar’, como frequentemente dizem alguns – e se sempre temos esse poder -, como às vezes necessitamos da graça? Mas, se nem sempre possuímos esse poder, por que o pecado nos é imputado quando pecamos sem o livre-arbítrio?” (SLA, p.149) Será em decorrência

da abordagem sobre o pecado que Anselmo adentrará na questão do poder. No capítulo II, isso ganha forma, no sentido de que, tal poder recai tanto para a natureza angelical como para humana, notamos claramente isso na seguinte passagem: “a natureza angélica quanto a nossa possuíam no princípio o poder de pecar, pois, se não o tivessem tido, não teriam pecado.” (SLA, p.151) A transgressão do homem ou do anjo ocorre de forma espontânea e através do livre-arbítrio, e não por necessidade. Logo, “ora, pecaram pelo seu arbítrio que era livre, mas não por aquilo de onde era livre, isto é, não pelo poder pelo qual poderiam não pecar [...]” (SLA, p.152)

Em concórdia com Martines (1996, p.110), “o poder para não pecar é o que de forma primeira e mais geral definirá a liberdade”. Nesse sentido, nos parece ficar evidente duas formas de poder, pois o primeiro homem e o anjo renegado pecaram por sua livre escolha, ou seja, detinham o poder para tal. No intuito de ratificarmos se existe ou não dois poderes, recorreremos à distinção de poder enquanto instrumento e uso. Em um trecho do SLA, no capítulo VII, onde discípulo e mestre discutem a respeito da terminologia da palavra vontade originada de uma equivocidade da parte do discípulo, Anselmo, nos expõe um interessante exemplo em forma de pergunta:

“Portanto, se conhecesses um homem tão forte que segurando um touro indomável de forma que o touro não pudesse se mover; e visses o mesmo homem segurando um carneiro de forma que o carneiro lhe escape das mãos, pensarias que ele é menos forte segurando o carneiro do que segurando o touro?” (SLA, p.167-168)

A resposta do discípulo se trata, basicamente, em reconhecer que a força utilizada em ambos os casos não são iguais, no entanto é forte em razão de ter a força, e naturalmente, seu ato é conside-

rado forte devido à utilização da força. (SLA, VII) Nas palavras de Martines (1996, p.110), “o homem tem sempre a força (para Anselmo o instrumento), mas em determinados momentos não a utiliza (uso)”.

Até o presente instante, notavelmente, percebemos como o mestre de Bec formula o seu conceito de *poder* e o adere ao da *vontade*, nos esclarecendo a inviabilidade de se efetuar uma abordagem isolada dos mesmos. Isso também será percebido com os demais conceitos, conforme veremos ao longo desta investigação filosófica.

Se voltarmos ao caso do primeiro homem e do anjo renegado, os quais escolheram mal, porque se afastaram da retidão que tinham recebido, e desse modo, procederam motivados, talvez, crendo que conseguiriam a felicidade. “Poder” para querer algo, não é o mesmo daquilo que é apenas “motivado” para querer algo. Nesse caso, só o *poder* integra exclusivamente à liberdade. (MARTINES, 1996)

Até aqui a nossa investigação nos conduz acreditar que não existem dois poderes, mas antes o poder para pecar – este sendo espontâneo -, não reduz em absolutamente nada o poder para não pecar – este sendo próprio da liberdade. Por isso, o poder em relação ao instrumento é único, todavia o seu uso provém exclusivamente levando em consideração à vontade, que por sua vez, será o ponto principal da questão da liberdade.

Nesse instante, passaremos a discorrer sobre o conceito de *vontade* para Anselmo. Novamente recorrendo à obra SLA, o filósofo nos aponta no quarto capítulo uma primeira ideia do termo *vontade* associada à questão da *retidão*, ambas sempre estarão relacionadas à natureza racional. Segundo Anselmo, a capacidade para compreender e conhecer, é o que consentirá à razão distinguir o verdadeiro do falso e à vontade aderir ou transformar-se àquilo

que deve, preservando dessa maneira a sua retidão. (MARTINES, 2009) A razão e a vontade serão preceitos indispensáveis para se ter o reconhecimento da liberdade.

Na questão III do tratado *Sobre a concórdia*, Anselmo aborda mais detalhadamente o tema da vontade: assim como temos em nosso corpo membros e cinco sentidos, aptos cada um a uma função própria, e que nos servem como instrumentos, as mãos para pegar, os pés para caminhar, a língua para falar, a vista para ver, de igual modo, a alma tem em si mesma certas forças, das quais nos servimos como de instrumentos para usos convenientes. Há na alma uma razão que nos serve como de instrumento para raciocinar e uma vontade da qual nos servimos para querer. A razão não é toda a alma, como tampouco à vontade, mas cada uma é algo na alma. No entanto, como cada instrumento possui, por sua vez, o que é, e também suas aptidões e seu uso, distinguiremos a vontade, posto que dela falamos aqui, o instrumento, suas aptidões e seu uso, aptidões que podemos chamar a vontade afecção. O instrumento do querer é evidentemente afetado por suas aptidões. Assim se diz que a alma do homem, quando quer alguma coisa com veemência, se acha afetada pelo querer. O douto filósofo considera a vontade significando equivocadamente três coisas: à vontade como o *instrumento*, a mesma como *afecção* do instrumento, e por fim à vontade como *uso* do instrumento, seguindo-se da explicação apurada de tais formas as quais concebemos a questão da vontade. (SC, XI) Gilson (1955) complementa trazendo a vontade, antes de tudo, como uma das forças da alma: assim como se vê através de sua visão, a alma faz decisões por meio de sua vontade. Em uma segunda acepção, a palavra “vontade” aponta uma “afecção”, isto é, uma disposição deste poder, ou instrumento da alma, para operar de uma determinada maneira. Em um terceiro sentido, “vontade” significa o trabalho feito por esse instrumento

ou força da alma, ou seja, volição.

O termo *vontade* se aplica, não obstante, ao instrumento do querer, a sua afecção e seu uso. Anselmo de Bec irá nos esclarecer isso com mais propriedade no momento em que chamamos instrumento a nossa vontade, quando falamos de dirigi-la para fins diversos, por exemplo, quando queremos caminhar ou sentarmos, fazer tal e tal coisa. O homem sempre possui esse instrumento, ainda que não o use continuamente, como tem a vista instrumento para ver, mesmo quando nem sempre a utiliza, como durante o sono³. A afecção do seu instrumento do querer é chamada vontade quando se diz que o homem tem sempre a vontade de seu bem-estar. No mesmo sentido se afirma que o santo, mesmo quando em seu sono não pensa nisso, tem continuamente a vontade de viver retamente. O uso desse instrumento é chamado vontade quando alguém diz: “agora tenho a vontade de ler”, isto é, agora quero ler. Porque assim como ver é servir-se da vista, essa é o instrumento de ver, e seu uso é a visão ou a vista, quando a vista tem o mesmo sentido que a visão, pois a vista pode significar o instrumento mesmo, de igual maneira *querer* é servir-se da vontade, uma vez que, o instrumento do querer e seu uso são a vontade, a qual não existe só quando pensamos o que queremos. Por conseguinte, a vontade como instrumento é uma só e única, isto é, o instrumento do querer é único no homem, bem como é única a razão, ou seja, é um só e único instrumento de raciocinar, enquanto que a vontade afetada por esse instrumento é dupla, porque assim como a vista tem diversas aptidões, tais como ver a luz e, mediante ela, as formas e as cores, do mesmo modo, o instrumento do querer têm duas aptidões, as quais chamam afecções:

3 Uma exposição similar pode ser encontrada no capítulo VII em *Sobre a liberdade de arbítrio*.

uma para querer o útil, e o outro o que é *reto*, porque a vontade como instrumento não quer nada mais que essas duas coisas. Se para alguma outra coisa se inclina, é por razão da utilidade ou da retidão. Por fim, a vontade como instrumento move todos os demais instrumentos dos quais nos servimos espontaneamente, e que estão em nós, como a mão, a língua, a vista, e também os que se acham fora de nós com a pena, o machado, entre outras. Ela faz todos os movimentos voluntários, mas ela mesma é movida por suas afecções; se posso dizer, por consequência, é um instrumento o qual se move a si mesmo. (SC, XI, grifo nosso)

Retidão e justiça

Aproveitando o ensejo em que se acabou de discutir sobre a vontade, pudemos perceber como o questionamento envolvendo a retidão se atrela de forma necessária à vontade, contudo é imprescindível nos determos mais um pouco neste conceito da *retidão* sobre o qual notaremos, igualmente, uma junção íntima com a noção de *justiça*, as quais consequentemente, estarão interligadas ao ponto do pecado. Segundo Martines (2009, p.101):

“Um conceito caro ao pensamento de Anselmo e frequentemente associado à vontade é a retidão. Retidão, nesse domínio, não é outra coisa senão querer o que se deve, constituindo-se assim como a expressão da verdade, no âmbito da moral. Se a criatura tivesse guardado esse princípio, não iria querer outra coisa, a não ser permanecer na beatitude em que fora criada; mas pecando, abandonou o que tinha”.

Essa questão se apresentará de modo mais claro no diálogo AV, no qual Anselmo equivalerá as ideias de verdade, retidão e justiça. Esse processo começará no capítulo II quando o mestre questiona o discípulo a respeito da razão de se fazer uma afirmação, e este responde: “Para significar existir aquilo que existe” (AV, p.153).

Um pouco mais à frente, o mestre em concorde com o discípulo irá concluir que quando existir o que existe, a significação é reta e verdadeira, sendo assim, se chega ao conceito de retidão, então, o discípulo percebe de forma clara que a verdade é essa retidão. (AV, II). O filósofo continua:

“Certamente não se costuma dizer que é verdadeira quando significa existir o que não é, contudo, tem verdade e retidão porque faz o que deve. Mas quando significa existir o que existe, faz duplamente o que deve, porquanto significa aquilo que recebeu o poder de significar e aquilo para que foi feita. [...]” (AV, II, p.153-154)

A verdade de uma cognição deriva de sua *retidão*, isto é, como deveria ser a correta compreensão do que é seu objeto, entretanto essa é apenas uma forma particular da verdade. O objeto conhecido tem sua própria *retidão*: tudo é verdade na medida em que é o que deveria ser de acordo com sua ideia em Deus. Uma vontade é verdadeira se ela é justa; uma ação é verdadeira pela mesma razão. Em suma, verdade é a conformidade do que é para o qual se fixa o que deve ser, e como essa regra é sempre em última análise, a essência divina, o *De veritate* conclui que há somente uma verdade de tudo que é verdadeiro, ou seja, Deus. Essa noção de verdade concebida como uma *retidão* domina a ética de Santo Anselmo, bem como sua epistemologia. (GILSON, 1955, grifo do autor)

Quando o homem não quer o que *deve*, ele peca, e no seu estado de pecador se torna escravo do pecado abandonando a retidão, e ao perdê-la não conseguirá readquiri-la por suas próprias forças, como bem podemos notar na seguinte passagem do capítulo X da obra SLA: “[...] quando a vontade livre abandona a retidão pela dificuldade de conservá-la, se torna em seguida, certamente, escravo do pecado pela impossibilidade de recuperá-la por si mesma. [...]” (SLA, p.172) Martines (2008, p.454) complementa:

“É justo aquele que faz querendo aquilo que deve: não basta inteligir ou agir de modo correto, é preciso querer retamente. À vontade deve corresponder, em primeiro lugar, querer o que se deve (o *quod*) e por que se deve querer (*quia*); em segundo lugar, deve ultrapassar aquilo que é devido (*debitum*) e alcançar a retidão por causa da retidão (*propter ipsam rectitudinem*)”

A obtenção da retidão perpassa necessariamente por uma inclinação, a qual o indivíduo deve tender para ações retas ou justas, no entanto apenas isso não é suficiente para tê-la, ao contrário, também devemos querê-la retamente, portanto a união da disposição justa de nossos atos com a vontade reta nos direciona no caminho de obtê-la por ela mesma. É envolto dessa atmosfera que adentramos no tema da *justiça*, e será exatamente nos capítulos XII do AV, que Anselmo irá nos expor tal conceito, apesar disso, antes de voltarmos nossas atenções para essa parte, se faz mister irmos para SQD, onde teremos nos capítulos XIV e XV uma breve exposição da mesma por meio da nota de rodapé deste último. No primeiro, os anjos recebem a justiça habitual para moderar a vontade do prazer, para que não se deixasse queimar por seu desejo, senão que o contivesse dentro dos limites devidos, enquanto no segundo, pergunta se esta justiça ou retidão, que tanto bem realiza na vontade, é algo positivo. Desse modo, responde Anselmo de Cantuária com uma frase, a qual demonstra seu grande apreço pela virtude: não somente é algo, senão que é algo grande, um grande bem. (SQD, XV)

Agora sim, nos voltemos para o diálogo AV com o intuito de visualizarmos melhor essa noção de justiça. Esta irá aparecer nesse tratado, só depois da caracterização alsemiana sobre os campos da verdade, ou seja, em quais lugares se dizem que existe verdade, e acerca da primitiva verdade, nesse caso, Deus (a suma verdade). No penúltimo capítulo tem-se a reciprocidade dos termos: ver-

dade, retidão e justiça, “[...] de modo que quem conhecesse uma delas e ignorasse as outras poderia chegar pela conhecida até ao conhecimento das desconhecidas; ou melhor, quem tivesse conhecida uma não poderia ignorar as outras.” (AV, XII p.167)

Atentemos, então, para a trajetória que evidencia tal empenho. Tem início a discussão quando o discípulo querendo saber sobre a justiça toma como equivalente o conceito de retidão, se valendo do seguinte exemplo: “[...] parece justo e reto que o fogo seja quente e que cada um dos homens ame a quem o ama. Pois, se qualquer coisa que deve ser é reta e justamente, e nem é outra coisa reta e justamente senão o que deve ser, a justiça não pode ser outra coisa, segundo creio; a não ser a retidão. [...]” (AV, XII, p.167) Adiante o aluno, ou discípulo, deseja saber se todas as coisas são justas. Este pergunta ao mestre: por que é mais justo o homem do que a pedra, haja vista que um e outro atuam justamente? O próprio questiona-o novamente: “Tu próprio não julgas, por acaso, que o fazer do homem difere de algum modo do fazer da pedra?” (AV, XII, p.168) A resposta do aluno é em defesa do homem, porque o seu agir é feito pela sua livre vontade, ao passo que, no caso da pedra, a sua ação é feita de modo natural e não voluntário, isto é, não possui livre-arbítrio. “Por essa razão não se diz que a pedra é justa, porque não é justo quem faz o que deve, se não quer o que faz” (AV, XII, p.168) A justiça não se encontra em nenhuma natureza a qual não conheça a retidão, por inferência, a retidão só existe na natureza racional, pois esta é única que consegue percebê-la, “[...] visto que toda justiça é retidão, não existe, de modo algum, justiça que torne louvável o seu seguidor a não ser nos entes racionais.” (AV, XII, p.168)

A conversa segue por uma via através da qual se deseja estabelecer um sítio dessa justiça no homem. O discípulo, ou em outras palavras o próprio Anselmo, nos fornece um direcionamento

dessa localização quando diz estar “[...] na vontade, ou na ciência ou na obra” (AV, XII, p.168) O mestre nos responde que existe apenas um lugar no qual essa virtude se manifesta no humano, é justamente, na retidão da vontade. Esse é o cume da caracterização da justiça. Anselmo nos esclarece:

“Toda vontade, segundo queira algo, assim o quer por causa de alguma coisa. De fato, do mesmo modo que se deve considerar o *que* quer, assim é preciso ver *por que* o quer. Por certo, não deve ser mais reta ao querer o que deve do que ao querer por causa daquilo que deve. Por essa razão, toda vontade tem um o *quê* e um *por quê*. Sem dúvida, não queremos nada absolutamente a não ser porque o queremos.” (AV, XII, p.169)

O homem, ser detentor de razão, se reconhece nas suas escolhas, por conseguinte a sua vontade é o meio principal que expressa isso com mais impetuosidade, visto que qualquer vontade quando deseja algo, assim o pretende em razão de algum motivo, ou seja, devemos levar em conta a questão daquilo pelo qual se *quer* e sua *causa*, portanto a criatura racional deve principalmente, reconhecer o seu querer, e essencialmente, é necessário ela saber aquilo que deve querer pelo próprio fato do querer. O precursor da escolástica acrescenta dizendo: “[...] assim como deve ser querido por qualquer um o que deve, assim deve ser querido, pela razão de que o deve, para que a vontade seja justa” (AV, XII, p.170) Assim, nos é fixada a ideia de que para a justiça são, estritamente, pertinentes à vontade estas duas coisas: *querer o que deve* e *por que se deve*. Mais uma vez com Anselmo de Aosta podemos realçar este ponto da seguinte maneira:

“De fato, o justo, quando quer o que deve, observa a retidão da vontade, enquanto pode ser chamado justo não por outra coisa senão pela própria retidão. Mas quem não quer o que deve a não ser coagido ou levado por recompensa estranha, se se pode dizer

que ele observa a retidão, não a observa por causa dela mesma, mas por causa de outra coisa” (AV, XII, p.170)

Nesse exato instante de nossa investigação, se consagra a perspectiva segundo o mestre de Bec, a respeito da justiça, sendo esta, justamente, a retidão da vontade vista em razão de si própria. Nas palavras do Santo Douto: “a justiça é, portanto, a retidão da vontade observada por causa de si mesma” (AV, XII, p.170). Ele terminará o capítulo expondo o fato do *querer* e do *observar* como sendo os pressupostos para recebê-la de Deus, e como perceberemos logo à frente, através da graça desembocando na definição de liberdade de escolha.

Conclusão: A graça e a liberdade de escolha

Destarte, chegamos à definição que tanto pleiteamos ao longo deste trabalho. Depois de consideramos todos esses conceitos, Anselmo nos abrilhanta com uma fabulosa definição, a qual tem seus pilares argumentativos fundamentados com um rigor dialético profundo, e simultaneamente belo, porém antes de corroborarmos com isso, faremos uma breve explanação sobre a matéria da graça.

Para uma discussão mais cuidadosa e primorosa, a respeito da graça, devemos nos voltar para o tratado SC, exatamente, na questão III, como já tratamos no que tange à vontade. Não nos delongaremos nesta explicação, embora tenhamos que ser conscientes do papel essencial desse conceito para a existência da liberdade na criatura humana. A liberdade se imprime no homem por meio da graça, ou seja, a primeira existe por necessidade da segunda. Se o homem a perde é pelo fato de abandonar a retidão da vontade através da sua livre escolha se tornando assim escravo do pecado. Nesse estado, o homem não consegue recobrá-la de nenhuma maneira; só Deus pode restituí-la de novo mediante a ação da graça.

Anselmo afirma que toda criatura existe por graça, posto que tenha sido criada *grátis*, e Deus dar nesta vida e gratuitamente muitos benefícios sem os quais o homem não pode salvar-se. (SC, II)

No tocante à livre escolha cuja graça ajuda-a a tomar a decisão que conduzirá o homem a conservar a retidão da vontade pela própria retidão, em outras palavras, a liberdade de escolha, Gilson (1955, grifo do autor) nos traz esta (*liberum arbitrium*) incluindo dois elementos: *arbitrium*, isto é, uma arbitragem através da qual um juízo da razão diz o que deve ser feito, então, o *liberum*, isto é, liberdade, é a liberdade, a qual é o poder de escolher e fazer de acordo com a regra da justiça. Daí duas consequências importantes: primeiro, desde que, a inclinação para a justiça é separável da vontade, a liberdade moral pode ser perdida, em seguida, o poder de pecar não faz parte da liberdade. Isso responde a pergunta tantas vezes questionada: como é possível para o homem pecador? Quando ele pecou pela primeira vez, o homem assim o fez em virtude de sua escolha, a qual estava livre, mas não em virtude de sua liberdade, uma vez que, ele usou para abdicar da sua liberdade de pecado. Vamos tomar um exemplo. Aqui está um homem livre, a quem obriga a servir a qualquer outro homem. Agora, precisamente porque ele é um homem livre, ele tem uma escolha entre permanecer livre e servir a alguém. Sua escolha é livre, nesse sentido, cabe a ele fazer qualquer uma. Se ele escolhe servir, ele faz, portanto em virtude de sua própria escolha livre, contudo ele não está se comportando como um homem livre, já que ele está abdicando de sua liberdade. Pontualmente, no caso de uma escolha pecaminosa livre: é uma escolha livre, mas em vez de usar sua liberdade de escolha, opta por desistir.

A presente condição humana é, portanto, diferente do que era antes do pecado. Sua liberdade de escolha primitiva era seu poder de preservar a justiça, isto é, como tem sido dito, a inclinação ou

afecção de uma vontade que quer justiça pelo fim da própria justiça. Uma vez que esta foi uma inclinação separável da vontade, ela pode ser perdida. Sua perda tem sido a perda da “retidão”. Desse modo, já não temos mais, nossa liberdade de escolha não podemos consistir em preservá-la. Como não nos é dada a nós mesmos, somos incapazes de recuperá-la por nossas próprias forças. Todavia, não perdemos nossa liberdade de escolha, perdemos o nosso poder para usá-la de uma forma livre. Nós somos como um homem cujos olhos são bons, mas os quais se encontram em completa escuridão; ele não pode ver, não porque ele tenha perdido a visão, senão porque não há luz em que ele pode ver. Assim também, ainda temos nossa liberdade de escolha, porém perdemos o poder de usar a sua liberdade, pois perdemos em perder a inclinação da vontade para justiça, a qual é a própria essência da liberdade.

Essa sutil doutrina é uma reinterpretação da clássica distinção introduzida por Agostinho entre “liberdade de escolha” e “liberdade”. Estritamente falando, ainda assim, um problema em Anselmo é o da “liberdade de escolha”. Onde há conhecimento racional e julgamento, há escolha; onde há inclinação da vontade para justiça, e poder de agir seguindo essa inclinação, há liberdade. Em Deus, a liberdade não é criada e autossubsistente, de tal modo que não pode ser possivelmente perdida. No homem, a liberdade é um poder criado e dado por Deus, a qual é separável da vontade que tem recebida. Depois de perdê-la, o homem ainda tem seu poder de escolha, mas não seu poder de exercê-la como uma verdadeira liberdade. A liberdade é devolvida à livre escolha/livre arbítrio através da graça. A perda da liberdade torna-se definitiva apenas na vontade dos réprobos após a morte. Quanto aos bem-aventurados, eles não perdem a sua liberdade de escolha, pois a graça em si é tão abundante que já não podem perder a sua liber-

dade. (GILSON, 1955)

Fontes

- ANSELMO. *Monólogo, Proslógio, A Verdade, O Gramático*. In: *Coleção Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- COPELSTON, F.C. *La filosofia medieval* (tradução de Manuel E. Ferreyra). Buenos Aires: Editorial HUEMUL, 1964.
- GILSON, Etienne. *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*. New York: Random House, 1955.
- KLIMKE, Federico S.J. *Historia de la filosofia* (tradução e ampliações a cargo dos professores da faculdade filosófica do colégio máximo de Santo Inácio). Barcelona: Editorial Labor, 1947.
- MARTINES, Paulo Ricardo. *A liberdade em Anselmo de Cantuária*. 2000. 192f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP, 2000.
- SAN ANSELMO. *Obras Completas de San Anselmo* (traduzidas pela primeira vez ao castelhano. Texto latino da edição crítica do P. Schmidt, O.S.B). Madrid: BAC, 1952, 1v.
- SAN ANSELMO. *Obras Completas de San Anselmo* (traduzidas pela primeira vez ao castelhano. Texto latino da edição crítica do P. Schmidt, O.S.B). Madrid: BAC, 1953, 2v.
- STORK, Alfredo Carlos. *Filosofia medieval*. In: *Coleção Passo-a-Passo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003, v.30.

Bibliografia

- MARTINES, Paulo Ricardo. “A noção de liberdade em Anselmo de Cantuária”. In: *Coleção Filosofia* 38 (1996), p.105-115.
- MARTINES, Paulo Ricardo. “Por que um Deus-Homem? Liberdade e Justiça na Cristologia de S. Anselmo”. In: *A*

Questão de Deus: história e crítica (FCT/CFUL), vol. I (2008)
p. 447-455.

MARTINES, Paulo Ricardo. “Vontade e beatitude em S. Anselmo”. In: *Actas Del X Congreso Latinoamericano de Filosofia Medieval. De las Pasiones en la Filosofia Medieval*. Santiago: SIEPM e o Instituto de Filosofia da Pontificia Universidad Catolica de Chile, 2009, p. 97-107.



A natureza do Bem em Agostinho: uma leitura do capítulo I e III do *De Natura Boni*

Joel Gracioso¹

No *De natura boni* Agostinho afirma:

“Deus é o Bem Supremo, acima do qual não há outro: é o bem imutável e, portanto, verdadeiramente eterno e verdadeiramente imortal. Todos os outros bens provêm d’Ele, mas não são da mesma natureza que Ele. O que é da mesma natureza que Ele não pode ser senão Ele mesmo. Todas as outras coisas, que foram feitas por Ele, não são o que Ele é. E, uma vez que só Ele é imutável, tudo o que Ele fez, e que foi feito do nada, está sujeito a mudança. Ele é tão onipotente, que do nada, ou seja, do que não tem ser, pode criar os maiores e os menores bens, celestiais e terrenos, espirituais e corpóreos.

Ele é também sumamente justo. Por essa razão, Ele não igualou o que criou do nada ao que Ele gerou da sua própria natureza. Assim, pois, o ser de todos os bens particulares, tanto os maiores como os menores, qualquer que seja o seu grau na escala das coisas, não pode proceder senão de Deus.

Por outro lado, toda e qualquer natureza enquanto natureza é sempre um bem - não pode provir senão do supremo e

1 Professor da Faculdade São Bento de São Paulo e membro coordenador do Centro de Estudos Agostinianos.

verdadeiro Deus, porque o ser de todos os bens, tanto os que pela sua simplicidade se afastam d'Ele, não pode provir senão do Sumo Bem. Por conseguinte, todo e qualquer espírito está sujeito a mudança, e todo e qualquer corpo provém de Deus – e a espírito e matéria reduz-se toda natureza criada. Segue-se daí, necessariamente, que toda e qualquer natureza ou é espírito ou é corpo. O único espírito imutável é Deus; o espírito sujeito a mudança é uma natureza criada, ainda que seja superior ao corpo. Por sua vez, o corpo não é espírito, nem sequer o vento, porque, conquanto nos seja invisível e por isso o chamemos, em sentido figurado, espírito, lhe sentimos perfeitamente os efeitos.”²

Agostinho, no referido texto, interroga-se sobre o ser de Deus e o estatuto ontológico das criaturas, já que as mesmas são distintas e diferentes ontologicamente do seu criador.

2 *De natura boni* I: “Summum bonum, quo superius non est, Deus est; ac per hoc incommutabile bonum est, ideo vere aeternum et vere immortale. Caetera omnia bona non nisi ab illo sunt sed non de illo. De illo enim quod est, hoc quod ipse est; ab illo autem quae facta sunt, non sunt quod ipse. Ac per hoc, si solus ipse incommutabilis, omnia quae fecit, quia ex nihilo fecit, mutabilia sunt. Tam enim omnipotens est ut possit etiam de nihilo, id est ex eo quod omnino non est, bona facere, et magna et parva, et caelestia et terrena, et spiritualia et corporalia. Quia vero et iustus est, ei quod de se genuit, ea quae de nihilo fecit non aequavit. Quia ergo bona omnia, sive magna, sive parva, per quoslibet rerum gradus, non possunt esse nisi a Deo, omnis autem natura in quantum natura est, bonum est; omnis natura non potest esse nisi a summo et vero Deo: quia omnia etiam non summa bona, sed propinqua summo bono, et rursus omnia etiam novissima bona, quae longe sunt a summo bono, non possunt esse nisi ab ipso summo bono. Omnis ergo spiritus etiam mutabilis et omne corpus a Deo: et haec est omnis facta natura. Omnis quippe natura aut spiritus, aut corpus est. Spiritus incommutabilis Deus est. Spiritus mutabilis facta natura est sed corpore melior. Corpus autem spiritus non est, nisi cum ventus, quia nobis invisibilis est et tamen vis eius non parva sentitur, alio quodam modo spiritus dicitur.”

Olhando-as, percebe que, por um lado existem, porque não são um puro nada e procedem de Deus e, por outro lado, não existem absolutamente, porque não são o que Deus é, ou seja, imutável. Ora, só o que é imutável é realmente.

Dessa forma, a existência das criaturas é um sinal da existência do criador, pois, se ele, que permanece ininterruptamente, não existisse, como as criaturas, que são mutáveis, poderiam permanecer, existir? Mas o que significa de fato tudo isso e quais as suas implicações?

Para Agostinho, como lembra Étienne Gilson³, Deus, ao se revelar a Moisés (cf. Ex. 3, 14), nomeando-se como *Qui sum* e em seguida como *Qui est*, indica a identidade entre ele e o ser (*Est*), chegando o autor do *De natura boni*, às vezes, a usar o verbo *est* como um substantivo.

Portanto, sendo Deus o *Ego sum qui sum*, parece que se trata do mesmo, indagar quem é Deus ou o que é o ser. Assim, qual o sentido desse nome e o que ele nos revela sobre Deus, por conseguinte, sobre o ser? O bispo de Hipona, como escreveu E. Zum Brunn⁴, irá construir uma metafísica baseada numa interpretação ontológica das Escrituras.

Por intermédio desse texto, percebemos que, para o hiponense, algo só é realmente na medida em que é imutável. Dessa maneira, notamos que a imutabilidade é o atributo essencial do ser verdadeiro, de Deus. Mas, o que leva Agostinho a pensar assim?

Como explicita Gilson:“(...) o que muda não é verdadeiramente, pois mudar é cessar de ser o que se era, para se tornar outra coisa que, por sua vez, cessar-se-á de ser. Toda mudança comporta, pois,

3 Cf. Gilson, É. *Notes sur l'être et le temps chez saint Augustin*, p. 205.

4 Cf. Zum Brunn, E. *L'exégèse agustinienne de "Ego sum qui sum" et la "métaphysique de l'Exode"*. In: *Dieu et l'être*, p.156.

uma mistura de ser e não-ser”⁵.

Percebe-se, de acordo com o anteposto, que a mutabilidade contém em si uma alternância de ser e não-ser. Contudo, como poderia o ser, na sua particularidade, conter o não-ser? Além disso, a mutabilidade implica uma imperfeição, pois só se muda aquilo que ganha ou perde algo. Ou seja, o que muda não é, mas está sendo. Ora, como isso seria possível no ser por excelência, Deus?

Deus, conforme Agostinho, é o absoluto, o bem supremo, enfim, o sumo bem. Sendo assim, não lhe falta nada nem depende de nada, pois, como absoluto, basta-se a si mesmo, não havendo, dessa maneira, nada superior a ele ou independente dele. Portanto, Deus não pode estar sujeito à mutabilidade, pois, já que nenhum bem lhe falta, nada tem a perder ou a ganhar⁶.

Isso posto, notamos que, para Agostinho, há uma equivalência entre os termos “ser” e “imutável”, pois, como ele mesmo diz:

“Ser é o nome do imutável. Com efeito, tudo o que muda deixa de ser o que era e começa a ser o que não era. O ser verdadeiro, o ser puro, o ser autêntico só o tem aquele que não muda... Que significa: Eu sou o que sou, senão: Sou eterno? Que significa: Eu sou o que sou, senão: não posso mudar?”⁷

Assim, esse nome revela um atributo essencial do ser e, consequentemente, de Deus. Ele é o *ipsum esse*, não é isso ou aquilo, nem foi ou será, é simplesmente. Como diz Gilson, referindo-se

5 Gilson, É. *A Filosofia na Idade Média*, Martins Fontes, p. 148.

6 Cf. Gilson, É. *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, Vrin, p.185.

7 *Sermo VII, 7: Esse nomen est incommutabilitatis. Omnia enim quae mutantur desinunt esse quod erant et incipiunt esse quod non erant. Esse verum, esse sincerum, esse germanum non habet nisi qui non mutatur... Quid est: Ego sum Qui sum, nisi: aeternus sum? Quid est: Ego sum qui sum, nisi: mutari non possum?*

ao pensamento de Agostinho, Deus:

“é o próprio ser, a realidade plena e total, a tal ponto que, estritamente falando, o título de *essentia* só convém a ele próprio. (...) Dizer que Deus é a *essentia* por excelência, ou que é supremamente ser, ou que é a imutabilidade, é, pois, dizer a mesma coisa”⁸.

Dessa maneira, podemos concluir que, para Agostinho, a palavra **Deus**, **ser** e **imutável**, são sinônimas. Algo só é verdadeiramente se for imutável, por conseguinte, incorruptível, eterno etc.

Entretanto, surge um problema extremamente delicado para o bispo de Hipona: se ser, no limite, é ser de acordo com os predicados expostos anteriormente, que, como vimos, só convém a Deus, então, qual o estatuto ontológico das criaturas? Elas não são? Mas, se não são, como Deus pode ser criador, se não há nada além dele? Se são, o que significa isso? Qual a diferença entre o ser delas e o de Deus?

Ora, Agostinho inicia a obra *De natura boni*, como já citamos, apresentando uma noção de Deus, ou seja, é o bem supremo sobre o qual não há outro; é o bem imutável e por isso verdadeiramente eterno e imortal. Todos os demais bens têm nele sua origem, porém não são da mesma natureza dele.

Encontramos nessa definição a concepção de Deus, em primeiro lugar, como bem supremo. Esse predicado de Deus parece salientar a sua independência e superioridade em relação a qualquer coisa, isto é, ele não depende de nada e não há algo mais perfeito que ele, e, além disso, evidencia-se a sua bondade.

Em segundo lugar, Deus é apresentado como bem imutável e, por conseguinte, eterno e imortal, destacando, dessa maneira,

8 Gilson, É. *A filosofia na Idade Média*, p.148.

a impossibilidade de sofrer qualquer alteração, seja de perda ou de ganho. Esse atributo divino, por sua vez, leva à afirmação da incorruptibilidade divina, pois algo só pode ser corrompido se há a possibilidade de sofrer algum tipo de degradação.

Em terceiro lugar, expõe-se a figura de Deus como criador, princípio de todas as coisas: logo, causa única e universal de todo o mundo, não havendo, assim, nada que não tenha sido chamado à existência por ele, o que o torna, também, distinto das suas criaturas.

Assim, a partir dessa noção, nota-se que, para Agostinho, Deus é supremo, bondoso, imutável e criador de todas as coisas. E as criaturas?

Elas foram feitas do nada, e por isso, estão sujeitas a mutabilidade⁹; portanto, a causa da mutabilidade e corrupção das criaturas está no fato de procederem do nada¹⁰. Em outros termos, a mutabilidade dos seres é um sinal de que eles possuem uma certa relação com o nada. Mas o que é o nada (*nihil*)? É o que não tem ser¹¹. Portanto, não possui positividade ontológica nenhuma.

Deus criou todas as coisas por intermédio de sua palavra eterna a partir do nada e não de algo preexistente¹² e, se criou tudo, então não há nada que não tenha nele sua origem, tanto seres inferiores como superiores, grandes ou pequenos¹³. Os graus de perfeição presentes na criação são um sinal da sua sabedoria, que ordenou tudo harmoniosamente e aqueles que sabem contemplá-

9 Cf. *De natura boni* I.

10 Cf. *Ibidem*, X.

11 Cf. *Ibidem*, I.

12 Cf. *Ibidem*, XXVI.

13 Cf. *Ibidem*, XII.

-la experimentam brotar no coração o louvor divino¹⁴.

Contudo, Agostinho salienta que é preciso distinguir entre o processo de geração (*de ipso*), no qual Deus gera algo de sua própria substância, que é o que ocorre no interior da Trindade, e o ato da criação (*ex ipso*), quando ele dá o ser, mas não um ser que proceda do seu próprio ser¹⁵.

Assim, a origem *ex ipso* das criaturas as coloca entre Deus (o ser) e o nada (não-ser). Mas, apesar disso, eles não deixam de ser e de ser um bem, pois, se tudo o que existe procede de Deus, único princípio e sumo bem, então tudo é um bem¹⁶, não havendo, portanto, nada que seja mau em si mesmo.¹⁷ Entretanto, as criaturas são boas como o criador? Parece que não, pois na medida em que Deus é bom em si e por si, as criaturas são por participação. O que significa isso?

O ser por participação

Nos *Comentários aos Salmos*, 134, em que Agostinho analisa a distinção entre a bondade de Deus e a bondade das criaturas, essa teoria da participação, herdada da tradição platônica¹⁸, está claramente presente.

Num primeiro momento¹⁹, Agostinho interroga sobre o motivo do louvor a Deus e sua resposta consiste em dizer que a conveniência do louvor se deve ao fato de que o Senhor é bom. Ora, se Deus é bom e criador único, então as criaturas são boas e não só

14 Cf. *Ibidem*, XVI.

15 Cf. *Ibidem*, XXVII.

16 Cf. *Ibidem*, I e III.

17 Cf. *Ibidem*, XVII.

18 Cf. *Ibidem*, XVII.

19 Cf. *Comentários aos Salmos* 134, 3, Paulus, pp. 782 - 783.

boas, mas muito boas. Todavia, o que significa essa bondade em Deus, qual a sua peculiaridade e em que sentido as criaturas são muito boas?

A diferença está em que tudo o que é bom foi feito por Deus, mas ele mesmo não foi feito por ninguém²⁰, ou seja, ele é bom por si mesmo, não havendo algo que seja a causa da sua bondade. Dessa maneira, a bondade das criaturas é uma bondade participada, pois são boas na medida em que participam da bondade do criador. Assim, aqui está a particularidade de Deus, a de ser por si mesmo, não dependendo de outro para ser. Ele é bom sem precisar de nada para ser bom.

O criador é por si mesmo, perfeito, imutável e sem necessidades, pois não diminui nem aumenta, não é afetado por nada e não lhe falta nada para que tenha necessidade de que se lhe acrescente algo²¹.

Enfim, quando contemplamos a criação, encontramos várias coisas boas: um sol bom, um céu bom, uma terra boa, animais bons, peixes bons etc. e também homens bons. Contudo, falamos que essas coisas são boas ligando o termo bom ao nome delas²², diferenciando, assim, entre sua substância e seus atributos. Com Deus, entretanto, isso não se dá. Quando nós aludimos a ele, dizemos que é bom²³, não efetuando, porém, nenhum tipo de distinção entre sua substância e seus predicados. Isso se dá, porque o ser das criaturas é composto, enquanto o ser de Deus é simples²⁴.

Todavia, pelo fato de as criaturas não serem como aquele que

20 Cf. *Ibidem*.

21 Cf. *Comentários aos Salmos* 134, 4, Paulus, p.783.

22 *Ibidem*.

23 *Ibidem*.

24 Cf. Pegueroles, J. *Metafísica de San Agustín*, p.272.

as fez, não se pode inferir que não sejam ou não existam. Se as coisas criadas não existem, o que Deus teria criado e como seria criador²⁵? Desta maneira, as criaturas são, mas não como Deus. Assim, o nome revelado a Moisés por Deus, *Ego sum qui sum*, mostra, segundo Agostinho, uma identidade entre Deus e o ser e, quando efetuamos uma comparação entre ele e as criaturas, observamos que realmente não são. Com efeito, se não há comparação entre o ser de Deus e os das criaturas, por serem radicalmente distintos, pode-se dizer que elas são, pois procedem dele (*ex ipso* e não *de ipso*), participando de seu ser. Porém, se se pretender operar alguma comparação, elas não são, pois só é verdadeiramente aquilo que é imutável. Apenas Deus é imutável; portanto, só ele é no sentido pleno e absoluto²⁶.

Entretanto, o exposto até aqui mostra a relação entre Deus, o ser e a imutabilidade, e a diferença entre o modo de ser de Deus e o ser das criaturas. Mas qual a relação disso com a questão do Bem? O que é o Bem? Por que Deus é o Sumo Bem e as criaturas são bens inferiores? Será a imutabilidade o critério fundamental para dizer o que é o Bem? Uma coisa é afirmar que Deus é o Sumo Bem, porém o que Ele possui que autoriza Agostinho a fazer tal afirmação? O que faz com que o Bem seja o que é?

No *De natura boni* III Agostinho diz:

“Nós, os cristãos católicos, adoramos a Deus, de quem procedem todos os bens, grandes ou pequenos; d’Ele procede todo e qualquer modo, grande ou pequeno; d’Ele procede toda e qualquer espécie, grande ou pequena; d’Ele procede toda e qualquer ordem, grande ou pequena.

Todas as coisas são tanto melhores quanto mais são moderadas, especiosas e ordenadas, e tanto menos bem encerram quanto

25 Cf. *Comentários aos salmos* 134, 4, Paulus, p.784.

26 Cf. *Ibidem*. pp. 784 - 785.

menos são moderadas, especiosas e ordenadas. Assim, essas três coisas: o modo, a espécie e a ordem – para não falar de outros incontáveis bens que a estes se reduzem -, estas três coisas repito: o modo, a espécie e a ordem, são três bens gerais que se encontram em todas as coisas criadas por Deus, tanto as espirituais como as corporais.

Deus, portanto, está acima de toda e qualquer criatura quanto ao modo, quanto à espécie e quanto à ordem, e não por uma superioridade local e espacial, mas por um poder infável e divino, porque d'Ele procede todo e qualquer modo, toda e qualquer espécie, toda e qualquer ordem. Onde se encontrarem essas coisas em grau superior, aí haverá bens superiores; onde essas três coisas se encontrarem em grau inferior, inferiores serão aí também os bens; onde elas faltarem, aí não haverá bem algum. Igualmente, onde estas três coisas forem grandes, grandes serão as naturezas; onde forem pequenas, pequenas serão as naturezas; onde absolutamente não existirem, tampouco existirá natureza alguma. Logo, toda e qualquer natureza é boa.²⁷

O bispo de Hipona entende que Deus é o princípio de toda medida (*modus*), de toda forma (*species*) e de toda ordem (*ordo*),

27 *De natura boni* III: “Nos enim catholici Christiani Deum colimus a quo omnia bona sunt, seu magna, seu parva; a quo est omnis modus, seu magnus, seu parvus; a quo omnis species, seu magna, seu parva; a quo omnis ordo, seu magnus, seu parvus. Omnia enim quanto magis moderata, speciosa, ordinata sunt, tanto magis utique bona sunt; quanto autem minus moderata, minus speciosa, minus ordinata sunt, minus bona sunt. Haec itaque tria, modus, species et ordo, ut de innumerabilibus taceam quae ad ista tria pertinere monstrantur, haec ergo tria, modus, species, ordo, tamquam generalia bona sunt in rebus a Deo factis, sive in spiritu, sive in corpore. Deus itaque supra omnem creaturae modum est, supra omnem speciem, supra omnem ordinem. Nec spatiis locorum supra est sed ineffabili et singulari potentia, a quo omnis modus, omnis species, omnis ordo. Haec tria ubi magna sunt, magna bona sunt; ubi parva sunt, parva bona sunt; ubi nulla sunt, nullum bonum est. Et rursus ubi haec tria magna sunt, magnae naturae sunt; ubi parva sunt, parvae naturae sunt; ubi nulla sunt, nulla natura est. Omnis ergo natura bona est.

presentes em todas as criaturas, tornando-as, assim, coisas boas. Qualquer que seja a criatura analisada, corporal ou espiritual, Deus lhe concedeu a medida, a forma e a ordem. De acordo com o grau desses atributos, a criatura que os possui será um grande ou um pequeno bem. Onde encontramos essas três coisas em grau elevado temos grandes bens; onde em grau inferior, temos pequenos bens e onde em grau zero não há bem algum.

A natureza das coisas criadas será grande ou pequena conforme o grau de medida, forma e ordem que possuir, sendo proporcional ao bem. Se houver medida, forma e ordem em grau superior teremos uma natureza superior; em grau inferior, uma natureza inferior; em grau nulo, não há natureza alguma, mas sim, apenas o nada.

O grau de medida, forma e ordem determina o nível de perfeição das criaturas e o local de cada uma na hierarquia presente no mundo. Enfim, as criaturas vão ser bens, superiores ou inferiores, segundo a medida, a forma e a ordem possuídas por elas.

Ora, se as criaturas são na medida em que participam da realidade divina, e na medida em que possuem modo, espécie e forma, então Deus está acima delas não no sentido espacial, mas no sentido ontológico, pois ele é a origem suprema de todo modo, espécie e ordem. Ele é o *Ego sum qui sum*, o único que é verdadeiramente, pois é imutável: o que muda não é, porque sempre está buscando ser²⁸. Por fim, Deus está acima de tudo, porque tudo o que é recebeu o ser dele (*ex ipso*)²⁹, portanto, nada possui em si mesmo a sua razão de ser. Para serem, as criaturas dependem do ser do criador, enquanto que Deus é por si mesmo e não por outro. Essa maneira de ser das criaturas, isto é, por participação, é

28 Cf. *Ibidem*, XIX.

29 Cf. *Ibidem*.

um pressuposto e um fundamento importantíssimo na metafísica de Agostinho como vimos³⁰.

Assim, a partir desses pressupostos agostinianos, o Bem é justamente aquilo que possui medida, forma e ordem. Ora, Deus é o Sumo Bem porque é causa e fundamento de toda medida, forma e ordem presente nas criaturas. E, principalmente, porque simplesmente é a medida, a forma e a ordem no sentido pleno e absoluto. Há, portanto, uma equivalência entre: Ser- Imutável-Bem e Deus.

Referências bibliográficas

AGOSTINHO, A. *A natureza do Bem*. Tradução de Carlos Ancède Nougé. Rio de Janeiro: Sétimo Selo, 2005, edição bilíngue.

_____. *De la naturaleza del bien contra los Maniqueos*. In: *Obras completas San Agustín*. Traducción de Mateo Lanseiros. Madrid: BAC, 1951, vol. 3.

_____. *Sermones*. In: *Obras completas San Agustín*. Traducción de Miguel Fuertes Lanero e Moises Maria Campeño. Madrid: BAC, 1961, vol.53.

_____. *Comentário ao Salmos*. Trad. br. Monjas beneditinas. São Paulo: Paulus, 1997. Vols. 1, 2 e 3.

Gilson, E. *A Filosofia na Idade Média*. Trad. br. de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

_____. *Introduction à l'étude de Saint Augustin*. Paris: Vrin, 1987.

_____. *Notes sur l'être et le temps chez Saint Augustin*, Recherches augustiniennes 2. Paris: Etudes Augustiniennes, 1962, pp. 205- 223.

30 Cf. Pegueroles, J. *Metafísica de San Agustín*, pp. 263 - 270.

Pegueroles, J. *Metafísica de San Agustín*. In: *El pensamiento de San Agustín para el hombre de hoy*, T. I. Valencia: EDICEP, 1998, pp. 263 a 328.

Zum Brunn, E. *L'exégèse augustinienne de "Ego sum qui sum" et la "métaphysique de l'Exode"*. In: *Dieu e l'être*. Paris: Études Augustinienne.



A crítica de Ludwig Wittgenstein nas Investigações filosóficas ao paradigma agostiniano de linguagem

Jorge Augusto da Silva Santos &
Filicio Mulinari¹

Na contemporaneidade filosófica, principalmente após a virada lingüística (*linguistic turn*),² o tema da linguagem se tornou um eixo central para quase todas as correntes filosóficas. Interessante, entretanto, é saber que Ludwig Wittgenstein (1889-1951),³ um dos maiores filósofos do tema do século passado, possuía um respeito particular com as idéias do filósofo medieval Santo Agostinho (354-430). No entanto, tal fato comumente faz surgir à seguinte questão: qual é a influência

1 Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Espírito Santo; Mestrando em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação da UFES.

2 Para mais detalhes sobre a relação entre Wittgenstein e a Virada Lingüística, vide: RORTY, 1991.

3 Nascido em Viena e naturalizado britânico, os escritos de Wittgensteins não só influenciaram duas das grandes escolas do século XX – o Círculo de Viena e a Filosofia da Linguagem de Oxford –, mas também foram de grande influência para ampla parte dos filósofos e pesquisadores de quase todo campo das ciências humanas e sociais do século passado (STERN, 2004, 19).

ou relação que as idéias do filósofo medieval exerceram, quase 1500 anos depois, nas idéias contemporâneas e revolucionárias de Wittgenstein?

É bem sabido que Wittgenstein via em Agostinho um dos maiores pensadores da história da filosofia.⁴ No entanto, apesar de toda admiração do filósofo austríaco para com o filósofo medieval, a relação das idéias de Wittgenstein com a de Agostinho eram oscilantes e, até hoje, não é realmente clara em suas obras.⁵ Decerto, se sabe que ele inicia sua obra póstuma *Investigações Filosóficas* (1953) com uma longa citação de Agostinho e, ainda, critica aquilo que tradicionalmente foi denominado como “visão agostiniana da linguagem”, visão esta que estaria presente na história da filosofia de Agostinho até o próprio Wittgenstein, principalmente nas teses presentes em sua obra *Tractatus Logico-Philosophicus* (1921), obra essa que representa um dos ápices da filosofia analítica e da semântica lógica do início do século XX.

Nesse sentido, o presente trabalho objetiva aproximar a relação que Wittgenstein possuía com as idéias de Agostinho, principalmente no que se refere aos signos lingüísticos, e tenta clarear a crítica do filósofo contemporâneo àquilo que tradicionalmente ficou conhecido como “visão agostiniana da linguagem”. Salienta-se, de antemão, que não será feito nenhum

4 MALCOLM, 1984, p. 59-60.

5 Normalmente se divide o pensamento de Wittgenstein em duas fases: o primeiro Wittgenstein, relativo principalmente as idéias expostas no *Tractatus Logico-Philosophicus* (1921), e segundo Wittgenstein, relativo principalmente as idéias expostas na obra póstuma *Investigações Filosóficas* (1953). Apesar de apresentarem teses diferentes, pode-se afirmar que a idéia central que perpassa as duas épocas remete a compreensão dos problemas tradicionais da filosofia por uma análise minuciosa da linguagem (MULINARI, 2010, p. 166).

estudo aprofundado sobre uma possível teoria da linguagem presentes nas obras de Agostinho, mas somente um estudo sobre a crítica de Wittgenstein àquilo que a *tradição filosófica* classificou como “imagem agostiniana da linguagem”.

Wittgenstein, a contemporaneidade e Agostinho

Como dito anteriormente, Wittgenstein inicia as *Investigações Filosóficas* com uma longa citação de Agostinho. Para o filósofo austríaco, tal passagem reflete certa imagem da essência da linguagem humana que por muito tempo perdurou nos clássicos da história da filosofia, a saber, que as palavras denominam objetos.⁶ A passagem citada de Agostinho é a seguinte:

Se os adultos nomeassem algum objeto e, ao fazê-lo, se voltassem para ele, eu percebia isto e compreendia que o objeto fora designado pelos sons que eles pronunciavam, pois eles queriam indicá-lo. Mas deduzi isto dos seus gestos, a linguagem natural de todos os povos, e da linguagem que, por meio da mímica e dos jogos com os olhos, por meio dos movimentos dos membros e do som da voz, indica as sensações da alma, quando esta deseja algo, ou se detém, ou recusa ou foge. Assim, aprendi pouco a pouco a compreender quais coisas eram designadas pelas palavras que eu ouvia pronunciar repetidamente nos seus lugares determinados em frases diferentes. E quando habituara minha boca a esses signos, dava expressão aos meus desejos (AGOSTINHO, *Confissões*, cap. 8).

Para Wittgenstein, é nessa essência da linguagem humana referenciada na citação de Agostinho que se encontram as raízes da idéia de que cada palavra possui uma significação, significado esse que substitui o objeto que a palavra referencia por um signo. A idéia de que cada palavra possui um significado (*Bedeutung*)

6 Wittgenstein, 1979, p. 9.

e que cada significado corresponde a um objeto (*Gegenstand*) é a base fundamental daquilo que Wittgenstein denominou como ‘imagem agostiniana da linguagem’.

Nessas palavras temos, assim me parece, uma determinada imagem da essência da linguagem humana. A saber, esta: as palavras da linguagem denominam objetos – frases são ligações de tais denominações. – Nesta imagem da linguagem encontramos as raízes da idéia: cada palavra tem uma significação. Esta significação é agregada a palavra. É o objeto que a palavra substitui (WITTGENSTEIN, 1979, p. 9).

Não obstante, essa correspondência entre significado e objeto também fundamenta as teses centrais dos escritos de semântica lógica de Frege, Russell e do próprio *Tractatus* de Wittgenstein. Vale lembrar que os escritos desses filósofos contemporâneos sustentaram boa parte da lógica e da semântica contemporânea e, com isso, influenciaram várias correntes filosóficas do século passado, como o neo-positivismo do Círculo de Viena (*Wiener Kreis*) e a corrente analítica americana.

Nesse sentido, estaria, então, Wittgenstein ao citar Agostinho, visando uma crítica ao pensamento analítico do qual anteriormente ele próprio fez parte? Se realmente essa é a intenção, por que então não citar diretamente o alvo da sua crítica, seja Frege, Russell ou o próprio *Tractatus*, ao invés de Agostinho? Porém, se a crítica de Wittgenstein é, ao contrário, para com uma suposta teoria da linguagem de Agostinho, por que motivo ele menciona as *Confissões*, obra que não trata diretamente da linguagem e, ainda, deixa de lado a obra agostiniana *De Magistro*, que de fato trata de problemas referentes à linguagem, como a significação? Essas questões são, de fato, pertinentes, e a resposta a essas questões são fundamentais para a compreensão daquilo que Wittgenstein denominou como “imagem agostiniana da linguagem”.

Conforme salienta Faustino (1995, p.11), a razão fundamental da escolha de Wittgenstein por Agostinho e pelo trecho da obra *Confissões* pode ser encontrada na própria citação do filósofo medieval. Na citação, Agostinho descreve a maneira como aprendeu a falar e, com isso, descreve uma finalidade básica do uso da linguagem, que é a de dar expressão aos desejos (*indicante affectionem animi*). A aproximação entre aprendizagem da linguagem e as condições de uso é talvez o maior fundamento de sua de significação proposta por Wittgenstein nas *Investigações Filosóficas*.

É certo que essa aproximação entre linguagem e uso também havia sido feita por Agostinho. Contudo, a crítica do filósofo austríaco à concepção agostiniana de linguagem se concentra em dois outros pontos presentes na citação, que são: 1) a idéia de que o aprendizado da linguagem é feita por meio da compreensão de nomes, enquanto “sinais de objeto” (*rerum signa*); 2) a idéia de que o aprendizado da linguagem tem como finalidade a expressão verbal de nossos desejos ou afecções da alma (*Empfindungem der Seele*). Assim, em um primeiro momento, Wittgenstein irá criticar o conceito agostiniano de significado (*Bedeutung*) e, após isso, mostrará quais os contra-sensos que essa concepção produz se aplicada de forma dogmática.

A crítica a definição ostensiva

Para Wittgenstein, o conceito agostiniano de significado remete a idéia de que há uma correlação direta entre palavra e objeto, uma vez que cada palavra possui uma referência *real*, ou seja, cada palavra possui um objeto que lhe corresponde.

O conceito agostiniano de significado (*Bedeutung*) encerra a idéia de que há para cada palavra da linguagem uma referência, uma coisa ou objeto que lhe corresponde, sendo esta correspondência aprendida e ensinada pelo procedimento de nomeação (FAUSTINO, 1995, p.12).

O importante aqui é salientar que, embora a significação referencial por nomeação se dê em alguns casos da linguagem, ela não se dá em *todos* os casos, i.e., não é uma *essência da linguagem*. Se assim o fosse, o processo pelo qual as palavras ganham significado seria similar a colocar uma etiqueta com o nome da coisa (significado) na própria coisa.

A palavra “designar” é talvez empregada de modo mais direto lá onde o signo está sobre o objeto que ele designa. [...] Assim, e de modo mais ou menos semelhante, um nome designa uma coisa, e é dado um nome a uma coisa. Ser-nos-á frequentemente útil se dissermos quando filosofamos: denominar algo é semelhante a colocar uma etiqueta numa coisa (WITTGENSTEIN, 1979, p.14)

Conforme afirma Wittgenstein, essa noção de significação por nomeação é muito útil para uma linguagem primitiva, como para uma criança que está aprendendo a falar as primeiras palavras, porém não pode ser tomado para todos os ramos da linguagem.

[o conceito filosófico da significação proposto por Agostinho] cabe bem numa representação primitiva da maneira pela qual a linguagem funciona. Mas, pode-se também dizer, é a representação de uma linguagem mais primitiva do que a nossa (WITTGENSTEIN, 1979, p.10, §2).

Para a compreensão dessa parte da crítica, Wittgenstein nos dá o exemplo dos casos onde ‘significamos’ as palavras *ali* e/ou *isto*. O filósofo argumenta que quando se quer ensinar o significado da palavra ‘pedra’, por exemplo, bastaria apontar para o objeto

‘pedra’ e dizer ‘Isto é uma pedra’. Contudo, questiona: segundo esse modelo, como é possível significar a palavra *isto* e/ou *ali*? Para qual objeto deve-se apontar? Para Wittgenstein, o significado dessas palavras é aprendido não apenas no *aprender do uso* (no ato de designar), mas no próprio *uso*:

Também “ali” e “isto” são ensinados ostensivamente? – Imagine como se poderia ensinar seu uso! Serão mostrados então lugares e coisas, - mas aqui esse mostrar acontece na verdade também no uso das palavras e não apenas no aprender do uso (WITTGENSTEIN, 1979, p.13).

O que interessa aqui é ressaltar que mesmo que o processo ostensivo desempenhe um papel importante na aquisição da linguagem (e de fato realmente desempenha), o mesmo não pode ser tomado como modelo geral de significação. Uma vez que se toma a concepção de significado como referência a algum objeto, generaliza-se indevidamente o processo no qual as palavras obtêm significado. Conforme salienta Faustino (1995), essa concepção agostiniana de significação remeteria a seguinte idéia:

Conhecer uma palavra seria, desse ponto de vista, conhecer a coisa ou o objeto que ela nomeia; isso quer dizer simplesmente que, à luz da imagem agostiniana da linguagem, todas as palavras se comportam gramaticalmente como nomes e que a “definição ostensiva” estabelece uma regra gramatical fixa para definir o significado de todas as palavras da linguagem (FAUSTINO, 1995, p.15).

Para Wittgenstein, o erro aqui seria tomar aquilo que faz parte do processo de aprendizagem (*Abrichtung*), i.e., o ensino ostensivo (*hinweisendes Lehren*), por uma regra geral de significação, que é a definição ostensiva.

Uma parte importante desse treinamento consistirá no fato de que quem ensina mostra os objetos, chama a atenção da criança para eles, pronunciando então uma palavra, por exemplo, a palavra “lajota”, exibindo essa forma. (Não quero chamar isto de “elucidação ostensiva” ou “definição”, pois na verdade a criança ainda não pode perguntar sobre a denominação. Quero chamar de “ensino ostensivo das palavras”. – Digo que formará parte importante do treinamento, porque isso ocorre entre os homens; e não se poderia representar de outro modo.) (WITTGENSTEIN, 1979, p.11);

De fato, há a possibilidade de o ensino ostensivo estabelecer um significado (ligação associativa) entre a palavra e coisa, porém é importante salientar que isso não se dá em todos os casos, ou seja, isso não se caracteriza como uma fórmula universal de significação e, ainda, não se dá da mesma forma em todas as situações.

Esse ensino ostensivo das palavras, pode-se dizer, estabelece uma ligação associativa entre palavra e a coisa: mas o que significa isso? Ora, isso pode significar coisas diferentes; no entanto, pensa-se logo no fato de que, quando a criança ouve a palavra, a imagem surge no espírito. Mas se isso acontece - é essa a finalidade da palavra? – Sim, pode ser a finalidade (WITTGENSTEIN, 1979, p.11).

Como dito anteriormente, o ensino ostensivo faz parte do ensinamento da linguagem, mas de modo algum tal forma de ensino fornece um significado *fixo* a um objeto. Como salientado na passagem acima, o ensino ostensivo é meramente *parte do treinamento*, e não uma elucidação ostensiva e, nesse sentido, não há margem de possibilidade para que o significado de uma palavra seja fixado semanticamente (que tenha um significado invariável).

O motivo de Wittgenstein preterir o conceito de “definição ostensiva” em prol de “ensino ostensivo” mantém relação conceitual entre “significado” e “uso”. De fato, ensino ostensivo mantém uma

relação muito mais direta e clara com as noções de “significação” e “uso”, ao passo que definição ostensiva leva a crença na conexão universal entre significado e objeto (*Gegenstand*).⁷

Conclusão

Como foi possível perceber, a crítica de Wittgenstein a “imagem agostiniana da linguagem” não almeja uma crítica negativa a uma possível teoria da linguagem de Agostinho, mas antes a uma pretensa essência da linguagem humana, que afirma que as coisas ganham significado por meio de uma definição ostensiva.

Foi possível notar que a escolha pela passagem das *Confissões* de Agostinho se deve ao todo a uma possível interligação entre duas noções fundamentais nos escritos semânticos das *Investigações Filosóficas* de Wittgenstein, a saber, as noções de *ensino* e de *uso*.

Deve-se salientar, por fim, que diferentemente de Agostinho, Wittgenstein propôs em seus escritos que o processo de significação da linguagem, uma vez que é fundamentado no uso e no aprendizado, não deve ser tomado como um processo similar a “etiquetar coisas”, mas sim a um jogo onde os movimentos e o valor das cartas (palavras significadas) varia conforme o jogo que é jogado, não podendo nunca ser fixado *a priori*, mas apenas apreendido em - alguns casos - no próprio uso.

Bibliografia

- AGOSTINHO, Santo. **Confissões ; De Magistro**. Trad. J.O. Santos, A. Pina e A. Ricci. 2.^a Ed. São Paulo : Abril Cultural, 1980.
- FAUSTINO, Silvia. **Wittgenstein - O eu e sua gramática**. São

7 Faustino, 1995, p.17.

Paulo : Ed. Ática, 1995.

MALCOLM, Norman. **Ludwig Wittgenstein - A Memoir**. 2ª edição. Oxford: Oxford University Press, 1984.

MULINARI, Filicio. Wittgenstein e Cabrera. Diferentes perspectivas em torno do problema da indizibilidade ética. In.: **Cognitio-Estudios**. Revista eletrônica de filosofia. São Paulo, Volume 7, Número 2, julho - dezembro, 2010, pp. 166-173.

RORTY, Richard. Wittgenstein, Heidegger, and the Reification of Language. **Essays on Heidegger and Others**. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

STERN, David. **Wittgenstein**. Philosophical Investigations. An Introduction. Cambridge: Cambridge U.P. 2004

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Investigações Filosóficas**. Tradução de José Carlos Bruni. 2ª Ed. São Paulo : Abril Cultural, 1979.

_____. **Tractatus Logico-Philosophicus**. Trad. José Arthur Giannotti. São Paulo, Ed. USP, 1968.



Compreensão das analogias no pensamento de Tomás de Aquino

José Jivaldo Lima¹

O termo analogia, segundo o Abbagnano

... tem dois significados fundamentais: 1^o o sentido próprio e restrito, extraído do uso matemático (equivalente a proporção) de igualdade de relações; 2^o o sentido de extensão provável do conhecimento mediante o uso de semelhanças genéricas que se podem aduzir entre situações diversas. No primeiro significado, o termo foi empregado por Platão e por Aristóteles e é até hoje empregado pela lógica e pela ciência. No segundo significado, o termo foi e é empregado na filosofia moderna e contemporânea. O uso medieval do termo é intermediário, entre um e outro significado.²

E Abbagnano está certo quanto aos usos durante o período medieval pois já no período Patrístico, Santo Agostinho (354-

1 Professor da UFG/Campus Cidade de Goiás/Filosofia – e-mail: prof.jjiva@yahoo.com.br.

2 ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. Martins Fontes, 1998. verbete.

430) asseverava: “... ao nome grego analogia chamaram os nossos *proporção*”³. Os escolásticos traduziram a palavra grega *logos*, maiormente, por *proportio* e o termo analogia (que mais apropriadamente deveria ser traduzida por *proportio*) por *proportionalitas*. Neste sentido Severino Boécio (470-525) assevera: “*A proporção é certa relação e quase continência de dois termos entre si, e a composição que se faz das proporções é proporcionalidade.*”⁴ Algum tempo depois o Aquinate ao comentar a *Ética a Nicômaco* disse:

(...) a proporcionalidade não é outra coisa senão a igualdade de relação: entre “este” e “este outro”, e entre “aquele” e “aquele outro” se acha a mesma igualdade de relação ou proporção. E a proporção não é senão a aptidão de uma quantidade em relação a outra.⁵

Se optarmos pelo uso corrente o termo analogia é maiormente usado como relação de semelhanças. Isto implica dizer que – para não equivaler à univocidade ou se reduzir à identidade – que também é intrínseco à analogia uma certa dessemelhança entre os termos relacionados, ou seja, além da semelhança necessária entre os termos em questão deve haver entre eles algo em que difiram: as realidades análogas se discrepam em algo e em algo assemelham.

Isto já nos coloca no caminho da definição real da analogia - pois como já foi sinalizado - se trata tanto de uma comparação ou relação entre várias razões ou conceitos, como de uma semelhança

3 SANTO AGOSTINHO. *De Musica*. L. I, c. 12, nº. 23 (ML 32, 1097)

4 SEVERINO BOÉCIO. *De Arithmetica*, L. II, c. 40. (ML 63, 1145-1146).

5 TOMÁS DE AQUINO. *In V Ethic*, L. 5, Lect. 5 nº. 2 “ (...) *proportionalitas nihil est aliud quam aequalitas proportionis, cum scilicet aequalem proportionem habet hoc ad hoc, et illud ad illud. Proportio autem nihil est aliud quam habitudo unius quantitatis ad aliam.*”

que, por sua vez, também é comparação ou relação.

Mantenhamos nossa atenção na questão da *semelhança*. Segundo o Estagirita é imperioso distinguir entre identidade, igualdade e semelhança: “ (...) *idênticas são as coisas cuja substância é uma só; semelhante são as coisas que têm a mesma qualidade, e iguais são as coisas cuja quantidade é igual (...)*.”⁶ Portanto, *strito senso*, a identidade é a unidade na substância⁷; a igualdade, a unidade na quantidade⁸; a semelhança, a unidade na qualidade⁹. O Aquinate assim comenta: “*O idêntico é o uno em sua substância; o igual o uno na quantidade; o semelhante, o uno na qualidade.*”¹⁰ Ora, como a qualidade é certa forma accidental é natural que o nome de semelhança venha a designar a unidade em qualquer tipo de forma e, portanto, também na forma substancial. Por isto o Angélico pôde afirmar que “se dizem coisas semelhantes as que convêm em alguma forma”¹¹. Ainda, a quantidade que funda a igualdade pode ser referida em dois sentidos: um primeiro, *strito*, segundo o qual ela designa a quantidade dimensiva; num segundo,

6 ARISTÓTELES. *Metafísica*. V, 9, 1021 a 10.

7 ARISTÓTELES. *Metafísica*. V, 9, 1018 a 7: “*Em sentido essencial, as coisas são idênticas no mesmo sentido em que são unas, já que são idênticas quando é uma só sua matéria (em espécie ou em número) ou quando sua substância é una. Portanto, é evidente que a identidade, é, de algum modo, uma unidade, quer a unidade se refira a mais de uma coisa, quer se refira a uma única coisa, considerada como duas, como acontece quando se diz que a coisa é idêntica a si mesma.*”

8 ARISTÓTELES. *Metafísica*. V, 9, 1021 a 11.

9 ARISTÓTELES. *Metafísica*. V, 9, 1021 a 10.

10 TOMÁS DE AQUINO. *In IV Metaph., lib. 4 l. 2 n. 14*: “*Idem enim unum in substantia est. Aequale, unum in quantitate. Simile, unum in qualitate.*”

11 TOMÁS DE AQUINO. *In Lib. Dionysii De Divinis Nominibus, c. 9, lect. 3*: “*(...) similia enim dicuntur aliqua secundum quod conveniunt in aliqua forma (...)*.”

lato, segundo o qual a igualdade designa a quantidade virtual ou de perfeição, que se identifica com a forma. Assim, a conveniência na forma, quando é perfeita, se lhe denomina também igualdade.

Seguindo nosso raciocínio, podemos afirmar que se chamam iguais as coisas perfeitamente semelhantes, ou seja, as que têm a mesma forma específica. Para que se entenda isto há que reparar em que não se comportam igual os gêneros mais ou menos amplos em relação a suas espécies do que as espécies mesmas em relação aos indivíduos ou dos acidentes individuais. No primeiro caso, as diferenças que dividem os gêneros são essenciais ou propriamente formais, enquanto que no segundo caso, as diferenças que dividem as espécies são somente numéricas ou materiais. Dito de outro modo, no primeiro caso se estabelecem diferenças formais, enquanto que no segundo caso só se estabelecem diferenças de formas, mas não formais. Assim - propriamente falando - só se chamam iguais as coisas que têm a mesma forma específica, ainda que se distingam individualmente, porque estas são perfeitamente semelhantes, sem nenhuma diferença formal entre elas. Ao contrário, as coisas que não têm a mesma forma específica, ainda que tenham a mesma forma genérica, não se chamam iguais, mas somente semelhantes, pois entre elas há diferenças formais que rompem a perfeita homogeneidade, ou seja, a igualdade.

Daí tem seu fundamento a reserva que se faz ao usar o nome de semelhança para designar a semelhança imperfeita. Porque quando é reservado um nome comum para designar a um dos nomes dos membros contidos nele com exclusão dos outros - o que ocorre amiúde - que se reserva para o mais perfeito. É o caso, por exemplo, do uso do nome *animal* que é comum ao homem e aos irracionais, é reservado para designar mais aos irracionais. Ora, a analogia é uma semelhança em sentido estrito, quer dizer, uma semelhança imperfeita, que não chega à igualdade entre os

analogados e, por isto, contém também dissimilitudes.

A semelhança de que se trata é a que há entre as distintas significações de um nome comum. A analogia propriamente falando é uma forma de predicação. A predicação de um nome comum aos vários sujeitos a que se atribui pode se realizar de três modos: 1. tomando o nome com a mesma significação em todos os casos, isto é, com significações perfeitamente semelhantes ou iguais (como na predicação unívoca); 2. tomando o nome com uma significação completamente diversa em casa caso, com significações que são inteiramente dissimilares (como na predicação equívoca); 3. tomando o nome com uma significação em parte semelhante e em parte dessemelhante em casa caso, isto é, com significações que são simplesmente semelhantes, mas não iguais, e por isto são-lhes intrínsecas diferenças (como na predicação análoga). Vejamos uma das perícopes dos textos do Doutor Angélico:

Em relação a diversos [sujeitos], a predicação de algo se pode fazer de diversos modos: algumas vezes segundo uma razão completamente a mesma, e então se diz que se predica univocamente, como ‘animal’, [se predica] do cavalo e do boi. Outras vezes segundo razões completamente diversas, e então se diz que se predica equivocadamente, como ‘cão’ se diz da constelação e do animal [cão]. Outras vezes ainda, segundo razões que são em parte diversas e em parte não diversas; diversas certamente enquanto importam a diversas relações, mas umas [ou as mesmas] enquanto que essas diversas relações se referem a algo uno e idêntico, e assim, se diz que se predica analogicamente.¹²

12 TOMÁS DE AQUINO. *In Metaphysic.*, lib. 4 l. 1 n. 7: “(...) *quod aliquid praedicatur de diversis multipliciter: quandoque quidem secundum rationem omnino eamdem, et tunc dicitur de eis univoce praedicari, sicut animal de equo et bove. Quandoque vero secundum rationes omnino diversas; et tunc dicitur de eis aequivoce praedicari, sicut canis de sidere et animali. Quandoque vero secundum rationes quae partim sunt diversae et partim non diversae:*

Em relação à univocidade e à equivocidade, a analogia se caracteriza por sua mediedade entre elas e por isto participa – de certo modo – dos dois extremos entre os quais está colocada (univocidade e equivocidade). Assim, a analogia convém com a univocidade na unidade e na semelhança das significações ligadas a esse nome predicado; todavia difere dela em que não se trata de uma semelhança perfeita (igualdade), mas de uma semelhança imperfeita (com dessemelhanças). Por outro lado, convém com a equivocidade na unidade do nome e na dissimilitude das significações referentes a esse nome; entretanto difere dela porque não se trata de uma dissimilitude completa, mas de uma dissimilitude parcial, de uma dissimilitude símile.

Não obstante, dado que a analogia participa dos dois extremos entre os quais se situa, cabe ainda perguntar se esta participação é igual ou desigual para cada um dos referidos extremos, e ainda, se se trata de uma participação completa ou total, ou de uma participação mitigada ou parcial. Ora, por sua natureza, a analogia não pode participar totalmente de ambos os extremos entre os quais medeia. Assim: 1) ou o faz totalmente – e então a significação do nome *análogo* é totalmente a mesma e totalmente diversa – o que é absurdo, porque a univocidade e a equivocidade são contrárias e se opõem irredutivelmente entre si, sendo impossível que um nome seja ao mesmo tempo unívoco e equívoco; 2) ou o faz parcialmente – e então a significação do nome *análogo* é parcialmente a mesma e na mesma medida diversa – o que não esclarece nada nem dá lugar a uma unidade inteligível, pois se trataria de dois elementos dissociados sem nada que permita uni-

diversae quidem secundum quod diversas habitudines important, unae autem secundum quod ad unum aliquid et idem istae diversae habitudines referuntur; et illud dicitur analogice praedicari (...).”

los. Segue-se, então, que a analogia tem que participar de modo desigual da univocidade e da equivocidade.

Neste momento podemos nos perguntar: a qual dos referidos extremos a analogia mais se aproxima? Mesmo a pergunta sendo apropriada, parece-nos ainda não oportuno dela tratar por nos parecer adequado explanar outras modalidades de analogia que podem se inclinar mais para um que para outro dos extremos referidos. Assim, segue-se ser de bom alvitre tratar da divisão da analogia.

As reflexões feitas até agora nos levaram a perceber que a analogia se centra na significação dos nomes, de certos nomes. Ora, a significação de um nome se pode tomar em dois sentidos: em sentido real e em sentido lógico. Todo nome aponta a um conceito no qual consiste sua significação, mas o conceito é duplo: formal e objetivo. No primeiro sentido – formal – significa que o conceito tem a mesma representação mental que formamos com nosso ato de entender; no segundo sentido – objetivo – significa a realidade mesma que está representada no conceito formal. O conceito objetivo é, assim, algo real, uma essência ou uma forma que existe na realidade extramental enquanto existe nela, da qual é representada em um conceito formal. Por oposto, este último é, por um lado algo, também real, mas subjetivo – enquanto depende das operações mentais do cognoscente – e acidente de nosso entendimento; por outro lado, enquanto representação, é algo de ideal ou lógico, isto é, a mesma essência – quiddidade – ou forma representada, mas enquanto existe ou se dá no entendimento como seu objeto de operações psicológicas. O conceito formal, representativamente considerado, não é outra coisa que a mesma essência real, mas não como e enquanto existe na realidade extramental, mas enquanto é pensada, ou enquanto se dá no intelecto como seu objeto, com o qual se reveste de

certas propriedades novas como a abstração, a universalidade, a predicabilidade e outras tantas propriedades nesse modo de ser. Por conseguinte, temos os dois sentidos como se pode falar da significação de um nome: a significação real, que indica a coisa mesma – enquanto existe na realidade extramental –, e a significação lógica, que aponta à representação que formamos da coisa, ou em outros termos, à coisa enquanto está representada no entendimento ou enquanto é inteligida.

Ora, pode se dar o caso de que a semelhança – e a igualdade – entre várias significações se estabeleça atendendo à significação real, enquanto que – pelo que faz a significação lógica –, se dê não só a semelhança, mas também a igualdade estrita. Por exemplo, entre uma árvore, um cavalo e um homem não há igualdade real, mas somente semelhança em algo, pois os três são viventes; não obstante a pouca similitude se pode estabelecer uma igualdade lógica, pois a representação abstrata de vivente prescinde de todas as diferenças entre os viventes e retém somente aquilo em que coincidem ou são inteiramente iguais. Neste caso teríamos uma analogia real, juntamente com uma univocidade lógica. E este tipo de analogia que é somente real, porém não lógica, constitui uma primeira classe de analogia que se conhece com o nome de analogia *de desigualdade*.

As demais classes de analogia possuem semelhanças, mas não igualdade, tanto na significação real como na significação lógica dos nomes nos quais se realiza. Assim, por exemplo, o nome “saúde” aplicado a um homem e a um medicamento possuem desigualdade entre estas duas significações e não só se as tomarmos como significações reais, pois “saúde” aplicado a um homem significa que dito homem tem “saúde”, mas aplicado a um medicamento significa que este opera a saúde enquanto concorre para seu restabelecimento no corpo do doente. Nos

encontramos, assim, diante de uma analogia que é lógica, e isto com independência de que também seja real ou de que não o seja, ainda sendo mais obvio que também seja real.

Podemos ainda dividir a analogia lógica em outros tipos de analogias: a) a analogia entre formas e a analogia entre relações. Estamos certos que a analogia é o mesmo que a proporção; e como a proporção pode ser dupla (simples ou composta) a analogia também o será. Neste sentido, a proporção simples é a que se dá entre dois termos comparados entre si, enquanto a proporção composta é a que se dá entre quatro termos ao menos, comparados dois a dois. Do mesmo modo, a analogia simples que se conhece com o nome de analogia de atribuição, se dá quando se compara um termo com outro, isto é, uma forma com outra; já a analogia composta – que recebe o nome de analogia de proporção – ocorre quando se compara uma relação entre dois termos ou formas com outra relação semelhante. No primeiro caso se trata de semelhança de formas e, no segundo caso se trata de semelhança de relações.

Não obstante toda esta digressão, ainda falta algumas coisas sobre as quais discorrer, pois cada um destes tipos de analogia se subdivide em dois modos diversos. Assim, no caso da analogia de atribuição pode suceder que a forma significada pelo nome análogo se encontre somente em um dos sujeitos as quais se aplica este nome, e que se chama “primeiro analogado”, enquanto que nos outros se chamam “analogados secundários”, não se encontra verdadeiramente, mas somente se lhes é aplicado este nome por haver certa relação que possuem com o primeiro analogado. Neste sentido, como exemplo já bastante usado, podemos lançar mão do termo “saúde” que se aplica propriamente aos corpos orgânicos porque possuem – propriamente – o que significa o termo “saúde”, mas também é aplicado ao medicamento e ao alimento que não possuem - de modo próprio – saúde, mas se relacionam

com os organismos que a possuem. Esta modalidade de analogia é chamada de analogia de atribuição extrínseca. Todavia pode suceder também que a forma significada pelo nome se encontre realmente em todos os sujeitos a quais se predica esse nome (no caso, a todos os analogados) – mesmo de modo desigual – isto é, em um deles (o primeiro analogado) de um modo perfeito e principal, e nos demais (os analogados secundários) de modo imperfeito e derivado. Assim o nome “bem” é aplicado principalmente ao fim, que é bem por si mesmo, posto que por si mesmo é apetecível, e se aplica secundariamente aos médios (relativos a este bem), que são bens derivados ou dependentes, posto que apetecem em ordem ao fim. Neste caso, a analogia chama-se analogia de atribuição intrínseca.

Em relação à analogia de proporção, esta também se dá de dois modos. Isto porque pode suceder que a relação significada pelo nome análogo se realize de um modo próprio em todos as duplas de termos da relação. Assim, por exemplo, a relação de conhecimento que entre os sentidos e os objetos sensíveis é semelhante à que há entre o entendimento e os objetos inteligíveis e em ambos os casos, o nome de “conhecimento” se toma em sentido próprio. Devido a isto, a referida analogia se chama analogia de proporcionalidade própria. Por oposto pode se dar que a relação significada pelo nome análogo se realize de um modo próprio em um dos elementos da dupla dos termos considerados, enquanto que no outro ou nos outros elementos, não se realize propriamente, mas somente em sentido translato ou metafórico. Neste caso temos o termo “visão” que designa propriamente a relação que há entre o sentido da vista e o seu objeto, mas se aplica também – metaforicamente – para designar a relação que há entre o entendimento e algum seu objeto que seja captado de modo imediato e evidente. A esta analogia chamamos de analogia

de proporcionalidade metafórica. Há ainda outras subdivisões destes modos de analogia, mas passemos às palavras do Frade Dominicano de Aquino que corroboram quanto acabamos de discorrer:

Algo se predica analogicamente de três modos: 1. ou somente segundo a intenção e não segundo o ser, e isto ocorre quando uma intenção [um conceito] se refere a muitos com ordem de prioridade e posteridade e – não obstante isso – não tem ser mais que em um só. Como a intenção [o conceito] de saúde se refere ao animal, à urina e ao alimento de modos diversos, em ordem de prioridade e posterioridade, mas não segundo o ser, porque o ser da saúde se dá mais no animal¹³. 2. Ou segundo o ser e não segundo a intenção [conceito], e isto acontece quando vários se unificam em intenção [conceito] de um nome comum, mas esse comum não tem ser da mesma maneira em todos, como todos os corpos se unificam na intenção [conceito] de corporeidade. Portanto o lógico, que considera somente a intenção [o conceito], afirma que este nome ‘corpo’ se predica univocamente de todos os corpos, mas o ser da natureza comum não é da mesma razão nos corpos corruptíveis e nos incorruptíveis. Por onde, para o metafísico e o físico que consideram as coisas segundo seu ser, nem este nome ‘corpo’, nem outro algum se diz univocamente dos corruptíveis e dos incorruptíveis¹⁴. 3. Ou segundo a intenção [o conceito] e segundo o ser. E isto se dá quando nem se unificam na intenção [conceito] comum nem no ser, como o ente se diz da substância e do acidente, e por isto é necessário que a natureza comum tenha algum ser em cada um dos elementos dos quais se predica, mas diferindo segundo a razão de maior ou menor perfeição¹⁵.¹⁶

13 Esta é a analogia de atribuição extrínseca.

14 Esta é a analogia de desigualdade.

15 Esta é a analogia de atribuição intrínseca.

16 TOMÁS DE AQUINO. *Scriptum super Sententiis*. Dist. 19, q. 5, a. 2, ad 1^{um}: “(...) *quod aliquid dicitur secundum analogiam tripliciter: vel secundum intentionem tantum, et non secundum esse; et hoc est quando una*

E ainda:

A conveniência segundo a proporção pode ser de dupla maneira, e assim há duas comunidades de analogia. Há certa conveniência entre coisas que têm proporção entre si, ou porque tem determinada distância ou alguma outra relação entre elas, como o número ‘dois’ em relação ao ‘um’, porque aquele é o dobro deste. Há também uma conveniência de dois elementos entre os quais não há proporção, mas há semelhança de duas proporções entre si, como o ‘seis’ convém com o ‘quatro’, porque assim como o ‘seis’ é o dobro de ‘três’, o ‘quatro’ é o dobro de ‘dois’. A primeira destas conveniências é de proporção [atribuição] e a segunda de proporcionalidade.¹⁷

intentio refertur ad plura per prius et posterius, quae tamen non habet esse nisi in uno; sicut intentio sanitatis refertur ad animal, urinam et dietam diversimode, secundum prius et posterius; non tamen secundum diversum esse, quia esse sanitatis non est nisi in animali. Vel secundum esse et non secundum intentionem; et hoc contingit quando plura parificantur in intentione alicujus communis, sed illud commune non habet esse unius rationis in omnibus, sicut omnia corpora parificantur in intentione corporeitatis. Unde logicus, qui considerat intentiones tantum, dicit, hoc nomen corpus de omnibus corporibus univoce praedicari: sed esse hujus naturae non est ejusdem rationis in corporibus corruptibilibus et incorruptibilibus. Unde quantum ad metaphysicum et naturalem, qui considerant res secundum suum esse, nec hoc nomen corpus, nec aliquid aliud dicitur univoce de corruptibilibus et incorruptibilibus, ut patet 10 Metaphys., ex philosopho et Commentatore. Vel secundum intentionem et secundum esse; et hoc est quando neque parificatur in intentione communi, neque in esse; sicut ens dicitur de substantia et accidente; et de talibus oportet quod natura communis habeat aliquod esse in unoquoque eorum de quibus dicitur, sed differens secundum rationem majoris vel minoris perfectionis.”

- 17 TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*. Q. 2, a. 11, c: “*Est enim quaedam convenientia inter ipsa quorum est ad invicem proportio, eo quod habent determinatam distantiam vel aliam habitudinem ad invicem, sicut binarius cum unitate, eo quod est eius duplum; convenientia etiam quandoque attenditur non duorum ad invicem inter quae sit proportio sed magis duarum ad invicem proportionum, sicut senarius convenit cum quaternario ex hoc quod sicut senarius est duplum ternarii, ita quaternarius binarii. Prima ergo*

E também:

Uma coisa se diz proporcionada a outra de dois modos. 1. porque entre elas se dá proporção quando dizemos que ‘quatro’ é proporcionado a ‘dois’, porque aquele é o dobro deste. 2. por modo de proporcionalidade, quando dizemos que ‘oito’ e ‘seis’ são proporcionais porque assim como ‘oito’ é o dobro de ‘quatro’, ‘seis’ é o dobro de ‘três’, pois a proporcionalidade é a semelhança de proporções.¹⁸

E, finalmente, coligimos uma perícopie da obra magna do Angélico:

Alguns nomes significam as perfeições procedentes de Deus para com as criaturas criadas, de maneira que o modo imperfeito mesmo, pelo qual a perfeição divina é participada pela criatura, está incluída na significação deles. Assim, pedra significa um ser material. E tais nomes não se podem atribuir a Deus senão metaforicamente. Os nomes, porém, que significam as perfeições mesmas, absolutamente, sem que nenhum modo de participação se inclua na significação deles – como ente, bom, vivente e semelhantes – se atribuem a Deus propriamente.¹⁹

convenientia est proportionis, secunda autem proportionalitatis.”

- 18 *Idem, ibidem.* Q. 2, a. 3, ad 4^{um}: “(...) quod aliquid dicitur proportionatum alteri dupliciter. Uno modo quia inter ea attenditur proportio; sicut dicimus quatuor proportionari duobus, quia se habet in dupla proportione ad duo. Alio modo per modum proportionalitatis; ut si dicamus sex et octo esse proportionata, quia sicut sex est duplum ad tria, ita octo ad quatuor: est enim proportionalitas similitudo proportionum.”
- 19 *Idem. Suma Teológica*, I, 13, 3, ad 1^{um}: “ (...) quod quaedam nomina significant huiusmodi perfectiones a Deo procedentes in res creatas, hoc modo quod ipse modus imperfectus quo a creatura participatur divina perfectio, in ipso nominis significato includitur, sicut lapis significat aliquid materialiter ens, et huiusmodi nomina non possunt attribui Deo nisi metaphoricè. Quedam vero nomina significant ipsas perfectiones absolute, absque hoc quod aliquis modus participandi claudatur in eorum significatione, ut ens, bonum vivens, et

Temos visto – sucintamente - a questão da analogia no pensamento do Angélico com o intuito de iniciar uma reflexão sobre este tema que imputamos da máxima importância para compreensão de todo pensamento filosófico – e mesmo teológico – do Aquinate. O tema se desdobra em ulteriores subdivisões e assim, naturalmente, exige aprofundamento o que julgamos oportuno para um outro momento que esperamos seja em breve, mas que não caberia nos limites do trabalho que ora nos propomos fazer e temos feito. Oxalá o texto presente contribua para uma compreensão mais atenta do pensamento de Santo Tomás como atestamos que o mesmo fez conosco.

Referências bibliográficas

- ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2002.
- SANTO AGOSTINHO. *De Musica*. In: Corpus Christianorum. S. Latina, Turnholt, Typographi Brepols Editores Pontificii, 1970.
- SEVERINO BOÉCIO. *De Arithmetica*. In: ML 63, 1145-1146.
- TOMÁS DE AQUINO. *Opera Omnia*. <http://www.corpusthomicum.org/iopera.html>



A crítica de Ricardo FitzRalph às ordens mendicantes

Luis Alberto De Boni¹

Richard FitzRalph (c. 1300-1360), professor em Oxford e, depois, bispo de Armagh, na Irlanda, permanece um tanto desconhecido até hoje, embora tenha desempenhado papel importante em sua época e, no que nos interessa, no debate travado entre o clero secular e os religiosos mendicantes a respeito da pobreza de Cristo e de seus seguidores. O texto que aqui examinamos, intitulado *Defensio curatorum contra eos qui se dicunt privilegiatos*, foi apresentado em Avinhão, ante o papa e os cardeais, em 1357². Trata-se basicamente de uma crítica ao modo de vida das ordens mendicantes (Carmelitas, Agostinianos, Franciscanos e Dominicanos) dentro da organização eclesiástica. FitzRalph, que não é jurista, quase não questiona os privilégios concedidos pelos papas, mas argumenta que os frades extrapolam na interpretação de tais privilégios e, assim, contrariam não

1 Universidade do Porto.

2 R. FITZRALPH. *Defensio curatorum contra eos qui se dicunt privilegiatos*. Apud: M. GOLDAST (ed.), *Monarchia Sancti Romani Imperii*. Hannoviae, 1614 (reprint Graz, 1960), vol. II, p. 1391-1410.

somente a legislação instituída pelo IV Concílio de Latrão e outros concílios, mas também o que é ensinado nas Escrituras. Com isso, sua argumentação passa do nível administrativo-jurídico para o teológico e, dentro da coerência **lógica**, os acusados acabariam sendo considerados como afastados da verdadeira fé – algo que FitzRalph não afirma, embora diga que, em muitos casos eles estão em pecado mortal. São nove os pontos (*conclusiones*) por ele defendidos: 1) Cristo, em sua vida terrena, foi sempre pobre, mas não porque amasse ou quisesse a pobreza; 2) Ele nunca mendigou espontaneamente; 3) Também nunca ensinou que se devesse mendigar espontaneamente; 4) Pelo contrário, ele ensinou que o homem não deve espontaneamente pedir esmolas; 5) Ninguém pode, retamente, prometer observar para sempre a mendicidade espontânea; 6) Isso, aliás, não se encontra na Regra de Vida dos Franciscanos; 7) A bula de Alexandre IV, que condenou o libelo dos mestres de Paris – opostos aos mendicantes – não condena nenhuma das premissas anteriores; 8) Os paroquianos devem se confessar em sua paróquia, e não na igreja dos frades; 9) A pessoa a quem se devem confessar deve ser o pároco, e não os frades. - Essas afirmações são fundamentadas, ao longo de seu trabalho, baseando-se principalmente na Sagrada Escritura, mas também em decisões conciliares ou pontifícias e nos Padres da Igreja.

O debate a respeito da pobreza professada pelos mendicantes surgira **já do século anterior**. A crítica ao novo modo de vida proveio principalmente do corpo de professores universitários do clero secular da universidade de Paris, visando especialmente aos frades dominicanos e franciscanos.³ Havia, no debate, um fato manifesto: a vida de pobreza dos frades, amparada por

3 Cf. DE BONI, L. A. *De Abelardo a Lutero – Estudos sobre a Filosofia Prática na Idade Média*. Porto Alegre: Edipucrs, 2003, p. 222-226.

documentos papais, atraía os fiéis para as igrejas dos conventos e os jovens para a vida religiosa e para a freqüência às aulas gratuitas dos religiosos nas universidades. E com isso os emolumentos do clero secular ficavam reduzidos. Mas havia causas mais profundas, que implicavam em diferentes compreensões de ‘igreja’: as ordens mendicantes, com o governo centralizado e dependendo diretamente do papa, apontavam para um novo modelo de Igreja, diferente da Igreja centrada nos bispos e marcada por traços feudais. E foi aquele modelo de Igreja que triunfou e marcou o catolicismo até a metade do século XX,⁴ quando, então, o pêndulo balançou e passou-se a insistir na colegialidade do governo eclesiástico.⁵

FitzRalph não foi, pois, alguém que surgiu com propostas novas a respeito. Constituiu novidade o fato de ele, longe de ser um recalitrante contra as determinações pontifícias, ter sido fiel frequentador da corte papal, abrigada à época em Avinhão e, como bispo de Armagh e primaz da Irlanda, ter sido um sério e piedoso prelado, venerado posteriormente com santo em sua pátria.

Para situar devidamente a argumentação do autor, é preciso ter presente que o IV Concílio de Latráo (1215) determinava que o cristão devesse se confessar anualmente ao próprio pároco,⁶ como

4 CONGAR, Y. “Aspects ecclésiologiques de la querelle entre mendiants et séculiers dans la second moitié du XIII^e siècle et le debut du XIV^e”. In *AHLDMA* 36 (1961), p. 35-151).

5 Não cabe aprofundar esse debate que, aliás, se estendeu por séculos. Além da bibliografia tradicional, cf., em data mais recente: J. Robinson. “Qui predicat periculum” > individual.utoronto.ca/.../jRobinson_Qui-praedicat-periculum. - GELTNER, G. “William of St. Amour’s *De Periculis Novissimorum Temporum*: A False Start to Medieval Antifraternalism”: home.medeuwerker.uva.nl/...geltner/.../ A False Start – TRAVER, A. G. “Rewriting History? The Parisian Secular Masters’ Apologia of 1254”: www.oup.com/pdf/13/9780198205333.

6 “Omnis utriusque sexus fidelis postquam ad annos discretionis pervenerit

também determinava que os dízimos devidos à igreja paroquial fossem sempre pagos e que no cemitério da paróquia fossem sepultados os fieis.⁷ Contudo, ao se espalharem pela Europa as Ordens Mendicantes, os sumos pontífices lhes foram concedendo privilégios que se afastavam das determinações conciliares. Chegou, porém, um momento crítico, quando à crise pecuniária do clero secular somou-se a obra *Liber introductorius ad evangelium aeternum*, do franciscano Geraldo de Borgo San Donnino, um opúsculo radicalmente joaquimita, inaceitável para a ortodoxia cristã. A obra serviu de álibi para que Guilherme de Saint Amour, professor da universidade, na obra *De Periculis Novissimorum Temporum*,⁸ atacasse não só o texto de Geraldo, mas também as próprias ordens mendicantes. Pressionado pela Universidade de Paris, o papa Inocência IV, pela bula *Etsi animarum* (21/11/1254) retirou dos frades tais privilégios, e anuiu à decisão Universidade de Paris, que recusara aos frades alguns direitos. Aconteceu, porém, que 20 dias depois o papa veio a falecer e seu sucessor, Alexandre IV, com a bula *Quasi lignum vitae* (14/04/1255), restituía aos

omnia sua solus peccata confiteatur fideliter saltem semel in anno proprio sacerdoti..." (c. 21): <http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/1>. O texto faz parte do *Corpus Juris Canonici (CJC)*. Liber Quintus Decretalium 38, 12, *De Penitentiis*. FRIEDBERG, E. (ed.). Leipzig: B. Tauchnitz, 1879 (reprint Graz: Akademisches Druck, 1955), vol. II, col. 877.

7 "Plerique sicut accepimus regulares et clerici seculares interdum cum vel domos locant vel feuda concedunt in praedictum parochialium ecclesiarum pactum adiciunt ut conductores et feudatarii decimas eis solvant et apud eosdem eligant sepulturam. Cum autem id de avaritiae radice procedat pactum huiusmodi penitus reprobamus statuantes ut quicquid fuerit occasione huiusmodi pacti perceptum Ecclesiae parochiali reddatur" (R. FITZRALPH. *Defensio*, c. 56).

8 WILLIAM OF ST. AMOUR. *De Periculis Novissimorum Temporum*. GELTNER, G. (ed.). Leuven: Peters, 2008.

frades os privilégios acadêmicos e, em 22/12/1255, dizendo que reconsiderava o caso dos demais privilégios, com a bula *Nec insolitum* repetiu praticamente o texto da bula de seu antecessor para dizer que a revogava.⁹ Ante a resistência da Universidade, o papa, no ano seguinte, pela bula *Romanus Pontifex* (05/10/1256), condenou o livro de Guilherme de Saint Amour. Mais tarde este foi expulso da Universidade que, relutante, e sob pressão do rei Luís IX, submeteu-se ao pontífice e foi obrigada a dar posse no cargo de professores a Boaventura de Bagnoregio e Tomás de Aquino, até então impedidos de assumir o cargo para o qual haviam sido indicados pelos respectivos superiores. Mas isso não

9 “Nec insolitum est, nec novum ut ea quae per occupationem vel infestinantiam fiunt pro eo quod congruae deliberationis limam praetereunt, in propensionis considerationis reducant examen, ut rectiora et elimatoria per attentionem plenioris discussionis emanent. Sane quaedam ab Apostolica Sede, tempore felicis recordationis Innocentii Papae quarti, praedecessoris nostri, litterae praecesserunt, in quibus ipse universis religiosis cuiuscumque professionis vel Ordinis districte in virtute obedientiae iniungebat, ut parochianos alienos diebus Dominicis et festivis non reciperent de caetero in suis ecclesiis seu oratoriis temere ad Divina, nec ipsos nullatenus ad poenitentiam admitterent sine suorum licentia sacerdotum, nec eis in suis praedicarent ecclesiis ante Missarum solemnia [...]; si vero in casu licito parochianum alterius eos in suis ecclesiis recipere ad sepulturam contingeret, omnium quae obtentu consequerentur huiusmodi sepulturae portionem canonicam, etiam non requisiti, infra octo dies a tempore receptionis eorum, eorum episcopo vel sacerdoti, de cuius parochia mortuus esset assumptus, exhibere curarent. [...], nullis ei contra haec indulgentiis vel privilegiis Apostolicis valituris. Verum quia super praemissis litteris cogitare attentius et studiosius deliberare proponimus, pacis commodum et quietis solatium ecclesiis et personis ecclesiasticis potissime cupientes praefatas litteras et si quae aliae super praedictis vel eorum aliquo contra praefatos religiosos vel aliquos ex ipsis generaliter vel specialiter, praeter formam communem et solitam, processere ac mandata seu praecepta facta in eis vel earum auctoritate duximus penitus revocanda” (<http://www.documentacatholicaomnia.eu/01/01/1243-1254>).

significou o final do debate contra as Ordens Mendicantes. Após uma década, Geraldo de Abéville e Nicolau de Lisieux, discípulos de Saint Amour, voltaram ao tema. Um século depois, foi a vez de FitzRalph e Wyclif. E os mendicantes haveriam de continuar a ser atacados pelos os Reformadores e, enfim, pelos iluministas, que tiveram seu momento de triunfo na segunda metade do século XIX, quando o governo republicano francês fechou as casas das ordens religiosas.

A crise entre o clero secular e os mendicantes

Fitzralph inicia sua apresentação (p. 1392) com um texto bíblico, que diz: “*Não julgueis pelas aparências, mas julgueis por um justo juízo*” (Jo 7, 24). É evidente o motivo do uso desta frase: os frades devem ser julgados por aquilo que são, não pelo que aparentam ser.

Quando, porém, seria de esperar que o autor começasse a explanar suas proposições, na ordem em que as enumerou, eis que ele, dizendo que convém iniciar pelo mais comum e que interessa a maior número pessoas, principia a expor as duas últimas, reveladoras da situação de conflito existente entre o clero secular e os mendicantes. E a maior parte do texto é reservada a esse tema.

O lugar mais apto para a missa, a confissão e a sepultura dos paroquianos – A pessoa mais indicada para presidir tais cerimônias

A primeira questão (*conclusio*) examinada trata a respeito do local mais apto assistir às cerimônias religiosas (p. 1393). Tomando como ponto de partida textos do Antigo Testamento, que indicavam um local preciso para as oferendas a Deus, o autor transpõe esses textos para a Igreja, e afirma que nela também existe local devidamente determinado para tanto, e tal lugar é a igreja

paroquial, e não as igrejas dos frades, que não foram escolhidas, mas proibidas por Deus para tanto, e receberam tão-somente uma concessão pontifícia. Do mesmo modo é a igreja paroquial o local competente tanto para a confissão como para a sepultura, e a respeito desta existe mesmo pena de excomunhão para os frades que não devolveram os emolumentos à paróquia.¹⁰

Na segunda conclusão, trata-se da pessoa a quem o paroquiano deve se dirigir para a confissão. Diz FitzRalph que, sem dúvida, o local é a igreja paroquial e a pessoa é a do pároco, e o prova por três argumentos (p. 1394). Em primeiro lugar, alega a determinação do Concílio de Viena, dizendo que os religiosos que, de algum modo, se apropriarem dos dízimos e legados que não lhes cabem, pois cabem à igreja paroquial, incorrem em excomunhão.¹¹ Em segundo lugar, diz ele, também incorrem em excomunhão os religiosos que absolvem os que foram excomungados por legislação das províncias eclesiásticas e dos sínodos. E apelando novamente para o Direito Canônico,¹² diz que os religiosos que não possuem jurisdição para absolver pessoas excomungadas por crimes como homicídio voluntário, latrocínio público, incêndio, etc., caso venham a absolvê-las, incorrem *ipso facto* em excomunhão. Ora, diz o bispo, na diocese dele há uns 2 mil casos de tais crimes todos os anos, entretanto, somente umas 40 pessoas se dirigem ao bispo ou ao pároco para pedir absolvição. Os demais se confessam aos frades, e depois, felizes, vão receber a comunhão; mas os frades excomungados não podem dar absolvição aos pecadores. Em terceiro lugar, enfim, apelando novamente para o Direito

10 *CJC. Liber Sextus Decretalium* 3, 11, *De Sepulturis*. col. 1045s.

11 *CJC. Clementinarum* 3, 8, *De decimis*. col. 1164s.

12 *CJC. Clementinarum* 5, 7, *De privilegiis*, col. 1186s.

Canônico,¹³ observa que há três casos de excomunhão *latae sententiae*: a dos religiosos que afirmam que sobre pequenos valores não incide a obrigação do dízimo; que não informam aqueles que se confessam a respeito do pagamento do dízimo; e que levam as pessoas a fazerem juramentos como o de serem sepultadas no cemitério dos frades. Ora, confessar-se com o pároco traz sempre mais segurança, porque ele possui os emolumentos e, por isso, não exige nada do pecador. Já este, quando se dirige a um frade que diz haver prometido viver na mais extrema pobreza, fica pensando com seus botões: “Por que este mendigo, ouvindo aqui minha confissão, não se preocupa com as coisas necessárias para a existência, a não ser que espere de mim tal sufrágio?” Enquanto os frades não tinham privilégios, (p. 1395), continua o bispo, eles eram pobres. Mas depois, graças ao privilégio de ouvir confissões, puderam construir lindos mosteiros e palácios magníficos.

Interpretando a lei

Os argumentos pareciam interessantes, mas uma condenação de João XXII, poucos anos antes, se colocava no caminho. João de Pouilly, professor na universidade de Paris, conhecido opositor da causa dos frades, fizera diversas afirmações que, no texto pontifício foram resumidas em três, e condenadas, com o seguinte teor: “Em primeiro lugar, diz que aqueles que se confessam com os frades que possuem licença geral para ouvir confissões, ficam obrigados a confessar novamente ao próprio pároco os mesmos pecados que haviam sido confessados. Em segundo lugar, diz que, permanecendo o decreto *Omnis utriusque sexus*, promulgado pelo concílio geral [de Latrão IV], o Romano Pontífice não pode fazer com que os paroquianos não sejam obrigados a, uma vez por ano,

13 *CJC. Clementinarum* 5, 8, *De poenis*, col. 1187-1190.

confessar todos seus pecados ao próprio sacerdote, que é o pároco com a cura das almas. Nem mesmo o próprio Deus poderia fazer isso porque, como dizia Pouilly, implica contradição. Em terceiro lugar, o papa não pode conceder poder geral de ouvir confissão, e nem mesmo Deus, a não ser que aquele que se confessa ao que recebeu a licença seja obrigado a confessar os mesmo pecados ao próprio pároco”.¹⁴

As afirmações do teólogo parisiense baseavam-se num princípio aceito por todos: o de que o Concílio Ecumênico possui a assistência do Espírito Santo e, portanto, suas determinações devem ser seguidas. Afirmar o oposto **às determinações dele** implicaria contradição até mesmo da parte de Deus. O papa não pode, portanto, eximir os paroquianos de, uma vez por ano, se confessarem com o próprio pároco (em breve a pergunta pela relação entre o papa e o concílio, que aqui de alguma forma se expressa, haveria de tornar-se o principal tema dos debates intra-eclésiásticos).

O piedoso e vivido FitzRalph, falando ante o papa Inocêncio VI, jamais haveria de se opor frontalmente à condenação emanada por João XXII, mas foi hábil o suficiente para, através de uma

14 “Primo siquidem adstruens, quod confessi fratribus, habentibus licentiam generalem audiendi confessiones, tenentur eadem peccata, quae confessi fuerant, iterum confiteri proprio sacerdoti. Secundo, quod stante ‘Omnis utriusque sexus’ edito in concilio generali, Romanus Pontifex non potest facere, quod parochiani non teneantur omnia peccata sua semel in anno proprio sacerdoti confiteri, quem dicit esse parochialem curatum. Immo, nec Deus posset hoc facere, quia, ut dicebat, implicat contradictionem. Tertio, quod Papa non potest dare potestatem generalem audiendi confessionem, immo nec Deus, quin confessus habenti licentiam teneatur eadem confiteri proprio sacerdoti, quem dicit esse (ut praemittitur) proprium curatum” (*CJC*, Extravangantes 5, 3, *De haereticis*, col.1291). Observe-se que FitzRalph (p. 1395) transcreve literalmente esse texto.

distinção, dizer que não havia contradição entre a condenação do papa e o que João de Pouilly tencionava de fato dizer. E, para tanto, valeram os conhecimentos de Lógica do velho mestre de Oxford. Seu argumento deixa-se formular da seguinte maneira: Duas proposições afirmativas a respeito do mesmo ato, iterável por diversas pessoas ou por uma pessoa em lugares e tempos diferentes, podem existir simultaneamente. Ora, a confissão é um ato iterável. Logo, podem existir duas proposições afirmativas a respeito do ato da confissão, como: “o fiel deve se confessar anualmente ao pároco” e “o fiel pode se confessar ao frade”.

A condenação de João XXII, diz FitzRalph, visava àqueles que afirmavam que a confissão ante os frades era nula e que, por isso, para ser válida, deveria ser feita novamente ante o pároco, enquanto Pouilly entendia dizer que a confissão, por ser iterativa, pode ser repetida e é meritório repeti-la – e para tanto o bispo irlandês cita em seu favor Agostinho, Tomás de Aquino, Boaventura e a legislação da ordem franciscana (p. 1396). Ora, nada impede que um ato iterativo meritório caia duas vezes sob preceito, ou uma vez sob preceito, e outra, não. E isso acontece com a confissão que, por legislação conciliar, repetida por diversos papas, deve ser feita ao pároco ao menos uma vez cada ano, mas não proíbe que seja feita também ante os frades, embora não seja obrigatória. E ambas são válidas e em ambas os pecados são perdoados.

O peso dos argumentos

Em defesa de sua tese são citados, então, diversos argumentos persuasórios, tais como: é melhor se confessar a quem, por direito, pelo cargo em que está investido, tem o poder de perdoar, do que a quem possui o poder por concessão; o pároco conhece melhor as pessoas e, por isso, como bom médico, pode lhes dar o melhor remédio (1397); é mais fácil o acesso à igreja que ao convento dos

frades; é mais penoso confessar-se a um conhecido (o pároco) e por isso mais salutar, e assim por diante. Além disso, apelando para Inocêncio IV, critica os abusos dos privilégios por parte dos frades, que retêm para si as ofertas que não lhes cabem.

Mas aqui o autor acaba caindo em exageros. Diz ele que os frades, valendo-se de privilégios, acabam por atrair os jovens universitários para seus conventos e aí os retêm quase como prisioneiros, não permitindo nem mesmo aos pais falarem com eles, a não ser em presença de um frade e, como se comenta (*ut fama laborat*) os impedem também de sair da ordem, e assim os conduzem até que nela professem. Ora, diz FitzRalph, “se, segundo a lei, existe pena para quem rouba um boi ou uma ovelha, muito mais deve ser punido quem comete um furto mais grave” que é raptar uma criança (p. 1398). E, em favor de seu argumento, cita o **Êxodo**, o *Evangelho*, a *Carta aos Romanos* e Agostinho.

E depois de, novamente, citar diversos tópicos das Escrituras, mostra os danos que a ação predadora de jovens, empreendida pelos frades, está causando. A fim de evitar a perda os filhos, os pais não os encaminham mais para os estudos, preferindo que eles sejam agricultores. Ora, isso é também um dano grave para o clero, que acaba tendo poucos candidatos ao sacerdócio. “E assim, quando no meu tempo havia cerca de 30 mil estudantes em Oxford, hoje não existem mais de 6 mil”.¹⁵ Some-se a isso o fato de que, tendo adquirido fortuna devido ao abuso dos privilégios de confissão, sepultura e outros, os frades constroem grandiosas bibliotecas, sendo que cada frade professor tem uma biblioteca própria. Como consequência, torna-se difícil aos

15 “Et sic fit, quod ubi in studio Oxoniensi adhuc meo tempore erant triginta millia studentium, non reperiuntur sex millia his diebus” ((R. FITZRALPH. *Defensio*, p. 1398).

demais professores e alunos encontrar algum bom livro à venda, nem mesmo a Bíblia.

Essas afirmações precisam de alguns reparos. Em primeiro lugar, o número de alunos em Oxford seguramente caiu entre o tempo em que FitzRalph lá iniciou as atividades acadêmicas, por volta de 1330, e o final da década de 1350, e isso por um simples motivo: a Peste Negra, que foi particularmente mortal na Inglaterra.¹⁶ Ora, Oxford era então uma cidade com menos de 10 mil habitantes e nunca teve no século XIV, antes (e nem depois) de 1350, 6 mil alunos, quanto mais 30 mil.¹⁷ O problema da falta de alunos para os professores do clero secular – problema que não era só de Oxford – devia-se ao fato de os frades oferecerem estudo gratuito e possuírem os melhores professores, graças à centralização da administração da Ordem, que enviava para Paris e Oxford as melhores cabeças. Essa mesma centralização fazia com que houvesse interesse em dotar as principais casas de estudo com os livros mais importantes que estavam sendo produzidos nas universidades e, como ainda **não** inventara a imprensa, era reduzido o número de cópias que cada editor universitário conseguia produzir. As cópias de muitas obras, principalmente as dos autores da própria Ordem, eram providenciadas pelos próprios frades.

16 Cf. K. BERGDOLT. *Der Schwarze Tod in Europa – Die Grosse Pest und das Ende des Mittelalters*. München: C. H. Beck, 3.ed. 1995, principalmente p. 86-98. O autor conhece os dados de FitzRalph, que toma como exagerados.

17 A respeito do número de alunos, os registros guardados nos arquivos de muitas universidades oferecem dados fidedignos. Cf. SCHWINGES, R. C. “Os estudantes”. In: DE RIDER-SYMONS, H. (coord.). *Uma História da Universidade Europeia*. vol. I: *A Idade Média*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1996 (or. inglês), p. 169-242.

Os argumentos se sucedem, por vezes com uma virulência que não seria de esperar da parte de um virtuoso bispo; por vezes com um estranho casuísmo. Assim, por exemplo, tomando a legislação eclesiástica que diz que o sacerdote deve possuir bens suficientes para viver, ele argumenta que os frades, tendo prometido viver na maior pobreza, não podem assumir a atividade de pregação, visto que o Evangelho diz que o pregador é um “operário digno de seu salário” (*Lc* 10,7), mas os frades não poderiam receber salário pela pregação (p. 1399 e 1400). E não se pode chamar de mendigo aquele que possui um salário garantido. Na verdade, a licença que é concedida aos frades para a pregação não traz consigo o direito que exigir o necessário para a vida.

São Francisco fundou uma Ordem religiosa que se propunha viver de esmolas, na mais absoluta pobreza. Os frades, porém, com os quais FitzRalph se defrontava, apropriavam-se de três quartos de tudo o que provinha de pregação, confissão e sepultura. Isso, para citar a Regra dos Menores – e o Evangelho – nada mais era que, tendo posto a mão ao arado, terem eles resolvido olhar para trás. Mas, pior ainda, e o autor se refere ao que ouviu dos próprios frades em Londres (p. 1401): estes costumavam dizer que a perfeita pobreza, pregada e vivida por Jesus, teve que esperar até Francisco para ser instaurada na Igreja. O tema era comum na época. Dante, por exemplo, diz que a pobreza ficou privada do primeiro marido (Cristo) por mais de 1.100 anos, até encontrar Francisco.¹⁸ Ora, diz o bispo de Armagh, “isso parece muito admirável ou, para melhor falar, inverossímil [...] pois a Igreja que o apóstolo João chama de Jerusalém descendo do céu [...] e que recebeu de Cristo,

18 “Questa [a pobreza], privata del primo marito, / millecent’anni e più dispetta e scura / fino a costui si stette sanza invito” (Dante. *Paraíso* 11, 64-66).

seu esposo, a perfeição, não era tão disforme a ponto de faltar-lhe a perfeição ao surgir e, depois, por tantos anos”.¹⁹ Os frades estavam pois a dizer que Francisco, um homem humilde, de modo melhor e mais útil que Deus, instituiu o caminho para a perfeição.

Nas verdade, prossegue o autor, o que move os frades é a avareza. Não fosse assim, eles se disporiam a auxiliar nas igrejas paróquias durante a páscoa (p. 1403), abririam seus cemitérios para o enterro dos miseráveis, não andariam à procura de belas rainhas para serem conselheiros ou para filosofarem com elas em particular (o que violava determinação expressa da regra e era motivo de grandes escândalos), e nem disputariam dignidades eclesiásticas. Na medida, pois (p. 1404), em que roubam direitos do clero secular, os frades são pecadores e estão em estado de pecado mortal; e, como se sabe, o perdão a quem rouba **é concedido** sob a condição de que restitua o que não lhe pertence.

As teses sobre a pobreza

Enfim, nas últimas páginas, FitzRalph desenvolve as sete primeiras teses (*conclusiones*) anunciadas no início da apresentação. Nelas encerram-se as grandes questões teóricas que cindiam as partes. Uma primeira leitura mostra como Guilherme de Saint Amour e seus colegas continuavam vivos, apesar das condenações papais, e mostra também como as discordâncias atingiam até mesmo os documentos pontifícios.

19 “Videtur enim valde mirabile, immo verius loquendo verisimile non videtur, [quia] Ecclesia militans in verbis Johannis (*Ap.* 21, 2) Hierusalem appellatur, cum affirmet eam de coelo descendere [...] sui institutoris Christi perfectionem habebat tanquam sponsa a Christo sponso suo ornata, et non erat ita deformis, ut apice summae perfectionis careret tunc et tot annis sequentibus” (R. FITZRALPH. *Defensio*, p. 1402).

Cristo não amou a pobreza e nem mendigou espontaneamente

Na primeira tese (p. 1405), o autor concorda com a primeira parte do enunciado dela, o qual diz que Jesus sempre foi pobre. A segunda parte, porém, dividia os ânimos. Para os frades, Jesus amou a pobreza; para o bispo, Jesus não podia amar a pobreza, porque ser pobre é encontrar-se na miséria, mas ninguém ama a miséria por ela mesma – o que equivale a dizer que não ama a pobreza por ela mesma. Para tanto, o autor apela para Aristóteles que, no livro I da **Ética**, diz que nada é amado por si mesmo, a não ser aquilo que, sendo retirado todo o conforto seja aceito pela importância subsequente. **É o que** acontece com a pobreza, que pode até ser causa de merecimento, mas, para quem a suporta, **não traz nada. Por isso, Cristo não a amou por si mesma. Do mesmo modo**, e segue apoiando-se em Aristóteles, nenhum efeito do pecado é amado por si mesmo. Mas a pobreza é efeito do pecado, pois se Adão não houvesse pecado, nenhum descendente dele seria pobre. Ora, o oposto ao bom hábito é mau. Mas a riqueza é um bem, pois Deus é sumamente rico. Logo, a pobreza é má, porque se opõe a riqueza e, por isso, a pobreza não é amada por si mesma.

Do mesmo modo, e esta é a segunda conclusão, Jesus nunca mendigou espontaneamente, pois mendigar assim é querer se apropriar de bens do próximo, o que é pecado condenado por Deus. Mas Jesus não podia pecar. Por isso não mendigou espontaneamente. Além disso, na Lei Antiga estava dito que não deveria haver pobres entre o povo (*Dt.* 15, 4). Se Jesus quisesse mendigar, estaria, pois, violando a lei divina e se tornando pobre dentro do povo (p. 1406). Mas tal coisa **não se pode dizer dele, que foi sem pecado. Que ele não quis mendigar também fica evidente pelo fato de mandar Pedro pagar o tributo a**

César (*Mt* 17, 23-26), pois a lei previa que fossem expulsos da cidade os mendigos. Igualmente, se mendigasse, não observaria o mandamento de amar o próximo como a si mesmo, porque estaria sendo odioso ao próximo, por incomodá-lo indevidamente.

Há também argumentos hilariantes, como aquele que diz que se Cristo mendigasse, o povo poderia dizer que os milagres dele eram trapaças, porque, se podendo fazer milagres não conseguia fazer o de se sustentar, como faria o de sustentar os outros? Entre outras citações do texto sagrado ou referências a ele, mencionemos ainda mais uma (p. 1407): “Se a mendicância, ou a mendicidade, pertencesse à perfeição da vida cristã, como afirmam os frades mendicantes, por que nem Cristo, nem o Espírito Santo nos instruíram a respeito em algum lugar das Sagradas Escrituras?”²⁰

Cristo não ensinou que se deve mendigar de espontânea vontade, mas, pelo contrário, disse que o homem não deve fazer isso.

Na terceira conclusão e na quarta, o tema atém-se ao ensinamento de Cristo. Jesus, diz o autor, nunca mendigou e nem ensinou que se deve espontaneamente viver como mendigo. Se não mendigou e tivesse ensinado que se deve mendigar, estaria sendo incoerente consigo mesmo e sua doutrina seria suspeita (1408). Observe-se, aliás, que Pedro diz ao mestre: “Eis que deixamos tudo e te seguimos” (*Mt* 19, 27), mas não diz que o seguimento implicou pedir esmolas. E não fez isso, porque “pedir esmolas não pertence ao estado de perfeição”.²¹ Esta é a terceira tese.

20 “Si mendicatio sive mendicitas ad perfectionem vitae pertineret Christianae, ut a fratribus mendicantibus affirmatur, cur nec Christus nec Spiritus Sanctus in Scripturis Sacris super hoc alicubi nos instruxit?” (R. FITZRALPH. *Defensio*, p.1407)

21 “[...] quod quia non fecit, consequi fati videtur, quod illa conditio [mendi-

Na quarta, repete a terceira, mas de modo positivo, isto é, dizendo que o ensinamento de Cristo diz que não se deve esmolar. Textos bíblicos são arrolados como prova. Assim, por exemplo, FitzRalph cita um tópico do Evangelho (*Lc 14, 12-14*): “Quando deres uma ceia convida os pobres, os aleijados, os coxos e os cegos. Serás feliz porque eles não têm com que te retribuir”, e comenta que os coxos e os cegos devem ser convidados, porque não têm como obter bens; o mesmo não acontece com os pobres robustos, que podem pagar com trabalho, bem com os surdos, os abandonados e os mudos, porque podem se deslocar e pedir esmolas. A isso se soma o célebre texto de Paulo (*II Tes 3, 6-12*) onde diz que: *Si quis non vult operari, nec manducet* (“quem não quer trabalhar também não coma”) e no qual fala de si mesmo que, para não ser oneroso aos fiéis, foi trabalhar. Ora, diz o autor, Paulo, como apóstolo, tinha o direito de ser sustentado pela comunidade, mas quis trabalhar a fim de ensinar que ninguém deve tomar a mendicância voluntária como projeto de vida.

É citado também são Francisco que, na Regra, ordenava: “Os irmãos, aos quais o Senhor deu a graça do trabalho, trabalhem com fidelidade e devoção[...]”.²² E, depois, no Testamento, dizia: “E eu trabalhava com as minhas mãos e quero trabalhar. E quero firmemente que todos os outros irmãos se ocupem num trabalho honesto”.²³ Comparando essas palavras com a vida dos frades em seu tempo, Fitzralph dizia que os frades viviam em oposta contradição com a legislação maior da Ordem.

Enfim, são citadas palavras e ações de Cristo que indicariam

cationis] ad statum perfectionis non pertinet” (R. FITZRALPH. *Defensio*, p. 1408)

22 São Francisco. *Regra*. c. 4. *Escritos e biografias de São Francisco de Assis*. Petrópolis: Vozes, 3. ed. 1983, p. 135.

23 ID. Testamento. *Escritos e biografias*, p. 168.

ter ele ensinado que o homem não deve viver da mendicância voluntária (p. 1409).

Ninguém pode assumir voluntariamente a mendicância, e não é da Regra dos frades franciscanos o propósito de viver deste modo.

A quinta tese é uma conclusão do que até agora foi dito. Diz ela que uma pessoa prudente e santa não pode optar pela mendicância voluntária, e isso foi ensinado por Cristo, pelos seus apóstolos e pela Igreja. E quem o faz se coloca em situação difícil, pois, por um lado, no Pai-Nosso, pede a Deus que não o deixe cair em tentação, e, por outro, se expõe conscientemente à tentação. Além do que, tal projeto de vida significa optar pela não-ordenação sacerdotal, pois a legislação da Igreja exige que todo aquele que aspira às ordens sagradas deve provar que possui o suficiente para seu sustento. Pelo que foi dito, pode-se deduzir que a teoria da pobreza voluntária foi introduzida ignorando a Escritura ou dizendo que era conforme com Cristo, para assim receber esmolas mais generosas.

A sexta conclusão diz, com brevidade, que não está na Regra dos Frades Menores que eles devam viver de esmolas, pois tanto a Regra como o Testamento, como foi visto, mandam que os frades trabalhem para viver.

O valor de alguns documentos pontifícios

A última conclusão, enfim, procura, em poucas palavras, mostrar que as afirmações do autor, no que aludem a decisões pontifícias, nada tinham de discordante com a doutrina da Igreja. Tratava-se, principalmente, da bula *Romanus Pontifex*, de Alexandre IV, que condenava o livro *De periculis novissimorum temporum* de Guilherme de Saint Amour. Ora, diz FitzRalph,

Nicolau III, pela bula *Exiit qui seminat*, cassou os artigos condenatórios de seu antecessor, e é legítimo que o papa aja desse modo. Por isso, as conclusões acima mencionadas estão livres de condenação eclesiástica. Para tanto se vale de afirmações da bula *Quia quorundam*,²⁴ de João XXII, onde diz que Nicolau modificou o que diversos antecessores dele haviam escrito (e João XXII acabava de fazer o mesmo).

E assim finaliza o texto.

A modo de conclusão

Permito-me enumerar o que de mais relevante se colhe do debate sobre a pobreza, surgido então na Igreja.

1. Esse problema foi tão envolvente e tratado de modo tão emocional, a ponto de provocar cisões onde menos se esperava. Já na crítica ao libelo de Guilherme de Saint Amour pôde-se perceber a divergência entre os dominicanos e os franciscanos, divergência essa que se tornaria aguda e com resultados calamitosos, décadas depois, colocando-se os dominicanos e o Papa João XXII de um lado e os franciscanos de outro. Dentro da própria Ordem Franciscana, por causa da pobreza, surgiu uma ruptura entre os espirituais e os observantes e, muitas vezes, em nome da pobreza, pisoteou-se a caridade a ponto de confrades serem entregues à fogueira. Nada a admirar se o clero secular, os dominicanos e os franciscanos se digladiavam entre si, pois até entre os próprios papas, como vimos, havia divergências e um declarava supresso ou nulo aquilo que seu antecessor tomara como sacrossanto.

2. O debate entre FitzRalph e os frades em muito se assemelha àquele travado, no século XIII, entre os professores do clero secular da Universidade de Paris, de um lado, e dominicanos e

24 CJC. Extravangantes¹⁴, 5. *De verborum significatione*, col. 1230-1236.

franciscanos, de outro. Aliás, os argumentos arrolados pelas partes haviam surgido, quase todos, quando da disputa anterior. Como foi observado, na questão da pobreza “perfilavam com clareza alguns dos temas centrais do desencontro muito mais ideológico que político-diplomático. Os pontos de discordância que separam Guilherme de Saint Amour dos franciscanos e dominicanos são particularmente profundos”.²⁵ E o mesmo se diga dos que separavam o bispo de Armagh dos frades mendicantes.

3. Neste entrechoque estavam em jogo questões que transcendiam a simples pergunta sobre a pobreza e que se referiam à própria compreensão da constituição da Igreja. Desde o Concílio IV de Latrão, onde o grande derrotado foi o papa Inocêncio III, que viu muitos de seus projetos inovadores serem suprimidos pelos padres conciliares, percebe-se uma divisão no modo de compreender como Igreja se constitui e se realiza em sua peregrinação **terrena**. Tomemos três exemplos no que se refere aos frades.

A decisão conciliar sobre novas ordens religiosas dizia: “A fim de que a grande diversidade entre as ordens religiosas não leve a grave confusão na Igreja de Deus, proibimos terminantemente que de agora em diante alguém funde uma nova ordem religiosa. Quem desejar, pois, tornar-se religioso, que ingresse em uma das ordens aprovadas”.²⁶ Como se sabe, a Ordem Franciscana foi salva

25 R. LAMBERTINI e A. TABARRONI. *Doppo Francesco: L'eredità difficile*. Torino: Abele, 1989, p. 51-75, aqui 54. Cf. tb., dentro da vasta bibliografia, A. POMPEI. “Introduzione”, in: *San Buenaventura: Apologia dei poveri contro Il calumniatore*. E. Piacenti (trad.). Vicenza: LIEF, 1988, p. 7-44. R. LAMBERTINI. “L'identità storica francescana e Le prime dispute tra Secolari e Mendicanti”. In: ID. *La povertà ripensata*. Modena: Mucchi, 2000, p. 51-69.

26 “Ne nimia religionum diversitas gravem in Ecclesia Dei confusionem in-

porque o papa deu a conhecer aos padres conciliares que já havia aprovado verbalmente a fraternidade de uns pobres vindos de Assis.

Do mesmo modo, o concílio reafirmou os direitos dos bispos e dos párocos no que se refere à administração de sacramentos e pregação, bem como à sepultura dos fiéis e aos emolumentos daí decorrentes. E nisto apenas repetia o Direito Canônico, que reservava a ministração dos sacramentos, a pregação, etc. ao clero secular, podendo os monges fazê-lo só com autorização dele.²⁷ Ora, já Inocêncio III, e depois seus sucessores Honório III, Gregório IX, Alexandre IV, Nicolau III e Clemente V, havia providenciado por concessão de dispensas aos frades mendicantes, dispensas essas que contrariavam, diretamente, as determinações dos cânones conciliares.

Uma determinação canônica antiga, assumida mais tarde pelo Concílio de Trento e ainda por Clemente XIII na segunda metade do século XVIII, rezava: “Ninguém seja promovido às ordens sem rendimentos suficientes para o sustento de uma vida honesta, e se isso vier a faltar, volte aos ofícios seculares”.²⁸ FitzRalph

ducat firmiter prohibemus ne quis de cætero novam religionem inveniatur sed quicumque voluerit ad religionem converti unam de approbatis assumat” (Concílio de Latrão IV, n. 13 (documentacatholicaomnia.eu/03d/1215/concilium_lateranense_III)).

27 *CJC* 2, causa XVI, q. 1, c. 1-20. Friedberg I, col. 761-766.

28 “Nemo promoveatur ad ordines absque redditibus ad honestam vitae sufficientiam, et his deficientibus ad officia transmigrat secularia” (Clemente XIII. *Bullarium Pontificium Sacrae Congregationis de Propaganda Fide*, v. IV. Roma: Typis Col. Urbani, 1841, p. 20. Esse texto se encontra no volume dos índices do *Bullarium*, mas no vol IV, ao qual ele remete, é dito com outras palavras). J. P. GIBERT (*Corpus Juris Canonici per regulas naturali ordine digestas* [...]. Lyon: Fratres De Ville, 1735, v. 2, t. XX, §§ 5 e 6, p. 290-297) apresenta decisões de pontífices, concílios e sínodos que, desde os

repete o texto quase com as mesmas palavras. Assim ele estava ostensivamente dizendo que o pobre, por determinação da Igreja, não podia ser elevado ao sacerdócio. Os papas, no entanto, jamais deram importância a essa determinação e, devido a ela, nunca impediram os religiosos de serem ordenados sacerdotes.

Indo a fundo nessas afirmações, percebe-se a grave dicotomia que elas revelam. Para o clero secular, a hierarquia da Igreja era constituída pelos bispos e o clero secular, sem negar a preeminência do papa dentro do colégio episcopal, e cabia ao concílio geral, assistido pelo Espírito Santo, a palavra final em tudo o que de algum modo se referia à fé. Os religiosos, portanto, não pertenciam à hierarquia da Igreja. Para os mendicantes, sem negar a autoridade do concílio, o papa era a autoridade suprema da Igreja, o representante de Cristo na terra, e os religiosos constituíam uma instituição eclesiástica submetida diretamente a ele, a quem incumbia confiar-lhes, no interesse da Igreja universal, entre outros, os ofícios de atender confissões e de pregar a palavra de Deus. No projeto de ‘aggiornamento’ da Igreja, empreendido principalmente pelos papas dos séculos XIII, era evidente, pois, o apreço deles pelos religiosos, fiéis executores dos propósitos pontifícios.

4. É preciso deixar de lado os excessos verbais e os argumentos vazios – algo típico de qualquer discurso polêmico acalorado - que surgiram ao longo desse debate, a fim de compreendê-lo em sua profundidade e extensão. Quando os frades se apresentaram como pobres voluntários, provocaram uma reação inesperada em alguns setores da Igreja. Na verdade, eles estavam desafiando seu tempo “a encontrar formas adequadas sobre a relação dos homens com os bens deste mundo; sobre o significado da propriedade

[...], sobre o valor da renúncia ao consumo e da disposição para o sacrifício. Trata-se de problemas que ainda hoje não encontraram uma resposta comumente aceita”.²⁹

A comprovar o que acaba de ser dito, podem-se mencionar três momentos de uma história que se prolonga pelos séculos. No início ao se defrontarem os mendicantes com o clero secular, Geraldo de Abbéville, num sermão na igreja dos franciscanos, afirmou que a Igreja não podia ser pobre; ela devia ser rica e poderosa, pois assim seria imagem de Deus e exaltadora da glória divina. Três séculos depois, dentro de um mundo cristão onde à pobreza se reservava lugar privilegiado, Calvino exaltou o sucesso econômico como sinal de eleição divina. Passados outros quatro séculos, a visão de uma Igreja pobre e peregrina volta a ser contrariada pela pregação de seitas cristãs que vêem no sucesso econômico a certeza de que Deus protege seus crentes.

* * *

No final do século XX, a revista *Time*, através de pesquisa de opinião, escolheu Francisco de Assis como a personagem do segundo milênio. O projeto de vida do santo era simples: seguir o Evangelho de Jesus Cristo numa vida de estrita pobreza. E a pobreza o libertou para amar a Deus, aos homens e ao mundo. Ele jamais imaginou que ser pobre voluntário haveria de desencadear tanta polêmica, ele que pedia: “Senhor, fazei de mim um instrumento de vossa paz”.

29 J. MIETHKE, apud R. LAMBERTINI e A. TABARRONI. *op. cit.*, p. 166.



A Encarnação do Verbo em Anselmo e Boaventura

Manoel Vasconcellos¹

O *Cur Deus homo*², obra produzida entre 1094 e 1098, por Anselmo de Aosta (1033 – 1109) trata, fundamentalmente, dos motivos pelos quais Deus assumiu a condição humana, resgatando a humanidade que, com o pecado original, se afastou do plano traçado por Ele, plano este que visava à felicidade do homem. Mesmo abordando uma temática eminentemente teológica, o autor, a exemplo de suas obras anteriores, busca sustentar seu ponto de vista em sólida argumentação racional.

O *Cur Deus Homo* (doravante mencionado como CDH) é um dos mais importantes textos produzidos por Anselmo de Aosta, tendo suscitado ampla discussão, não apenas pelos aspectos filosóficos, mas também pelas implicações teológicas, presentes naquela que ficou conhecida como a “teoria anselmiana

1 Professor da Universidade Federal de Pelotas.

2 As referências e citações do *Cur Deus homo* serão feitas a partir de “L’oeuvre de S. Anselme de Cantorbery”, vl. 3. Paris: Cerf, 1988, edição que reproduz a clássica edição de Franciscus Salesius Schmitt.

da justificação”, expressa, de modo preciso, no CDH. Tal teoria pretenderia fornecer uma explicação do movimento da *Kenosis* da segunda pessoa da Santíssima Trindade, a partir da sua revelação em Jesus Cristo. Assim compreendida, a teoria da satisfação, como salienta Nicola Albanesi, se mostra como um “modelo de teologia” capaz de unificar, sintética e originalmente, os motivos transmitidos pelas Escrituras e pela Tradição em relação à redenção humana, operada pelo Verbo que se fez carne³.

No presente estudo, não desconsideramos o pano de fundo teológico do problema, mas queremos, sobretudo, ressaltar a metodologia empregada pelo autor: proceder a investigação a partir de bases racionais, a fim de que os argumentos sejam sustentados pela clareza da verdade. Mesmo alguém que nada soubesse sobre a figura histórica de Jesus Cristo - *remoto christo* - e o que dele afirma a fé cristã, a partir dos argumentos construídos na obra, deveria convencer-se da necessidade da redenção da humanidade, operada pelo Filho de Deus. A opção por ignorar os prévios conhecimentos sobre Jesus Cristo decorre do modo como Anselmo concebe a Dialética e sua aplicação às questões de fé. Assim como no *Monologion*, onde toda autoridade foi colocada entre parênteses - *sola ratione* - a fim de que tudo ficasse evidenciado pela própria clareza da verdade, também aqui, no CDH, ignoram-se os conhecimentos prévios sobre Jesus Cristo, conhecimentos oriundos da fé cristã ou da história. A necessidade do Deus-homem deve ser constatada apenas pelo encadeamento das razões necessárias, as quais entrelaçam os diversos argumentos, mostrando que são pertinen-

3 Cf. Nicola Albanesi. *Cur Deus homo: la logica dela redenzione*. Roma: PUG, 2002, p. 142.

tes e que sua negação implica em erros. Elas conduzem, pois, à clareza da verdade⁴.

Entendemos, além disso, que uma adequada compreensão do CDH, não deve desconsiderar conceitos importantes, apresentados por Anselmo em obras anteriores, particularmente, a trilogia, formada pelos tratados *De Veritate*, *De Libertate Arbitrii* e *De Casu diaboli*. Tal trilogia moral, fundamentada nas Sagradas Escrituras, fornece elementos importantes para que melhor possa ser compreendido o modo como Anselmo percebe a relação do homem com Deus, com o outro e consigo mesmo. Particularmente, o tratado *De Veritate*, ao elencar conceitos fundamentais para o pensamento moral de Anselmo, elucida aspectos importantes do CDH.

O quadro onde se desenha a perspectiva ética e antropológica de Anselmo é o seguinte: há um problema, qual seja, o advento do mal, instaurado pelo pecado; há, igualmente, uma solução que é, precisamente, a superação do mal, tal como preconizado na teoria anselmiana da justificação, detalhada no CDH. Entre o trágico erro adâmico e seu feliz desfecho escatológico transcorre a existência da criatura racional, feita para a beatitude, mas que vive seus dias encurvada sobre o peso do mal cometido⁵, sem que tenha perdido, contudo, seu anseio e sua tendência ao bem. A redenção trazida pelo Deus-homem não exime a criatura racional do esforço de conservar a retidão

4 “*Rationis necessitas, veritatis claritas* sono la medesima cosa? Direi di no, perchè sono legate con un *et*, e Anselmo è scrittore preciso, amante del rigore. Non sono la medesima cosa, ma sono legate insieme: la *rationis necessitas* costringe, la *veritas claritas* mostra, ostendit, fa presente.” Sofia Vanni Rovighi. *Studi di filosofia medioevale*. Milano: Vita e Pensiero, 1978, p. 23.

5 Cf. *Proslogion* 100,4.

da vontade pela retidão mesma⁶. A beatitude é, sem dúvida, a consequência da vida justa, mas viver retamente implica querer a retidão por si mesma, isto é, desinteressadamente.

A questão fundamental do CDH é a seguinte: Por que Deus, sendo onipotente, assumiu a débil condição humana? O desafio de Anselmo é fornecer, tomando por princípio uma verdade aceita pela fé cristã, uma explicação racional que fundamente a necessidade da encarnação da segunda pessoa da Trindade, a fim de resgatar o homem do pecado, uma vez que a queda adâmica comprometeu, de modo irrecuperável para o homem, o projeto divino que garantia à criatura humana a felicidade e a vida plena. Pois bem, o CDH visa elucidar as consequências do pecado e o modo, através do qual, o homem tem resgatada a felicidade que lhe estava destinada.

Ao proceder dessa forma o autor quer, ao mesmo tempo, responder às críticas dos denominados “infiéis” (judeus e árabes), bem como fornecer aos que comungam da fé cristã, elementos que assegurem uma melhor compreensão da mesma. Anselmo lança mão, como já dissemos, do mesmo procedimento metodológico presente em obras anteriores, sobretudo, no *Monologion* e no *Proslogion*: a elucidação das diversas questões deveria ser o resultado do encadeamento das razões necessárias. Ressaltemos, contudo, um aspecto bastante singular da reflexão anselmiana: nas suas primeiras meditações, *Monologion* e *Proslogion*, o monge de Bec pretende enfocar um objeto bastante abrangente: nada menos do que “a essência divina e outras questões conexas”⁷. Apesar disso, há uma ausência, explicitamente admitida pelo autor: ele

6 Cf. De Veritate 194,26.

7 Cf. Monologion, Prolugus, 7, 2-3.

não se deteve sobre a encarnação do Verbo. No CDH, todavia, o tema da encarnação do verbo, que fora objeto da reflexão de Anselmo na *Epistola de incarnatione verbi*, no contexto da discussão com Roscelino, é aprofundado e apresentado numa perspectiva toda especial. Enquanto na *Epistola*, Anselmo visa, mais especificamente, explicar porque a segunda pessoa, e não outra, assumiu a condição humana, no CDH, o autor, sem deixar de lado tal tema, enfatiza muito mais o caráter necessário de um Deus-homem para a redenção da humanidade pecadora.

Compostopor quarenta e sete capítulos, o CDH está dividido em duas partes: no primeiro livro, formado por vinte e cinco capítulos, o autor apresenta as objeções dos chamados “infieis”, isto é, aqueles que não concordam com a fé cristã; apresenta, igualmente, o modo como o cristianismo concebe a encarnação do Verbo. Nesta primeira parte, o autor mostra, através das razões necessárias, que a redenção humana só pode ser alcançada através de Jesus Cristo. No segundo livro, composto por vinte e dois capítulos, Anselmo mostra que o pecado original suscitou uma dívida que deve ser paga por amor à justiça. É nesta segunda parte, que o autor faz aparecer a ideia do *Remoto Christo*, um procedimento metodológico que consiste em argumentar como se nada se soubesse sobre a figura de Jesus Cristo, a fim de mostrar que, ainda assim, seria possível, tão somente por conclusões lógicas, dar-se conta de que a natureza humana foi instituída, tendo em vista um fim e que tal fim deve ser atingido, mas para que isto efetivamente ocorra, é imprescindível a presença de um homem-Deus. Anselmo quer mostrar que aquilo que a fé cristã diz sobre a encarnação do Verbo, é efetivamente necessário e é compreensível, ao menos em certa medida, uma medida segura, mesmo que não seja completa.

Apesar do rigor metodológico que o autor se impõe, alguns pontos, não são especialmente submetidos ao crivo da *sola ratio*. Tais pontos são: a) a ideia de que Deus criou o homem e o destinou à felicidade; b) o pecado original impede que o homem possa alcançar, nesta vida, a plena felicidade; c) o homem, após o pecado de Adão, não pode viver sem pecar. Por que estes pontos fundamentais não são examinados mais detidamente, através do encadeamento das razões necessárias? Os motivos parecem ser dois: o primeiro, admitido pelo autor, é o fato de que tais temas são, em grande medida, consensuais para cristãos e “infiéis” (judeus e árabes), motivo pelo qual não seria necessária uma discussão além da fé comum; o segundo motivo parece ser que tais questões, em boa medida, já foram submetidas à análise dialética em tratados anteriores. Esta é uma das razões pelas quais entendemos que é fundamental a análise de certos pressupostos, presentes em obras anteriores para que se alcance uma melhor elucidação do CDH.

Após admitir os pontos consensuais entre cristãos e os demais monoteístas, Anselmo dirá que a postura do homem diante de Deus deve ser a da livre submissão à vontade divina, o que implica agir de modo reto, isto é, justo. O pecado, de fato, é a ausência de uma tal retidão, é um fruto do mau uso da liberdade deste homem que, ao não submeter-se a Deus, contraria a reta (justa) ordem por ele estabelecida para o próprio bem do homem. A fim de que a ordem desejada por Deus possa ser restabelecida, e o homem possa novamente erguer-se, faz-se necessário que o mesmo restitua a Deus o que Lhe deve. O grande beneficiado pela restituição não será, porém, Deus, mas o próprio homem, pois foi a criatura humana que perdeu o seu estado de beatitude. Com o pagamento da dívida a Deus, o plano divino é restabelecido e restitui-se a dignidade do homem

que fora comprometida pelo pecado, tornando-o capaz de, livremente, corresponder ao amor que Deus lhe confere.

O verbo se fez carne para que aquele homem, criado originalmente reto, possa levantar-se, reassumindo sua condição original de justiça e felicidade. Pensamos poder sustentar nosso ponto de vista, entre outros fundamentos, nos capítulos 16 a 18 da primeira parte do CDH, quando o autor trata do lugar dos homens e dos anjos no plano divino.

É interessante que consideremos as razões dessa discussão proposta por Anselmo: na verdade, ele abre um grande parêntese em meio às suas considerações sobre a encarnação do verbo, a fim de falar da queda dos anjos. Note-se que o capítulo mais significativo dessa discussão, o décimo oitavo do livro I, é o maior capítulo do CDH. Entendemos que tal parêntese não é, de modo algum, acidental, mas está perfeitamente inserido no tema central da obra que é a elucidação e fundamentação das razões pelas quais Deus se fez homem. Ao falar da queda dos anjos, Anselmo pôde mostrar que o homem ocupa um lugar único e importante na ordem da criação, pois Anselmo não considera o homem como um mero substituto dos anjos caídos, mas como alguém que teve, desde sempre, seu lugar pensado pelo criador no número harmônico da cidade celeste. E, justamente por isso, a encarnação do Filho tem um sentido absolutamente fundamental. É muito interessante a conclusão de Novella Varisco em seu estudo “Dal Cur homo al Cur Deus homo”: diz-nos que, se o homem tivesse sido criado apenas para substituir os anjos rebeldes, então, Cristo se teria encarnado para remediar o pecado do homem; mas, o homem, por sua vez, existiria apenas para remediar o pecado dos anjos. Em tal caso, a vinda do Filho nada mais seria do que um remédio de um remédio. Ora, “uma tal imperfeição não pode ser admitida na

obra divina”⁸. O sentido fundamental, eficaz e insubstituível de Deus ter assumido a condição humana é que o homem tem um lugar singularíssimo no plano absolutamente justo e, portanto, harmônico da criação de todas as coisas por parte de Deus; ou, seja, é a dignidade e singularidade do homem que dá sentido à encarnação, ou, como diz Maria Leonor Xavier, “a dignidade do homem se impõe como razão maior da necessidade salutar da encarnação”⁹, já que Deus, que não é apenas justo, mas é a justiça, não deixaria uma imperfeição na cidade celeste, cidade que caracteriza a ordem final da criação¹⁰.

Esse papel importante e singular do homem leva Anselmo a ressaltar que a superação do pecado do homem é plenamente consentida e querida pelo sujeito da redenção, isto é, por Jesus Cristo, tanto na sua natureza divina, quanto em sua natureza humana. Desse modo, ele opera – e só ele pode operar – uma redenção plena do homem.

Entendemos que as noções basilares do CDH são: Justiça, Felicidade e Pecado: a ordem divina é *justa* e tem em vista a *felicidade* do homem, mas tal felicidade foi comprometida pelo *pecado*. Pecar, para Anselmo, é *não dar a Deus o que lhe é devido*¹¹. Isto aparece de modo muito claro quando o autor,

8 Cf. Novella Varisco. “Dal cur homo al cur Deus homo : un percorso sulla via della consapevolezza” in Gilbert, Paul. Kohlenberger, H. Salmann, E. (a cura di). Cur Deus homo. Atti del congresso anselmiano internazionale. Roma, 21 – 23 maggio, 1998. Roma, 1999.

9 Cf. Maria Leonor Lamas de Oliveira Xavier. “Christologie et Théodicée dans le cur Deus homo de saint Anselme” in Gilbert, Paul. Kohlenberger, H. Salmann, E. (a cura di). Cur Deus homo. Atti del congresso anselmiano internazionale. Roma, 21 – 23 maggio, 1998. Roma, 1999.

10 Cf. Maria Leonor Lamas de Oliveira Xavier, op. cit., pp. 513-4.

11 “Non est itaque aliud peccare quam non reddere deo debitum.” CDH I, XI, 68,10.

no início do segundo livro do CDH, declara não haver dúvida quanto ao fato de que o homem foi criado justo por Deus para ser feliz. Sendo racional, o homem é capaz de distinguir entre o justo e o injusto, entre o bem e o mal, entre um bem maior e outro menor. Desse modo, o homem, permanecendo na justiça, pode ser feliz. Justiça para Anselmo é, como definido no tratado *De Veritate*, “*a retidão da vontade observada por causa de si mesma*”¹². Para Anselmo, a vontade reta é aquela que faz aquilo que deve fazer e não faz o que não deve fazer. A retidão identifica-se com a verdade, por ele definida como sendo a “*a retidão perceptível apenas pela mente*”¹³.

Para Anselmo, a vontade humana, se reta, identifica-se com a justiça¹⁴, e não há vida feliz se não há verdade, justiça e retidão. Esta ideia de retidão que aparece, pela primeira vez, de forma explícita, no tratado *De Veritate*, acompanhará sua obra posterior, como bem mostrou Pouchet,¹⁵ em seu bem fundamentado estudo sobre a retidão em Anselmo. Esta noção, fundamentalmente de origem bíblica, mas, também presente em autores importantes, tais como Agostinho e Gregório Magno, assume, com Anselmo, um destaque todo especial, já que não pode ser dissociada da justiça, da verdade e da felicidade. Há que considerar, porém, que a verdade e, igualmente, a justiça, em Anselmo, possuem um caráter transcendente, já que se identificam com a verdade e a justiça supremas, isto é, com

12 “Iustitia igitur est rectitudo voluntatis propter se servada.” *De veritate* XII, 194, 26.

13 “Veritas est rectitudo mente sola perceptibilis”. *De Veritate* XI, 191, 19-20.

14 Cf. *De Veritate* XII, 194, 30 – 34.

15 Cf. Robert Pouchet. *La Rectitudo chez Saint Anselme – Un itinéraire augustinien de l’ame à Dieu*. Paris: Études Augustiniennes, 1964.

Deus.

O CDH remete, de certa forma, aos *Soliloquios* agostinianos, na medida em que, também para Anselmo, tal como para seu mestre Agostinho, nada importa mais do que Deus e o homem. Ora, o que o denso tratado anselmiano anuncia é o feliz epílogo de um projeto de amor, envolvendo Deus e o homem, por isso, Deus assumiu a humanidade para levar a cabo seu plano racional, justo e amoroso, onde o homem possui um papel impar. Não obstante a infidelidade do homem, Deus permanece fiel ao seu plano amoroso, desde sempre presente. Acompanhando Greshake, podemos dizer que, ao exigir uma satisfação, Deus não age como se fosse alguém ofendido, mas como Aquele que deseja recompor o mundo e sua ordem. A satisfação não se dá pela ira divina; antes, seu intento é a recomposição do mundo¹⁶. Anselmo entende a redenção humana como algo desejado pela vontade de Deus, uma vontade que jamais é irracional, mesmo quando o homem não consegue compreendê-la totalmente¹⁷. Este é um ponto importante do pensamento do Doutor Magnífico, particularmente do CDH, elucidando inclusive a opção metodológica de Anselmo do *'remoto christo'*, pois, como falar do Cristo, prescindindo de sua realidade histórica? Viola mostra que, embora pudéssemos admitir a tese de que Cristo não tenha vindo, mesmo assim, a conveniência e racionalidade da sua vinda podem ser percebidas, pois a vinda do Cristo dependia de uma decisão divina e, uma tal decisão, consoante Anselmo, está inserida num contexto de

16 Cf. G. Greshake. Erlösung und Freiheit, exposto por Nicola Albanesi in "Cur Deus homo: la logica della redenzione", pp. 62 – 64.

17 Diz Anselmo: "Sufficere nobis debet ad rationem voluntas dei cum aliquid facit, licet non videamus cur velit. Voluntas namque dei numquam est irrationabilis". CDH I, VII, 59, 10-11.

razoabilidade, uma vez que toda decisão decorrente da vontade divina é plenamente razoável. A consequência que se impõe é que é possível perceber a necessidade da encarnação como uma decorrência da razoabilidade divina¹⁸.

O Brevilóquio de Boaventura

Feitas estas considerações sobre a obra de Anselmo, passemos a considerar os argumentos de Boaventura (1217 – 1274) sobre o mesmo tema. Apresentaremos a questão da encarnação do verbo, a partir do *Brevilóquio*¹⁹, obra em que o Doutor Seráfico, de modo minucioso, elabora uma abordagem teológico-filosófica em que, partindo de Deus, chega às obras divinas. Escrita, provavelmente, em torno de 1257²⁰, a obra retoma questões que já tinham sido abordadas no comentário às Sentenças²¹ de Pedro Lombardo²². O ponto de partida da

18 Cf. Coloman Viola. Anselmo d’Aosta. Fede e ricerca dell’intelligenza. Milano: Jaca Book, 2000, p. 118.

19 As referências ao Brevilóquio serão feitas a partir da edição bilíngue das “Obras Escolhidas” de São Boaventura, organizada por Luís Alberto De Boni. P. Alegre- Caxias do Sul: EST-UCS, Sulina, 1983.

20 Cf. J.G. Bougerol. Opere di San Bonaventura – Introduzione Generale. Roma: Città Nuova, 190, p. 62.

21 “Con este material, objeto de lecturas obligatorias en las Facultades de Teologia, los teólogos del s.XIII trabajaron explicando y ampliando los puntos que el Lombardo menciona brevemente. Pero además introducen divisiones y sistematizaciones en el texto original que ya nos ponen en camino de visualizar las diferentes interpretaciones”. Celina Létora Mendoza. *El pecado de Adán y Eva: Bonaventura y Tomás de Aquino comentan a Pedro Lombardo* in: Giannina Burlando (editora). *De las Pasiones en la Filosofia Medieval*. Sociéte Internationale pour l’étude de la Philosophie Médiévale/Pontificia Universidad Católica de Chile, 2009, p. 285.

22 Tanto o texto de Pedro Lombardo, quanto o comentário de Boaventura-

reflexão do Doutor Seráfico é o *início dos tempos*, ou seja, a criação; depois, passa pela *plenitude dos tempos*, isto é, a encarnação do Verbo, para chegar, por último, ao *fim dos tempos*, com o Juízo Final. Estruturado de modo muito semelhante ao texto do Lombardo, o *Brevilóquio* está dividido em sete partes, precedidas por um prólogo, contendo, ao todo, setenta e dois capítulos. De modo um pouco mais detalhado, podemos dizer que a obra começa abordando a Trindade, na primeira parte; depois, enfoca a natureza criada, na segunda. A terceira parte é dedicada à desordem instaurada na criação, enquanto o tema da Graça será tratado nas partes quatro e cinco. Na sexta parte, Boaventura discorre sobre os sacramentos da Igreja, vistos como remédios que podem curar o pecado. Na sétima e última parte de sua construção teológico-filosófica, o autor trata da escatologia, discorrendo sobre o inferno, o purgatório, o paraíso e o fim dos tempos.

Atendo-nos aos limites deste estudo, trataremos mais detidamente a quarta parte do *Brevilóquio*, onde o autor, em dez capítulos e sessenta e dois parágrafos, discorre sobre a corrupção do pecado e suas consequências. O que sustenta toda a argumentação de Boaventura, em torno da encarnação do verbo é seu entendimento, expresso no final do último capítulo da quarta parte, segundo o qual “*não convém ao princípio perfeitíssimo abandonar a obra, antes de chegar à perfeição, e por isso o princípio reparador conduziu o remédio da redenção humana até a conclusão perfeita. E, para que tal remédio fosse perfeitíssimo, devia também ser de todo*

suficiente e eficaz”²³.

Desde o início de sua exposição, Boaventura ressalta a *conveniência* de Deus ter assumido a natureza humana, a fim de resgatar o homem decaído pelo pecado original. O Doutor Seráfico admite que a restauração da humanidade poderia ter ocorrido de outra maneira, mas afirma sua firme convicção de que o modo como ocorreu foi proporcional e *conveniente* a Deus, ao homem, bem como à obra reparadora. A razão apresentada é que a obra da reparação não é menor do que a da criação. Ora, se a criação se deu pelo verbo incriado, é conveniente que a reparação ocorra através do verbo encarnado. Desse modo, na obra da reparação estariam presentes o *poder*, a *bondade* e a *sabedoria* divinas, do mesmo modo como estiveram na obra da criação. De fato, o criador, ao unir os extremos, homem e Deus, faz transparecer, de modo perfeito tais atributos, pois nada é mais poderoso do que unir os extremos, nada mais sábio do que efetuar a união do primeiro e do último e nada é mais característico da bondade do que o fato de o senhor tomar a forma do servo, a fim de salvá-lo.

Existem ainda outras razões da conveniência da encarnação do Verbo, apontadas pelo autor do *Brevilóquio*. Vejamos: o homem, ao pecar, tornou-se incapaz de imitar a virtude divina; ora, o verbo feito homem pode ser conhecido, amado e imitado pela humanidade e, através disso, ser curado da doença do pecado. Além disso, prossegue Boaventura, utilizando um argumento de Anselmo no *Cur Deus homo*, o reparador deveria

23 “Decet enim perfectissimum principium opus non dimittere citra perfectum, debuit, ergo reparatorium principium redemptionis humanae remedium perducere ad perfectum. Ad hoc autem, quod esset perfectissimum, oportuit, quod esset sufficientissimum et efficacissimum”. Brevilóquio IV, 10, 2.

ser Deus, pois se fosse um outro homem, a humanidade pecadora seria devedora desse simples homem salvador e, dessa forma, não recuperaria seu estado de excelência. Apenas alguém que conhece e é amigo das duas partes (divindade e humanidade) pode fazer a devida mediação que leva à superação do pecado cometido pelo homem em relação a Deus. Somente um homem-Deus poderia resgatar a dívida, pois ela fora contraída por um homem, mas apenas Deus poderia pagá-la. Dessa forma, Boaventura declara que “*a encarnação do verbo era de todo conveniente à nossa reparação, para que, assim como o gênero humano foi colocado no ser pelo Verbo increado e caíra na culpa, por não seguir ao Verbo inspirado, assim agora se levantasse da culpa pelo Verbo encarnado*”²⁴.

Feitas estas considerações iniciais, o autor passa a tratar de três grandes temas relativos à encarnação do verbo: a união das naturezas, a plenitude dos carismas e o sofrimento de Jesus Cristo. Quanto à *união das naturezas*, aborda questões relacionadas à obra, ao modo e ao tempo da encarnação. Quanto à obra, esclarece que se trata de uma obra trinitária, pois é a trindade quem assume o homem, em sua totalidade, isto é, em sua potência vegetal, sensitiva e racional. Não se trata de uma unidade na natureza, mas de uma unidade hipostática, de modo que, no verbo encarnado, há uma só personalidade, uma única união pessoal, pois a pessoa divina assume a humana. É preciso, porém, esclarecer os motivos pelos quais foi o verbo e não outra pessoa divina a encarnar-se. A razão mais forte apontada por Boaventura é que a pessoa encarnada deveria ser

24 “Congruentissima fuit nostrae reparationi incarnatio Verbi, ut, sicut genus humanum in esse exierat per verbum increatum et in culpam ceciderat deserendo verbum inspiratum; sic a culpa resurgeret per verbum incarnatum”. Brevilóquio IV, 1, 4.

mediadora entre Deus e o homem. Ora, a mediação é mais conveniente ao Filho, pois é a pessoa que produz e é produzida, sendo como diz Boaventura, uma espécie de média entre as três pessoas divinas. É, pois, de todo conveniente que aquele que deveria ser o Filho do Homem fosse também o Filho de Deus.

Ao tratar do modo da encarnação, Boaventura, como já fizera na terceira parte do *Brevilóquio*²⁵, ressalta o papel singular da virgem Maria na obra da redenção, uma vez que, com sua fé, consentimento e desejo, permitiu a encarnação do verbo. Uma vez mais utilizando argumentos muito próximos de Anselmo, no *Cur Deus homo*, Boaventura estabelece um paralelismo entre os personagens da maldição e da salvação humanas: na queda estavam presentes o anjo mau, a mulher e a transmissão da culpa pela geração; na redenção está presente o bom anjo Gabriel, a Virgem e a transmissão da graça salvadora, possibilitada pela singular concepção, sem o concurso do homem, graça que é ofertada a todo aquele que desejar ser salvo. É importante destacar que o Doutor Seráfico vê na encarnação do verbo, provinda do primeiro princípio, um caráter de tal modo abrangente que é capaz de reparar a queda dos homens, das mulheres e dos anjos, razão pela qual ele ressalta o concurso do anjo, da mulher e do varão, presentes no mistério da encarnação: o anjo como anunciante, a mulher como aquela que concebe e o varão, como a prole concebida. Uma tal tríade, não apenas insinua a trindade, mas demonstra a universalidade do benefício e a liberalidade do reparador supremo²⁶.

Quanto ao tempo da encarnação, Boaventura elucida

25 Cf. *Brevilóquio* III, 7, 4.

26 Cf. *Brevilóquio* IV, 3, 4.

que, embora Deus pudesse tê-la realizado a qualquer tempo, preferiu fazê-lo, dada sua conveniência, na *plenitude dos tempos*, isto é, quando os mistérios temporais estão cumpridos. A plenitude dos tempos antecede o fim dos tempos, a fim de que os homens, animados pelo exemplo de perfeição do “segundo homem”, possam encontrar a salvação. Desde o pecado do “primeiro homem”, quis Deus preparar o evento salvífico, por isso permitiu um certo retardo em sua vinda. Nesse período de aguardo da salvação, em que se fazia presente a expectativa da salvação, os homens puderam contar com a lei natural, com as Escrituras, com os Patriarcas e Profetas, pois convinha que o benefício, tardando, fosse mais desejado, amado e conservado.

Dando continuidade a sua acurada análise, o Doutor Seráfico passa a tratar da *plenitude dos carismas* que envolvem a encarnação. Num primeiro momento, mostra que em Jesus Cristo, desde o momento de sua concepção, está presente a plenitude da graça (singular, da união e capital). Pela *graça singular*, ele ficou imune a toda culpa, uma vez que nunca pecou, pois seu agir é totalmente agradável a Deus, sendo, por isso, capaz de reparar o pecado da humanidade. Além dessa graça singular, que o santificou e confirmou, nele está também presente a *graça da união*, uma graça superior a toda graça, pela qual nele está presente a natureza divina e a humana, isto é, a superior e a inferior, a adorada e a adoradora. Por ser detentor de uma tal graça, Jesus Cristo, verdadeiro homem, é digno de ser, pelos homens, cultuado como verdadeiro Deus. Sendo ele o redentor, nele está presente a *graça capital*, pois é a cabeça que preside os demais membros; ora, Jesus Cristo possui a superabundância de toda a graça e, sendo homem santo e justo mais do que qualquer outro homem, comunica a todos os homens que dele se aproximam, os benefícios da graça. Esta

aproximação que alcança a graça não se restringe àqueles que com ele conviveram na vida terrena, mas se estende aos que o precederam e aos que o seguiram, basta que sejam justos, não importando onde estejam e quando viveram.

Mas, e quanto ao conhecimento possuído por Jesus Cristo? Detinha ele a plenitude de todo o conhecer? A estas questões Boaventura responde que o Cristo possuía a plenitude da sabedoria e identifica nele a presença de cinco modos de conhecer. Ele conhece pela sua *natureza divina*, que o faz compreender as coisas infinitas. Além disso, ele conhece pela *glória da compreensão* aquelas coisas que são cognoscíveis a uma natureza finita, beatificada pelo infinito na qual está unida. No entanto, Cristo conheceu por *graça* tudo o que diz respeito à salvação dos homens e isto de um modo muito superior ao modo como também conheceram os profetas e, mesmo os anjos. Como homem absolutamente íntegro, conheceu, segundo *a natureza em sua integridade*, tudo o que diz respeito à constituição do mundo e isto de uma maneira muito mais perfeita do que Adão, mesmo antes da queda. Por fim, pelo conhecimento *sensível*, pôde conhecer aquilo que os sentidos são capazes de perceber, tal como a natureza humana pode conhecer.

Antes de analisar o sentido dos sofrimentos padecidos por Jesus Cristo, Boaventura mostra que nele e somente nele, podemos encontrar a plenitude da perfeição e do mérito, pois nele havia a graça e a sabedoria que são a origem da vida reta; além disso, nele estava a caridade inabalável, bem como todas as demais virtudes na sua máxima perfeição. Por tudo isso ele, tendo assumido a humanidade, mereceu para os homens os bens do presente e do futuro.

Encaminhando as conclusões da quarta parte do *Brevilóquio*, o autor enfoca o *sofrimento de Jesus Cristo* e o faz considerando

o estado, o modo e os efeitos. Ao discorrer sobre o estado do paciente, Boaventura, uma vez mais, aponta para o papel do Cristo como mediador entre Deus e os homens. Como tal, possui características divinas e também humanas, uma vez que é verdadeiramente homem, assim como é verdadeiramente Deus. Sendo homem, assume as fraquezas ou deficiências da natureza humana, tais como a fome, a sede, a tristeza, o temor. No entanto, mesmo sendo homem, não deixa de ser Deus, razão pela qual é um homem perfeitamente inocente e, dessa forma, não assumiu aquelas fraquezas humanas que são decorrência do pecado, tais como a ignorância, a enfermidade, a malícia e a concupiscência, apontadas por Boaventura como as quatro “deficiências viciosas”. Boaventura insiste no caráter voluntário do paciente: Jesus Cristo assumiu a paixão voluntariamente, de modo absolutamente livre. É claro que a vontade da carne impelia a recusar o sofrimento; a vontade racional, contudo, fez com que aprovasse a justiça, sendo obediente; já a vontade divina, presente nele, fez com quisesse o que devia querer. Assim sendo, entende o autor do *Brevilóquio* que Jesus Cristo enfrentou sua paixão com tranquilidade.

Quanto ao modo do paciente, Boaventura qualifica a paixão como sendo generalíssima, acerbíssima, ignominiosíssima, mortal e vivificante. Pelo fato da natureza humana de Jesus ter sofrido em todos os principais membros do corpo e também a alma, em suas potências, ter sido atingida pelo sofrimento, é possível dizer que a paixão tem um caráter generalíssimo. Além disso, o Cristo sofreu não apenas a dor própria, mas também a dor dos nossos delitos, o que confere à sua paixão um caráter acerbado. Sofreu o humilhante suplício, conferido a criminosos e esteve entre eles na cruz, daí ser também uma paixão ignominiosa. A paixão foi também mortal, pois provocou a

separação da alma do corpo, ainda que não tenha afetada a união de corpo e alma com a divindade, pois é anátema, diz enfaticamente Boaventura, afirmar que o Filho de Deus tenha abandonado, ainda que momentaneamente, a natureza que assumiu.

É interessante perceber como o autor ressalta o caráter exemplar da paixão do homem-Deus, pois ele não apenas foi um exemplo de livre obediência à vontade do Pai, mas, além disso, com seu exemplo de enfrentar a morte injusta e dolorosa, em nome da justiça, ensinou o caminho virtuoso. Mais ainda, com seu gesto, devolveu a honra devida a Deus. O que sobressai de tudo isso é que a paixão, acima de tudo, tem um caráter vivificante, pois com a morte de Cristo e sua ressurreição, a morte foi vencida e o homem foi liberto do pecado, de um modo eficaz, pois livrou-se não só da morte, mas também da causa da morte.

Boaventura encerra a quarta parte do *Brevilóquio* discorrendo sobre os efeitos da encarnação. Para isso, analisa o que se segue entre a morte e a ressurreição, os acontecimentos entre a ressurreição e a ascensão de Jesus Cristo, para finalizar com Pentecostes e suas consequências. Todo o discurso de Boaventura, nesta quarta parte da obra e, notadamente, no capítulo final, está assentado na ideia de que o primeiro princípio não abandona sua obra e, por isso, vem reparar os erros cometidos. Nesse sentido, Boaventura diz que, logo após a morte no patíbulo da cruz, Jesus desceu à mansão dos mortos, mas ressuscitou, de modo que recuperou, pelo perdão, os habitantes do inferno, curou, pela graça, os habitantes da terra e reintegrou, pela glória, os habitantes do céu: “*após a paixão, a alma de Cristo desceu aos infernos para libertar os que lá se encontravam; depois subiu ao céu, levando consigo*

os cativos, a fim de reintegrá-los no número dos escolhidos da Jerusalém celeste; enviou o Espírito Santo, para edificar a Jerusalém terrestre”²⁷.

A eficácia do remédio se manifesta no tempo adequado, nem antes, nem depois. Passa, contudo, pelas virtudes teológicas, pois são elas que identificam os que aderem a Cristo. Entre as virtudes, um papel especial é reservado à caridade, uma vez que Boaventura identifica o Espírito Santo, origem de todos os carismas, com a caridade; é o Espírito Santo que aperfeiçoa o corpo místico de Cristo.

Anselmo e Boaventura sobre a encarnação do verbo.

Tendo analisado, em linhas gerais, as concepções de Anselmo e Boaventura, podemos então compará-las. Para além do tema específico de que nos ocupamos, podemos perceber uma consistente familiaridade entre os dois autores, apesar de terem vivido em séculos diferentes. Anselmo e Boaventura têm em Agostinho um grande referencial. Para os dois, o bispo de Hipona é fonte de estudo e modelo de *autoridade*. Ambos vivem em épocas de intenso debate intelectual; nos dois casos, Aristóteles está no bojo de uma certa polémica. Na época do Doutor Magnífico a querela dizia respeito à lógica aristotélica, considerada o alicerce da Dialética. Embora considerada legítima, a Dialética era questionada quanto à sua aplicação às verdades da fé. Com o Doutor Seráfico, o problema que

27 “ Ideo post passionem anima descendit ad inferos ad liberandum in inferno detentos; deinde resurrexit a mortuis ad liberandum in inferno detentos; deinde resurrexit a mortuis ad vivificandum in peccatis mortuos; ascendit ad caelos reducendo captivitatem ad reintegrandum Ierusalem caelestem; misit Spiritum Sanctum ad aedificandum Ierusalem terrestrem”.Brevilóquio IV, 10, 3.

envolve Aristóteles está ligado à recepção do conjunto de seu pensamento e as interpretações árabes, com toda a celeuma suscitada, notadamente, na universidade de Paris.

Tanto Anselmo quanto Boaventura deixarão bem claro o que pensam em torno dos problemas suscitados. Ambos darão respostas que, diríamos, se afastam das posições mais extremadas. Com efeito, o modo como Anselmo entende a Dialética e sua relação com a fé, afasta-se tanto do entusiasmo quase incontido de um Berengário, quanto das restrições e temores que transparecem na obra de Pedro Damiano. Já Boaventura, diante do avanço do aristotelismo, mesmo citando Aristóteles muitas vezes, mais de novecentas, está bem afastado da concepção dos professores da Faculdade de Artes, mas também não adota a mesma postura restritiva de Estevão Tempier e dos teólogos, ainda que prefira a segura tradição platônico-agostiniana, em vez das novidades e riscos trazidos por Aristóteles²⁸.

Apesar das semelhanças, há também diferenças importantes entre os dois pensadores, pois o arcebispo de Cantuária reserva à razão humana um papel que, se não se choca com a percepção do pensador franciscano, tampouco caminha exatamente na mesma direção. Tais diferenças estão, de certa forma, refletidas no modo como tratam a encarnação do verbo, uma vez que,

28 “No debate, Boaventura não desce ao plano puramente filosófico e, pelo modo de exprimir-se, percebe-se mesmo que quer evitar uma polêmica com o Aristóteles histórico, talvez por estar inseguro com relação ao seu pensamento. O raciocínio desenvolve-se todo no âmbito da fé. Aliás, seu modo de praticar ciência só lhe permite combater opiniões filosóficas do ponto de vista teológico”. Luís Alberto De Boni na “Apresentação” aos Escritos Filosófico-Teológicos de Boaventura de Bagnorégio. P. Alegre: Edipucrs, 1999, p.33.

não obstante as concordâncias fundamentais, a abordagem dos temas é um pouco diferente e isso reside, quer parecer-nos, na diversidade metodológica e no modo peculiar com que cada um dos autores concebe as relações da razão e da fé.

Anselmo, mesmo fazendo apelo, no início do CDH para alguns argumentos de conveniência, parece preferir razões que julga mais sólidas, pois deseja enfatizar a *necessidade* da encarnação, deixando claro que o redentor da humanidade, *necessariamente*, deveria ser um homem e, *necessariamente*, deveria ser Deus; por tal razão era *necessário* que Deus assumisse a natureza humana²⁹. Boaventura acentua *aconveniência*, uma vez que admite que Deus poderia ter reparado o gênero humano de outro modo, contudo, o modo como procedeu foi o que mais *convinha* a todas as partes envolvidas³⁰. Não podemos, contudo, desconsiderar que Anselmo várias vezes faz referência ao caráter conveniente. É preciso ter em conta, todavia, que na percepção anselmiana, quando se fala de algo conveniente em relação a Deus, esta conveniência possui um caráter necessário, já que à maior perfeição inteligível corresponde, necessariamente, a maior conveniência³¹.

29 “Unde necesse erat, ut deus hominem assumeret in unitatem personae, quatenus qui in natura solvere debebat et non poterat, in persona esset qui posset”. Cur Deus homo II, 18, 2-4.

30 “... non quia aliter Deus non potuerit humanum genus salvare vel liberale, sed quia nullus alius modus erat ita congruus et conveniens ipsi reparatori et reparabili et reparationi”. Brevilóquio IV, 1, 1.

31 “Quand il s’agit de Dieu, convenientia et ratio vont ensemble, on la même noblesse heuristique, les mêmes ressources et les mêmes exigences d’intelligibilité. A la plus grande perfection intelligible correspond nécessairement la plus haute convenance, et réciproquement. La moindre inconvenance, comme l’absence de raison, entraîne une impossibilité; la moindre raison, non contredite par une raison plus forte, et,

Apesar desta diferença, nenhum deles deixa de considerar o papel absolutamente fundamental da encarnação para a reconstrução do plano divino que fora prejudicado pelo pecado. Embora Deus nada perca, o homem e a criação sofrem com as consequências do mal que conduz a humanidade por caminhos não desejados por Deus. Sendo Ele não apenas misericordioso, mas a própria misericórdia vem ao encontro do homem para resgatá-lo e proporcionar-lhe a felicidade a que sempre esteve destinado. Estas noções fundamentais são aceitas pelos dois autores e fundamentam suas reflexões de tal maneira que os dois admitem que a obra da restauração é tão ou mais grandiosa do que a própria criação, tendo sido realizada, de modo absolutamente livre e gratuito pelo redentor.

A diferença que encontramos entre Anselmo e Boaventura no que tange à encarnação do verbo, reside no modo de abordar o tema. Por detrás da concordância fundamental há diferença metodológica. Na argumentação de Anselmo, a Dialética sempre se faz presente. Não é por acaso que compõe seu tratado em forma de diálogo, onde Boso assume o papel do interlocutor, exercendo o papel do “infiel”, aquele que vai questionar e objetar, a fim de que as conclusões possam vir à luz, unicamente, a partir do encadeamento das razões necessárias, o qual deverá, se bem conduzido, levar ao esclarecimento da verdade, mostrando que há uma lógica na encarnação. Anselmo transpõe para o CDH o método *sola ratiōe* que caracteriza sua reflexão. É por isso que pode mostrar a razoabilidade da necessidade de um Deus-homem, mesmo prescindindo da

dans les memes conditions, la moindre convenance entraînent une nécessité”. R. Roque in “Introduction”, in Anselme de Cantorbery. Pourquoi Dieu s’est fait home”. Paris: Cerf, 1963, pp. 80-81.

figura histórica de Jesus Cristo (*remotoChristo*).

Em Boaventura o que vemos é uma exposição mais linear. Não há o debate, não há objeções, pois não é essa a preocupação do autor. Dessa forma Boaventura consegue aprofundar alguns pontos, detalhar melhor outros. A contraposição de ideias não se faz presente, pois não é esse o objetivo. O que Boaventura quer é argumentar com rigor e clareza, iluminado pelas Escrituras, onde a razão encontra seu sentido e guia. Talvez por isso Boaventura, de modo bem diferente do *remoto christo* anselmiano, acentue tanto o caráter de Jesus Cristo como o exemplo a ser seguido pela humanidade, já que ele se fez carne para que o homem pudesse conhecer, amar e imitar a Deus. Anselmo, por certo, não despreza a Escritura; antes, ela é a base sólida em que sustenta seu pensamento. A Escritura, porém, não é sempre explícita na obra anselmiana.

Em conclusão podemos dizer que o modo como expõem a encarnação do verbo reflete, em Anselmo e Boaventura, o modo como concebem a relação da razão e da fé. Para os dois autores a fé é o fundamento, mas Anselmo entende que a Dialética, construída sobre a base sólida da fé, pode conduzir-se *sola ratione*, por isso, tem sentido falar de Jesus Cristo prescindindo do que dele afirmam as Escrituras. Boaventura, por sua vez, não abre mão do lume seguro da fé, sem o qual a razão muito pouco tem a dizer sobre as questões fundamentais da fé. Não há, contudo, discordância entre os dois autores, a tal ponto que Boaventura encerra seu *Brevilóquio* cedendo a palavra ao Doutor Magnífico. Afinal, aquilo que os une é bem maior do que aquilo que os separa.



El discurso poético y el valor estético y moral del *integumentum* en Petrarca

Marcela Borelli¹

Te En el presente trabajo nos proponemos analizar la defensa del valor del discurso poético en Petrarca como embellecimiento y vía de acceso a la verdad, por medio de la transposición del modelo hermenéutico alegórico de interpretación de las Escrituras a la poesía profana.

El cristianismo de la Edad Media ha tenido una tendencia marcada a buscar un sentido profundo escondido bajo el sentido literal, reservado casi exclusivamente a la interpretación de los textos sagrados. La poesía profana, por su parte, servía únicamente como instrumento educativo para señalar que se debía ir más allá de la literalidad del texto para buscar un sentido más profundo.

En el siglo XII, en el seno de la escuela de Chartres se comenzó a hablar de la noción de *integumentum* que alude al velo que bajo el lenguaje literal oculta verdades más profundas. Los *integumenta* se refieren a las imágenes, figuras y metáforas bajo cuyo velo los filósofos de la Antigüedad y las

1 UBA-CONICET.

Escrituras escondían una verdad. En su comentario alegórico a la *Envida* Bernardo Silvestre define el *integumentum* en los siguientes términos: ‘*Integumentum est genus demonstrationis sub fabulosa narratione veritatis involvens intellectum, unde etiam dicitur involucrium*’².

El término utilizado por Petrarca para referirse al *integumentum* es el de *velum*. Nos concentraremos sobre la defensa petrarquesca de la poesía como vía de acceso a la verdad, y la recuperación del valor estético y moral del velo ficticio con el que la poesía la recubre.

Cabe por comenzar hablando brevemente de los cuatro sentidos que la exégesis medieval reconocía en la Escritura. Estos cuatro sentidos son: el literal o histórico, el alegórico, el anagógico y el moral. El sentido literal remite al aspecto histórico material del texto. El sentido alegórico que trasciende la letra para llegar al espíritu que la anima, que a su vez se divide en el anagógico y el moral. El sentido anagógico está emparentado con el alegórico, pero este reviste un carácter de ascensión espiritual que eleva al alma a las realidades sublimes. El sentido moral, por último, remite al plano inmanente, distinto del anagógico.

Si bien no es justo decir que la Edad Media se desentendió de la interpretación alegórica de los textos paganos, es cierto que, por otra parte, su ‘reino’ era la Biblia y los textos paganos eran utilizados como herramientas propedéuticas para acostumar el ánimo a la búsqueda de verdades por debajo del sentido

2 Citado en: Fenzi, E., “L’ermeneutica petrarchesca tra libertà e verità” en *Petrarca e Agostino*, a cura di Copini e Cardini, Firenze, Bulzoni, 2004. pp. 61. Tr: “El integumento es un género de la demostración del significado de la verdad envuelto bajo narraciones fabulosas, de donde también es llamado envoltura”.

literal. Los poetas antiguos acostumbraban a la sensación de una carencia que obligaba a ahondar en el sentido profundo del texto, pero debajo de ellos no se escondía la verdad. Por el contrario, a menudo los poetas antiguos, -sobre todo los poetas escénicos-, eran tomados como fuentes de corrupción del alma³.

Ya en el propio Dante en la *Epístola X* dirigida a Cangrande della Scalla descubre los cuatro sentidos bajos los cuales puede ser leída la *Comedia*. En Petrarca también veremos este mismo intento de trasponer el esquema interpretativo que habitualmente había sido reservado para los textos bíblicos en la poesía pagana. Testimonio de ello es *La Epystole Seniles IV, 5* dirigida a Federico Aretino, en la que responde al pedido de su amigo que le revele, respecto de la *Eneida*, “qué verdades se esconden en aquellas fábulas tras el velo de la alegoría”⁴. En el *Contra Medicum* también dice: “Porque (en) estas ficciones poéticas (...) hay contenido un significado alegórico (...) que es agudo y espléndido: el mismo que se encuentra en abundancia también en casi todo texto de las Sagradas Escrituras”⁵.

Lejos de considerar Petrarca a la poesía como meramente didáctica, sostiene que tiene capacidad de transmitir tanta verdad como otras disciplinas. Así leemos en la *Collatio Laureationis*:

3 Agustín, *De civitate Dei*, II, XIV, 1 y ss.

4 *Epistole Senili*, IV, 5, Ed. Cit.

5 Petrarca, *Contra medicum quendam*, I, en *Opere Latine di Francesco Petrarca*, a cura di A. Bufano, Torino, UTET, 1975. pp. 843. Por razones prácticas, en adelante se citará la obra como *CM*.

“Pero, si el tiempo no me faltara, y no temiera infundir fastidio en vuestros oídos, fácilmente podría demostrar que los poetas, bajo el velo de la ficción, trataron cuestiones ahora de física, ahora de moral, ahora de historia, si es verdadero aquello que a menudo suelo decir: entre el oficio del poeta, del histórico y del filósofo –sea moral, sea natural- hay la misma diferencia que entre el cielo nublado y uno sereno, pues es la misma luz la que subyace a uno y otro; mas, en cuanto a la capacidad de quien observa, es distinta. Sin embargo, esto hace a la poesía más dulce. Cuanto más laboriosa es la búsqueda de la verdad, más dulce se hacen sus frutos”.⁶

A partir de lo anterior, podemos afirmar que para Petrarca la verdad que transmite la poesía no es distinta de aquella que transmiten otras disciplinas, pues la que subyace es una y la misma, sólo que esta la transmite *sub velamine figmentorum*. La poesía es *fictiva* pues va más allá de la imitación o descripción de la realidad, creando figuras imaginarias para remitir a una verdad en una clave distinta a la demostrativa.

En este texto introduce una metáfora que se repetirá a lo largo de la obra petrarquesca, la del cielo nublado, que reaparece en el *Secretum*: “has hecho brillar la luz por debajo de las nubes. En las ficciones poéticas, no hay duda, se oculta alguna verdad que debe atisbarse a través de delgadas rendijas”⁷.

6 PETRARCA, *Collatio Laureationis*, Roma, Biblioteca Italiana, 2004. IX. (traducción propia) *Sed si tempus non deforet, nec vererer auribus vestris inferre fastidium, possem facile demonstrare poetas, sub velamine figmentorum, nunc fysica, nunc moralia, nunc hystorias comprehendisse, ut verum fiat quod sepe dicere soleo: inter poete et ystorici et philosophi, seu moralis seu naturalis, officium hoc interesse, quod inter nubilosum et serenum celum interest, cum utrobique eadem sit claritas in subiecto, sed, pro captu spectantium, diversa. [8] Eo tamen dulcior fit poesis, quo laboriosius quesita veritas magis atque magis inventa dulcescit; hoc non tam de me ipso, quam de poetice professionis effectu dixisse satis sit, neque enim, quamvis poetarum more ludere delectet, sic poeta videri velim, ut non sim aliud quam poeta.*

7 *Secretum, II* Ed. *Secreto Mío* (Trad. Rico F.), Madrid, Alfaguara, 1978.

En el *Contra medicum quendam* Petrarca debe hacer una defensa del valor del discurso poético frente a un médico que considera que la poesía es **innecesaria**, que tiene como **finalidad *mulcendo fallere***⁸, que utiliza un **lenguaje oscuro** y que es **accesible sólo a unos pocos**. A cada una de estas acusaciones responderá el poeta. No es casual que su defensa sea contra un médico, es decir, contra un averroísta, que bien podría inscribirse en la batalla que libra el poeta en general contra la escolástica del siglo XIV. Para ello baste recordar la concepción que Santo Tomàs tiene de la poesía *‘procedere autem per similitudines varias et repraesentationes, est proprium poeticae, quae est infima inter omnes doctrinas’*⁹.

Contra la primera de las acusaciones del médico, que la poesía es innecesaria, Petrarca se lo concede, sin embargo, no por las razones que éste aduce. Ciertamente no es necesaria, pero no por ello se sigue que sea innoble e indigna. Irónicamente, cita a Aristòteles¹⁰ cuando dice *‘necessariores quidem omnes, dignior vero nulla’* (Todas las otras artes son más necesarias, pero ninguna más digna). No es la necesidad de un arte lo que le confiere nobleza. La poesía tiene esta singularidad: que mientras en todas las artes se admite la mediocridad, en este arte es diferente pues, citando a Horacio sostiene: ‘a los poetas no les está concedido ser mediocres ni hombres ni dioses ni columnas’¹¹.

Para defender las ciencias médicas, el médico condena a

8 *CM, III* Ed. cit. Pp. 892.

9 Santo Tomàs, *Summa Theologica*, I,1, 9. “Pero proceder por medio de varias similitudes y figuras es propio de la poesía, por lo que es la inferior de todas las doctrinas”.

10 Aristòteles, *Metafísica*, I, 2, 983 a, 10-11.

11 Horacio, *Ars poet.*, 372-373.

todo tipo de discurso poético, a todo tipo de *fictiones*, pues su función es la **de *mulcendo fallere***, engañar endulzando. “*Tu atque omnes id genus fictiones (..) condemnas veluti vero adversas*”. Esto lo afirma, apoyándose en Boecio¹², en el primer libro de *La consolación de la filosofía* en el que la *Filosofía*, al ver a las musas de la poesía junto al lecho del personaje desfalleciente las echa por ser *scenicae meretriculae*. Sin embargo, no fue cualquier musa la que echó, sino las de las artes escénicas. Incluso Boecio hacia el final de la introducción invoca a las **verdaderas musas de la filosofía** para que vengan en su ayuda. Después de todo, nos dice Petrarca, qué hubiera sido de la obra de Boecio sin el auxilio de la poesía.

Estas *scenicae meretriculae* no gozan siquiera del aprecio de los mismos poetas. La poesía que Boecio desprecia es la parte escénica de la poesía *has scenica parte poeticae*, y las distingue de la épica, la *heroycam*. Petrarca argumenta que como en el vino y el aceite hay partes impuras. Ni Homero ni Virgilio se dedicaron a las artes escénicas, sino que trataron de las virtudes, de las inclinaciones del hombre, de las propiedades de la naturaleza y en general de la humana perfección. Sin embargo, no diría de ellos que no hubiera nada criticable, la culpa no es del arte, sino de las actitudes personales *hec sane non artis sed ingenii culpa est*¹³. Antes de la llegada de la verdad revelada al mundo, el error gozó de una cierta libertad. Aún incluso después de haber conocido la verdad, muchos hombres cristianos se equivocaron.

Los primeros teólogos fueron poetas, lo atestigua la

12 Boecio, *De cons. Phil.*, I, 1,8.

13 *CM*, III, ed. Cit. Pp. 908

Filosofía¹⁴, lo confirma la autoridad de los santos¹⁵, y lo indica el mismo nombre de ‘poeta’¹⁶. Ellos han llegado con la inteligencia humana al límite de lo que le está concedido, al punto de conseguir con la inteligencia una cierta noción de la causa primera y del único Dios, llegando a la comprensión y visión de las cosas invisibles a través de las cosas creadas y que, seguidamente, intentaron luego con todos los medios a escondidas convencer que era falsa la multiplicidad de los dioses que el pueblo veneraba en su errada convicción¹⁷. Mas no debe echarse en culpa estos errores al arte poética, sino que es una falta humana, de la mentalidad de los tiempos.

Pero, si se es amigo de la verdad, y puesto que, como dice Agustín *omne verum a veritate verum est*¹⁸:

“Mas, si alguno, amigo de la verdad (...) llevado por piadoso deseo, tiende hacia el esplendor de la verdad con la ayuda de las musas y celebra con magnificencia el estilo o la vida de Cristo o cualquier otro argumento sacro o profano, mientras no fuese prohibido (...) ¿quién crees tú que puede cumplirlo mejor?”¹⁹

Desmiente, entonces, Petrarca que la función de la poesía sea la de *mulcendo fallere*, pues si la poesía se acabara toda ella en progresar en las ficciones sin más, los poetas no deberían ser

14 Aristóteles, *Metaf.*, I, 2, 982b.

15 Agustín, *De civitate Dei*, XVIII, 14.

16 Isidoro de Sevilla, *Etimologías*, VIII, 7, 1-3

17 Agustín, *De vera religione*, I, 1.

18 *CM*, III, ed cit., pp. 910. Agustín, *Soliloquia*, I, 15, 27.

19 *Invective contra medicum*, III Ed. PETRARCA, *Prose*, (a cura di Martellotti, G., Ricci, P.G., Carbara, E; Bianchi, E.), Verona, Riccardo Ricciardi,.

llamados tales, sino mentirosos. En apoyo de esto, introduce una cita de Lactancio:

“No saben cuál es el límite de la licencia poética, hasta qué punto está consentido progresar en la ficción mientras la tarea del poeta consiste, justamente en esto: en recorrer en imágenes alusivas para presentar en otras vestiduras las verdades, transfigurándolas bajo un velo de digna belleza; y no saben qué inventar, todo cuanto se dice significa ser torpe y mentiroso más que poeta”²⁰.

Ahora bien, en la respuesta a las acusaciones de que la poesía es oscura y que es accesible sólo a unos pocos, Petrarca definirá cuál es la verdadera función de la poesía, y en ella podremos ver la función ética y estética del *integumentum* o, en términos de Petrarca, del *velamen figmentorum*.

Ciertamente, la poesía utiliza un lenguaje oscuro y excluye, por lo tanto, al vulgo de algunos conocimientos. Pero ello no es por envidia al hombre, sino porque su estilo, oscuro para los inexpertos, es un estímulo para un examen más atento y un ejercicio más noble: *intentioris animi studio et exercitii nobilioris occasio*²¹. Por otra parte, toma el *exemplum* de Agustín quien en *De Civ. Dei* XI, 19 se pregunta por la causa de la oscuridad del *Sermo Divinus* y responde que ciertamente no quiso impedir el Espíritu Santo la comprensión, sino más bien facilitarla. La oscuridad de los Sermones es útil a este fin: que da lugar a más interpretaciones de la verdad y lleva a la luz del conocimiento cuando uno la entiende en un modo y el otro en un sentido diverso. Enriquece a los hombres que buscan cerrar cuestiones que se prestan a ser abiertas en muchos modos,

20 Lactancio, *Div. Inst.*, I, ii, 24-25.

21 *CM*, III, ed.cit., pp.914.

muchos más de lo que se enriquecerían si encontraran la verdad abierta de un solo modo.

Si estas cosas son justas para las Sagradas Escrituras que están al alcance de todos, se pregunta el poeta, cuánto más lo serían a las obras dirigidas a un número acotado de personas. Gracias a los poetas *stili maiestas ac dignitas retinetur*²², y a quien es capaz, no le está sustraída la posibilidad de entenderlo, es más, *dulci labore proposito, delectationi simul memorieque consulitur*²³, al proponer una agradable fatiga, se provee a asegurar el placer y la memoria de la lectura. Las cosas que son procuradas con dificultad nos son más caras y se custodian con mayor recelo.

A aquellos que no son capaces de traspasar los velos poéticos se les hace el bien cuando se busca tenerlos lejos de todo acercamiento, pues se intenta separarlos del consumirse o destruirse inútilmente con el aspecto exterior de las cosas si tienen un mínimo de sabiduría. Evidentemente, aquellos a los que se está refiriendo son los escolásticos, quienes a los ojos de Petrarca, discuten arduamente con la mera intención de ganar disputas, adquirir renombre, ganar dinero, pero sin entender verdaderamente aquello de lo que están discutiendo²⁴, y por otra parte, se regodean en juegos infantiles, (la dialéctica era considerada por el poeta como un arte propedéutica y a los dialécticos los denomina *senex puer* pues se regodean a su edad madura en juegos propios de niños). De este modo, rechazando este campo, emprenden otros caminos, especialmente cuando comienzan a hacer cuentas y ven que en la poesía hay el deleite

22 *CM*, III, ed.cit., pp. 918.

23 *Ibid.*

24 Cfr, Petrarca, *Secretum*, I.

del espíritu y la gloria del nombre, pero ninguna fuente de lucro. Ciertamente, la poesía es sólo para quienes han tenido por medio de la fortuna los medios necesarios para sustentar su vida o bien la virtud para rechazarlos.

He aquí la verdadera razón de la oscuridad del lenguaje poético: *hec est quidem vera rei ratio: quia nullum fallere, paucis placere propositum est*” Para no mentir a nadie, placer a unos pocos. Es un estilo accesible a la inteligencia, ágil a la memoria y terrible para la ignorancia. En la *Epystole Seniles* XII, 2 leemos:

“¿Cuál es, entonces, su tarea? Aquella de fingir e imaginar pero en el sentido de disponer y de adornar, o sea, de **cubrir** la verdad de las cosas terrenas o naturales o de cualquier otro tipo con refinadísimos colores y como con el velo obnubilarla, justamente, de una placentera ficción, el cual una vez apartado, la verdad resplandezca en toda su luz, tanto más agradable cuanto más difícil ha sido su descubrimiento”²⁵

Nos resta examinar qué noción de verdad es la que se oculta tras los velos de la ficción. Para poder responder a esto, hemos de volver a la *Sen.* IV, 5. Allí, nos encontramos con dos claros sentidos de verdad, uno moral y otro histórico.

Respecto de la verdad histórica encontramos en la carta la denuncia de una inexactitud cometida por Virgilio en la *Eneida*, concretamente, la relacionada con Dido y Eneas, quienes jamás hubieran podido conocerse pues entre el nacimiento de uno y

25 Petrarca, *Le Senili. Libri VII –XII*, trad. e cura di U. Dotti, Milano, Nino Aragno, 2007. pp. 1535. “*Quid ergo? Officium eius est fingere, id est componere atque ornare et veritatem rerum vel mortalium vel naturalium vel quarumlibet aliarum artificiosis adumbrare coloribus et velo amene fictionis obnubere, quo dimitto veritas elucescat, eo gratior inventu quo difficilior sit quesito.*”

otro personaje mediaron trescientos años, según enseñan los datos históricos. Petrarca sostiene un tipo de verdad histórica que tiene que ver con la objetividad de los hechos narrados que implica una labor de documentación y demostración precisa. De hecho, para nuestro autor, el poeta que narra meras ficciones más que poeta es un mentiroso. Esto lo encontramos en el primer libro de la *Invectiva*: "... fingir, inventar todo lo que se dice significa ser inepto y mendaz, más bien que poeta".²⁶

En cuanto al sentido moral de verdad, podemos observar que se emparenta con la universalidad de la experiencia humana. Hay una experiencia que es común al género humano y que lo mancomuna más allá de las épocas. Dice en el *Secretum*: "Y aún siendo ésta narración fabulosa por entero, como tú muy bien sabes, sin duda Virgilio al urdirla no perdió de vista la normal conducta de las cosas"²⁷.

Hay una verdad que, lejos de ser la verdad divina, es una verdad que compete al género humano en tanto experiencia universalmente vivida, esto lo vemos reflejado en estas palabras que aluden a una interpretación, nuevamente, de versos virgilianos: "No te extrañe, aunque antes lo hubiese leído, no lo habría comprendido hasta experimentarlo"²⁸.

Estas dos dimensiones de verdad, la moral y la histórica, por tanto, son las que subyacen a la poesía profana.

Ahora bien, hemos dicho, entonces, que la noción de *integumentum* o velo ficticio con el cual la poesía adorna las verdades adquiere una dimensión estética y ética positiva.

26 *Invectiva contra medicum*, I, Ed., PETRARCA, *Obras I. Prosa*, (al cuidado de Rico, F.), Madrid, Alfaguara, 1978.

27 *Secretum III*, Ed.cit. pág. 110.

28 *Secretum III*, Ed. Cit. Pág. 109.

Pues bien, estas verdades expresadas de manera elocuente se adhieren al espíritu del hombre, o más bien a lo que constituye su sustancialidad, la memoria, de modo tal que impulsan al hombre a amar las virtudes y a actuar el bien, confirmando, de esta manera, efectividad a la ética. Citemos a modo de ejemplo, un pasaje del *Secretum* en el que el personaje Agustín insta a Petrarca a aprehender en la memoria las sentencias de los poetas para así, en cada situación difícil poder hacer uso de ellas:

“...Piensa siempre en algún remedio ya contra la ira, ya contra los otros arrebatos (...) y cuando en el curso de una lectura se te ofrezca ocasión de ello, señala con notas ceñidas (...) los pensamientos provechosos: te servirán para retenerlos en la memoria, como con garfios, si pretenden escaparse. Con tales medios de defensa podrás mantenerte inamovible frente a cualquier pasión y en especial frente a la tristeza del ánimo (...) fuente y raíz de todas las miserias.”²⁹

El hecho de que Petrarca trasponga este modelo hermenéutico, concebido en torno a las lecturas de las santas Escrituras, en el ámbito de la poesía profana no es menor. Durante la Edad Media la postura frente a la poesía no dejaba de ser ambigua, pues se combatía no con la poesía en general sino con un modo particular de poetizar. La poesía tenía, tal como sostiene Garín³⁰, por un lado el sentido de un puro adorno retórico, por otro, el sentido de un instrumento sumo, visión o intuición ideal.

29 PETRARCA, F., “Secreto Mío”, en *Obras: I Prosa* (al cuidado de Rico, F.), Madrid, Alfaguara, 1978.

30 GARÍN, E., *Medioevo e Rinascimento*, Roma, Laterza, 2005. pág. 47 y ss.

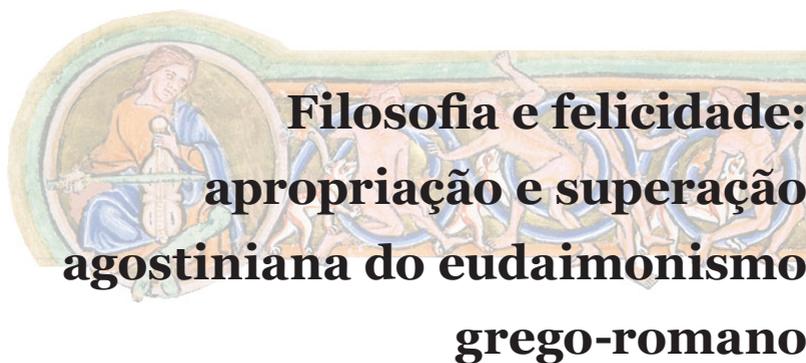
La poesía profana tenía un fin meramente didáctico que servía de apoyo, de subsidio sensible; habituaba al hombre a volcarse al alma, pero sin encontrar la meta, dando sólo la necesidad de encontrar una visión profunda que trascendiera las apariencias. Su función era meramente preparatoria, hacía sentir la insuficiencia, era mero *integumentum* de la verdad. Las fábulas poéticas eran falacias de los poetas que servían a la verdad en cuanto llevaban más allá de los velos de la ficción.

Por su parte, en la poesía sacra, la visión de Dios en todas las cosas era inspirada por las Escrituras. Los libros revelaban la verdad oculta. Era la mirada directa de la verdad. Asistimos en Petrarca a un esfuerzo por devolver a la poesía y a los velos ficticios una función reveladora que la constituya en el centro de la experiencia humana. Hay una verdad moral e histórica que subyace a la poesía profana: la de la universalidad de la experiencia humana. Presenta a la poesía como aquella que sirve a la verdad en plato de oro frente a la filosofía que la sirve en un plato de barro, es la elocuencia de los poetas la que se prende en la memoria como garfios para poder enfrentar, de este modo, con el testimonio de los hombres antiguos, las miserias de la vida. La memoria nos liga así a la humanidad del pasado, a sus esfuerzos, a sus obras.

Petrarca valoriza la palabra, el velo ficticio de la poesía, confiriéndole un poder inédito sobre las almas, la capacidad de convertirlas al bien, a la verdad y a la belleza.

Bibliografía

- PETRARCA, F. *Collatio Laureationis*, Roma, Biblioteca Italiana, 2004. IX
- *Contra medicum quendam*, I, en *Opere Latine di Francesco Petrarca*, a cura di A. Bufano, Torino, UTET, 1975
- ., “Secreto Mío”, en *Obras: I Prosa* (al cuidado de Rico, F.), Madrid, Alfaguara, 1978
- *Invectiva contra medicum*, Ed., PETRARCA, *Obras I. Prosa*, (al cuidado de Rico, F.), Madrid, Alfaguara, 1978.
- *Le Senili. Libri VII – XII*, trad. e cura di U. Dotti, Milano, Nino Aragno, 2007.
- SEZNEC, J., *Los dioses de la antigüedad en la Edad Media y el Renacimiento*, Madrid, Taurus, 1985.
- GARÍN, E., *Medioevo e Rinascimento*, Roma, Laterza, 2005.
- *Il pensiero pedagogico dell’Umanesimo*, Firenze, Sansón, 1958.
- FENZI, E. “L’ermeneutica petrarchesca tra libertà e verità (a proposito di *Sen.*, IV, 5)”, en AAVV, *Petrarca e Agostino*, (comp. CARDINI, R., COPPINI, D.), Roma, 2004.
- LUBAC, H. DE, *L’Exégèse Médiévale: le quatre sens de l’écriture*, Paris, Aubier, 1964.



Filosofia e felicidade: apropriação e superação agostiniana do eudaimonismo grego-romano

Marcos Roberto Nunes Costa¹

Sabemos que uma das preocupações centrais da Filosofia grego-romana era a busca da felicidade, a qual ficou conhecida pelo nome de eudaimonia, e esta, de uma forma ou de outra, poderia ser alcançada, ainda nesta vida humana, unicamente pelo esforço humano, mediante um exercício dialético da razão que se auto-compreender e se manifesta como verdade-felicidade, conforme diz Bento Silva Santos, ao introduzir um dos volumes da tradução recente de uma das obras agostinianas, pela Editora Paulus:

Por meio dela, a razão mesma manifesta e descobre sua própria natureza, o que deseja e o que pode; e oferece à alma racional os meios para que se reconheça a si mesma: sua origem, seu valor ontológico e os princípios superiores a ela. A dialética corresponde, pois, à atividade da pura razão e, por seu método puramente racional que tão só comporta operações estritamente lógicas, assegura o caráter científico das outras

1 Professor de Filosofia Medieval da UFPE, atual Presidente da Sociedade Brasileira de Filosofia Medieval – SBFM. E-mail: marcosnunescosta@hotmail.com

ciências ou disciplinas (SANTOS *In*: AGOSTINHO, 2008, p. 18).

Agostinho absorveu e apropriou-se da Filosofia grego-romana, a qual não abandonará pelo resto da vida, notadamente no que se refere ao eudaimonismo, o qual aparece nitidamente expresso em duas passagens do *Sobre a Cidade de Deus*, uma das obras da maturidade, quanto diz:

Não há razão para o homem filosofar senão para que seja feliz; e o que faz com que este seja feliz é o fim bom; não há, por conseguinte, nenhuma causa para o filosofar, salvo a meta do bem; por essa razão, aquela que não segue o fim bom não pode ser dita seita filosófica (De civ. Dei, XIX, 1,3).

Não só aí, mas em muitos outros momentos Agostinho acentua seu eudaimonismo, como, por exemplo:

É pensamento unânime de todos quantos podem fazer uso da razão que todos os mortais querem ser felizes. Mas quem é feliz, como tornar-se feliz, eis o problema que a fraqueza humana propõe e provoca numerosas e intermináveis discussões [...] (De civ. Dei, X, 1).

Esse é o problema central - a busca da “Verdadeira Felicidade” - que perpassa toda produção literária de Agostinho, desde os primeiros “*Diálogos Filosóficos*” de Cassiciaco, passando pelas dezenas de *Tratados* e centenas de *Cartas* e *Sermões*, o que levaria o agostinólogo brasileiro Manfredo Ramos a dizer que “essa constatação ele a põe na base e no início de todas suas argumentações, em resposta às mais variadas interrogações ou situações [...]” (RAMOS, 1984, p. 48)².

2 Igualmente, em sua obra anterior: RAMOS, 1966, p. 10, diz: “De fato esta – a felicidade – constitui, para Agostinho, o problema central da vida do homem. E suas principais cartas de espiritualidade têm este fundo comum de

Em uma de suas *Epístolas* (130), ao aconselhar à rica viúva Proba, sobre o que pedir em oração, Agostinho coloca que a busca da felicidade é algo imanente ao homem, fazendo, assim, parte da natureza humana: todos os homens, bons e maus, a desejam:

Todos os homens querem possuir vida feliz, pois mesmo os que vivem mal não viveriam desse modo, se não acreditassem que, desse modo, são, ou que podem vir a ser felizes. Que outra coisa te convém pedir se não o que bons e maus procuram adquirir, ainda que somente os bons consigam? (Ep., 130, 4,9)³.

Entretanto, se Agostinho adota o eudaimonismo da Tradição grego-romano como bem ser almejado todo homem vindo a este mundo⁴, discorda desta quanto ao lugar onde encontrá-lo e do método para alcançá-lo, fazendo da razão ou Filosofia não mais um fim em si mesma, mas um meio ou um porto (*philosophiae portus*), transformando a felicidade em “verdadeira felicidade” (*beatidudo*), a ser alcançada unicamente em Deus, e a Fé revelada em “verdadeira filosofia” (*arx philosophiae*), estabelecendo uma distinção entre sabedoria, alcançada pela Filosofia, e Verdade - Deus, revelada no Cristianismo, e nisso reside a originalidade de nosso Filósofo cristão em relação à

base: onde encontrar a verdadeira vida feliz, a autêntica bem-aventurança”.

3 Igualmente, na *Epístola* 104, ao pagão Nectário, Governador da Calama, Agostinho repete: “Todos queremos ser felizes, isto é, tendemos para felicidade [...]” (Ep., 104, 3).

4 A esse respeito diz BERALDI, 2010, p. 45: “Em relação às aproximações, num âmbito mais geral, podemos dizer que em comum com os três pensadores acima referidos [Cícero, Sêneca e Plotino] Agostinho tinha a certeza que todos os homens tendem para a felicidade e que a vida virtuoso lhe é constitutiva”.

Tradição filosófica grego-romana

Já no *Sobre a Vida Feliz*, um dos “*Diálogos Filosóficos*” de Cassiciaco, por exemplo, tentando responder às questões: Onde está a felicidade? Como e onde o homem pode ser feliz? depois de buscar e não encontrar, entre as doutrinas filosóficas dos Antigos⁵ e, entre os bens materiais, um que possa trazer a “Verdadeira Felicidade”, uma vez que são todos mutáveis, Agostinho escreve:

Por conseguinte, estamos convencidos de que, se alguém quiser ser feliz, deverá procurar um bem permanente, que não lhe possa ser retirado em algum revés da sorte (De beat. vita, I, 12)⁶.

No final do referido “*Diálogo*”, Agostinho chega à conclusão de que a “Verdadeira Felicidade” está em Deus, ou só é verdadeiramente feliz quem possui a Deus⁷. Nesse sentido,

5 Mais tarde, apesar de reconhecer a grande contribuição dos filósofos, especialmente os neoplatônicos, Agostinho lamenta que tais filósofos caíram em um lamentável fracasso, porque sua soberba envergonhava-os de confessar a Cristo, o Verbo encarnado, como “Verdadeira Felicidade”. Agostinho dedicaria três Livros inteiros do Tratado *Sobre a Cidade de Deus* (livro VIII a X - intitulados, respectivamente, “Teologia Natural e Filosófica”, “Cristo Mediador” e “O Culto ao Verdadeiro Deus”), para elogiar a filosofia platônica, mas, também, para mostrar os seus limites, ou seja, que, pelo uso exclusivo da razão, não se chega à verdade, mas, tão-somente, a uma falsa verdade, ou soberba.

6 Por isso ARENDT, 1997, p. 19, diz que, em Agostinho, “a beatitude (*beatitudo*) consiste na posse (*habere, tenere*) do bem e mais ainda na segurança da não-perda”.

7 Mais tarde, no *Sobre a Cidade de Deus*, Agostinho confirmaria a idéia de que o único e verdadeiro bem imutável que torna o homem verdadeiramente feliz é Deus: “Dizemos existir apenas um bem imutável, Deus, uno, verdadeiro e feliz” (*De civ. Dei*, XII, 1). Além das duas obras aqui referidas, são inúmeras as obras em que Agostinho reforça essa idéia.

a Filosofia agostiniana diferencia-se em muito da Filosofia Antiga, ao transferir o fundamento último de seu eudaimonismo para o sobrenatural, conforme palavras de Frederick Copleston:

A ética de Santo Agostinho tem em comum com o que poderíamos chamar típica ética grega seu caráter eudaimonista, quer dizer, o que se propõe é um fim comum para conduta humana, a saber, a felicidade; porém essa felicidade tem de encontrar-se unicamente em Deus (COPLESTON, 1983, p. 87).

Assim sendo, em Agostinho, a busca da felicidade do homem converte-se na procura ou busca de Deus, o único que pode dar-lhe estabilidade. As inquietudes e as dúvidas, que fundamentam a natureza própria do homem, não deixam de ser outra coisa, senão, a ânsia por conhecer a si mesmo e a Deus, por isso, ao estabelecer uma relação entre Filosofia e Felicidade, diz: “Que o filósofo tenha amor a Deus, pois se a felicidade é o fim da filosofia, gozar de Deus é ser feliz” (*De civ. Dei*, VIII, 9).

Igualmente, já nos *Solilóquios*, outro “*Diálogo Filosófico*” de Cassiciaco, depois de uma longa oração a Deus, Agostinho inicia o diálogo consigo mesmo [ou com a razão] desta forma:

A - Eis que já orei a Deus.

R - Pois bem, o que queres saber agora?

A - Tudo o que acabo de pedir em minha oração.

R - Resume isso brevemente.

A - Desejo conhecer a Deus e à alma.

R - E nada mais?

A - Nada mais absolutamente! (*Sol.*, II, 2,7)⁸.

8 Para GILSON, 1949, p. 11, “é fato capital para compreensão do agostianismo, que a Sabedoria, objeto da filosofia, tenha se confundido sempre para Agostinho com a beatitude ou felicidade. O que ele procura é um bem tal, que sua posse satisfaça todo desejo e, portanto, em consequência, que traga a paz”. Para o mesmo comentador, aqui reside a chave do eudaimonismo

Para Agostinho, o filósofo procura a verdade, não simplesmente para ser sábio, mas para ser feliz, e coloca tal felicidade onde realmente ela se encontra, a saber, “na posse de um bem imutável [...] a verdade - Deus” (*Ep.*, 118, 1,6). Por isso, quem procura a felicidade busca a Deus, e só ao encontrar a Deus encontrará a felicidade.

Além de divergir dos antigos Filósofos quanto ao lugar onde a felicidade se encontra, Agostinho discorda também quanto ao método ou caminho a ser alcançada, quando, embora não negando totalmente o papel da razão ou Filosofia, coloca como condição *sine qua non* a intervenção da Graça divina, colocando não no homem, mas no próprio Deus, que se revela enquanto Verdade-Felicidade, o mérito de tal ação. Não que Agostinho negue totalmente ao papel da razão ou Filosofia neste processo, apenas que esta, por conta própria, não é suficiente para alcançá-la, senão mediante o auxílio da Graça divina, conforme diz no *Sobre a Ordem*, outro “*Diálogo Filosófico*” de Cassiciaco, rebatendo o sensitismo estóico:

[...] deve-se, portanto, dizer divina aquela autoridade que [...] dirigindo o próprio homem, mostra-lhe até que ponto se rebaixou por ele e lhe ordena que não fique preso aos sentidos [...], mas se eleve ao entendimento [...]. Parece-me, pois, uma grande verdade que somente homens divinos, ou não sem auxílio divino, vivem desse modo (*De ord.*, II, IX, 27).

Igualmente no *Contra Acadêmicos*, mais um “*Diálogo Filosófico*” de Cassiciaco, referindo-se aos neoplatônicos, acentua a necessidade da Graça divina no caminho da Verdade:

antropológico de Santo Agostinho, ao transformar o problema da filosofia e do homem em um só problema: a busca da felicidade, da verdade, de Deus mesmo, que é a “Verdadeira Felicidade”.

[...] a sutileza da razão [humana] jamais teria levado as almas cegas pelas multiformes trevas do erro e obliteradas sob a enorme massa das impurezas corporais, se o sumo Deus, movido de misericórdia pelo seu povo, não tivesse inclinado e abaixado até o corpo humano a autoridade do Intelecto divino (Contra acad., III, XIX, 42).

Aliás, o reconhecimento da necessidade da Graça divina como único caminho para se alcançar à Verdade era o que faltava no jovem Agostinho se converter ao Cristianismo, desde que despertara para tal depois da leitura do *Hortênsio* de Cícero, aos 19 anos de idade. Nas Confissões ele diz que, momentos antes de sua conversão, aconselhado pelo Bispo Ambrósio, procurou Simpliciano, e contou-lhe acerca das importantes descobertas que fizera ao ler os escritos neoplatônicos, mas revelou-lhe que continuava inquieto e angustiado. Este reforçou os méritos dos neoplatônicos, mas chamou-lhe a atenção para um grave erro: o orgulho (soberba) ou presunção do saber por parte destes. E apontou o orgulho intelectual como um dos males que sufocava e ofuscava o coração de Agostinho naquele momento, impedindo-o de ver a verdade. E, como solução para tal problema, Simpliciano exalta a necessidade da humildade cristã e da graça redentora de Cristo; de reconhecer Cristo como único salvador, para se chegar à verdade. Este aspecto faltava nos neoplatônicos e em Agostinho⁹, pois, naquele momento, ele não conseguia entender

9 A esse respeito, SCIACCA, 1956, p. 5, diz: “Agostinho não encontra então nos platônicos a idéia de que o Verbo se fez carne; ele não encontra ali o que lhe interessa verdadeiramente e sobre o que ele precisa de luzes.[...] ele não encontra neles a Encarnação do Verbo. [...] ele não descobre os esclarecimentos que ele buscava. Com efeito, é precisamente a encarnação que lhe parece obscura, ele não consegue compreender como o Verbo se fez carne”.

o “Mediador de Deus e dos homens, Jesus Cristo homem, Deus soberano”. Ele não entende como Jesus Cristo pôde humilhar-se ao ponto de encarnar-se, habitar entre os homens e morrer sobre a cruz, como ele mesmo diz: “Eu não era humilde, e eu não tinha a humildade de Jesus por meu Deus, nem sabia de que coisa poderia ser mestra a sua fraqueza” (*Conf.* VII, 18, 24). Simpliciano o faz ver que

os filósofos podem, a rigor, com as forças de seu pensamento - que a Verdade, por outra parte, dirige sempre secretamente - descobrir e mostrar aonde ir, mas não por onde ir; são capazes de elevar-se à contemplação da pátria feliz, mas não de habitá-la; vêem o fim, mas desconhecem os meios. É que se trata de algo muito distinto do especular: trata-se de vencer as paixões, de reformar o coração, de fortalecer a vontade, e isso não é possível senão pela graça de Cristo (JOLIVET, 1932, p. 103).

Por isso, escreve Agostinho, nas *Confissões*:

Uma coisa é ver de um píncaro arborizado a pátria da paz e não encontrar o caminho para ela, gastando esforços vãos por vias inacessíveis [...]; e outra coisa é alcançar o caminho que para lá conduz, defendido pelos cuidados do general celeste... (*Conf.* VII, 21, 27).

No final da conversa, Simpliciano percebendo ser necessário que Agostinho se munisse daquela caridade em que se baseia o fundamento da humildade, quer dizer, de Jesus Cristo, para se chegar à Verdade, recomenda-lhe ler as *Sagradas Escrituras*, especialmente São Paulo, onde poderá encontrar o caminho que lhe faltava. E foi o que fez Agostinho, conforme relata:

Por conseguinte, lancei-me avidamente sobre o venerável estilo (da Sagrada Escritura) ditada pelo vosso Espírito, preferindo, entre outros autores, o apóstolo São Paulo [...]. Compreendi e notei que tudo o que de verdadeiro tinha

lido ali (nos livros platônicos) se dizia aqui realçado com a tua graça... (Conf. VII, 21, 27).

Com uma grande diferença: os livros platônicos, ao identificarem o Verbo de Deus - o *Lógos* de São João - com o *Noûs* - a razão, esqueciam de dizer que “*o Verbo se fez homem e habitou entre nós*” (Jo 1,13). Por isso, diz:

Li nesse lugar (nos livros platônicos) - não certamente com estas palavras, mas sim substancialmente o mesmo, apoiado em muitas e diversas razões - que ‘no princípio era o Verbo, e o Verbo estava em Deus [...]. Também li ali que o Verbo, Deus, não nasceu da carne, nem do sangue, nem da vontade da carne, mas de Deus. Porém, que ‘o Verbo se fez homem e habitou entre nós’ (Jo 1,13), isso não li eu ali. Igualmente li naqueles livros (dos platônicos), dito de diversas e múltiplas maneiras, que o Filho tem a mesma condição do Pai e que não foi injúria julgar-se igual ao Pai, por ter a mesma natureza que ele’. Mas que ‘se anulou a si mesmo, tomando a forma de servo, feito semelhante aos homens e reconhecido como tal por seu modo de ser; e que se humilhou, fazendo-se obediente até à morte, e morte de cruz’ [...], não o dizem aqueles livros (Conf. VII, 9, 14).

Por isso, depois de muitas outras comparações, mostrando o valor da humildade cristã como único caminho, para se alcançar a verdade, o Cristo como mediador e redentor, conclui Agostinho:

Todas essas coisas penetraram-me até às entranhas, por modos admiráveis, ao ler (São Paulo) ‘o mínimo de teus Apóstolos, e considerava suas obras, e me sentia espantado, fora de mim’ (Conf. VII, 21, 27).

A leitura de São Paulo, orientada pelos comentários de Simpliciano, fizera Agostinho perceber que, apesar de serem os

que mais se aproximam das Verdades da fé¹⁰, que chegaram aos últimos limites do que a razão humana pode dizer da Verdade, nos platônicos faltava um último degrau para se alcançá-la; que os neoplatônicos, ao identificarem o *Verbo* com o *Noûs* - ou razão natural, esquecerem que o *Verbo* não é somente Deus, mas Deus encarnado; que o “*Verbo se fez carne e habitou entre nós*”.

Entendemos que, mais tarde, depois de convertido, Agostinho diria que os “platônicos” chegaram até as portas do céu, mas não entraram, atolaram-se no seu próprio orgulho racional, ao pensarem que o mais alto grau da felicidade - a eudaimonia -, se encerrava no pleno exercício da razão natural que eles imaginavam ter alcançado, ou como diz Courcelles:

Os platônicos acreditavam na autonomia espiritual dos homens. Pois, segundo seu discípulo Porfírio, estas teriam sido as últimas palavras de Plotino: ‘Esforço-me por fazer remontar o que há de divino em nós, ao que há de divino no universo’. Deste modo, o eu de origem divina não esperava uma libertação, só devia tomar consciência de sua origem divina (COURCELLES, 1998, p. 111)¹¹.

10No *Sobre a Cidade de Deus*, diz: “Se Platão disse ser sábio quem imita, conhece e ama a Deus, de cuja participação depende ser feliz, que necessidade há de discutir as outras Doutrinas? Nenhuma se aproxima da nossa mais do que a deste” (*De civ. Dei* VIII, 5). E mais adiante: “Compreenderam os platônicos, a quem vemos, não imerecidamente antepostos aos demais em glória e fama, que nenhum corpo é Deus. Por isso, transcenderam todos os corpos em busca de Deus [...]. Assim, o que é possível conhecer de Deus, naturalmente, os platônicos conheceram [...]” (*Ibid.*, VIII, 6). Agostinho vê tanta semelhança entre o platonismo e as verdades reveladas que chega a levantar a hipótese de que Platão tenha conhecido à Bíblia: “Ademais, nada existe de mais claro nas Sagradas Letras que o que Platão diz, a saber, que o que ama Deus é o filósofo. E máxime aquilo que a mim quase me induz a dar assentimento a que Platão não fosse alheio a esses Livros” (*Ibid.*, VIII, 9).

11Igualmente CAMPODONICO, 1989, p. 113, mostrando que Agostinho,

Por isso, Agostinho, denunciando o seu próprio orgulho racional antes da conversão e, ao mesmo tempo, o dos neoplatônicos¹², afirma:

antes da conversão, havia partilhado do mesmo erro dos neoplatônicos, diz: “Em um primeiro momento, fascinado pela mística neoplatônica, Agostinho pensa poder compenetrar-se com o Deus trinitário por meio de uma ascese baseada unicamente nas forças humanas. Em seguida, ainda em idade juvenil, a intencionalidade juntamente intelectual e afetiva de Agostinho sempre mais se volta para Cristo. Somente a encarnação de Cristo torna possível a efetiva aproximação com aquela ‘pátria ideal’, isto é, aquele estado de beatitude e de perfeição que os pagãos tinham previsto, mas que não estavam em grau de conseguir”. Já MUÑOZ VEGA, 1981, p. 23, ao mostrar a grande diferença entre o pensamento de Plotino e o de Agostinho, diz: “O influxo do espiritualismo neoplatônico no pensamento agostiniano foi sem dúvida extraordinário. Entretanto, o caminho seguido por Agostinho e pelos neoplatônicos, e sobretudo a orientação de suas almas, diferem imensamente. Como Plotino, Agostinho pode entrar dentro de si mesmo, ascender pelos diversos graus da natureza corpórea e espiritual como por degraus, elevar-se até o mais alto do espírito, transcender tudo e tocar finalmente em um mundo puramente espiritual da Verdade. Mas esta Verdade não é uma Unidade que permanece imóvel e sem vida, como um teorema de matemática, senão uma Pessoa cujo maior amor infinito regenera e redime suas criaturas. A ascensão agostiniana é efetivamente busca intelectual, evasão espiritual e contato extratemporal como a de Plotino; mas é ademais atração sobrenatural do Verbo, Luz inefável que previne, convida, solicita, busca, ilumina e governa os passos vacilantes dos homens”.

¹²É por isso que, apesar de reconhecer a grande contribuição dos neoplatônicos, especialmente Plotino, cuja doutrina do *Noús* é análoga ao *Verbo* de São João (cf. *Conf.* VII, 9,13 e *De civ. Dei* X, 29, 2), e Porfírio, no qual encontra-se uma teoria da Trindade, compreendendo o Pai, o Filho (chamado intelecto), e ainda uma terceira hipóstase, como termo intermediário (cf. *De civ. Dei* X, 23), Agostinho lamenta que tais filósofos caíram em um lamentável fracasso, porque sua soberba envergonhava-os de confessar a encarnação do Verbo. Agostinho dedicaria três livros inteiros do *Sobre a Cidade de Deus* (Livro VIII a X - intitulados, respectivamente, “Teologia Natural e Filosófica”, “Cristo

Tagarelava a boca cheia como um sabichão, mas, se não buscasse em Cristo Nosso Salvador o caminho para Vós, não seria perito mas perituro¹³. Já então, cheio do meu castigo, começava a querer parecer um sábio; não chorava e, por acréscimo, inchava-me com a ciência (Conf. VII, 20, 26)¹⁴.

As palavras de São Paulo mostraram-lhe que a “verdadeira sabedoria”, sinônimo de “verdadeira felicidade”, não se encontra neste mundo, mas tão-somente em Deus, que é o *arx philosophiae*, e que Este não se atinge pela razão, mas, para alcançá-Lo, é preciso transcender a razão; que só mediante

Mediador” e “O Culto ao Verdadeiro Deus”), para elogiar a filosofia platônica, mas, também, para mostrar os seus limites, ou seja, que pela razão filosófica não se chega à verdade, mas, tão-somente, a uma falsa verdade, ou soberba. Igualmente diz no *Sobre a Doutrina Cristã*: “Os que são chamados filósofos, especialmente os platônicos, quando puderem, por vezes, enunciaram teses verdadeiras e compatíveis com a nossa fé, por isso é preciso não somente não serem eles temidos nem evitados, mas antes que reivindicemos essas verdades para nosso uso, como alguém que retoma seus bens a possuidores injustos. [...] Ora, dá-se o mesmo em relação a todas as doutrinas pagãs. Elas possuem, por certo, ficções mentirosas e supersticiosas, [...] que cada um de nós, sob a conduta de Cristo, ao deixar a sociedade dos pagãos, deve rejeitar e evitar com horror. Mas eles possuem, igualmente, artes liberais, bastante apropriadas ao uso da verdade [...]” (*De doc. christ.*, II, 41, 60).

13“*Perito*” - Verdadeiro saber que leva à salvação. “*Perituro*” - Falso saber que leva à morte, ou à condenação. Igualmente, no *Sobre a Cidade de Deus*, inspirado nas palavras do Apóstolo: “*A ciência infla e a caridade edifica*”, Agostinho denuncia: “A ciência não é útil senão quando acompanhada pela caridade e, sem a caridade, a ciência infla o coração e o enche do vento da vanglória. Assim, os demônios têm a ciência sem a caridade” (*De civ. Dei*, IX, 20).

14GILSON, 1932, p. 31, comentando essa passagem, diz: “Pois, se existe um ponto evidente entre todos aqueles que o texto das *Confissões* toca, é justamente que aos olhos de Agostinho a base radical do neoplatonismo tinha sido a ignorância”.

a humildade cristã¹⁵, pela gratuidade de pensamento, por contemplação, o homem pode alcançá-Lo¹⁶.

15Mais tarde, no *Sobre a Trindade*, Agostinho voltaria a apresentar a Cristo, ou o Verbo encarnado, como remédio para curar o orgulho no homem: “A soberba humana, principal obstáculo para a união com Deus, foi corrigida e medicada pela humildade profunda de Deus” (*De Trin.* XIII, 17, 22). Também em *Sobre a Cidade de Deus*, Livro IX, capítulo 15, intitulado “Jesus Cristo, homem, mediador entre Deus e os homens”, Agostinho mostra que só pela humildade cristã, com a aceitação do Cristo redentor, o Verbo encarnado, podemos alcançar a verdade. É claro que, por trás dessa posição, está a concepção agostiniana de homem, como um ser decaído, por conta do pecado original, e que, por isso, não é capaz de se erguer por conta própria, mas, tão-somente, com a ajuda da graça divina. Entretanto, não iremos problematizar este ponto aqui, mas só no último capítulo.

16SCIACCA, 1955, p. 395, resume bem a evolução do pensamento de Agostinho depois da conversa com Simpliciano e da leitura das Epístolas de São Paulo, quando ao mostrar a diferença entre o eudemonismo antigo, especialmente dos estóicos e dos neoplatônicos, e o ceticismo dos acadêmicos e, finalmente, de todos eles com o novo eudeimonismo agostiniano, diz: “É errônea a posição acadêmica, ao tentar demonstrar que a mente humana seja incapaz da verdade [...]. Mas é errôneo, também, afirmar com os estóicos, e também com os neoplatônicos, que a realização do fim último do homem seja obra exclusivamente do homem mesmo, porque ele por si e somente com seus próprios meios não pode dar-se à felicidade. Portanto, estão equivocados os acadêmicos, quando condenam a razão à dúvida invencível e perpétua [...]. Mas têm, em certo sentido, razão ao considerar a busca como inesgotável e sem fim, ainda que seja por motivos distintos de Agostinho. Assim sendo, têm razão os estóicos e os neoplatônicos ao afirmar que o homem é capaz da verdade, mas se equivocam, quando sustentam que a mesma sabedoria, ou a felicidade, é uma conquista sua, fruto humano da humana virtude. E todos eles, inclusive Cícero, têm razão ao assinalar como fim da filosofia a busca da felicidade, mas, conscientes do fim, por ignorância não sabem indicar o meio ou a via para consegui-la, antes, assinalam como meio a filosofia mesma que, revelando-se insuficiente, engendra desconfiança e ceticismo, como é o caso dos acadêmicos. A filosofia, portanto, uma vez que Deus é o fim e felicidade do homem, não dispõe de todos os meios para realizá-la, e nesse ponto deve a filosofia se encontrar com a religião, com a

E essa Verdade-Felicidade encontra-se no próprio homem, na sua interioridade, não num sentido panteístico, mas como imanência-transcendência, quando Deus revela-se ao homem enquanto Verdade. Por isso, superando a máxima socrática do “conhece-te a ti mesmo”, diz no *Sobre a Verdadeira Religião*:

Entre em ti próprio, no interior do homem habita a verdade; E se encontrares mutável tua natureza, transcende a ti mesmo; Mas recorda-te: transcendendo-te, transcendes tua alma racional. Encaminha-te, pois, para onde se esconde a própria luz da razão. Pois, aonde chega todo bom pensador senão à verdade? (De vera rel. 39,72)¹⁷.

Referências

- AGOSTINHO, Santo. **A cidade de Deus**: contra os pagãos. 3. ed. Trad. de Oscar Paes Leme. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Federação Agostiniana Brasileira, 1991. v. I, 414 p. ; v. II, 589 p.
- _____. **Confissões**. 9. ed. Trad. de J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. Petrópolis: Vozes, 1988. 367 p.
- _____. **A vida feliz**: diálogo filosófico. Trad. e notas de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulinas, 1993. 109 p.
- _____. **A Trindade**. Trad. e notas de Augustino Belmonte.

Verdade revelada, que se faz patente a convivência do momento racional e do religioso, a convergência das duas ordens da verdade: a filosofia, atividade humana e natural, encontra seu complemento no Verbo ou verdade de fé, sem negar ou perder sua positividade”. Essa é a posição a que chegará Agostinho a partir da descoberta das verdades da fé.

17 Comentando tal passagem diz BRACHTENDORE, 2008, p. 124: “Para Agostinho, o conhecimento de Deus pressupõe, portanto, a dissolução da fixação no mundo exterior como também o retorno ao eu pela auto-reflexão. Às teses fundamentais de Agostinho pertence a convicção de que o caminho do homem a Deus conduz do exterior pra o interior e do interior para cima”.

São Paulo: Paulus, 1994. 726 p. (Coleção Patrística, n. 7).

_____. **A verdadeira religião – O cuidado devido aos mortos.** Trad. de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 2002. 196 p. (Coleção Patrística, n. 19).

_____. **Contra os Acadêmicos – A Ordem – A Grandeza da Alma – O Mestre.** Trad. de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2008. 414 p. (Coleção Patrística, n. 24).

_____. **A doutrina cristã:** manual de exegese e formação cristã. Trad. de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 2002. 284 p. (Coleção Patrística, n. 17).

AGUSTÍN, San. **Cartas (1º): 1-123.** In: *Obras completas de san Agustín.* Ed. bilingue. Trad., introd. Y notas de Lope Cilleruelo. Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1986. **Tomo VIII**, 940 p.

_____. **Cartas (2º): Ep. 124 - 187.** In: *Obras completas de san Agustín.* Ed. bilingue. Trad., introd. y notas de Lope Cilleruelo. Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1987. **Tomo XIa**, 845 p.

ARENDET, Hannah. **O conceito de amor em santo Agostinho:** ensaio de interpretação filosófica. Trad. de Alberto Pereira Dinis. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

BERALDI, Adriano César Rodrigues. **Beatitude e sabedoria em Agostinho:** estudo sobre as fontes pagãs no *De Beata Vita* a partir do uso do termo *philosophia*. Vitória: UFES, 2010, 106 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia), Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2010.

BRACHTENDORF, Johannes. **Confissões de santo Agostinho.** Trad. de Milton Camargo Mota. São paulo: Loyola, 2008. 318 p.

COPLESTON, Frederick. **Historia de la filosofia (II):** de

san Agustín a Escoto. Trad. de Eugenio Trías. Barcelona: Editorial Ariel, 1983.

GILSON, Étienne. **Introduction a l'étude de saint Augustin**. 3. ed. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1949.

RAMOS, Francisco Manfredo Tomás. **Bens temporais e vida cristã nas Epístolas de S. Agostinho**. Roma: Pontificia Universitas Gregoriana, 1966.

_____. **A idéia de Estado na doutrina ético-política de S. Agostinho**: um estudo do epistolário comparado com o “*De civitate Dei*”. São Paulo: Loyola, 1984.

SANTOS, Bento Silva. Introdução. *In*: AGOSTINHO, Santo. **Contra os Acadêmicos – A Ordem – A Grandeza da Alma – O Mestre**. Trad. de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2008. (Coleção Patrística, n. 24).



Santo Agostinho: reflexões sobre o homem e o conhecimento de si

Maria Simone Marinho Nogueira &
Maria Célia dos Santos¹

É curioso notar que passamos a existência como que movidos pela lembrança nostálgica de um período vivido em felicidade plena. Um tempo em que tudo era permitido à criatura que vivia numa espécie de perfeição generalizada. Apenas lhe era exigido *ser* no seio da natureza acolhedora. Nada de angústia, nada de medo, nada de incerteza, nada de vazio; tudo exalava um perfume que trazia a sensação de plenitude ao coração infantil e delicado daquele ser em formação. Bem que tudo poderia ter continuado assim!

Mas haveria algo capaz de conduzir a criatura por caminhos tortuosos até fazer com que se sentisse um estranho naquele ninho primeiro, construído com tanto esmero e bom gosto. Sabemos dos relatos que guardaram a memória de nostálgicas quedas, ² tanto por parte do homem como de anjos, sedentos

1 Professora da Universidade Estadual da Paraíba; Professora da Universidade Federal do Ceará – Campus Cariri.

2 Lembremos no Antigo Testamento os textos de **Gênesis 3,22-23** e sua

de poder e glória vã. Por trás de tudo estava aquele desejo: “Sereis como Deus”, a mover uma vontade prestes a escolher a maldade, em detrimento do bem também presente no coração do próprio ser. A partir de então estaria o homem condenado à escolha do bem ou do mal, senhor de uma vontade soberana capaz de ditar as regras da ação de cada um.

Para além das calorosas discussões acerca da origem do mal,³ das justificativas de uma possibilidade que traria desastrosas conseqüências, das interrogações advindas de tantas ponderações, continuamos perplexos diante de um mundo caótico, perdido em meio ao avanço generalizado

narrativa da queda, aonde vemos Deus dizer a seus anjos, logo após a queda: “Se o homem já é como um de nós, versado no bem e no mal, que agora ele não estenda a mão e colha também da árvore da vida, e coma e viva para sempre! E Iahweh Deus o expulsou do jardim de Éden para cultivar o solo de onde fora tirado. Ele banuiu o homem e colocou, diante do jardim de Éden, os querubins e a chama da espada fulgurante para guardar o caminho da árvore da vida”.

E ainda o Profeta *Isaiás 14,12-15*: “Como caíste do céu, ó estrela d’alva, filho da aurora! Como foste atirado à terra, vencedor das nações! E, no entanto, dizias no teu coração: Hei de subir até o céu, acima das estrelas de Deus colocarei meu trono, estabelecer-me-ei na montanha da assembléia, nos confins do norte. Subirei acima das nuvens, tornar-me-ei semelhante ao Altíssimo. E, contudo, foste precipitado ao Xeol, nas profundezas do abismo.”

E do **Novo Testamento, no Apocalipse 12, 7**: “E houve uma batalha no céu: Miguel e seus Anjos guerrearam contra o Dragão. O Dragão batalhou, juntamente com os seus Anjos, mas foi derrotado, e não se encontrou mais um lugar para eles no céu. Foi expulso o grande Dragão, a antiga serpente, chamada o Diabo ou Satanás, sedutor de toda terra habitada - foi expulso para a terra, e os seus Anjos foram expulsos com ele.”

3 Considerações que fazem parte de quase todas as correntes do pensamento antigo e que Santo Agostinho faz suas de maneira impar nos seus escritos, sobretudo nas *Confissões* e *O Livre-arbítrio*.

de tudo. Crescem as perspectivas de conquistas nunca antes vislumbradas, com o aprimoramento da tecnologia abrangendo todas as áreas, aliada à proliferação da maldade, capaz de destruir qualquer melhoria alcançada. Considerações filosóficas se somaram às questões teológicas já existentes acerca da origem de todas as coisas, das explicações sobre o aparecimento de algo de índole má provindo de uma raiz boa.⁴ Sabemos o desenrolar da argumentação que sai em defesa da bondade de Deus. Se for certo que, depois de concluída a obra da criação, “Deus viu que tudo era bom”, também haveremos de crer que não era “absolutamente bom”, como Deus. As coisas criadas “não existem absolutamente nem totalmente deixam de existir”.⁵ Elas participam da existência da Suma existência e podem se afastar dela, sujeitas como estão à liberdade de escolha. Assim, podemos contar com um fluxo constante entre bem e mal caminhando sempre juntos para que o homem possa escolher. E o campo de batalha entre o bem e o mal é a mente humana!

Para além das nossas interrogações sobre um princípio longínquo e a constatação da realidade vivida no decorrer do tempo, existe também, como que uma sombra pairando sobre nossas cabeças, a consideração acerca do fim. É que a angústia advinda da constatação de nossa finitude é aterradora. Como

4 Lembremos a origem do mal tradicionalmente explicada pela Igreja Católica com a queda do Arcanjo Lúcifer, a que Agostinho faz alusão no capítulo 3,5 do livro VII das *Confissões*: “Se também ele se tornou diabo por sua própria vontade perversa, ele que era um anjo bom inteiramente criado por um Deus de bondade, de onde lhe veio essa vontade má que o tornou diabo?” Depois continua refletindo até chegar à definição do mal como uma perversão da vontade desviada da Substância Suprema – Deus, capítulo 16,22 do mesmo livro VII.

5 *Confissões* VII, 11.17.

lidar, então, com o que se acaba, quando o que se acaba somos nós mesmos? O reconhecimento da nossa realidade contingencial nos leva a uma procura por aquela transparência que se torna a marca do homem que pergunta e do que arrisca uma resposta. Eu existo, mas poderia não existir. Somos acometidos pelo sentimento de fraqueza oriundo da reflexão forçada que vem pela sensação de perda que nos alcança. É como se a vida se colocasse diante de nós com todas as possibilidades fadadas ao desastre, e surgisse à nossa frente o fantasma de um mundo habitado por homens mais primitivos que rochas e animais mais selvagens do que nós. Não importa qual confissão religiosa; na verdade, podemos encontrar em todos os credos, em todos os tempos, referências sobre o destino das almas, já que somos compostos de matéria e espírito.

Foi em um clima de constante luta interior que, marcado pela insatisfação diante da instabilidade das coisas, Agostinho se convenceu da necessidade de encontrar algo que pudesse preencher seu insaciável desejo de um bem duradouro. “Estamos convencidos de que, se alguém quiser ser feliz, deverá procurar um bem permanente, que não lhe possa ser retirado em algum revés da sorte”.⁶

Seria o início de sua conversão, selando o primeiro passo, marcado pelo encontro com a sabedoria, através da leitura do *Hortensius*, de Cícero. A partir daí, a Filosofia será sua companheira inseparável no caminho árduo rumo à verdade.⁷

6 *A Vida Feliz* II, 11.

7 “Chegou-me às mãos o livro de tal Cícero, cuja linguagem – mas não o coração – é quase unanimemente admirada. O livro é uma exortação à filosofia e se chama Hortênsio. Devo dizer que ele mudou os meus sentimentos e o modo de me dirigir a ti; ele transformou as minhas aspirações e desejos. Repentinamente pareceram-me desprezíveis todas as vãs

Jovem de dezenove anos de idade, dividido ainda entre os bens terrenos e as abstrações da Filosofia, Agostinho prosseguia sua luta, sempre intensificada pelo marcado desejo da sabedoria, que não podia está dissociada do concreto e vital embate de cada dia. Mas como viver movido pela busca de algo permanente em meio à instabilidade deste mundo passageiro e fugidio? Estranho paradoxo experimentado por Agostinho e pelos homens de todos os tempos! Teriam razão os cétricos da “Nova Academia” que faziam da suspensão do juízo a maior virtude, e afirmavam que o homem devia duvidar de tudo por não possuir o conhecimento preciso de coisa alguma?⁸ Foi aderindo à dúvida, duvidando até de si mesmo, que Agostinho pensou poder chegar à certeza de sua existência e manter viva a esperança de encontrar sentido para a vida e tranqüilidade para seu interior. Entretanto, em mais de um de seus escritos, Agostinho procura demonstrar, contra os cétricos, que o homem conhece com certeza algumas verdades, como, por exemplo, o princípio de não contradição e a própria existência, porque nesse caso a dúvida é uma prova da existência: “*Si fallor, sum*”

esperanças. Eu passei a aspirar com todas as forças à imortalidade que vem da sabedoria” (*Confissões III, 4.5*). Infelizmente, essa obra de Cícero foi perdida, restando apenas alguns fragmentos citados por vários autores. Ao que parece, a tarefa de Cícero era defender a superioridade da filosofia, contra Hortêncio, que sustentava o primado da eloquência.

- 8 “Foi então que comecei a empenhar todas as forças do espírito na busca de um argumento decisivo para demonstrar a falsidade dos maniqueus: se me fosse possível conceber uma substância espiritual, todos os obstáculos teriam sido superados e afastados do meu espírito. Mas não podia (...) assim, duvidando de tudo, à maneira dos acadêmicos – como se imagina comumente – flutuando entre todas as doutrinas, resolvi abandonar os maniqueus.” (*Confissões V, 14.25*)

(se me engano, existo).⁹

Nessa altura, uma nova descoberta, uma nova leitura, veio lançar luzes novas e indicar um caminho mais seguro. Trata-se do neoplatonismo e sua concepção de princípio espiritual, capaz de abrir uma via de acesso à verdade que se culminará com sua conversão ao cristianismo.¹⁰ Influência promissora que levará Agostinho a focar no verdadeiro fundamento de toda a sua filosofia:

“Não saias de ti, mas volta para dentro de ti mesmo, a Verdade habita no coração do homem. E se não encontras senão a tua natureza sujeita a mudanças, vai além de ti mesmo. Em te ultrapassando, porém, não te esqueças que transcendes tua alma que raciocina. Portanto, dirige-te à fonte da própria luz da razão”.¹¹

Será exatamente da união de sua leitura neoplatônica com o embasamento da doutrina cristã a que acabava de aderir que resultará, em Agostinho, a refutação final da doutrina cética. Estava posto, assim, a base do seu sistema de pensamento, tendo como princípio o fato do conhecimento da verdade, que seria possível num processo de interiorização, tendo a alma humana como caminho. “Instigado por esses escritos a retornar a mim mesmo, entrei no íntimo do meu coração sob tua guia, e o consegui, porque tu te fizeste meu auxílio”.¹²

9 “Tais verdades desafiam todos os argumentos dos acadêmicos, que dizem: Quê? E se te enganas? Pois, se me engano, existo. Quem não existe não pode enganar-se; por isso, se me engano, existo” (*A Cidade de Deus* XI, 26).

10 Cfr. *A Vida Feliz* I, quatro.

11 *A Verdadeira Religião* 39,72.

12 *Confissões* VII, 10.16.

Nessa altura de sua vida, Agostinho já se encontra em condições de avaliar o mundo exterior e suas vicissitudes, como algo passageiro e mutável, contrastando com seu anseio real por verdades eternas e imutáveis. E, cada vez mais, se impunha a idéia de que o caminho para a verdade passava pelo encontro de si mesmo; o que torna premente a necessidade do conhecimento de si mesmo, através do recolhimento interior e o afastamento dos bens exteriores e caducos.

E sabemos do caminho percorrido por ele, por entre pesadas provas perpassadas pela dor que o fizeram aceitar o desafio para a luta em busca de si mesmo. Ao narrar a experiência do sofrimento causado pela morte de um amigo exclama: “tornei-me um grande problema para mim mesmo!”.¹³ Esta deveria ser a imagem real do embate diário que cada homem deveria travar consigo mesmo, no transcorrer cotidiano das lutas inerentes à nossa frágil condição! Mas para nós o problema parece ser sempre “os outros”, ao invés de investir, com a coragem e a lucidez de Agostinho, na única pergunta que realmente importa: “Que sou eu, então, ó meu Deus? Qual é a minha natureza?”.¹⁴ Já havia confessado sua admiração: “Isso muito me admira e me espanta. Os homens vão admirar os cumes das montanhas, as ondas do mar, as largas correntes dos rios, o oceano, o movimento dos astros, e deixam de lado a si mesmos”.¹⁵ Nada contra a uma contemplação sadia da natureza, que tanto benefício pode trazer à geração apressada e acostumada à frieza do concreto armado! É que, ao contrário de nós, que nos debatemos à procura de soluções fáceis, de

13 *Confissões* IV, 6.10.

14 *Confissões* X, 17.26.

15 *Confissões* X, 8.15.

receitas mágicas para a cura de nossos males econômicos e financeiros, Agostinho parte decidido a fim de descobrir um método para adentrar-se no mais íntimo de si mesmo através de um percurso de conhecimento.

O conhecimento está fora; o autoconhecimento é o primeiro passo. E não estamos nos referindo a algo novo. Para falarmos com mais verdade estamos diante de um tema caro à filosofia de todos os tempos. Basta lembrar a inscrição da porta do Oráculo de Delphos, toda a obra de Sócrates e Platão relativa ao “*conhece-te a ti mesmo*”. Conhecer-se a si mesmo enquanto pessoa, enquanto ser inserido num universo composto de semelhantes parece ser a condição da verdadeira e integral saúde do ser humano; este conhecimento, porém, não é óbvio e precisa ser acompanhado por uma reflexão para alcançar seu objetivo.

É no livro *A Trindade*,¹⁶ que encontramos as bases do desenvolvimento levado a cabo por Agostinho na tentativa de esclarecer o itinerário da alma na busca de si mesmo. Embora tenhamos que lembrar o objetivo da obra que era apresentar sua fé em um só Deus, em três pessoas, possuindo uma única substancia ou essência.¹⁷ Aqui Agostinho faz eco à doutrina da

16 Esse tratado, composto entre os anos 400 e 416, com seus 15 livros e pouco mais de 550 páginas, é considerado um monumento da teologia e filosofia cristãs.

17 “Com a ajuda de nosso Deus e Senhor, e conforme a nossa capacidade, empreenderemos a tarefa que nos pedem, e assim demonstraremos que a Trindade é um só e verdadeiro Deus, e quão retamente se diz, se crê e se entende que o Pai, o Filho e Espírito Santo possuem uma só e mesma substancia ou essência (DTI,2.4). Mas sua inspiração fundamental, só a encontraremos na oração final do Livro XV,28 onde manifesta o desejo de melhor conhecer o mistério divino para servir-lhe de alimento capaz de fazer crescer o seu amor e tornar Deus conhecido e amado pelos de-

Igreja, já proclamada oficialmente no Concílio de Nicéia, em 325. A rigor, ele não trata da alma por ela mesma, mas como imagem mais familiar do Deus, uno e trino. Com efeito, logo de início, vemos Agostinho frente a frente com a nossa natural incapacidade de compreender a Deus tal como ele é.

“Torna-se difícil intuir e conhecer plenamente a substância de Deus, que faz as coisas mutáveis sem mudança em si mesmo, e cria as coisas temporais sem qualquer relação com o tempo. Faz-se mister, por isso, purificar nossa mente para podermos contemplar inefavelmente o inefável. Ao não conseguirmos ainda essa purificação, alimentamo-nos da fé, somos conduzidos por caminhos mais praticáveis a fim de sermos capazes de chegar a compreender a Deus.¹⁸

Após apresentar o dogma da Trindade, na primeira parte, de cunho mais teológico, Agostinho pergunta pela possibilidade de encontrar a presença de Deus na criação como um todo e, especialmente, na sua imagem na alma humana: “É necessário procurar na alma do homem, ou seja, em sua mente racional e inteligente, essa imagem do criador, inserida imortalmente nesta natureza mortal” (*DT XIV, 4.6*). E assim ele passa à segunda parte da obra, marcadamente mais filosófica, onde

mais.

- 18 *DT I, 1.3*. Logo depois afirma: “Que se convençam pela própria experiência de que existe aquele sumo Bem, só visível às mentes muito puras. E se eles não podem compreender, é porque o limitado olhar da inteligência humana não é capaz de se fixar nessa luz sublime, se não for alimentado pela justiça fortalecida pela fé” (*I,2.4*). E ainda: “Considero de muito proveito lembrar a debilidade se minhas forças e advirto a meus irmãos de se recordarem das suas, para evitarmos que a fraqueza humana avance para além do que é seguro. Não tenho capacidade para penetrar com meus olhos, nem esclarecer co segurança de raciocínio, nem compreender com a força da inteligência...” (*III,10.21*).

procura mostrar que, se desejamos penetrar o mistério da Trindade, precisamos nos voltar para a nossa própria mente, para encontrar nela “trindades” que nos possam esclarecer. Depois de tentar de muitas maneiras, mostrar a igualdade das três pessoas, lança-se à procura de uma imagem de Deus, até encontrá-la na mente do homem exatamente nos Livros IX e X. Com efeito, desde o final do Livro VIII, já apontava para a estrutura da alma humana como algo mais fácil para a debilidade da nossa limitada condição.¹⁹

Uma primeira reflexão surge no caminho de busca de uma imagem interior da Trindade. Trata-se do amor. Nas palavras de Agostinho, “o amor supõe alguém que ame e alguém que seja amado com amor. Assim, encontram-se três realidades: o que ama, o que é amado e o mesmo amor. O que é, portanto, o amor, senão uma certa vida que enlaça dois seres, ou tenta enlaçar, a saber: o que ama e o que é amado?”²⁰ Passa então a analisar uma imagem descoberta no ser humano: a mente, o conhecimento que tem de si e o amor que tem por si; ou seja, a mente é colocada como sujeito e objeto do seu amor, aparecendo o conhecimento como necessário já que “não amamos o que desconhecemos”.²¹ Essa questão já havia sido colocada anteriormente no Livro VIII, como ponto crucial de

19 “Assim sendo, fixemo-nos nas três realidades que nos parece termos encontrado em nós. Não vamos falar ainda das realidades supremas: o Pai, o Filho e o Espírito Santo. Mas vamos nos referir agora à imagem imperfeita, contudo imagem, ou seja, à criatura humana. Talvez essa imagem seja algo mais familiar e mais fácil para a debilidade do olhar da nossa mente” (*DT IX*, 2.2).

20 *DT VIII*, 10.14. Assim Agostinho expressa a força unitiva do amor: “*Amor est quaedam vita duo aliqua copulans, vel copulare appetens: amantem, scilicet et quod amatur*”.

21 *DT IX*, 3.3.

um outro contexto – o da fé como preparação para o amor. Aqui Agostinho faz a pergunta “quem ama o que desconhece?” Cogita a possibilidade de se conhecer algo e não o amar, mas está interessado na questão do amor e do conhecimento de Deus.

“Pergunto, porém, se é possível, amar algo que se ignora porque se isso não for possível, ninguém é capaz de amar a Deus, antes de conhecê-lo. E o que é conhecer a Deus, senão o contemplar e perceber com firmeza, com os olhos da mente? Ele não é um corpo para que possamos divisá-lo e percebê-lo com os olhos corporais. Entretanto, se pudermos contemplar e perceber a Deus – na medida em que Ele pode ser visto e percebido – temos de amá-lo apoiados pela fé”.²²

No referido Livro X, tem-se o foco desviado para a questão específica do amor ao saber, ou as possibilidade da busca do saber, se “só se pode amar o que já se sabe”; investigação que, segundo o mesmo Agostinho, “é preciso investigar com muita atenção”.²³

Sabemos da influência platônica no pensamento de Agostinho e aqui podemos lembrar a clara referencia ao *Menon*, de Platão, com o seu clássico paradoxo da busca e a sua inquietação principal: “como buscar uma coisa que de nenhuma maneira sabes o que é?”²⁴ Sua conseqüente resposta referida

22 *DT VIII, 4.6.*

23 “Para desenredar agora esses assuntos e torná-los mais claros é necessário aplicação mais diligente. Primeiramente, como ninguém pode amar algo totalmente desconhecido, é preciso investigar com muita atenção como qualificar o objeto do amor dos que se dedicam ao estudo, ou seja, não dos que já sabem, mas daqueles que desejam adquirir conhecimentos” (*DT X, 1,1*).

24 Sócrates: - No caso presente, a propósito da virtude, desconheço por

na Teoria da Reminiscência não constitui, para Agostinho, a única saída possível. Como vimos, o paradoxo da busca estava presente nas suas reflexões até o ponto de concordar com a posição de quem afirma que não se pode buscar algo totalmente desconhecido. Mas ele vai argumentar e apontar para outra direção fazendo uso da pressuposição da “*species*”, que tem para ele tanto o sentido de aspecto ou noção, quanto de idéia, ideal ou forma.²⁵ Primeiramente, temos algumas reflexões acerca da experiência mesma da nossa atividade humana quando buscamos as coisas “baseados no que se ouve dizer”, o que constitui um conhecimento geral fruto da analogia com algo já visto, coisas do mesmo gênero.²⁶ Em segundo lugar aparecem aqueles conhecimentos que somos levados a procurar pela “autoridade daqueles que as louvam e exaltam”, referentes a assuntos doutrinários que, igualmente, será necessária certa noção para excitar em nós o desejo de aprendê-las.²⁷ Em terceiro lugar, refere-se, ainda, à experiência dos outros como

completo o que ela é [...] Não obstante, estou decidido a examinar e a buscar, em acordo contigo, o que pode ser ela. Mênon: - Mas, Sócrates, como irás buscar uma coisa que de nenhuma maneira sabes o que é? Entre tantas questões desconhecidas, que ponto concreto irás propor para tua investigação? E, supondo que casualmente encontres o aspecto acertado, como irás reconhecê-lo, dado que não o conheces? (*Menon 80a*).

- 25 “Idéias podem, então, ser expressas em latim como formas (*formae*) ou imagens (*species*), se quisermos verter literalmente” (*De Ideis, quaestio XLVI, 2*).
- 26 “Assim acontece quando o espírito se inflama pelo desejo de ver e gozar de certas coisas, levado pela fama de beleza delas. Isso é porque ele já tem um conhecimento geral das belezas corporais, pelo fato de tê-las visto bem numerosas” (*DT X, 1, 1*).
- 27 “Por exemplo, quem despenderia cuidados e esforços para aprender retórica, se não soubesse que se trata da arte de bem falar? (*DT X, 1, 1*).

incentivo à busca pessoal de certos conhecimentos. Seria o caso de despertar um analfabeto para as letras através da troca recíproca de possibilidades de comunicação entre distancias bem consideráveis, por meio de palavras escritas em silêncio, capazes de fazer quem as lê sabedor de algo que não ouviu com os ouvidos.²⁸ “Eis como se inflamam as ânsias dos aprendizes. Pois, o que se ignora totalmente não se pode amar, de forma alguma”.²⁹ Mas, como podemos dizer que ama através desse vislumbre de conhecimento? Ao se referir à percepção de uma palavra desconhecida “*temetum*”, ao que ela suscita no espírito, a idéia de um sinal que tem algum significado, explica Agostinho:

“Não será porque conhece e intui nas razões dos seres qual seja a beleza de um saber, no qual se encerram as noções de todos os sinais? E qual será a vantagem desse saber, o qual torna possível a comunicação mútua das idéias na sociedade humana e impede desse modo que a vida em sociedade não seja prejudicada pela solidão, como seria se faltasse a comunicação de pensamentos mediante a linguagem? É pois a beleza e a utilidade desse ideal (*speciem*) que a alma percebe, conhece e ama. E é esse ideal que se esforça por aperfeiçoar em si, o quanto possível, todo aquele que investiga o significado das palavras que ignora”.³⁰

Para Agostinho, um ideal conhecido exerce uma atração sobre a alma; essa atração a leva a aplicar seu pensamento, descobrir o valor do entendimento entre os espíritos,

28 “Se desejar averiguar como isso é possível, não se aplicará esse analfabeto com toda a diligencia a esse objetivo do qual já possui algum conhecimento?” (*DTX, I,1*).

29 *DTX, I,1*.

30 *DTX, I,2*.

proveniente da compreensão dos sons ouvidos e pronunciados. Será ainda esse ideal quem proporcionará ao pesquisador o desejo de prosseguir no estudo de tudo o que ignora. Porém, esse conhecimento genérico do que ama não é suficiente para saciar sua sede de conhecer mais e melhor todas as coisas. Até aqui, afirma Agostinho, estávamos falando aos que procuram com diligência a verdade, “mas como os exemplos aduzidos se referem aos que desejam conhecer algo exterior a eles, vejamos agora, se surge algo diferente quando a alma anseia por conhecer-se a si mesma”.³¹ Vemos, assim, uma nítida mudança de perspectiva, partindo para uma análise mais direcionada para o interior da alma que, para além do conhecimento das coisas, deseja conhecer-se a si mesma. Essa argumentação vai constar de dois momentos bem diferenciados: o modo como a alma poderá conhecer e se amar a si mesma e como esse conhecimento poderá ser total, pleno, e não por partes.

Já no Livro IX tinha especificado duas facetas no conhecimento de si: um conhecimento intuitivo, implícito, que cada um tem de sua própria experiência interior e um conhecimento reflexivo, discursivo, que se dá pelo raciocínio.³² O conhecimento intuitivo, dado pela experiência da alma que já sabe que é alma, precisa ser completado pelo conhecimento intelectual.³³ Assim, a mente ao se procurar, já se conhece, e aí

31 *DT X, 2.4.*

32 “Uma coisa é o que cada indivíduo diz verbalmente de sua alma pessoal, quando está atento ao que experimenta em seu interior; e outra coisa a definição que ela dá da sua alma humana por um conhecimento específico e genuíno que possui” (*DT IX, 6.9*).

33 “Quando a alma procura conhecer-se, já sabe que é alma; caso contrário, ignoraria se se procura a si mesma e correria o risco de procurar uma coisa por outra... Como sabe que ainda não se encontrou toda, ela sabe

surge o argumento capital de Agostinho: se conhece, mas não pensa em si mesma.

“Se a alma já se conhece por que, então, é dado um preceito à alma para que se conheça a si mesma? Conforme creio, é para ela se pensar a si mesma e viver de acordo com a sua natureza, ou seja, para que se deixe governar por aquele a quem deve estar sujeita, e acima das coisas que deve dominar. Sob aquele por quem deve ser dirigida e sobre aquilo que ela deve dirigir”.³⁴

Aqui temos introduzida a famosa distinção agostiniana entre “*nosse*” e “*cogitare*”, ainda não estabelecida no Livro IX e que será desenvolvida no Livro XIV. A “*notitia*” (*nosse*) é o conhecimento implícito, oculto na memória, mesmo quando não pensamos nele. O “*cogitare*” é o segundo momento, o conhecimento explícito pelo qual a alma reflete sobre si mesma e se diz em seu verbo. Para Agostinho, o conhecimento de si pela alma que não pensa em si perde sua força, arrastada como é, pelo amor que coloca nas coisas sensíveis e corporais, identificando-se com alguma dessas coisas, julgando-se um corpo.³⁵ Exige-se um movimento de purificação que será caracterizado pela própria interioridade, como exercício de ascese, de separação do sensível, movida pela vontade, elemento essencial para atingir o autoconhecimento. “Que a alma conheça-se, portanto, a si mesma, e não se busque como se vivesse ausente, mas fixe em si mesma a intenção da sua vontade que vagueia por outras

qual é sua grandeza. E assim busca o que lhe falta a seu conhecimento” (*DTX*, 4.6).

34 *DTX*, 5.7.

35 *DTX*, 7.9.

coisas e pense em si mesma”.³⁶

Conhecimento de si e conhecimento de Deus constituem a divisa do pensamento de Agostinho, expressa já nos seus primeiros escritos: “Desejo conhecer a Deus e a alma”.³⁷ O conhecimento de si é, na verdade, a via indicada por Agostinho para chegar-se ao conhecimento de Deus; reconhecer-se a si mesmo significa reconhecer-se imagem de Deus.

Referências bibliográficas

A BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo, SP: Edições Paulinas, 1980.

AGOSTINHO, S. *A Trindade.* São Paulo, SP: Paulus, 1984.

_____. *A Verdadeira Religião.* São Paulo, SP: Paulus, 2002.

_____. *Confissões.* São Paulo, SP: Paulus, 1997.

_____. *Solilóquios e A vida feliz.* São Paulo, SP: Paulus, 1998.

_____. *A Cidade de Deus.* São Paulo, SP: Bragança Paulista – Ed. Universitária Franciscana, 2007.

_____. *Sobre as Idéias.* Trad. Moacyr Novaes. In: Cadernos de Trabalho CEPAME. Vol. II (1) março de 1993, pp. 05-12.

ARENDT, Hannah. *O conceito de amor em Santo Agostinho.* Lisboa: Instituto Piaget.

GILSON, Etienne. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho.* São Paulo, SP: Editorial, Paulus, 2006.

36 *DTX*, 8.11.

37 *Sol.I*, 2.7.



Beatus de Facundus: um estudo da ornamentalidade das cores

Maria Cristina C. L. Pereira &
Fabiana P. Favoreto¹

O termo Beatus refere-se a uma série de manuscritos cujo protótipo foi elaborado por um monge anônimo do mosteiro de Liébana (e por isso conhecido como Beato, ou *Beatus*, dando nome às obras²), no século VIII, e, posteriormente, copiado inúmeras vezes. De acordo com um levantamento de 1985, o total de Beatus cuja existência pode se comprovar chega a trinta e quatro manuscritos, datados desde o final do século IX ao XIII, dentre os quais vinte e três encontram-se conservados e os restantes, perdidos³.

O Beatus de Facundus, assim conhecido pelo nome de

1 Profa. Dra. do Depto. De História da USP; Graduanda de Artes Visuais da Universidade Federal do Espírito Santo (UFES) e Bolsista de Iniciação Científica – UFES.

2 Neste texto, iremos utilizar o termo Beatus para nos referirmos ao manuscrito, e Beato, a seu “compilador”.

3 ESCOLAR, Hipólito. *Los manuscritos: historia ilustrada del libro español*. Madrid: Fundación Germán Sánchez Ruipérez, 1996. p. 102.

seu escriba, também é designado por Beatus de Fernando I e Sancha, em referência ao casal real de Leão que o encomendou em 1047. Como todos os Beatus, trata-se de uma obra compósita, que recorre a citações de pensadores considerados autoridades sobre o tema do Apocalipse, como Isidoro de Sevilha, Ticônio e Primasio, resultando em algo parecido com o que depois veio a chamar-se de *Catena áurea*⁴. Os Beatus englobam essencialmente o livro do Apocalipse de São João com comentários, além de excertos e comentários do Livro de Daniel.

Compreende-se a importância que tinha o Apocalipse no contexto da Península Ibérica a partir das fontes eclesiais normativas: o IV Concílio de Toledo, realizado em 633, prescrevia no Cânone XVII sua leitura obrigatória desde a Páscoa até Pentecostes; e outros cânones conciliares da época visigoda, que ainda estavam em plena vigência na Alta Idade Média, também incluíam a leitura do Apocalipse na liturgia hispânica.⁵ Mas é importante lembrar que já desde o século III eram frequentes os comentários ao Apocalipse, como os de Victorino de Pettau e os de Ticônio, entre outros. A importância crescente do livro do Apocalipse, ao longo da Idade Média, apresenta-se como um dos motivos para a feitura dos Beatus.

Além disso, cabe sublinhar que, durante toda a obra, o Beato insiste no tema da pregação, revelando a importância da obra como material teológico de apoio à liturgia. Mas havia outro

4 A *Catena Áurea* é uma compilação de comentários sobre os Evangelhos realizados por “Padres da Igreja” (Bispos, doutores, teólogos, apologetas e presbíteros dos primeiros séculos do cristianismo), em modo de exposição ou comentário, como a *Catena Áurea* de São Tomás de Aquino, do século XIII.

5 ESCOLAR, Hipólito, op.cit., p. 101.

fator que influenciara na realização de tal obra: o milenarismo. Em sentido estrito, tratava-se de uma doutrina originada a partir de uma interpretação literal do capítulo vinte do Apocalipse, versículos um a seis, onde se afirmava a vinda de um período de mil anos em que reinaria a paz e que logo depois o mal seria libertado por um breve tempo, antes do fim dos tempos. Beato afirmava que a data específica para o fim do mundo era o ano 800, tema explorado no capítulo IV dos Beatus.⁶

No entanto, a idéia de que o fim do mundo estaria diretamente ligado à produção das cópias do Beatus de Liébana é questionada por muitos autores, como Jean-Claude Bonne, uma vez que todas as cópias de que se tem notícia são posteriores ao ano 800, chegando até o século XIII. Desse modo, outro elemento passa a destacar-se como impulsionador das cópias, principalmente em se tratando do Beatus de Fernando I e Sancha: a beleza estética e a riqueza das imagens.

A feitura minuciosa de elementos como os entrelaçados, o uso abundante de ouro, como em nenhum outro Beatus, e o brilho das cores tornaram esta obra digna de um encargo real. O luxo do códice mostra-se como reflexo da riqueza do reinado de Fernando I (1037-1065) que reuniu boa parte dos reinos cristãos peninsulares e pontuou o começo de uma recuperação e desenvolvimento destes territórios após as guerras de resistência ao domínio muçulmano entre o século X e início do século XI. Esta renovação significou não apenas uma recuperação econômica, mas o estímulo as empresas artísticas, aumentando significativamente o número de doações que, posteriormente, viriam a formar o tesouro real de Leão.

6 WILLIAMS, John et al. *Beato de Fernando I y Sancha*. Barcelona: M. Moleiro, 2006, p. 22.

Fernando I buscou tornar a cidade de Leão um dos maiores centros de mecenato artístico por onde passariam os peregrinos a caminho do Santuário de Santiago de Compostela. Não apenas a cidade, mas as obras que nela se ostentavam transformavam-se num símbolo de autoridade.

Fernando I empenhava-se em fazer crescer seu reino, tanto territorial quanto economicamente. Seu comprometimento com Leão era tão intenso que escolheu esta cidade para abrigar futuramente seu corpo após sua morte, em San Isidoro de León. Ele poderia ter elegido o monastério de Oña, devido à sua origem (Navarra), ou o monastério de São Pedro de Arlanza, por ter herdado de seu pai o condado de Castela, mas escolheu Leão, em honra à sua Coroa. No entanto, apesar de todo seu comprometimento e esforço em tornar Leão um reino próspero, foi recebido pelo povo leonês com certa hostilidade, como um intruso que havia matado seu cunhado e rei legítimo, Bermudo III, irmão de Sancha. Desse modo, a presença de Sancha foi de grande importância, como mediadora entre o rei navarro e o povo de Leão.

Esta situação de consolidar sua posição como rei de Leão durou até por volta da época em que encomendou o Beatus de Facundus, um símbolo de poder e de riqueza. Segundo Joaquín Yarza Luaces, nenhum monarca da coroa asturiana ou da leonina esteve interessado especialmente na encomenda de manuscritos mais ou menos luxuosos, exceto por Alfonso III, rei de Leão em 866, que encomendou, por exemplo, o Diurnal, um saltério de uso particular.⁷ É possível que Fernando I, assim como Alfonso III, tenha querido constituir uma biblioteca. Mas

7 YARZA LUACES, Joaquín. “La ilustración del Beato de Fernando I y Sancha”. In: WILLIAMS et al., 2006, p. 59-90, p. 72.

o *Beatus* era um códice espetacular, que havia quarenta anos não era copiado. “(...) sin duda sería una obra de prestigio que enlazaba con el deseo de ofrecer una imagen leonesa a sus súbditos y a su iglesia”.⁸ A data de encomenda também não era casual. Alfonso III encomendou a Cruz da Vitória em 908 para doá-la à igreja de San Salvador, em Oviedo, exatamente cem anos depois de Alfonso II ter doado a Cruz dos anjos como relíquia à mesma igreja em Oviedo. E em 1047 completavam-se dez anos que Fernando I fora coroado na catedral de Leão, após a morte de seu cunhado em campo de batalha.

Portanto, o encargo do *Beatus* pelo casal real carregava em si uma importância mais do que artística e religiosa, reafirmava seu poder enquanto reis de Leão. Em razão de demonstrar a riqueza dos comitentes, o códice deveria ser igualmente rico, o que influenciou no caráter ornamental da obra. Um elemento que revela essa influência é a presença do labirinto no fólio 7, que carrega a dedicatória ao reis Fernando I e Sancha de Leão e Castela (ver figura 1).

No que tange ao estudo que ora propomos, dois fatores tornaram este códice um excelente objeto para reflexão: a encomenda real e o fato de se tratar do texto do Apocalipse. É importante sublinhar que no período compreendido entre os séculos X e XI, este *Beatus* foi o único realizado por um encargo real, e não monástico, o que denota sua particularidade e o grande investimento econômico na feitura, que, como já dissemos, contribuiu para a riqueza ornamental deste manuscrito. Além disso, o Apocalipse, por ser o livro mais imagético das Escrituras, justifica o grande número de miniaturas, que traçam uma narração gráfica paralela e dialogante com o texto. Assim,

8 Ibidem, p. 77.

estes dois fatores tornaram as 114 miniaturas deste Beatus uma rica fonte de estudo sobre o funcionamento da ornamentação.

A ornamentação e o ornamental

É comum encontrarmos referências às imagens medievais como compondo uma “Bíblia dos iletrados”. No entanto, essa expressão, apropriada de uma carta do papa Gregório Magno, escrita em um contexto preciso, em que havia um questionamento do uso de imagens por alguns religiosos, além de não dar conta de todo o pensamento de seu autor, tampouco consegue abarcar a grande complexidade e o alto grau de funcionalidade das imagens medievais⁹.

Ademais, se limitarmos a funcionalidade imagética no medievo às três funções básicas extraídas a partir do pensamento de Gregório Magno – ensinar, recordar e comover¹⁰ – em que categoria estaria a produção artística sem intencionalidade didática, desprovida de explícitos valores morais e de caráter narrativo? É uma generalização que não comporta a dimensão estética da produção medieval, criando uma hierarquia que põe à margem, por exemplo, a ornamentação, tão importante para aquelas manifestações.

Na história da arte tradicional, a ornamentação medieval,

9 Ver a esse respeito, entre outros, BASCHET, Jérôme. “Introdução: a imagem-objeto”, in: SCHMITT, Jean-Claude et BASCHET, Jérôme. *L'image. Fonctions et usages des images dans l'Occident médiéval*. Paris: Le Léopard d'Or, 1996, p.7-26.

10 PEREIRA, Maria Cristina C. L. “Uma arqueologia da história das imagens”. In: Seminário: A importância da teoria para a produção artística e cultural, 2004, Vitória. GOLINO, William (org). *A importância da teoria para a produção artística e cultural*. Vitória, 2006. Site: <http://www.tempodecritica.com/link020122.htm>

apesar de não ser ignorada, mantém-se presa a uma concepção unicamente decorativa, além de ser pensada como subordinada ao objeto queorna e, por isso, tratada como gênero inferior, em que os valores ornamentais passam por extrínsecos e supérfluos à composição.

Com o intento de evidenciar a importância da ornamentação como elemento fundamental e não acessório à composição, este estudo aborda especificamente a função ornamental nas miniaturas do Beatus de Facundus. Assim, torna-se importante frisar que o ornamento, bem como a ornamentação, aqui são pensados em termos de motivos, ou seja, temas e ideias recorrentes que estabelecem um padrão; unidades essencialmente formais e eventualmente repertoriáveis dentro de uma tradição artística, ou transferíveis de uma a outra. Estas unidades são, geralmente, formadas por repetições, variações ou combinações diversas, de composições que se inscrevem geralmente em zonas muito determinadas de objetos, de imagens ou de monumentos (molduras, partituras, superfícies de preenchimento, etc.).

No entanto, o ornamental foge a este domínio de motivos, determinando-se como *modus operandi*, ou seja, o modo de funcionamento da ornamentação. De acordo com as elaborações do teórico da arte e medievalista francês Jean-Claude Bonne, as quais norteiam este estudo, pode-se afirmar que o ornamental não possui valor intrínseco e é antes de tudo um modo de tratamento estético da imagem. Sua primeira função é a de celebração, seja qual for a capacidade do ornamento de cumprir outras funções. Porém, quando articulado a um suporte, adquire valor e exerce outras funções – decorativa, iconográfica, simbólica, expressiva, sintática, emblemática, ritual, mágica, etc. Assim, o ornamento difunde-se e adapta-se às ordens e às

funções a que lhe é pedido celebrar (o que é melhor descrito pelo termo “ornamental”).

Outro conceito cunhado por Bonne de que fazemos grande uso é o de ornamentalidade, entendida como modo e qualidade (sendo o ornamental mais da ordem da função). Ultrapassasse, assim, uma abordagem tradicional do ornamento – tanto iconográfica, em que ele é tratado apenas como signo, quanto estilística, em que ele é visto só como motivo que deve ser classificado segundo filiações. O ornamental coloca, portanto, o seu peso estético a serviço de um sentido, que pode permanecer potencial, pois um motivo de ornamentação não constitui em si um signo ou símbolo motivado, nem mesmo compõe a estrutura funcional da imagem. No entanto, no interior de uma tradição, ao ser combinado com outros, e ao exprimirem assim as necessidades de emblematizar e de celebrar uma ordem identificável numa determinada sociedade, o ornamento torna-se fundamentado. Dentro dessa tradição artística, o ornamento vem a ser um instrumento que demonstra a fecundidade desta tradição, pela riqueza de variações formais e de combinações aos quais os motivos e temas se emprestam. Devido ao fato deste motivo não possuir valor intrínseco, ele pode trocar de valor e posição mesmo sem mudar de forma, depende da intencionalidade e do diálogo que estabelece com a composição da imagem.

Nota-se que em poucos casos um motivo de ornamentação era transposto para outros espaços-tempo e culturas junto de valores que adquiriram na cultura de origem, pois estes valores, fossem eles simbólicos, figurativos, ou rituais, por exemplo, relacionam-se com o contexto histórico-cultural específico em que tal motivo de ornamentação foi utilizado anteriormente. É mais comum encontrar a transposição apenas formal de

elementos ornamentais, que passam a adquirir outros valores e exercer outras funções de acordo com a intencionalidade e o contexto em que foi inserido. Mas é possível também que motivos ornamentais fossem transpostos não apenas em sua forma, mas também carregando valores simbólicos, como é o caso da cor púrpura no fólio 6 (figura 4), que examinaremos mais adiante.

Apesar de os *Beatus* serem cópias elaboradas a partir do protótipo elaborado pelo Beato de Liébana, não se sabe qual o referencial específico de cada um dos manuscritos, pois cada obra foi originária de outra cópia anterior. Logo, cada manuscrito possui o seu próprio conjunto de imagens por vezes com algumas similaridades iconográficas e estilísticas. No *Beatus* de Facundus, o miniaturista buscou demonstrar com excelência a complexidade das imagens, interpretando-as e utilizando outros motivos ornamentais que passam a ser motivados dentro desta estrutura. Segundo Jean-Claude Bonne, o miniaturista não se passa por criador, mas um intérprete desta tradição¹¹.

Portanto, na arte medieval, o ornamental não se reduz simplesmente ao decorativo, ele pode atuar tanto num segundo plano, por exemplo, quando o valor simbólico ou iconográfico é mais forte que o ornamental, bem como ocupando um lugar suficientemente central na arte, constituindo a própria obra e participando ativamente do discurso da imagem, ou ainda adquirindo funções diversas, dependendo do contexto. Segundo Jean-Claude Bonne, o ornamental possui um caráter

11 BONNE, Jean-Claude. “De l’ornemental dans l’art médiéval (VIIè - XIIè siècle). Le modèle insulaire”. In: BASCHET, Jérôme et SCHMITT, Jean-Claude. (org.), 1996, p. 207-247, p. 217.

de onipresença, de transversalidade, ou seja, a possibilidade de atravessar graus e formas diversas, fluindo entre a representação e a abstração, pois combina e modula os motivos figurativos ou simbólicos como se fossem elementos puramente formais e quase sem semântica, assim como o faz com elementos geométricos (abstratos)¹². Desse modo, o ornamental é formal quando exclui a ideia de signo, como podemos perceber nos entrelaços do fólio 7 (figura 1), em que o ornamental, apesar de adquirir função estrutural ao organizar os nomes dos doadores, é puramente formal. Pode também ter caráter figurativo ou abstrato, mesmo quando não se reduz ao signo ou ao símbolo, como no fólio 205 (figura 2), em que as estrelas que compõem a faixa que separa o espaço celeste do terrestre são elementos figurativos que não adquirem valor simbólico. Portanto, a ornamentalidade funciona em tensão com a representação, muitas vezes se articula com a representação e participa da estruturação interna, sendo determinada e semantizada por ela.

12 BONNE, Jean-Claude. *op. cit.*, p. 209.

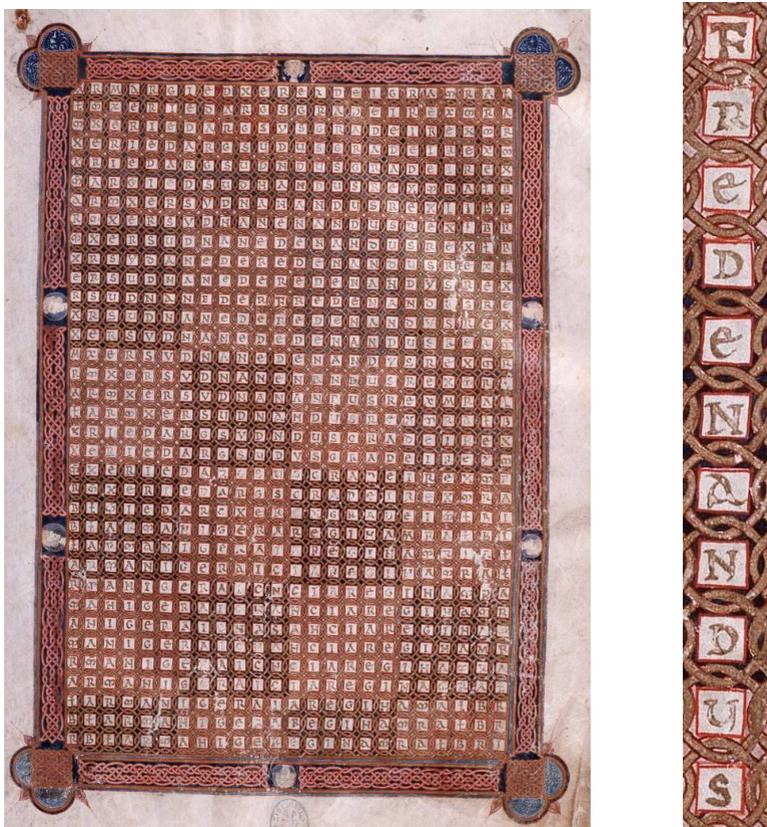


Figura 1. Fólio 7, Labirinto e detalhe da dedicatória

A ornamentalidade das cores no Beatus de Facundus

Ao todo, o Beatus de Facundus possui cento e quatorze miniaturas, muitas ocupando a página inteira, e outras, duas páginas. A maioria tem o fundo da imagem dividido em bandas horizontais de cores intensas e de grande luminosidade. Nota-se que a cor é um elemento marcante nas miniaturas deste Beatus. Segundo Hipólito Escolar, nos manuscritos moçárabes, como é o caso deste Beatus, “[...] El color tiene un gran protagonismo:

llena los fondos, a veces divididos en franjas, anima los trajes y los rostros y reina en los motivos decorativos.”¹³

A importância da cor neste manuscrito, que pode ser inferida através de sua simples visualização, pode ser considerada como um símbolo de status, de posição e prestígio de seus comitentes e detentores. O ornamental confere valor ao objeto e às imagens contidas neste objeto, mas também aos seus comitentes e detentores, no caso, Fernando I e Sancha. Pelo fato de se tratar de um encargo real, este manuscrito possui feitura minuciosa de elementos ornamentais, como os entrelaçados, o abundante uso de cores, vivas e intensas, além do ouro - elementos que enriqueciam o manuscrito, e tornavam-no digno do prestígio dos monarcas.

O uso das cores é particularmente marcante nas faixas de fundo – onde elas não só se destacam por sua diversidade, o que enobrecer ainda mais as imagens, mas também por desempenharem funções que vão além da estética: por exemplo, na estruturação das imagens.

É preciso atentar para as qualidades e propriedades das cores que se combinam nas imagens, como a saturação, o contraste e a energia, além de outros fatores, como a quantidade de cores, sua localização, seu valor figurativo, simbólico, sintático, etc., características que interferem no funcionamento e na significação da cor enquanto elemento ornamental.

Nesse sentido, as faixas de fundo, caracterizadas por sua cor saturada, fazem uso de suas propriedades plásticas para participarem da composição da imagem, pois estas cores as tornam mais planas e acentuam o contraste com a textura linear

13 ESCOLAR, Hipólito. *Los manuscritos: historia ilustrada del libro español*. Madrid: Fundación Germán Sánchez Ruipérez, 1996. p. 106.

e cromática dos elementos figurativos, como na figura 2. As linhas coloridas presentes nas vestes dos personagens destacam o rigor das pregas e membros, como também acentuam de modo rítmico as superfícies, numa quebra de continuidade.

Além de participarem estruturalmente da composição das imagens, as cores podem também possuir uma carga simbólica – lembrando que sua simbologia não é fixa, pelo contrário, é mutável e por este motivo, de acordo com Pastoureau, é possível trilhar uma história das cores, de sua construção social. Como dito anteriormente, o ornamento não possui valor intrínseco senão quando associado a um suporte, assim como as cores, em seu caráter ornamental, não devem ser pensadas fora de uma associação a um conjunto. Segundo Pastoureau “[...] Un color jamás viene solo; no encuentra su razón de ser, no adquiere su sentido hasta que no se lo asocia se lo opone a uno o más colores diferentes.”¹⁴ Torna-se necessário um conjunto de elementos para que todas as funções que a cor possui em potencialidade possam ser exercidas em plenitude.

Assim, para que o ornamental participe da construção da imagem, adquira vários graus e formas, como a figurativa, é necessário atentar-se para três condições principais citadas por Jean-Claude Bonne.¹⁵ A primeira condição dá-se no respeito da ornamentação pelas características funcionais e plásticas da obra que orna, pois quando um ornamento é articulado a um suporte, este já possui, de antemão, uma funcionalidade

14 PASTOUREAU, Michel. *Una historia simbólica de la Edad Media occidental*. Buenos Aires: Katz, 2006, p.130.

15 BONNE, Jean-Claude. “Penser en couleurs: à propos d’une image apocalyptique du X siècle”. In: HÜLSEN-ESCH, Andrea von et SCHMITT, Jean-Claude (org). *Die Methodik der Bildinterpretation*. Göttingen: Wallstein, 2002, v.2, p. 355-379, p. 363.

própria, à qual é destinado, bem como propriedades plásticas. No Beatus de Facundus, por se tratar de um manuscrito, ele possui em sua plasticidade a planeza das páginas, diferente do volume de uma escultura, por exemplo. Podemos perceber essa relação de adequação nas faixas de fundo que compõem grande parte das miniaturas aqui analisadas, pois suas cores saturadas e sem sombra não tendem a se expandir para além do espaço da página. Elas estão em acordo e intensificam a planaridade do fólio (ver figura 2 ou 4), bem como a moldura, que contribui na delimitação da imagem dentro a página. É importante dizer que a planaridade da página não significa a planaridade da imagem, pois esta pode possuir diversos planos que diferenciam a posição de cada conjunto de figuras e o fundo. Em relação à funcionalidade do objeto queorna, a ornamentação enobrece, enriquece esteticamente não apenas a imagem, mas também o objeto-suporte, como a presença de cores vibrantes nas faixas de fundo e, como na imagem 4 os entrelaçados ornamentais em ouro que conferem grande valor à todo o manuscrito, principalmente por se tratar da primeira miniatura deste Beatus.

A segunda condição trata-se da concordância ou interferência das marcas gráficas e cromáticas ornamentais com a construção figurativa da imagem e, por conseguinte, com sua identificação iconográfica. Mas a ornamentalidade pode assumir essa identificação de modo eventual, ou seja, as cores, os traços e os motivos ornamentais não podem se reduzir simplesmente ao signo figurativo. Dependendo da imagem, os motivos mostram-se primeiramente enquanto elementos ornamentais, pois *a priori* qualificam e depois descrevem, principalmente as cores das faixas de fundo das miniaturas no Beatus, que são vibrantes e sem contornos.

A terceira e última condição relaciona-se ao modo de

composição da imagem, algo que comentamos anteriormente e que é nomeado por Jean-Claude Bonne como *all-over*, ou seja, a ornamentalidade investe-se por todo o espaço ou em qualquer das partes da imagem, em estruturas rítmicas, lineares ou cromáticas que envolvam também as figuras do fundo. Desse modo, a ornamentalidade tende a desindividualizar os elementos, logo, entra em tensão com a qualidade de figuração que tende ao movimento contrário, de individualização das figuras. A ornamentação cria dentro da imagem graus de hierarquia, pois uma de suas funções é dar valor às imagens e, como a ornamentalidade é onipresente, atravessa todos os graus da imagem, cria diferentes patamares de valores dentro da composição.

No fólio 205 (figura 2), as faixas de fundo auxiliam no discurso narrativo da imagem enquanto suas cores participam de um diálogo com as cores dos outros elementos, imprimindo marcas, destacando mensagens, conteúdos e criando hierarquias. O destaque maior recai sobre o cordeiro, não apenas por sua posição central, no topo do Monte Sião, mas também pelo contraste entre a faixa mais escura, a azul marinho, e a cor mais clara da imagem, a branca do cordeiro. A partir do ornamental, criam-se planos de importância de elementos. Nesta imagem percebe-se como a verticalidade da imagem do Monte Sião aponta para os quatro Evangelistas antropomorfos, intensificada pela cruz sustentada pelo cordeiro e pela ornamentação na base dos quatro Evangelistas.

Esta imagem, do Cordeiro sobre o Monte Sião, fornece uma clara diferenciação entre o ornamento e o ornamental, a qual se localiza na qualidade funcional da ornamentalidade. Apresenta-se como motivo o tema estrela e como elemento ornamental as estrelas que se localizam especificamente na faixa que separa

o espaço celeste do terrestre. O motivo ornamental não possui um valor por si só, mas quando articulado sobre esta faixa, intensifica a separação dos elementos, auxiliando no discurso da imagem. Estas mesmas estrelas poderiam localizar-se dentro do espaço celeste, como na figura 3 (fólio 230v), mas a sua localização vem a ornamentar e auxiliar estruturalmente o discurso proposto de antemão pela presença da faixa já em destaque pelo contraste com as cores mais escuras que a circundam. As estrelas, apesar de serem um elemento figurativo, não desempenham, nesta imagem, um papel iconográfico. Logo, nota-se que

(...) les valeurs ornementales constituent une dimension interne et dynamique de l'art (médiéval) qui, sans nécessairement exclure le sens, n'est plus fondamentalement de l'ordre du sens (mieux vaudrait sans doute parler de signification) – une dimension esthétique dont il s'agit de préciser les fonctions qui ne sont pas seulement décoratives (...)¹⁶

16 “(...) os valores ornamentais constituem uma dimensão interna e dinâmica da arte (medieval) que, sem necessariamente excluir o sentido, não é mais fundamentalmente da ordem do sentido (sem dúvida, seria melhor falar de significação) – uma dimensão estética cujas funções, trata-se de esclarecer, não são somente decorativas”. BONNE, Jean-Claude. 1996, op. cit., p. 214, tradução nossa.



Figura 2. Fólio 205, A visão do Cordeiro sobre o Monte Sião¹⁷.

Vale lembrar que a cor, enquanto ornamento, não é da ordem dos signos ou símbolos, mas pode exercer essa funcionalidade, como a cor branca do cordeiro que além de destacá-lo, remete à pureza. Mas a cor pode ser mutável em seus simbolismos não apenas em caráter temporal e geográfico, como também

17 Esta imagem é referente ao livro do Apocalipse XIV, 1-5

de acordo com o próprio contexto da imagem em que se insere, a partir das relações que se estabelecem no interior da composição, seja com elementos representacionais, abstratos ou com outras cores.

Una de las mayores virtudes del *Beato de Fernando I y Sancha* reside en el uso del color. Se ha querido buscar un simbolismo en su distribución y empleo, pero no responde a ninguna realidad, igual que tampoco pretende recurrir a uno u otro tono cuando quiere conseguir efectos ópticos de relieve o profundidad. (...) ¹⁸

Ao atentar para a funcionalidade ornamental, faz-se necessário não inferir generalizações quanto às cores, pois é comum na cultura ocidental contemporânea atribuir significados específicos e fechados para cada cor, sem ater-se ao contexto em que ela é empregada. Por exemplo, de modo geral, já desde a Alta Idade Média tem-se a ideia de que o azul é sinônimo de luz, refere-se ao céu, e logo ao sagrado. Mas se pensarmos somente por esse âmbito, no fólho 230v (figura 3), seria contraditório termos o céu celeste, azul, onde habita o cordeiro, e existir ao mesmo tempo uma besta de cor azul. Portanto, as cores nas imagens podem se apresentar como desprovidas de justificação iconográfica evidente, seja ela figurativa ou simbólica, sendo essencial extrapolar a função de significado, o que justifica várias escolhas pelos iluminadores¹⁹ do Beatus de Facundus que não se explicam pela simbologia ou

18 YARZA LUACES, op. cit., p. 82

19 Yarza Luaces op. cit. p.81, sustenta a ideia de que as ilustrações foram trabalhadas por dois miniaturistas diferentes. O trabalho do primeiro ocupa os fólhos 6 a 17 e o segundo ocupa o restante das miniaturas do códice.

pela iconografia.

Não existe nada intrinsecamente sagrado dentro das cores, é na sua associação às figuras e às faixas de fundo que elas podem adquirir esse alcance no códice que elas ornaram. As funções estruturantes e efeitos estéticos das cores casam-se estreitamente.



Figura 3. Fólio 230v, o cordeiro vence a besta, o dragão e o falso profeta²⁰

20 Esta imagem refere-se ao livro do Apocalipse XVII, 14-18

No que tange ao conteúdo simbólico da ornamentação, retomamos aqui a questão da transferência da ornamentação. No fôlio 6 (figura 4), nota-se esse deslocamento não apenas formal, mas de valor no que diz respeito ao uso da cor púrpura, símbolo de caráter imperial, pois segundo a tradição romana, esta cor corresponderia ao imperador celeste ou terrestre. Os imperadores Otonianos recuperaram essa tradição e o rei de Leão, também, provavelmente por seu intermédio. O uso da púrpura é ainda enfatizado por se tratar da primeira miniatura do Beatus de Facundus.





(a)

(b)

Figura 4. Fólio 6, letra Alfa (a) e detalhe do entrelaço em ouro (b).

No fólio 112v (figura 5), tem-se um claro exemplo da relação entre a ornamentação, os valores simbólicos e composição estrutural da imagem. A miniatura refere-se ao Apocalipse IV, 1-6:

1 Depois disso, tive uma visão: vi uma porta aberta no céu, e a voz que falara comigo, como uma trombeta, dizia: ‘Sobe aqui e mostrar-te-ei o que está para acontecer depois disso’. **2** Imediatamente, fui arrebatado em espírito; no céu havia um trono, e nesse trono estava sentado um Ser. **3** E quem estava assentado assemelhava-se pelo aspecto a uma pedra jaspe e sardônica. Um halo, semelhante à esmeralda, nimbava o trono. **4** Ao redor havia vinte e quatro tronos, e neles, sentados, vinte e quatro Anciãos vestidos de vestes brancas com coroas de ouro na cabeça. **5** Do trono saíam relâmpagos, vozes e trovões. Diante do trono ardiavam sete tochas de fogo, que são os Sete Espíritos de Deus. **6** Havia ainda diante do trono um mar límpido como cristal. Diante do trono e ao redor, quatro Animais vivos cheios de olhos na frente e atrás.²¹

21 BÍBLIA. *Bíblia Sagrada*. Revisada por Frei João José Pedreira de

A organização espacial da imagem segue, como podemos ver, as indicações textuais, localizando o trono ao centro e ao redor deste os 24 anciãos. Em geral, algumas cores e elementos formais são evocados pelo texto e a ornamentação se justifica pelo valor mimético, como as sete tochas de fogo, os raios e as ondulações que indicam o mar. Há duas instâncias com funcionalidades e características formais próprias a serem consideradas, a ornamentação e o texto. Neste fólio, apesar da descrição das vestes dos anciãos como sendo de cor branca, símbolo de pureza, a imagem mostra-as diferentemente, o que reforça a crítica à visão tradicional de que o ornamento está subordinado ao objeto que ornamenta, ou ao texto do qual se origina. Não seguir a descrição do texto do Apocalipse é colocar o valor estético e estrutural do ornamental em primeiro lugar, antes do valor simbólico e do iconográfico. Percebe-se, ao contrário, a cor enquanto ornamento, exercendo funções como a relação de contraste que destaca determinados elementos e cria relações de hierarquia entre as figuras da imagem. O medalhão de cor malva ao centro ajuda na estruturação da imagem, destacando e enobrecendo o Cristo sentado ao trono. Nota-se que o uso da cor e das formas não é ao acaso. Talvez se os anciãos estivessem de fato representados com vestes brancas, o contraste que surgiria entre as faixas de fundo e suas vestes poderia trazê-los ao primeiro plano, deixando Deus num plano secundário, o que seria inadmissível em uma representação medieval.



Figura 5. Fólho 112v, Visão de Deus entronizado, anciãos e mar de vidro

Portanto, o ornamental não é uma operação externa ao objeto ou um simples acessório de beleza, ele visa tomar posse da matéria, articular-se com seu suporte e dele fazer parte. Como um advérbio, modulador, não possui autonomia de funcionamento, depende da relação que estabelece com o suporte e a proposição, sendo que o ornamental pode ocupar um lugar suficientemente central na arte ao fornecer modos de estruturação estética e simbólica, como também determinações semânticas ou sintáticas.

Na figura 5, fólho 112v, o ornamental atua estabelecendo

estas relações acima descritas. Mas, antes, é necessário esclarecer algumas questões de ordem iconográfica. Como cita a passagem do Apocalipse em questão, “Imediatamente fui arrebatado em espírito”, tem-se representado João na banda inferior, deitado, aparentemente dormindo. De sua boca sai uma linha ondulada que conduz até o círculo e representa o caminho do espírito que sai da boca de João e se encontra em forma de ave diante do Senhor. Esta linha, juntamente com os “raios” que saem deste círculo, são motivos ornamentais e se ecoam formalmente entre si, além de estabelecerem relações de ordem semântica, uma vez que todos frisam e põem em destaque não apenas o círculo, mas principalmente Aquele que está dentro dele. Há também uma determinação sintáctica na medida em que há diferenças de quantidade e tamanho entre estas linhas. A ornamentalidade pode também, neste caso, exercer valor iconográfico, como dito em relação à linha ornamentada que sai da boca de João, e às outras linhas que saem do trono, que representam os relâmpagos, vozes e trovões. Estes motivos ornamentais ainda exercem função simbólica, pois são o poder de Deus de falar, julgar e castigar. Percebe-se, portanto, que nesta imagem o valor iconográfico e simbólico se conjugam com o ornamental.

De toda forma, as cores e as formas utilizadas na construção das imagens não servem apenas como complemento secundário, como uma coloração ou elemento decorativo, mas conferem um ritmo e uma organização sintáctica em relação aos valores figurativos e simbólicos, não sendo, portanto, um ornamento externo e supérfluo. A divisão do fundo em faixas coloridas corresponde, também, para fora da determinação possível de lugar (celeste, intermediário, terrestre), a graus de ação, principalmente estabelecidos pelo contraste – como, por

exemplo, ao destacar elementos. Ou seja, há uma articulação entre as faixas de fundo e as figuras, constituindo-se também como meio pelo qual a ação ocorre.

Portanto, dois dos aspectos mais importantes desse “trabalho do ornamental”, através das cores, são de ordem estético – afinal, trata-se de uma encomenda real, logo com importante e variada utilização de pigmentos coloridos – e sintáxico – as cores são usadas para criar contrastes, ressaltar determinados elementos e também evocar determinadas passagens do texto bíblico. E a ornamentalidade cromática das figuras e do fundo produz uma desnaturalização tanto do lugar (*locus*) quanto da ação (*storia*), pois o que é representado na imagem torna-se pertencente ao sagrado, enobrecido e honrado pela presença do ornamental.

Referências

- BASCHET, Jérôme. “Introduction: l’image-objet”. In: SCHMITT, Jean-Claude et BASCHET, Jérôme. *L’image. Fonctions et usages des images dans l’Occident médiéval*. Paris: Le Léopard d’Or, 1996, p.7-26.
- BONNE, Jean-Claude. «De l’ornemental dans l’art médiéval (VIIè - XIIè siècle). Le modèle insulaire». In: BASCHET, Jérôme et SCHMITT, Jean-Claude. (org.). *L’image. Fonctions et usages des images dans l’Occident médiéval*. Op. cit., p. 207-249.
- _____. «Penser en couleurs: à propos d’une image apocalyptique du X siècle». In: HÜLSEN-ESCH, Andrea von et SCHMITT, Jean-Claude (org). *Die Methodik der Bildintrepretation*. Göttingen: Wallstein, 2002, v.2, p. 355-379.

- ESCOLAR, Hipólito. *Los manuscritos: historia ilustrada del libro español*. Madrid: Fundación Germán Sánchez Ruipérez, 1996.
- PASTOUREAU, Michel. *Una historia simbólica de la Edad Media occidental*. Buenos Aires: Katz, 2006.
- _____. *Breve historia de los colores*. Barcelona: Paidós, 2006.
- PEREIRA, Maria Cristina C. L. “Uma arqueologia da história das imagens”. In: GOLINO, William (org). *A importância da teoria para a produção artística e cultural*. Vitória, 2006. Site: <http://www.tempodecritica.com/link020122.htm>
- WILLIAMS, John et al. *Beato de Fernando I y Sancha*. Barcelona: M. Moleiro, 2006.
- _____. *Purpose and Imagery in the Apocalypse Commentary of Beatus of Liébana: The Apocalypse in the Middle Age*. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1992. 5 v.
- YARZA LUACES, Joaquín. *La miniatura medieval en la Península Ibérica*. Murcia: Nausicaä, 2007.



Notas sobre a noção de pessoa no medievo-cristão

Mariana Paolozzi Sérvulo da Cunha¹

O termo “pessoa” é um importante conceito do vocabulário filosófico. Antes de ingressar na filosofia transitou por vários outros campos semânticos, e sua provável origem encontra-se no meio teatral, passando pela linguagem teológica até vir a estabelecer-se na linguagem filosófica.

“*Pessoa*” é um vocábulo proveniente do termo latino *persona* (*prósopon* em grego), que originalmente significava ‘máscara, figura, personagem, papel representado por um ator’, e daí assumiu o significado de ser humano.

Mas qual a acepção filosófica de ‘pessoa’ no medievo-cristão? Qual seu significado e como descrever a experiência da pessoa caracterizando a vivência do existir pessoal?

Esse termo possui uma longa história e contemporaneamente adquiriu uma multiplicidade de sentidos. Parece indiscutível que a origem da acepção filosófica de pessoa encontra-se no

¹ Professora do Depto. de Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC).

terreno teológico do cristianismo. Não obstante o conceito filosófico de “pessoa remeter à *psyché* socrática (à noção de alma), pode-se dizer que foi a partir das controvérsias trinitárias e cristológicas do século IV que ele começou a adquirir um rico conteúdo e paulatinamente veio a ser lapidado, tornando-se uma noção chave da filosofia cristã.

Atualmente o conceito de pessoa sofreu um esvaziamento do seu conteúdo metafísico, prevalecendo em seu lugar principalmente as abordagens psicológicas, políticas, sociológicas, jurídicas (exemplo: no Direito, as pessoas física e jurídica, a pessoa como quem tem direitos e obrigações, etc.).²

Procurar-se-á aqui explicitar a noção cristã de pessoa, enfatizando-se brevemente sua progressiva elaboração e significado no decorrer do medievo cristão.

A pessoa é considerada a essência do ser humano; sua paradoxal identidade implica o ser-para-si e ser-para-o-outro, envolve relação; passa pela consciência de si e é mediatizada pela intersubjetividade, em outras palavras, nossa identidade reflete a relação entre nossa interioridade e exterioridade. O ser humano implica relação: consigo mesmo e com o outro.

Quem sou eu ? Interioridade, exterioridade: uma pessoa singular e única em sua *originalidade* (não existe qualquer réplica da minha pessoa, e nunca existirá). A descoberta dessa verdade filosófica (isto é, da noção de pessoa como singularidade inalienável e inconfundível) - e esse aspecto citado é apenas um deles (a *ipseidade* do indivíduo) - foi fruto de um longo labor histórico; resultado de um processo multimilenar que passando pela pré-história leva à emergência do indivíduo na cultura hebraica e grega antiga. Não se pretende agora

2 Cf. Vaz, H. L., *Antropologia filosófica II*. São Paulo : Loyola, 1992, p.189.

esmiuçar esse questão, mas basta ressaltar que tal processo foi fundamental para a elaboração da noção de pessoa cristã: dá-se, no cristianismo, o encontro entre o “logos bíblico e o “logos” grego.³ Em suma, tudo isso confluiu para a experiência da pessoa tal como a vivemos hoje.

A invenção da filosofia aparece como uma etapa que, através dos sucessivos percursos do pensamento antigo, contribuirá fortemente para a elaboração do conceito de pessoa. É sob a determinante influência do pensamento grego que a razão passará a ser considerada constitutiva do ser humano: fator fundamental para o medievo cristão, quando o conceito de pessoa se estabelecerá inextricavelmente ligado ao conceito de razão ou de espírito. Aliada à concepção de razão, os gregos levaram o desenvolvimento da vida interior a um ponto muito elevado (citem-se, por exemplo, dentre várias correntes de pensamento, os estóicos e os epicuristas); a noção cristã de pessoa vai se fundir à questão da interioridade.

Ao enfatizar que o desenvolvimento da ideia de indivíduo no mundo da cultura bíblica e no mundo da cultura helênica foi determinante para a descoberta e afirmação da pessoa, destaque-se o seguinte: apesar da enorme diferença entre esses dois contextos históricos e do tipo de existência individual que geram, eles possuem uma característica comum que será crucial para a elaboração da ideia ocidental do ser humano como pessoa: trata-se do reconhecimento e afirmação da individualidade espiritual do ser humano e, como será discutido adiante, isso remete à inter-relação da inteligência e da liberdade.

O elemento comum e fundamental presente nesses dois processos históricos que contribuirão para a imagem do

3 *Idem*, p. 202.

ser humano como pessoa, a qual irá prevalecer na cultura ocidental, reside justamente na percepção do indivíduo *como singularidade inconfundível*. Enfim, a progressiva descoberta e afirmação da individualidade espiritual do ser humano deu-se em Israel e na Grécia por caminhos diferentes, que por sua vez desembocam na teologia cristã, e a partir daí influenciarão a filosofia posterior.

Como compreender o termo ‘individualidade espiritual’? A noção de espírito (o substantivo e o adjetivo ‘espiritual’) tornou-se, hoje, confusa e vaga, mas é reservada aqui para se referir ao que há de mais excelente (de mais elevado) na pessoa. Ele pode ser entendido como a ‘parte’ da alma - modo de dizer, pois a alma é indivisível - capaz de se abrir ao inteligível (absoluto). Os animais possuem alma, tanto é que se chamam animais (de *anima*, alma), no entanto não possuem espírito: a capacidade de inteligir (ou compreender), e de escolher. Os animais são, portanto, considerados indivíduos mas não pessoas.

Outro importante dado: a afirmação da individualidade espiritual (ou racional) do ser humano não caminha, com o cristianismo, para uma absorção do indivíduo no Ser total ou para cindi-lo na dualidade do ser e do não-ser; a vida eterna dos cristãos não significa que o indivíduo seja subsumido em Deus formando unidade informe; mais precisamente, a noção cristã de pessoa remete à “síntese sem confusão entre o Ser e os seres”: ⁴ a individualidade é preservada. Isso é diferente, por exemplo, da concepção de Nirvana (estado de felicidade) no budismo, em que se busca a cessação da natureza individual (da consciência individual : o ser humano se dissolve no todo); ou diferente do hinduísmo.

4 *Idem*, p. 203.

No cristianismo, a pessoa, a individualidade permanece mesmo após a morte. Essa individualidade (corpo/alma) é assegurada plenamente através da ressurreição. Os cristãos precisam garantir a subsistência completa do indivíduo pois, conforme o dogma, a ressurreição abarca não apenas a alma, mas também o corpo: a imortalidade refere-se ao ser humano completo.

O indivíduo é “ele mesmo” e caracteriza-se pela sua *ipseidade*, não é absorvido, como fragmento, na anônima imensidão de um deus impessoal. Com essa perspectiva superam-se os riscos do monismo (onde todos os múltiplos seres são redutíveis a uma unidade) e do dualismo, aos quais sucumbiu a experiência da transcendência de outras tradições culturais.

A questão da individualidade já era um problema filosófico vários séculos antes de ser uma preocupação cristã; todavia, com o cristianismo busca-se preservar a subsistência do indivíduo, e sua originalidade, de modo permanente.

Em Platão, o indivíduo Sócrates (seu ser momentâneo) transcorre e desaparece com o devir; a ideia de homem é eterna, no entanto Sócrates seria apenas mais um ser temporário. Admitindo-se que alguns indivíduos são melhores que outros, poder-se-ia dizer que o são não devido a alguma característica única e inseparável de sua própria personalidade (ou ‘pessoalidade’), mas apenas porque participam mais ou menos completamente de uma realidade comum, esse tipo ideal de humanidade que, sendo a mesma para todos, apenas ela seria de fato real. Nem Platão, nem Aristóteles possuíam concepção bastante elevada do valor do individual para pensar

em semelhante explicação.⁵

Pode-se dizer que em Aristóteles os indivíduos existem em vista da espécie, e que, enquanto tal, não são importantes. E mais, não se pode conseguir fazer que sejam significativos, enquanto indivíduos, sem se destruir a unidade da espécie humana. Se, para Aristóteles, a individualidade tivesse grande peso, a ideia de espécie ficaria comprometida, a ponto de haver tantas espécies quanto as individualidades (a individualidade tornar-se-ia uma espécie). Por exemplo: se Sócrates for considerado totalmente diferente de Anaxímenes por causa de sua individualidade, Sócrates pode ser tomado como uma espécie, diferente de Anaxímenes, tal como uma pedra difere de uma árvore, ou um ser humano difere de uma árvore em termos de espécie (ao inserirmos uma diferença individual **na forma** de cada indivíduo, o tornaremos uma espécie irreduzível a qualquer outra -Sócrates será tão diferente de Anaxímenes como Sócrates e Anaxímenes o são de um animal ou de uma árvore).⁶ Aristóteles consideraria a diversidade dos indivíduos apenas como manifestação da espécie em sua totalidade. Cada um de nós nasce, vive e desaparece completamente sem deixar rastro algum; nascem outros seres humanos que se sucedem uns aos outros. Os indivíduos passam, mas a espécie permanece.⁷

Em resumo, no quadro da filosofia de Aristóteles, para se preservar a originalidade do indivíduo seria necessário destruir a unidade da espécie. Por outro lado a filosofia de Aristóteles acentua muito mais fortemente a realidade dos indivíduos do

5 Cf. Gilson, E., *O Espírito da Filosofia Medieval*. São Paulo : Martins Fontes, 2006, p. 254.

6 *Idem*, p. 260.

7 *Idem*, p. 255.

que o pensamento de Platão. No entanto, pode-se dizer que em ambos o que conta mais é o universal (estamos aí nos primórdios da querela dos universais, que encontrará sua expressão máxima na elaboração do nominalismo na Idade Média).

Essa perspectiva opõe-se ao sentimento cristão do permanente valor das pessoas humanas; a desvalorização do individual pode ser detectada nos mais antigos testemunhos da tradição. Os epicuristas e também os estóicos não ultrapassaram o plano da ética chegando a constituir uma metafísica da pessoa. Com o cristianismo tem-se o amadurecimento dessa tese filosófica. A individualidade é valorizada; o ser humano, criado por Deus como uma individualidade distinta, é o personagem de um drama onde seu destino está em jogo.

Não há nada mais significativo do que uma individualidade desse gênero, prevista e querida por Deus; mas tampouco não há nada mais estranho à filosofia de Platão e à de Aristóteles quanto a dos epicuristas e estóicos, por exemplo.

O processo de emergência e afirmação de uma individualidade espiritual (ou racional) desemboca, com o cristianismo, na visão do ser humano como livre, dotado de livre-arbítrio (tem-se nesse momento, a explicitação teórica desse enfoque, o tema do livre-arbítrio e da liberdade é formulado claramente).⁸ O ser individual do cristão adquire a dignidade de um ser permanente, indestrutível, distinto de qualquer outro pela sua própria permanência, e fonte original de uma atividade racional cujo exercício envolve o livre-arbítrio.

8 A liberdade na Antiguidade era concebida como a da polis (uma liberdade política) ou como a do cidadão, a do homem livre em contraposição ao escravo (liberdade social). A explicitação e a formulação de uma noção de liberdade que abrange o domínio teológico e psicológico dá-se com o cristianismo.

Estamos aqui no cerne da vida do espírito: enquanto ser racional, logo enquanto pessoa, o indivíduo pode discernir o verdadeiro do falso, discernir o bem do mal e construir uma ética. É o que está implícito na noção de pessoa de Boécio e de Tomás de Aquino, que por sua vez foram influenciados por Agostinho.

No tratado de Boécio sobre as duas naturezas de Cristo (humana e divina), chamado *De duabus naturis*, encontra-se a definição da pessoa em que toda a Idade Média se inspirará e que tanto influenciará o desenvolvimento da ética moderna: “*Persona est rationalis naturae individua substantia*”: “Pessoa é a substância individual de um ser racional”.⁹

Boaventura e Tomás de Aquino investigam e aprofundam o sentido da definição de Boécio. A partir dela Tomás de Aquino afirmou : “*Persona significat id quod est perfectissimum in tota natura*” (uma tradução livre seria “*Pessoa é aquilo que é encontrável de mais perfeito na natureza*”).¹⁰ Dentre todos os seres na natureza, o ser humano é o mais admirável. Ele é o único que é pessoa, à semelhança das pessoas divinas: compartilha da dignidade divina mais nobre, é individualidade pessoal e imortal.

É a partir da vida pessoal que se conjugam inteligência e liberdade; no nível do espírito, a pessoa é constitutivamente, enquanto ser inteligente e livre, presença à infinitude do Ser. Em outras palavras, os atos propriamente espirituais (racionais) do ser humano são considerados os atos de inteligência e liberdade.¹¹ Ao ser humano, dotado de razão, capaz de apreender

9 *Duabus naturis*, III ; ML, 64, 1343 C.

10 *Summa Theol.*, I, q. 29, a. 4 c.

11 Vaz, *idem*, p. 203.

uma multiplicidade de diferentes objetos e contextos, são oferecidas possibilidades de escolha que não estão ao alcance dos outros seres: sua racionalidade é o próprio princípio da sua liberdade.

O ser humano distingue-se dos indivíduos de qualquer outra espécie, ele tem a possibilidade de agir diferentemente daqueles que são condicionados pelas forças da natureza. Para nomear *a individualidade própria de um ser livre*, se diz que é uma *pessoa* (Tomás de Aquino, *Summa Theol.*, I, 29, 1, Resp.).

Assim, a essência da personalidade (ou eu diria ‘pessoalidade’), confunde-se com a da liberdade. Tomás de Aquino exalta a personalidade mais do que qualquer outra realidade observável na natureza; para ele nada é superior em dignidade à essência dos seres humanos (a quem define como indivíduos espirituais/rationais). Como poderia ser diferente, visto que, na trilha de Agostinho, toma como parâmetro de reflexão a analogia com o mistério das pessoas divinas ?

A revelação da pessoa nos mistérios cristológicos e trinitário apontou para o núcleo essencial a partir do qual foi possível pensar a similitude entre as pessoas divinas e a pessoa humana. A esse respeito vejam-se as interessantes passagens de Agostinho:

“Da mesma maneira que em todo homem...a alma e o corpo são uma pessoa, assim no Cristo, o Verbo e o homem são uma pessoa” (Epist. 169, 8). [trad. autora]

E:

“Do mesmo modo que na unidade de uma pessoa, a alma se une ao corpo para que o homem seja, do mesmo modo na unidade de uma pessoa, Deus se une ao homem, para que o Cristo seja. No primeiro há mistura de alma e corpo;

no último mistura de Deus e de homem. É necessário nos liberarmos de nossos hábitos perceptivos que mostram dois líquidos se misturarem ao ponto de perderem sua integridade; mesmo na ordem corporal, entretanto, a luz se mistura ao ar sem se corromper.” (Epist. 137, 2) [trad.autora]

A experiência da pessoa na tradição ocidental remete, assim, ao mistério de um Deus trino e pessoal. Muito do que conhecemos da filosofia da pessoa provém da patrística (Agostinho) e dos pensadores medievais, de suas reflexões sobre a teologia trinitária.

Para concluir importa explicitar ainda mais a noção de pessoa. Em âmbito cristão ela remete ao horizonte infinito do Ser; a pessoa deve ser dita *ser-para-a-transcendência*. Ela é também expressão de um ser-em-situação, de um *Eu sou* e do modo como o eu se exprime e se diz a si mesmo e para o mundo. Toda a vida do cristão resume-se à progressiva constituição e ao incansável aperfeiçoamento de sua ‘pessoalidade’. Acrescente-se que essa pessoa está longe de sua completa perfeição (a pessoa é acabada - no sentido de ser indivisível - mas está sempre por fazer-se, é por assim dizer, uma pessoa em construção). As experiências pessoais de cada um refletem sua condição de ser-em-situação e ser-para-a-transcendência.

Mas eis um dilema que se apresenta a cada um: permanecer no mundo animal do indivíduo¹² ou elevar-se ao universo propriamente humano da pessoa ? Tomar o livre-arbítrio em suas próprias mãos ?

O célebre prólogo da segunda parte (*prima secundae*) da Suma Teológica de Tomás de Aquino ressalta a existência do

12 Não se pode esquecer que a questão da graça e do pecado são um importante pano de fundo aqui.

livre-arbítrio conforme a imagem de Deus no ser humano:

“Afirma Damasceno que o homem é criado à imagem de Deus, enquanto o termo imagem significa o que é dotado de intelecto, de livre-arbítrio e revestido por si de poder. Após ter recorrido sobre o exemplar, a saber, Deus, e sobre as coisas que procederam do poder voluntário de Deus, deve-se considerar agora a sua imagem, a saber, o homem, enquanto ele é o princípio de suas ações, possuindo livre-arbítrio e domínio sobre suas ações.”¹³

Para os medievais o livre-arbítrio tem um sentido específico e implica a abertura para o transcendente. Tem-se aqui a continuidade de uma corrente, provinda de Agostinho, negadora de toda uma tradição fatalista (esta rejeita a existência do livre-arbítrio e afirma o determinismo e a prevalência do destino).

A nós hoje, sob o influxo de vários tipos de determinismo (citamos três), essas ideias podem provocar estranheza e ser facilmente catalogadas como ficções (o livre-arbítrio ficou fora de moda). O darwinismo demoliu a ideia do ser humano como imagem de Deus, o freudismo, com o inconsciente, teria esmaecido o suposto domínio sobre nossas ações, sem falar no marxismo e na sua mensagem da influência determinante das condições materiais sobre a nossa capacidade de escolha. Mas esse é um outro assunto. O que interessa aqui é principalmente concluir uma descrição e caracterizar, em suas principais linhas, a noção de pessoa a partir do medievo-cristão (quando ela adquire toda uma riqueza conceitual), dada a importância dessa categoria na atualidade.

A experiência da pessoa é considerada por Tomás de Aquino a mais elevada e a mais profunda do exercício de viver. Nessa

13 São Paulo, Editora Loyola, vol. III, p.29.

mesma linha de interpretação, e dando-lhe continuidade, dirá Vaz que tal experiência manifesta a síntese entre interioridade e exterioridade como dialética constitutiva do nosso ser-no-mundo aberto para o campo do espiritual. Tal experiência implica uma compenetração de presenças, e caracteriza-se:

“pela intensidade e a nitidez da presença da realidade que nos é exterior no espaço interior da nossa presença a nós mesmos (ou pela manifestação da alteridade no próprio centro da ipseidade), de sorte que a presença do outro em nós seja constitutiva do próprio ato pelo qual somos presentes a nós mesmos. Ela é, em nós, mediadora dessa presença a nós mesmos, já que não nos é dada a intuição direta da nossa própria essência...”¹⁴

Em suma, inspirando-se em Vaz, pode-se dizer que a estrutura fundamental da experiência da pessoa é a experiência de presença a si mesmo, ao outro [História], ao Transcendente [Absoluto].

Como ilustração do que está sendo dito a respeito do existir pessoal - da compenetração de presenças e abertura ao transcendente - cite-se a investigação de Agostinho nas *Confissões* em torno da pergunta : Quem sou eu ? (“*O fruto das minhas Confissões é ver, não o que fui, mas o que sou*”, l.X, 4.6 ; “*Dirigi-me, então, a mim mesmo, e perguntei-me: “ E tu, quem és ? ”* ; l. X, 6,9). A resposta final à interrogação apresentada vai exigir a superação de si. Do eu que narra a si mesmo nas *Confissões*, caminha-se, paulatinamente, à superação de si. Será preciso deixar o “ eu ”, pois este “eu” depara-se com a própria ignorância de si: ele é presença a si mesmo e distância de si próprio (a alma sempre escapa a si mesma, a visão de si

14 Vaz, *Idem*, p. 208.

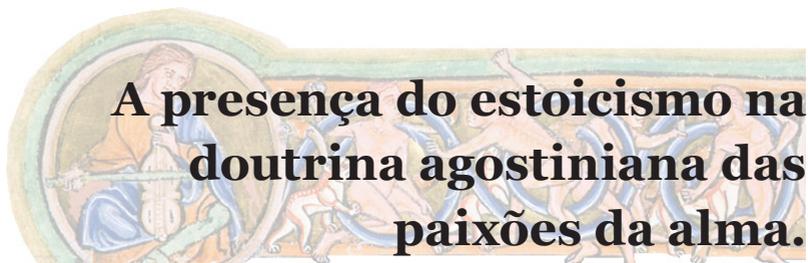
manifesta-se como presença a si mesma e desconhecimento de si próprio):

“Vós, Senhor, podeis julgar-me, porque ninguém conhece o que se passa num homem, senão o seu espírito, que nele reside (1 Cor 2, 11). Há, porém, coisas no homem que nem sequer o espírito que nele habita conhece. Mas Vós, Senhor, que o criastes, sabeis todas as suas coisas.” (Conf. I. X, 5,7).

Não é o ser humano quem melhor conhece a si mesmo, mas sim Deus. Sendo criado à imagem e semelhança de Deus, ao reconhecer-se como sede de uma verdade transcendente (é esta a compenetração de presenças em sua maior expressão), Agostinho passa a investigá-la. A superação do “eu” dá lugar ao encontro de si mesmo, pela mediação e conhecimento do Outro (Deus). “*Que eu te conheça, conhecedor de mim, que eu conheça tal como também sou conhecido*” (I. X, 1).

Bibliografia

- Agostinho, Aurélio. *Confissões*. São Paulo: Ed. Abril, 1973.
- _____, *Epistolae*. (Obras Completas de San Agustín, tomo XIa; ed. bilingue). Madrid: BAC, 1987.
- Boécio, *Duabus Naturis*, in *Opera Omnia*, Patrologia Latina, vol. 64. Paris: Migne Ed.
- Gilson, E., *O Espírito da Filosofia Medieval*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- Tomás de Aquino, *Suma Teológica*. São Paulo: Loyola, 2005.
- Vaz, H. L., *Antropologia filosófica II*. São Paulo: Loyola, 1992.



A presença do estoicismo na doutrina agostiniana das paixões da alma.

Sua influência no conceito de *vera religio*

Nilo Silva &

Paula Oliveira e Silva¹

No contexto do pensamento agostiniano, torna-se importante precisar a ambivalência e progressão do termo “paixão”. Tal ambivalência se deve ao fato de que habitualmente os comentadores e estudiosos de Agostinho traduzem o termo latino *libido* por aquele, paixão. Percebe-se que a *libido* foi identificada primeiramente com os movimentos afetivos da alma que agem contra a razão ou espírito. Tal concepção consiste no modelo estóico bem refletido na filosofia de Agostinho.² A distinção entre os significados de *paixão* e *libido* reside no fato de que o primeiro termo supõe um movimento da alma que não conota necessariamente uma desordem, enquanto o segundo é sempre associado à concupiscência ou desejo desenfreado. Assim, a tradução, usual em português, de *libido* por paixão não parece exacta, uma vez que *passio* é usada no

1 Universidade do Porto, Instituto de Filosofia.

2 Cícero diz preferir o termo *perturbationes*, mas outros autores latinos empregaram o termo *affectiones* ou *affectus*.

sentido mais genérico de afecção, enquanto *libido* associa-se às afecções quando relacionada às sensações corpóreas. Contudo, como se verá, Agostinho fala também de outras *libidines* que não os da carne: desejo de vingar-se, de ter dinheiro, de vencer, de gloriar-se.

Para o termo *desejo* na obra agostiniana ocorre uma enorme variedade de expressões: “*desiderium, libido, appetitus carnis, concupiscentia carnis, voluptas*”. Habitualmente, o termo *libido* surge associado a um desejo desregrado que contradiz a ordem essencial da natureza humana, capaz de suprimir o livre-arbítrio do indivíduo. Em *De libero arbitrio*³, o termo já aparece com a conotação de desejo desregrado, como acontece, por exemplo, na discussão com Evódio a respeito do adultério como um caso de ação imoral. A perversidade da *libido* deriva do facto de ela subverter a vontade e a dominar, tornando o homem escravo dos prazeres inferiores e impedindo a sua beatitude.

A conquista e posse da beatitude é um processo que, na obra de Agostinho, se relaciona directamente com o conceito complexo de *vera religio*. Todavia, a articulação deste conceito com a doutrina das paixões, sendo de extrema importância, já não surge com tanta evidência. O que aqui se pretende sublinhar é a inflexão operada por Agostinho na doutrina das paixões, ao fazer transitar o seu domínio de actividade desde um plano meramente corporal/ irracional para aquele das representações do espírito. A percepção das paixões é um ato da mente humana e pode por isso ser dominada e orientada por esta. A este nível,

3 *De libero arbitrio* [LA] (W.M. Green), CCL 29 Brepols, Turnhout 1970, p. 221-321. *Diálogo sobre o livre arbitrio*. Tradução, introdução e notas de Paula Oliveira e Silva. INCM, Lisboa, 2001.

ainda se verifica uma influência da concepção estoíca das paixões, não obstante completada com elementos de noética neoplatónica e integrada no modelo ontológico criacionista.

O conceito agostiniano de *vera religio* configura-se mediante um conjunto complexo de elementos. Destacamos aqui três características que entram na explicitação desta noção: 1. a verificação de que toda a forma de ser é sustentada por uma relação ontológica a um princípio soberano de Ser. No caso do ser humano, pela sua natureza racional, esta relação realiza-se entre a razão e a Verdade. 2. Para Agostinho, esta relação é sempre avaliativa, sendo a condição efectiva do juízo humano e mesmo a sua tradução literal. Na verdade, conhecer é julgar. 3. A *vera religio* prende-se com um modelo de captação da verdade que se situa ao nível da mente intelectual (*mens*), isto é, para além das afecções da alma (*animus*) e das representações do espírito (*spiritus*). Haverá, ainda, nesse nível imo de união com Deus, lugar para uma fruição sensível do verdadeiro, do belo e do bem? Agostinho responde afirmativamente⁴. Porém,

4 As referências poderiam multiplicar-se quase ao infinito, pelo que indicamos apenas esta, sumamente sugestiva, de *Confissões*, 10, 6, 8: “Amo-te, Senhor, com uma consciência não vacilante mas firme (...). Mas que amo eu, quando te amo? Não a beleza do corpo, nem a glória do tempo, nem esta claridade da luz, tão amável a meus olhos, nem a doce melodia de todo o género de canções, não a fragrância das flores, e dos perfumes, e dos aromas, não o mana e o mel, não os membros agradáveis aos abraços da carne. Não é isto que eu amo quando amo o meu Deus. E no entanto amo uma certa luz, e um certo abraço, quando amo o meu Deus, luz, voz, perfume, alimento, abraço do homem interior que há em mim, onde brilha para a minha alma o que não ocupa lugar, onde ressoa o que o tempo não rouba, e onde exala perfume o que o vento não dissipa, e onde dá sabor o que a sofreguidão não diminui, e onde se une o que a saciedade não separa.” Sto. Agostinho, *Confissões*. Trad. Arnaldo do Espírito Santo, João Beato e Maria Cristina de Castro-Maia de Sousa Pimentel. (ed. bilingue). INCM, Lisboa, 2004², pp. 447-448.

nesse domínio, não se falará mais de *paixão do espírito*, mas de uma actividade que, envolvendo a totalidade do ser humano, assume as dimensões inferiores - corpo e alma – na vida da mente.

O legado estóico na doutrina agustiniana das paixões

Em *De libero arbitrio* percebe-se que a compreensão do termo *libido* se aproxima da ética estóica, sobretudo no que se refere à relação que a Stoa estabelece entre natureza e razão. “A natureza e a razão para os estóicos não constituem senão um todo, uma vez que φύσις e λόγος são sinónimos, aquilo que é uma tendência natural é também racional.”⁵ Deste modo, viver corretamente segundo a razão é viver segundo a natureza, uma vez que aquela é artesã da natureza. Sem definir precisamente o que é natureza (φύσις), ou associá-la à razão (λόγος), Agostinho define a vida reta (*recte uiuere*) como aquela que se ajusta à ordem (*ordo*), sendo esta definida pelo princípio segundo o qual o superior deve dominar o inferior.

O termo *cupiditas*, retomado por Agostinho, retrata uma classificação estóica das paixões que corresponde ao grego επιθίυμία.⁶ Tal definição genérica de paixão no estoicismo foi caracterizada de impulso desmesurado.⁷ De acordo com Séneca, todo ser racional é animado por um impulso e cada impulso é um assentimento⁸, portanto, um movimento da alma.

5 Brun, Jean: 1986, 76

6 Os afetos e a vontade foram tratados com maior vigor no estoicismo, mas do ponto de vista ético mais do que psicológico.

7 A psicologia dos estóicos guarda uma estreita ligação com o Aristotelismo, onde os apetites e impulsos pertencem a alma. Mas, os estóicos trabalham com a concepção dualista da alma: alma pensante e alma apetitiva.

8 A noção de impulso, ou no grego *hormé* encontra-se no cerne da psicologia

Assim explica o próprio Sêneca o que é assentimento: “vou explicar-te o que se entende por assentimento, por exemplo, eu necessito caminhar: apenas me ponho em marcha quando disse isso a mim mesmo e aprovei a minha decisão; se necessito de me sentar, é através de um processo semelhante que eu me sento.”⁹ Dessa forma, o assentimento dá livre curso ao impulso, que terá, em consequência, os movimentos do corpo que permitirão realizar o que se deseja. “Assim, uma vez que tanto o assentimento quanto o impulso são requeridos para que uma ação seja iniciada, a base perceptiva deles deve ser uma representação verdadeira. O curso de uma ação pode, em certo sentido, ser previsto quando se tem determinado a que tipo de representação a alma deu seu assentimento.”¹⁰

Os estóicos seleccionaram quatro emoções como as mais originárias de todas as outras, distanciando-se, neste aspecto, da tradição grega: angústia, prazer/ alegria (*laetitia*) medo, (*metus*) apetite (*libido*) e desejo desenfreado (*cupiditas*).¹¹

estóica. Para diferenciar o impulso dos animais do impulso racional, Plutarco utiliza o termo assentimento. O impulso como condição suficiente para a ação. Cada impulso é um assentimento que constituem crenças. Esse termo foi utilizado por Plutarco seguindo um modelo familiar da República de Platão quando vai definir o impulso como desejo, puxões ou empurrões da alma em direção a ação, ou seja, ao objeto desejado. Uma adesão mental ou anuência.

9 Epístolas 113,18

10 Santos:2008;52

11 As quatro principais de paixões originais e suas espécies estão em Cícero. Ainda de acordo com Sorabji (2010; 29-30), toda paixão envolve dois valores de julgamentos distintos: bom e o mal, (benefícios ou prejuízos) e também uma reacção apropriada. A angústia é o julgamento de que tem o mal em mãos e que é apropriado sentir-se afundando. Prazer é julgamento de que tem o bom nas mãos e que é apropriado sentir uma expansão. Medo é o julgamento de que há o mal nas mãos e que é apropriado a evitá-lo.

A distinção se faz pelo fato de incluir nessas emoções uma classificação de crenças em seus objetos como bons ou maus. As paixões são constituídas por crenças aquém do conhecimento. Nesta medida, aquilo que coloca as paixões num nível inferior ao do conhecimento é o fato de elas poderem ser falsas. As quatro espécies de paixões acima descritas são produzidas por atribuições distintas de bondade ou maldade a coisas presentes e futuras: o desejo envolve a atribuição de bondade a algum estado futuro; o medo é a paixão que resulta da apreensão de um mal futuro; o prazer contém implicitamente a atribuição da bondade a um estado presente.

As paixões (πάθη) para os estóicos são impulsos excessivos da alma, movimentos contrários à razão, que introduzem em nós desgostos profundos e nos impedem de alcançar a felicidade. Pelo fato de contrariarem a razão (e por isso mesmo impedirem a felicidade) devem ser extirpados dos corações humanos. “A natureza nos deu a capacidade para discernir a ordem natural das coisas através da razão e para completar o curso da vida sob a sua orientação; no entanto, a fraca luz inata da natureza poderá largamente ser apagada por falsas crenças e más práticas.”¹² Como diz Sêneca, □ há certas sensações a que nem mesmo a maior coragem pode escapar: parece que é a natureza a recordar-nos a nossa condição de mortais! □¹³: até mesmo o sábio experimenta tais afecções por causa da nossa

Apetite é o julgamento de que tem o bem nas mãos e que é apropriado a alcança-lo. Os dois julgamentos bem e mal, ambos podem ser expressado em julgamento complexo, mas por alguma finalidade devemos ver, que é importante que eles podem ficar separados.

12 (KNUUTTILA: 2004; 57)

13 Sêneca, *Carta 57*, 4. In *Cartas a Lucílio*. Trad., Prefácio e Notas J. Segurado Campos, FCG, Lisboa, 2007, p. 196.

comum natureza. Este elemento natural não pode ser superado pela razão, pois todas as pessoas estão dispostas a experimentar os primeiros movimentos naturais, tais como a raiva que pode ser considerada como movimento primeiro que desencadeia outras paixões.

Enquanto os estóicos utilizam o termo *perturbações* para designar as paixões, Agostinho utiliza termos mais neutros, como 1. *Affectus* (com significado de disposição ou emoção) 2. *affectio* (com significado de afecção ou alterações sofrida), ou 3. *passio* (paixão). Na sequência de Cícero, Agostinho faz uso da classificação estóica das emoções básicas em quatro grupos: o prazer/alegria (*laetitia*), o desejo (*cupiditas*), a tristeza (*tristitia*) e o medo (*metus*).

Uma confirmação adicional pode ser apresentada pelo conceito de *hegemonikon* que, na filosofia estóica, que significa a faculdade diretiva da alma. Localizada no coração, ele é um princípio interno e independente que governa as outras faculdades psíquicas. Todos os estados psíquicos – que englobam não só as paixões da alma, mas também as virtudes e os vícios – são transformações da faculdade racional, os estóicos afirmam, ainda, que a vontade se opõe à concupiscência, por ser um apetite racional ¹⁴

A libido: supressão do livre arbítrio?

O termo *libido* poderá ser associado a um desejo desregrado que contradiz a ordem essencial da natureza humana e que é

14 (Brennan, 2006, 285). Também, ver a este propósito a obra de PETER, F. E. *Termos Filosóficos Gregos*. FCG, Lisboa, 1983, p....., onde o autor faz uma síntese das principais acepções de *hegemonikon* com base nas fontes primárias par ao estudo do estoicismo (*Stoicorum veterum fragmenta*).

capaz de ao afetar o ser humano, suprimir o seu livre arbítrio. Dadas as implicações filosóficas do termo *libido* na doutrina de Agostinho acerca da liberdade, torna-se importante delimitar o alcance dos conceitos de *libido* e *cupiditas* especificamente em *De libero arbitrio*¹⁵ (391-395) identificarmos seu elo em *De vera religione*¹⁶ (395).

No debate acerca da influência das paixões na acção humana e na determinação da bondade ou malícia dela, que se regista no Livro I *De libero arbitrio*, aquilo que é dito por Agostinho acerca do conceito de *cupiditas* permite identificá-la com uma forma de desejo.¹⁷ O embate se dá entre duas paixões, o medo e o desejo, que são movimentos opostos da alma propulsores do agir humano independentemente do seu valor moral. O medo, na concepção agostiniana, está subordinado ao desejo, o qual é proposto como a mais fundamental das paixões humanas, porque a alma permanecerá naturalmente guiada por um desejo de gozo que quer na paixão o desejo é necessariamente acompanhado pelo medo. Este, por seu turno, não surge como algo da natureza do próprio desejo, mas emerge em virtude do tipo de bens para o qual aquele se encaminha. O medo surge quando o desejo se orienta na direcção da posse de bens que não se podem ter sem perigo de se perder.¹⁸. Ou seja, o desejo como

15 O debate acerca da origem e natureza das más acções, que integra uma busca pela definição de *libido*, encontra-se fundamentalmente no Livro I desta obra.

16 *De vera religione* [VR] (K.-D. Daur) CCL 32, Brepols, Turnhout, 1962, p.187-260. *A verdadeira religião*. Tradução de Paula Oliveira e Silva e Manuel Ramos. Introdução e notas de Paula Oliveira e Silva, Ed. Universidade do Porto (no prelo).

17 DLA I, 4, 9.

18 DLA I, 4, 10.

uma paixão fundamental, leva o homem a querer satisfazer o seu desejo de gozo ou felicidade. Porém, quando coloca o desejo na posse de bens que se podem perder, o próprio desejo fica sob o domínio do medo: medo de perder as coisas que possui e que o próprio medo leva a proteger. Com efeito, o termo *libido* na obra de Agostinho aparece como sinónimo de *cupiditas* e de amor as coisas que não está em nosso poder possuir¹⁹. De fato, o domínio da libido é correlacionado com uma infinidade de desejos, não só de domínio corporal/ sexual, mas nos quais se integram também a ambição e a avareza. Na medida em que impede o ser humano de direcionar seus esforços para a obtenção da sabedoria, a libido são considerados inimiga da sabedoria e contrária a ela.²⁰ “Agostinho na busca de identificar a origem do mal, identifica dois elementos da atividade humana que, não obstante se poderem relacionar, não são exatamente idênticos: a paixão (libido) e o desejo desenfreado (concupiscência). A paixão pode ser considerada como uma tendência do ser humano para algum bem, enquanto o desejo desenfreado supõe uma certa perversão dessa intencionalidade.”²¹

A libido é definida como um movimento da alma que o ser humano, na medida em que reúne em si os três graus de vida (esse, vivere, intellegere) compartilha com os animais irracionais. Existem desordens propriamente humanas, como o amor à glória e à riqueza e o desejo de dominar, que não encontramos nos animais irracionais e que deriva da atividade do espírito ou da razão. De acordo com Bermon (2008, 201),

19 DLA I, 4, 9.

20 DLA I, 12, 25.

21 Paula Oliveira e Silva, *Santo Agostinho. Diálogo sobre o livre arbítrio*. Introdução, p. 52.

“ Agostinho procura resolver essa questão na tese primeira de *Livre Arbítrio* ao definir essas paixões como concupiscência e cobiças, retomando o texto de São João, distingue, com efeito, a concupiscência da carne que corresponde ao movimento desordenado da alma, da concupiscência dos olhos e do orgulho.”

De fato, a *libido* é um termo recorrente nas obras de Agostinho, surgindo frequentemente em *De libero arbitrio*. O termo *cupiditas*, por seu turno, é citado mais regularmente nas obras em que o Hiponense trata da psicologia do pecado, onde Ele apresenta um estudo da *triplex cupiditas*, incluindo a luxúria (*cupiditas* ou *libido*), a curiosidade (*curiositas*) e o orgulho (*ambitio*, *superbia*). Agostinho assume esta distinção da Epistola I João 2:16, onde o apóstolo refere que todo o tipo de desejo humano desenfreado se reduz à concupiscência da carne, dos olhos e à ambição ou soberba de vida. O cerne da atenção de Agostinho a esta tríplice concupiscência deriva da perversidade da concupiscência do orgulho, pela qual o ser humano prefere a si mesmo antes que a Deus. Tal concupiscência, porque puramente intelectual, atinge o homem na própria mente que deveria governar as outras dimensões do homem (*esse, vivere*) e deste modo as deixa entregues a si próprias ou as coloca ao serviço de si mesmo.

Em *De libero arbitrio*, ao tratar das paixões, Agostinho exorta Evódio a buscar o mal não na própria ação ou na exterioridade dos feitos, mas na vontade.²² A acção que se analisa para esclarecer esta questão é o ato do adultério. Um homem que tivesse decidido em seu coração cometer o adultério, mas que fosse impedido de fazê-lo por circunstâncias independentes

22 DLA I, 3, 8.

de sua vontade, não é menos culpado do que aquele que conseguiu passar ao ato.²³ Nesse caso, o que condena o homem é sua paixão, a qual se designa também com outro nome, a saber o desejo: *podemos definir cupiditas como a tendência desordenada do corpo*.²⁴ O desejo desmedido é quem exerce sua dominação em todo gênero de más ações,²⁵ assim a libido é perversa porque subverte a vontade e a domina, tornando o homem um escravo dos seus prazeres e impedindo a sua beatitude ao desregrar a alma.

Para Agostinho a existência da mente no homem permite que este subjugue o desejo desmedido (libido) e o domine, uma vez que a mente é hierarquicamente superior ao corpo onde ocorre o movimento libidinoso ou desejo desenfreado (*cupiditas*). Portanto, não seria absolutamente ordenado que as realidades mais fracas dominassem as mais fortes.²⁶ Presumindo que nenhuma outra realidade torna a mente companheira do desejo desenfreado senão a própria vontade e o livre arbítrio²⁷, Agostinho infere que a vontade livre poderá ser a causa de praticarmos o mal. A vontade humana fica assim isolada nas suas decisões. Ela é a causa daquilo que escolhemos para nós. Sendo boa por natureza, pois se trata de um dom do Criador, ela é totalmente livre para querer ou não querer, isto é, ela é livre em relação a si mesma.²⁸ Dessa forma, a libido é considerada

23 DLA I, 3,8.

24 DLA I, 3,9 “Scisne etiam istam libidinem alio nomine cupiditatem uocari.”

25 DLA I, 3,8.

26 DLA I, 10, 20.

27 DLA I, 11, 21.

28 Em Agostinho não há-de confundir em nenhuma instância livre arbítrio com liberdade. A distinção que leva a esta inferência é entre livre arbítrio

a maior inimiga da boa vontade, pois ela é o impulso que arrasta para gozar bens materiais que são efêmeros mutáveis, em detrimento do bem supremo que é imutável. Porém, cabe sempre á boa vontade aderir ao bem inferior para o qual a libido opera, ou opor-se a esse movimento e agir segundo a reta razão.

As paixões e a religião

A relação entre a doutrina das paixões e a ideia de religião em Agostinho é, à primeira vista, pouco evidente. Todavia, a obra *A verdadeira religião* contém uma ampla crítica à vã idolatria pela qual o ser humano presta culto às vãs concupiscências ou prazeres. Aí é claramente estabelecida a relação entre idolatria (ou falso culto) e concupiscências ou paixões desregradas.

Do ponto de vista de uma doutrina das paixões, como se viu pela análise dos termos *libido* e *cupiditas* em *De libero arbitrio* I, Agostinho procura identificar a origem última de uma vontade perversa, encontrando-a numa dimensão perturbadora da ordem das faculdades da alma humana. Por seu turno, em *De libero arbitrio* II, mostra que ordem é essa e como se discerne, evidenciando, simultaneamente, que a estrutura ontológica da mente humana se constitui com base num modelo de relação

e vontade, isto é, entre poder de escolha e capacidade de querer o bem. O primeiro é a faculdade de escolha com a qual nascem todos os homens, porquanto o segundo vale dizer, que a liberdade é o maior bem. Portanto, quanto mais próximo ao bem mais livre será a vontade humana. Segundo Mariana Palozzi, aqui não se trata de uma liberdade de escolha entre o bem e o mal - pensados como duas possibilidades comensuráveis de escolha, visto que o mal para Agostinho é deficiência, carência, ausência do bem, mas da liberdade daqueles que possuem as virtudes (CUNHA, Mariana Palozzi, *O movimento da alma: a invenção por Agostinho do conceito de vontade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001, p.91-92).

entre a razão e a Verdade²⁹. Essa relação entre razão e Verdade, percebida como Bem Supremo é, para Agostinho, a essência da mente racional. Por se tratar de uma relação, estrutural e ontológica, entre um princípio temporal (mente) e um eterno (Verdade-Bem supremo-Deus), torna-se evidente que o homem, *animale rational*, é por natureza *animale religiosus*.

Em *De libero arbitrio* Agostinho evidencia o fato de que a escolha voluntária não se relaciona apenas com o domínio das paixões por parte da razão, mas que esta não é indissociável da percepção da ordem dos bens. Ou seja, as paixões não são movimentos de uma dimensão obscura da alma racional humana, nem residem num princípio que com ela componha, de carácter material e daninho, que esteja fora do comando da razão. As paixões entram no próprio domínio da representação do real e da sua ordem. Esta integração das paixões na ordem da razão e na estrutura cognitiva-representativa constitui um momento importante na elaboração de uma ontologia não dualista ou não maniqueísta. Dito de outro modo, a *libido* ou *cupiditas*, com base na qual se geram as designadas más ações, não é obra apenas do corpo, mas é causada pelo espírito na medida em que se integra na atividade deste. Esta conclusão é absolutamente decisiva na elaboração da doutrina das paixões, em Agostinho.

Na sua fundamentação teórica das paixões integradas na vida do espírito e originadas nesse domínio mais elevado de existência, identificam-se uma vez mais, elementos de psicologia estoíca. No acurado estudo acerca da influência do estoicismo em Agostinho, Marcia Colish evidencia os

29 Por último, em *De libero arbitrio* III aprofunda a origem daquela dimensão perturbadora e associa-a com a condição histórica do homem adâmico.

elementos positivamente aproveitados pelo bispo de Hipona para a construção da sua teoria do conhecimento e mostra como a concepção de uma sensibilidade passiva e eticamente neutra é pertença da Stoa³⁰. Tal doutrina convinha a Agostinho que a utiliza quer na superação do cepticismo académico, quer na afirmação da bondade/ neutralidade dos corpos e da matéria na geração do mal, contra os Maniqueus.

Em *De musica*, livro VI, ela encontra-se amplamente explanada, mas também é referida em *De vera religione* e em outras obras onde Agostinho expõe a sua doutrina acerca do conhecimento sensível³¹. Esta doutrina, conciliada com a concepção neoplatónica da hierarquia ontológica (*esse-vivere-intellegere*) - a qual, por seu turno, não obstante a divergência de pressupostos, ilustrava com suficiente eficácia a ideia cristã de um mundo onde a diferença e o múltiplo são efeito da criação divina - permitia a Agostinho afirmar um conjunto de proposições que virão a integrar, já a partir destes seus primeiros escritos, a sua ontologia: 1. as paixões são efectivamente uma percepção/afecção da alma quando sofre o embate dos corpos³²; 2. as

30 V. COLISH (1990, pp. 169-179), onde se expõem as principais noções estoicas assimiladas no domínio da epistemologia por Agostinho e onde se retiram as consequências dessa aplicação para a compreensão do sistema cognitivo humano segundo o Bispo de Hipona.

31 VR 32, 62: “Mas nem os próprios olhos enganam. De facto, eles não podem senão anunciar ao espírito a sua afecção. E se, não só eles, mas todos os sentidos do corpo anunciam [a realidade] tal como são afectados, não sei que mais deveremos pretender deles. Por isso, suprime os que se envaidecem e não haverá qualquer vaidade.”

32 Agostinho conta entre as paixões ‘libidinosas’/perversas realidades que ultrapassam o mero domínio dos prazeres corporais (concupiscência da carne), integrando nelas também algum tipo de prazer do espírito, como a vaidade (soberba de vida, ambição) e a curiosidade (que não se restringe

paixões da alma (*animus*) tornam-se cognoscíveis no domínio das representações do espírito (*spiritus*) e são assumidas nele 3. este patamar cognitivo é avaliado pela razão (*ratio/ intellectus*) que apenas o pode fazer porque se relaciona com a luz da verdade (*veritas*)³³. Em função dessa avaliação, a vontade pode escolher, ou não, o bem que reconhece como melhor, mediante o juízo da razão iluminada pela verdade. Se o faz, adere à verdade e executa, com rectidão e veracidade, a essência do *animale religiosus* que é o homem. Se, inversamente, opta

ao que os olhos vêem, mas ao que a mente pode saber acerca do mundo sensível: a vã curiosidade dos que querem desvendar todos os segredos do universo, de que se fala, v.gr., em De Ordine, II, 9, 27: “ [em virtude da autoridade divina] deve recear-se o admirável sortilégio dos animais dos ares que, por uma certa adivinhação e por outros poderes que pertencem a estes sentidos do corpo, se costumaram a iludir facilmente as almas curiosas sobre o destino das coisas que hão-de perecer, ávidas do poder das coisas frágeis ou atemorizadas por vãos milagres”. *Santo Agostinho. Diálogo sobre a Ordem*. Trad., introd. e notas de Paula Oliveira e Silva, INCM, 2000, p. 191.

- 33 Colish designa este processo – e servindo-se da distinção heurística proposta por David Lindberg, que cita - com o termo *extramissive* (indicando um movimento do interior para o exterior), por oposição ao processo inverso, designado com o termo *intramissive*. Este par conceptual serve a Colish para mostrar a diferença entre a concepção estóica de percepção sensível e a neoplatónica, e para explicitar de que modo Agostinho as assimila na sua teoria do conhecimento (COLISH, 1990, p. 170). Particularmente a propósito da teoria estóica da sensação, lê-se: “ (...) In all these cases [Augustine’s applications of the extramissive theory of the function of sight to the resurrection] (...) the particular questions at issue lead him to emphasize the extramissive side of the theory of sensation he derived from the Stoa. And, he has only to dematerialize the human *pneuma* that activates and controls the senses, or to treat it as the agent of a purely spiritual human soul, in order to associate this Stoic doctrine with a Neoplatonizing psychology and metaphysics that stands at antipodes to the monism of the Stoics.” (Colish, 1990, pp. 176-177).

pelos bens menores, serve as representações do espírito e não a verdade que as ilumina. Torna-se idólatra, pois converte a razão aos bens inferiores percebidos como imagens ou representações do espírito. Cede, por conseguinte, às paixões do espírito, em vez de aderir à verdade. Por esse facto, torna-se ignorante.

Esta adesão do espírito à tríplice concupiscência é para Agostinho, ainda uma forma de relação e de culto, porém perverso e desordenado: “Recuso admitir que haja algum dos que consideram que nada se deve adorar que não esteja submetido ou às alegrias dos prazeres carnavais, ou que não alimente uma vã ambição de poder ou que não entre em desvario, deleitado por algum espectáculo. De tal modo são ignorantes que amam as realidades temporais, ao ponto de esperarem delas a felicidade.”³⁴

Verdadeira religião versus falsas divindades

Como se pode verificar da leitura do *corpus* agostiniano e nomeadamente dos principais textos que aqui servem de referência, a doutrina de Agostinho acerca das paixões da alma integra-se numa verdadeira teoria do conhecimento e do agir humanos. Esta, por seu turno – e uma vez que Agostinho assume como causa dos juízos verdadeiros, a acção da verdade que reside no interior da mente humana³⁵ - é reveladora da estrutura relacional (ou de religação, ou essencialmente religiosa) do ser humano³⁶. A verdadeira religião (ou a forma

34 VR, 38, 69.

35 Ver toda a dedução da existência da verdade a partir da análise dos conteúdos internos da mente (DLA II, 8, 20 – II, 13, 37) e fundamentalmente a conclusão em DLA II, 12, 34. V. também, Paula Oliveira e Silva, *Ordem e Ser...*, Cap. III, § 5. *Superna et intima veritas* (pp. 356- 410).

36 Na esteira de Cícero, também Agostinho considera o termo *religio* como

verdadeira de assumir a própria existência como relação está na adesão da mente à verdade suprema. Esta, a própria mente a descobre, por via de dedução racional, no interior de si mesma, como origem da atividade judicativa. Ora, dado que a verdade está acima de toda a realidade visível e da própria razão, dela não pode haver imagem sensível. Inversamente, a falsa religião – ou culto idolátrico - é o modo perverso de realizar a própria existência como relação – isto é, a união da mente ou com realidades inferiores a ela, ou com ela mesma, ou com realidades superiores a ela, mas que não são ainda a verdade (é o caso das inteligências sem corpo, ou anjos). Este culto é idólatra pois considera serem o bem supremo as representações do espírito, ou mesmo outras realidades que, sendo espirituais, são o próprio deus, aderindo ao prazer [afecção deleitosa] espiritual ou carnal, que elas produzem na alma.

Ao mesmo tempo que apela para a conversão à verdade, Agostinho descreve deste modo esclarecedor a adesão aos prazeres inferiores:

religare. Porém, para Marco Túlio a união da mente dá-se com a razão cósmica. Dado que não se diferencia desta essencialmente, a religião dá-se necessariamente, em virtude da *natura*. Para Agostinho, a mente humana assume voluntariamente esta relação com a Verdade, que efectivamente, a sustenta do ponto de vista ontológico: a mente assume (ou rejeita) livremente a sua própria natureza. Por seu turno, a Verdade, não deixando de ser princípio criador de todas as entidades, diferencia-se delas pela sua própria essência. A religião verdadeira resume-se na execução deste apelo, com o qual Agostinho encerra *VR*, 50, 113: “Religie-nos a religião ao deus uno omnipotente, pois nenhuma criatura se interpõe entre a nossa mente, com a qual conhecemos o Pai, e a Verdade, isto é, a luz interior por meio da qual o conhecemos.”

Ó almas perversas, dai-me\ quem veja sem nenhuma imagem das realidades vistas com os olhos da carne! Dai-me quem veja que o princípio de tudo o que é uno não é senão apenas Um, do qual deriva tudo o que é uno, quer o cumpra plenamente, quer não (...). Dai-me quem resista aos sentidos da carne e aos golpes que, por meio deles, embatem na alma. Quem resista aos costumes e louvores dos homens, quem se arrependa no seu interior, quem renove o próprio coração, quem não ame a vaidade externa e procure ilusões, quem, em suma, saiba dizer a si próprio: “se não há mais do que uma só Roma, que se diz ter sido fundada por um certo Rómulo junto do Tevere, é falsa esta que eu imagino com o meu pensamento. Não é de facto a mesma, nem eu ali estou, com o espírito, pois se assim fosse saberia o que agora aí está a acontecer. Se o Sol é um, é falso este que eu imagino com o pensamento. De facto, aquele cumpre a sua orbita num espaço e tempo determinados, e este, pelo contrário, coloco-o onde quero e quando quero.”³⁷

A diferença entre verdadeira religião e falsas divindades reside, por conseguinte, na adesão às realidades que são em si, e não às imagens ou representações mentais das realidades. A posse e compreensão daquelas geram o deleite intelectual e a verdadeira perfeita alegria. A adesão da mente às representações da alma no embate com o corpo, ou do espírito que forma as imagens dos corpos, gera o prazer corpóreo ou espiritual³⁸. A

37 VR 34, 64. Tradução Paula Oliveira e Silva e Manuel Ramos. Ed. Univ. Porto. Obra no prelo.

38 No Livro XII dos Doze Livros de Comentário Literal ao Livro do Génesis Agostinho completa esta doutrina, distinguindo claramente os três níveis de visão possíveis ao ser humano: visão corporal, espiritual e intelectual. A cada uma delas corresponde um domínio de prazer ou deleite, ao mesmo tempo que fica claro que os níveis superiores integram e assumem os inferiores. Assim, a visão espiritual (gerada pelo espírito na relação com as representações sensíveis) assume a corporal e o mesmo sucede com o

adesão a este prazer é idólatra, a adesão ao bem supremo é causa da máxima alegria intelectual³⁹.

A Idade Média ocidental viverá, em boa parte, desta doutrina de Agostinho acerca da relação entre a alma e o corpo e do conhecimento de Deus até ao século XII e à entrada da totalidade do *corpus* aristotélico, em particular do *De anima*. A concepção agostiniana do prazer, que tem por base uma doutrina das paixões, terá fundamentalmente duas linhas de influência, no Medievo ocidental. Por um lado, ela está na origem de uma certa ‘filosofia/teologia da suspeita’, que vê na relação da alma com o corpo a origem do mal e do pecado. Na raiz dela encontrar-se-ão propostas antropológicas dualistas que assumem por vezes um matiz de radicalidade como é o caso das doutrinas priscilianistas (contra as quais o próprio Agostinho se pronunciou a pedido do presbítero Orósio⁴⁰), de que, já em pleno medievo, cátaros e albigenses serão uma nova versão. A nosso ver, tais interpretações nascem de uma leitura dos escritos do ‘último’ Agostinho, resultantes das posições tomadas pelo Hiponense no contexto específico da

prazer ou deleite dos corpos. E a visão intelectual (originada na mente pela relação com as verdades eternas) assume as demais duas, o mesmo sucedendo com o deleite. Esta doutrina de Agostinho da tríplice visão é igualmente devedora do aparato conceptual estoíco, sendo completada com elementos neoplatónicos. Trata-se de uma doutrina essencial para a compreensão cabal da ontologia de Agostinho, a qual fundamenta uma escatologia na qual se admite a ressurreição dos corpos e a visão beatífica, isto é, uma visão (corpórea, espiritual e intelectual) que gera uma forma de prazer absolutamente intelectual, de plena fruição e beatitude.

39 DLA II, 12, 35: “Haverá maior fragrância e inspiração mais amável do que a da Verdade?” Todo o § 35 é um hino aos prazeres da união com a verdade, por analogia com aqueles do corpo.

40 *Ad Orosium contra Priscilianistas et origenistas*, PL 42, 670-676.

controvérsia pelagianista. Estas interpretações de algum modo unilaterias – para as quais Agostinho defende a fraqueza da carne e da humanidade caída, a sua constituição essencialmente damnata e a absoluta necessidade da graça divina na edificação da humanidade do homem - parecem ou não ter tido acesso aos escritos anteriores a 420, ou ter ignorado os princípios antropológicos e ontológicos nelas expostos.

Um outro aproveitamento da doutrina dos prazeres de Agostinho é feito na Idade Média por autores ligados ao movimento de renascimento ético e espiritual do século XI e XII, como Bernardo de Claraval e os Vitorianos. Aí, o combate pela elevação do homem para lá do prazer corporal e espiritual, é feito em vista de um bem maior: a fruição plena da paz e da harmonia - individual e comunitária, gozada no tempo e na eternidade - que gera na alma a união com o supremo bem. Tal fruição não só é legítima como é a única conforme à natureza da mente humana.

Bibliografia:

Fontes:

a) Obras de Sto. Agostinho:

CONFESSIONUM LIBRI TREDECIM. (L. Verheijen) CCL 27, Brepols, Turnhout, 1981. Confissões. Trad. Arnaldo do Espírito Santo, João Beato e Maria Cristina de Castro-Maia de Sousa Pimentel. INCM, Lisboa, 2004².

DE LIBERO ARBITRIO (W.M. Green), CCL 29 Brepols, Turnhout 1970, p. 221-321. *Diálogo sobre o livre arbítrio.* Tradução, Introdução e notas de Paula Oliveira e Silva. INCM, Lisboa, 2001.

DE MUSICA (PL 32, 1081-1194).

Saint Augustin. *Dialogues Philosophiques: La Musique.*

Bibliothèque Augustinienne IV. Desclée de Brouwer, Paris, 1947².

DE VERA RELIGIONE (K.-D. Daur) CCL 32, Brepols, Turnhout, 1962, p.187-260.

A verdadeira religião. Tradução de Paula Oliveira e Silva e Manuel Ramos.

Introdução e notas de Paula Oliveira e Silva, Ed. Universidade do Porto (no prelo).

b) Outras:

Stoicorum veterum fragmenta. Hans von Armin (ed.), Vol.s I-III Teubner, Stuttgart, 1964.

Séneca, *Cartas a Lucílio*. Trad., prefácio e notas de J. A. Segurado e Campos. FCG, Lisboa, 2007³.

1. Estudos:

BERMON, Emmanuel. A teoria das paixões em Santo Agostinho. IN *As paixões Antigas e Medievais – teorias e críticas das paixões*. São Paulo, Loyola, 2008, p.199-226

BESNIER, B. – P.-F. MOREAU – L. RENAULT (org.), *Les passions antiques et médiévales*. Paris, PUF, 2003.

BRUN, Jean. *O estoicismo*. Lisboa Portugal, Edições 70, 1986

BRENNAN, Tad. *A vida estóica - emoções, obrigações e detinos*. Tradução Marcelo Consentino. São Paulo, Loyola, 2010.

BRENNAN, Tad. *Psicologia moral estóica*. IN *Os estóicos*. Tradução Paulo Fernando Tadeu Ferreira e Raul Fiker. São Paulo, Odisseus editora, 2006

COLISH, M. L., *The Stoic Tradition From Antiquity to the*

Early Middle Ages. Leiden-New York, E.J. Brill, Vols. I e II, 1990- 1991.

CUNHA, Mariana Palozzi, *O movimento da alma: a invenção por Agostinho do conceito de vontade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001, p.91-92

INWOOD, Brad (org) Os estóicos. Tradução Paulo Fernando Tadeu Ferreira e Raul Fiker. São Paulo, Odysseus editora, 2006

KNUUTILA, S., The Stoic Theory of Emotions. IN Emotions in Ancient and Medieval Philosophy. Oxford, Clarendon Press, 2004.p 47-70

OLIVEIRA E SILVA, P., *Ordem e Ser. Ontologia da relação em Agostinho de Hipona*. CFUL, Lisboa, 2007.

SORABJI, R., Emotion and Peace of Mind – from Stoic Agitation to Christian Temptation, Oxford - New York, Oxford University Press, 2000.

SANTOS, Ronildo Alves dos. Tese de Doutorado - Sobre a Doutrina das Paixões no Estoicismo – Campinas, SP, UNICAMP, 2008.

The image is a medieval manuscript illustration. On the left, a figure, likely a saint or prophet, is seated and playing a lute. On the right, a multi-headed dragon is depicted, with several heads and bodies, appearing to be in a state of conflict or struggle. The background is a simple, flat color, and the figures are rendered in a stylized, medieval manner with flat colors and simple outlines.

O simbolismo do mal: a figura do Dragão em Joaquim de Fiore

Noeli Dutra Rossatto¹

A Figura XIV (*Tavola XIV*) do *Liber Figurarum*, escrito no século XIII e atribuído à escola joaquimita, mas em pleno acordo com a totalidade de seu pensamento, traz um Dragão vermelho com sete cabeças (Bitonti e Oliverio, 1998, p. 65). Cada cabeça indica uma das perseguições do cristianismo, tendo especial destaque a sexta, que simboliza a perseguição em ato naqueles dias por Saladino; e a sétima referente ao primeiro Anticristo. A figura apocalíptica do Dragão, que é uma releitura da Serpente do Mito da queda ou adâmico do Livro do Gênesis, simboliza a presença substancial do mal.

A tese de que o mal é uma presença substancial no mundo, tendo sua origem cosmológica (animais ou anjos), remete aos mitos gnósticos. Para esses mitos, a entrada do mal no mundo se devia a uma disputa entre deuses ou semi-deuses, a qual tem anterioridade e superioridade à livre vontade dos humanos. Decorre daí que o mal não tem origem na vontade humana, mas é uma substância, um ser, uma realidade que contamina e se transmite por contágio

1 Universidade Federal de Santa Maria.

ou por hereditariedade. Em contraposição, temos a tese de que o mal tem origem na vontade humana; e, por isso, o mal é uma ausência de ser ou um fazer que não tem realidade fora da vontade livre.

Esta segunda tese se populariza entre os teóricos cristãos – sobretudo Agostinho –, que tentam solapar a tese gnóstica da realidade do mal. Entre as obras de Agostinho que tratam o tema, podemos ler claramente nas *Confissões* (XII,16): “Procurei o que era a maldade e não encontrei uma substância, mas sim uma perversão da vontade desviada da substância suprema...”

Pergunta-se: até que ponto a figura do Dragão vermelho indica a tese do mal como ser e não como fazer, do mal como presença substancial no mundo e não como ausência de ser? Joaquim de Fiore, tal como sugerem alguns autores (Voegelin, 1966; Saranyana, 1979), reavivaria uma tese gnóstica?

1. A figura do Dragão vermelho como símbolo do mal

A *Távola XIV* do *Liber Figurarum* estampa um grande Dragão vermelho (*Dracus ruffus*) com sete cabeças, sendo que cada uma delas está atribuída a um império – um império do mal - que, de tempos em tempos, atuaria perseguindo os filhos do bem. É importante notar desde já que, apesar do mal ser personificado nas figuras individualizadas de imperadores, reis ou chefes guerreiros, ele é sempre tomado como uma totalidade. A figura do Dragão é, então, a própria entificação do mal em si, do mal substancial, que, com suas distintas faces, atua no mundo.

As sete cabeças da figura do Dragão vermelho dizem respeito ao período histórico de desenvolvimento do segundo estado do mundo. Conforme a divisão joaquimita da história por gerações, este período se estende do início da era cristã ao ano 1260, pois, cada estado abarcaria quarenta e duas gerações de trinta anos

($42 \times 30 = 1260$). Sendo assim, o período final da era crista, o estado do Filho, segundo os cálculos joaquimitas, estava previsto para se consumir por volta do ano 1230. O estado espiritual começaria a frutificar nas gerações compreendidas entre 1230 e 1260; período que, conforme os prognósticos de Joaquim de Fiore, deveria surgir uma nova ordem monástica, a qual tempos depois foi identificada como sendo a sua ordem pelos franciscanos espirituais (Falbel, 1995).

Do ponto de vista da divisão joaquimita da história, as gerações do segundo estado realizam o que estava previsto no Livro do Apocalipse de João na seqüência dos sete selos (*sigilla*). Por isso, para Joaquim, o Apocalipse de João, assim como fora antes o Livro de Daniel para o Antigo Testamento e o estado paterno, é uma escritura profética que diz respeito ao Evangelho de Cristo e ao segundo estado do mundo. É importante notar desde logo que o Evangelho de Cristo e o Livro do Apocalipse não compreendem, como para grande parte dos autores cristãos anteriores, o período referente ao fim dos tempos. Para Joaquim, nos dias em que ele redigia sua obra estavam se abrindo os dois últimos selos - o sexto e o sétimo - previstos no Apocalipse, também é certo que restava para a humanidade viver todo o próspero período do estado espiritual.

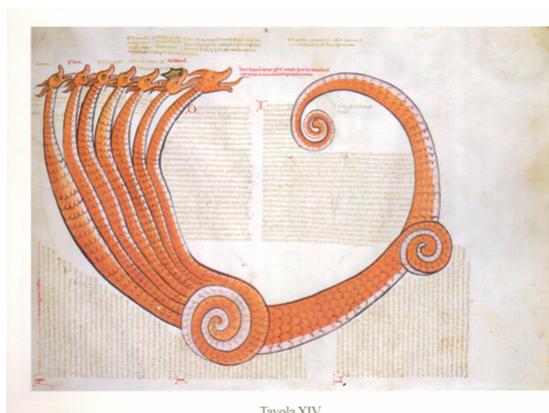


Tavola XIV

Figura do Dragão vermelho (Bitonte e Oliverio, 1998, 65).

As sete cabeças do Dragão vermelho indicam um dos sete impérios correspondentes ao conjunto das gerações que se realizavam no segundo estado do mundo. O primeiro império diz respeito aos judeus, em seu tempo personificado em Herodes; o segundo aos pagãos, personificado em Nero; o terceiro aos bárbaros (Vândalos, Lombardos) e aos hereges, personificado em Constantino ariano; o quarto aos sarracenos, personificados em Maomé; o quinto aos novos caldeus e babilônios, personificado em Henrique IV, rei da Nova Babilônia; o sexto império, que estava em ato naqueles dias, tinha como personagem principal Saladino, o grande líder muçulmano que retomou Jerusalém em 1187; e o sétimo culminaria com a chegada do primeiro Anticristo.

É importante destacar aqui que os sete impérios, distribuídos ao longo do segundo estado do mundo, haviam sido precedidos por outros sete no primeiro estado, e seriam sucedidos por mais sete no terceiro estado espiritual. Os sete selos, anunciados pelo profeta Daniel, que correspondiam a cada um dos impérios, já haviam sido abertos e estavam narrados nos livros históricos do

Antigo Testamento, os quais revelavam o primeiro conjunto das sete perseguições, a saber: 1) a dos egípcios, 2) dos cananeus, 3) dos sírios, 4) dos assírios, 5) dos caldeus, 6) dos medos, e 7) dos gregos.

Segundo a divisão geral da história, as duas seqüências de sete impérios seriam sucedidas por uma terceira seqüência de gerações correspondentes ao terceiro estado do mundo, atribuído ao espírito. O ponto culminante desta última etapa, referente ao sétimo e último selo, teria lugar com a vinda de Gog, o segundo Anticristo, haja vista que Joaquim de Fiore defende a teoria dos dois Anticristos, mais tarde censurada pelo Protocolo de Anagni de 1255.

O quadro geral da totalidade da história seria composto por três grandes dragões, sendo que, cada um deles, ostentaria sete cabeças, indicando assim as vinte e uma faces do mal atuando no mundo. Mostramos no quadro abaixo duas séries de sete impérios, correspondentes aos dois primeiros estados do mundo:

| Primeiro estado | Segundo estado |
|------------------------|--|
| 1. Egípcios (Faraó) | 1. Judeus (Herodes) |
| 2. Cananeus | 2. Pagãos (Nero) |
| 3. Sírios | 3. Bárbaros e hereges (Constantino ariano) |
| 4. Assírio | 4. Sarracenos (Maomé) |
| 5. Caldeus | 5. Novos caldeus e babilônios (Henrique IV -Imp. germano de 1056-1106) |
| 6. Medos | 6. Muçulmanos (Saladino) |
| 7. Grego | 7. Primeiro Anticristo (por vir: 1200-30) |

A significação de cada uma das sete cabeças do Dragão, segundo decorre da aplicação do método por concórdia de Joaquim de Fiore, é obtida pelo paralelo entre as duas (e mais tarde três) séries de sete tipos distribuídos ao longo dos três estados do mundo. Segundo a concórdia, cada dois (ou três) significantes correspondentes resultam num único significado: *duo igitur significantia sunt unum significatum* (*Concordia*, f. 7b-c). Assim,

o paralelo entre as duas séries de sete significantes possibilita a obtenção do significado de cada tipo que encarnou, encarna ou vai encarnar o mal no decorrer dos três estados. Por exemplo, o primeiro imperador da primeira seqüência da série de sete, que corresponde a um Faraó (1. Perseguição dos egípcios), tem o mesmo significado do primeiro da segunda (1. Perseguição dos judeus - Herodes); e igual significado terá o primeiro da terceira seqüência ainda por vir; e assim sucessivamente.

2. O significado do mal na escatologia joaquimita

A escatologia joaquimita se centra na passagem do sexto para o sétimo tempo, selo ou perseguição, pois, segundo sua complexa divisão da história, era este o momento turbulento que a humanidade estava vivendo naqueles dias. Sua leitura apocalíptica da história prevê o surgimento de alguns tipos emblemáticos na passagem do segundo para o terceiro estado. Entre eles, temos duas figuras polêmicas, a do *Novus Dux* ou *Dux Novus* (Novo Guia ou Guia Novo) e a do *Pastor Angelicus* (Papa Angélico), que merecem especial atenção.

As interpretações joaquimitas e pseudojoaquimitas vão adaptar com freqüência a opinião de que a transição a uma nova era ocorreria sob a liderança de um pontífice universal, o Papa Angélico, ou de um líder político universal, o Imperador dos Últimos Dias, ou de ambos (West e Zimdars-Swartz, 1983, p. 102-103). Freqüentes são também as identificações dos seus opostos nas figuras negativas do pseudopapa ou papa simoníaco e na do Anticristo (Reeves, 1980 e 1993). Não há dúvida que esse simbolismo marcou decisivamente o imaginário medieval dos finais século do século XIII e seguintes.

Na passagem do século XII para o XIII, por exemplo, logo depois da morte de Frederico I, Barba-Ruiva (1123-90), surgem os

prognósticos a respeito de outro Frederico. O novo Frederico seria o imperador destinado a preparar o Segundo Advento de Cristo, que na leitura joaquimita teria lugar no final do segundo estado, e não no fim do mundo como até então se interpretava. A coroação de Frederico II em 1197, como imperador do Sacro Império Romano Germânico, vai dar alento a essa profecia (Falbel, 1995, p. 67). Muitos o identificarão com o Novo Guia (*Novus Dux*) anunciado por Joaquim e o associarão imediatamente a uma das cabeças do Dragão do Apocalipse. Os castigos por ele infligidos à igreja romana – e, em especial, ao clero –, eram claros sinais de que estava ocorrendo o que havia sido previsto por Joaquim de Fiore que aconteceria à ordem clerical (*ordo clericorum*), destinada a consumir-se com o advento do terceiro estado do mundo, na luta contra o primeiro Anticristo. Segundo alguns, a morte de Frederico II, em 1250 – e não em 1260 como previam os franciscanos espirituais –, trará certo descrédito a essas profecias.

Mais tarde, esta mesma perspectiva escatológica – que até hoje se mantém viva em alguns círculos – também marcará presença na tradição luso-brasileira, através da doutrina do Quinto Império e, sobretudo, dos cultos e das festas do Império do Divino (Rossatto, 2003). Na figura de um novo rei, ou mais precisamente na coroação de um rei menino – um *Dux Novus*, conforme sugere o texto da *Concórdia* (f. 56b), é celebrado o terceiro estado joaquimita. Tradicionalmente, as Festas do Divino coroam um rei menino em meio a um rei em idade adulta e outro em idade avançada, de acordo com o que a mesma *Concórdia* (f. 112a) previa ao dizer: “o primeiro estado é dos mais velhos, o segundo dos adultos e o terceiro dos meninos”.

Desde suas origens, a celebração do Império do Divino, ao contrário de outras correntes joaquimitas antimonárquicas, destaca positivamente a figura do rei, pois estas festas nascem no

seio da monarquia portuguesa em um período de desavença com o papado. Devido a isso, até hoje se mantém a tendência anticlerical, vislumbrada na ausência ou no não protagonismo do clero em tais festejos. De acordo com a doutrina joaquimita, a ordem clerical (*ordo clericorum*) seria consumada no início do terceiro estado espiritual, o estado próprio aos monges (*ordo monachorum*).

Quanto ao pseudopapa ou papa simoníaco, o jovem franciscano espiritual Geraldo de Borgo, condenado em 1255, assim como depois outros joaquimitas, fazia alusão ao papa Inocêncio IV (pont. 1243-1254), sumo pontífice que naquele momento ocupava a cúria romana e era contrário aos franciscanos espirituais.

3. A simbologia do mal e o Apocalipse

Joaquim de Fiore tem vários estudos sobre o Apocalipse onde ao final trata o tema do Dragão vermelho. Entre eles, destaca-se a *Expositio in Apocalypsim*, que é o texto maior e mais completo, na edição veneziana de 1527 precedida do *Liber introductorius in Apocalipsis* (1964b). Tomaremos aqui a *Introdução ao Apocalipse* (2002) por apresentar a temática de forma resumida e já haver sido, por nós, traduzida ao português.

Para fins de análise, partimos de alguns termos e expressões que corroboram a tese do mal substancial. Em seguida, com base em três características, sugeridas por Paul Ricoeur, em *O conflito das interpretações – estudos de hermenêutica* (1978), destacaremos a incidência do mal substancial no texto de Joaquim de Fiore.

1. Na *Introdução ao Apocalipse*, em sentido amplo, a realidade do mal pode ser identificada pelo uso de termos tais como “dragão”, “diabo”, “serpente”, “massa pecadora”, “anjos maus”, “povo corrompido” ou “multidão dos corrompidos”, “mácula” e “sujeira do povo” (cf. p. 468 a 470). Não obstante, o uso destes termos no contexto interno à obra de Joaquim de Fiore, não

remete a singulares, mas a entidades comuns, plurais, coletivas. Os singulares são aí incluídos como partes de uma substância composta por mais de um elemento, tal como sugerem os termos coletivos “massa”, “multidão”, “povo”, “cidade”, “império”. De acordo com isso, os réprobos serão vistos sempre em conjunto; também os escolhidos serão compreendidos como ordens de eleitos, de patriarcas ou apóstolos ou conjuntos de gerações, entre outros casos.

Apresentaremos, a seguir, de forma sumária, as três características apontadas por Paul Ricoeur como identificadoras da presença do mal substancial.

Ao analisar a posição defendida por Agostinho em confronto com a gnose, Ricoeur defende a tese geral de que a anti-gnose agostiniana tomou o mesmo sentido da gnose, aparecendo em seus textos como uma quase-gnose. Segundo ele, Agostinho professa uma quase-gnose na medida em que incorpora alguns traços da gnose que escapam completamente a toda transcrição voluntarista de seu pensamento. Mesmo que Agostinho se mostre decidido a combater com todas as forças a tese de que o mal não é uma ausência de ser, ele guardará consigo os resíduos do gnosticismo. Em última instância, o mal não se explica apenas pelo declínio de uma vontade individual, tal como prevê a tese antropológica e anti-gnóstica do mal negativo.

A interpretação do pensamento agostiniano, por Ricoeur, é feita em combinação com o estudo de significação do Mito adâmico. Do mesmo modo que Agostinho, o Mito adâmico, através das figuras de Adão e Eva, sugere a tese do mal antropológico, que ingressa no mundo pela vontade humana; não obstante, seja pela figura da Serpente ou pela noção de Pecado original, ambos os relatos remetem ao mal *já-aí* que entra no mundo sem a participação da vontade individual efetiva.

Não vamos nos deter nos ricos detalhes da análise ricoeuriana. Apenas reteremos os três aspectos principais utilizados para identificar a tese gnóstica nos escritos de Agostinho.

O primeiro aspecto diz respeito a que o mal é uma verdadeira *situação*, um *estar diante de* (Deus), e não um estar frente à minha consciência individual que age com vontade livre. Deste modo, o mal é um “modo de ser”, “uma errância do ser”, sendo mais radical que os atos individuais; e, por isso mesmo, não pode estar enraizado em um fazer que é a expressão de uma vontade singular desviada (Ricoeur, 1978, p. 238). Neste caso, a medida do mal não é a vontade individual, mas algo exterior a ela, representado pela figura divina. Assim, a origem do mal antecede a toda e qualquer tomada de consciência.

O segundo aspecto diz respeito a que o mal é uma *condição coletiva* que não pode ser reduzida à culpabilidade individual. Os homens aí se incluem não como indivíduos, mas como “corpo”, como “massa”, como “povo” (Judá, Galaad, Tiro, Hebron). Segundo Ricoeur (1978, p. 238), há aqui uma solidariedade trans-biológica e trans-histórica da maldade praticada que afirma a unidade metafísica do gênero humano e que não se reduz ao declínio das vontades humanas em particular.

O terceiro aspecto está vinculado à caracterização do mal como um poder ao qual o homem está amarrado, cativo, subserviente, e dele não se pode livrar contando apenas com a força de sua vontade. O mal, mais uma vez, não é um ato da vontade livre, mas resulta de uma potência superior que “habita” os indivíduos, “intervém”, “entra” e “reina” à revelia de um querer individual (Ricoeur, 1978, p. 239).

Nestes dois últimos traços, fica posto que existe um mal que não só antecede à vontade individual, como no primeiro caso, mas é superior a ela; e tanto é superior que, para ser erradicado,

vencido ou enfrentado dependerá de uma contra ofensiva coletiva.

2. Mostraremos, na seqüência, a incidência destes mesmos traços que caracterizam o mal substancial no pequeno texto da *Introdução ao Apocalipse*, de Joaquim de Fiore.

A primeira característica, como vimos, mostra o mal como um *estar frente a* algo exterior (Deus ou Diabo), e não ante a minha própria consciência. No texto joaquimita, verificamos algumas expressões que indicam esta característica. Vejamos: “a mulher foge para a solidão longe da face da serpente” (2002, p. 468); o diabo seduz os povos (p. 463); o diabo envia sua “caterva” (de judeus, de pagãos, de arianos, de árabes) e, por fim, uma “turba de desesperados” (p. 463); “os anjos do Dragão” (p. 468), os sete imperadores e os dois anticristos.

Temos aí expressões que denotam a não atuação de uma vontade individual como medida da ação, mas, ao contrário, a presença de uma posição *frente a* alguém ou algo, que entifica o mal: a “face da serpente”, o diabo sedutor, as “catervas de...” (judeus, árabes), os imperadores e os anticristos.

A segunda característica aponta o mal como uma condição coletiva e não como uma decisão da vontade individual. São exemplos: a figura da Besta, isto é, o Dragão vermelho com suas sete cabeças (sete que são um só); a reunião dos infieis no “ferocíssimo povo Sarraceno” (2002, p. 468) e nos outros povos; a “massa pecadora” (p. 470); “o gênero humano” corrompido (p. 470); os sete impérios ou povos e “a maldade do mundo” (p. 463).

Cabe acrescentar aqui que esta é uma das características mais visíveis nos textos joaquimitas. A defesa da coletividade por Joaquim não é tão somente uma marca que revela a presença dos ideais da comunidade monástica cisterciense em seu pensamento, mas reflete também sua própria compreensão da unidade substancial da Trindade. Sua teoria trinitária defende uma unidade

por coletividade - expressa na repetida fórmula: *tres sunt unum et unum tres* -, aspecto polêmico, sobretudo sob o viés escolástico, mais tarde condenado no IV Concílio Lateranense de 1215.

O terceiro caso é o do mal que se apodera, penetra e toma conta de alguém. Expressão tal como “o diabo em Herodes” (468), usada para caracterizar a primeira cabeça do Dragão, pode ser estendida a todas as outras cabeças. No entanto, é na composição da figura do Dragão vermelho que podemos ver claramente esta terceira característica. Os tipos individuais indicados em cada uma das cabeças são as diferentes faces do mal. O Dragão, de outro modo, este sim simboliza o poder máximo que “entra”, “intervém”, “habita” e se manifesta com sua “índole” em cada um dos sete tipos. Diz Joaquim em seu *Liber introductorius in Apocalipsis* (1964b, cap. VI), que o Dragão vermelho “habita o nefando corpo do Anticristo”.

Além destas características é preciso apontar ainda uma quarta que escapa ao quadro teórico montado anteriormente. Trata-se do aspecto referente ao aumento ou diminuição da intensidade do mal na medida em que há uma aproximação ou afastamento do sexto e sétimo tempo; e isso, de igual modo, não depende das vontades individuais, mas de um percurso cosmo-histórico do mundo.

Segundo a leitura tipológica joaquimita, os tempos marcados pelos números seis e sete indicam uma maior intensificação do bem e do mal. Assim, o sexto e o sétimo imperadores serão mais perigosos que os primeiros. O sétimo imperador, em particular, estará cheio do veneno do Dragão. Escreve Joaquim no *Liber introductorius in Apocalipsis* (1964b, cap. V): “Como no final do primeiro estado, o último rei, Antíoco, foi mais terrível que os outros, assim, ao final do segundo estado, que está próximo, virá o sétimo rei, do qual fala João no capítulo 22 do Apocalipse:

«O outro ainda não chegou», será mais terrível que todos os precedentes, e «devastará todo o mundo» (Dn 8, 24).”

Esta mesma lógica também se faz presente no movimento dos três estados do mundo. O deslocamento em direção ao terceiro estado marca uma maior plenitude do bem e do espírito atuando no mundo, o que faz com que os escolhidos sejam aperfeiçoados na medida em que se aproxima um momento de completude. E de modo inverso, a maldade dos réprobos vai se intensificando cada vez mais e na mesma proporção em que eles se afastam do Supremo Bem.

4. Conclusão

Por fim, nos deparamos novamente com o problema que abriu o presente texto: a figura do Dragão vermelho reproduz a tese gnóstica do mal como substância. Demos quatro razões que justificam a afirmação desta tese, argumentando que o mal é anterior e superior à decisão de uma vontade singular. Retomamos em suma: a) o mal é um estar frente a algo que não é minha vontade individual; b) o mal é uma condição coletiva que independe da vontade individual; c) o mal é um poder que manifesta uma índole que não é a minha; e d) o mal atua com maior ou menor intensidade no mundo-história na medida em que se desloca para um período final.

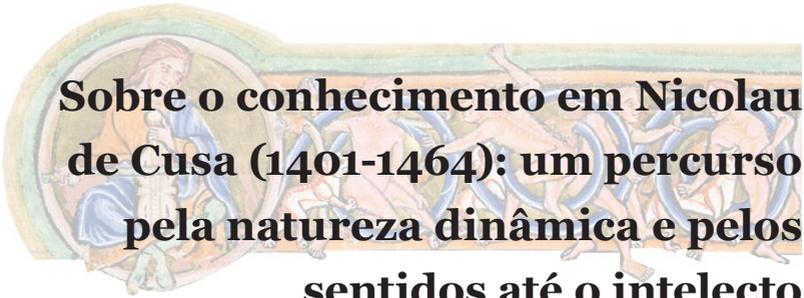
Desta perspectiva, parece evidente que Joaquim de Fiore se aproxima das teses gnósticas. Não obstante, do mesmo modo que ele, como nos mostram os estudos de Ricoeur ao tratar a simbólica do mal, o próprio Agostinho e o Mito adâmico na tradição cristã, também carregam consigo esta mesma doutrina. Talvez aqui, para finalizar, se deva dizer que o Mito adâmico, na interpretação agostiniana e na posterior recepção de seu pensamento, realce mais o aspecto antropológico, concernente ao mal que radica na

vontade humana, deixando de lado ou em segundo plano o mal anterior e superior a ela. Com isso, no Mito adâmico, as figuras de Adão e Eva ganham protagonismo em relação à da Serpente. Ao contrário, na figura do Dragão, é a Serpente que, como um Grande Dragão, se alça ao papel principal. Não obstante, de modo invertido, a tese antropológica reaparece sorrateiramente nas sete cabeças dos imperadores.

Bibliografia

- AGOSTINHO. *Confissões*. 11ª edição. Trad. J. Oliveira Santos e A. Ambrósio Pina. Petrópolis: Vozes, 1992.
- BITONTI, M. e OLIVERIO, S. *Gioacchino: Abate di Fiore*. San Giovanni in Fiore, Amministrazione Comunale di San Giovanni in Fiore/Centro Internazionale di Studi Gioachimiti, 1998, 79p.
- BROCHET, I. *Agustin dans la pensée de Paul Ricoeur*. Paris: Facultés jésuites de Paris, 2003.
- FALBEL, N. Os espirituais franciscanos. São Paulo, 1995. Perspectiva/Fapesp/Editora da Universidade de São Paulo, 217p.
- JOAQUIM DE FIORE. *Concordia Novi ac Veteris Testamenti*. Venedig, 1519, reedição fac-símile: Frankfurt, Minerva, 1964a, 135ff.
- _____. *Expositio in Apocalypsim* (com o *Liber introductorius in Apocalipsis*). Venedig, 1527; reedição fac-símile: Frankfurt, Minerva, 1964b, 224ff.
- _____. *Psalterium decem chordarum*. Venedig, 1527; reedição fac-símile: Frankfurt, Minerva, ff. 225 a 291, 1964c.
- _____. *Enchiridion super Apocalypsim*. Editado por E. K. Burger, Toronto/Ontário, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1986, 113p.
- _____. Introdução ao Apocalipse (*Prephacio super Apocalipsis*). Tradução de N. D. Rossatto, *Veritas*, 47 (3): 453-471, 2002.
- REEVES, M. *The influence of prophecy in the Later Middle Ages*.

- A study in joachismism*. Notre Dame-London: University of Notre Dame, 1993, 592p.
- _____. *Joaquimist influences on the idea of Last World emperor*, *Traditio*, 36: 269-426, 1980.
- RICOUER, P. O conflito de interpretações – ensaios de hermenêutica. Trad. Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Imago, 1978.
- ROSSATTO, N. D. Joaquim de Fiore. Trindade e Nova Era. Porto Alegre: Edipucrs, 2004, 360pp.
- _____. O simbolismo das Festas do Divino Espírito Santo. Santa Maria: Facos-Ufsm-Fapergs, 2003.
- SARANYANA, J. I. *Joaquín de Fiore y Tomás de Aquino. Historia doctrinal de una polémica*. Pamplona: Universidad de Navarra, 1979.
- VOEGELIN, E. *Los movimientos gnósticos como sucedáneos de la religión*. Madrid: Rialp, 1966.
- WEST, C. D. and ZIMDARS-SWARTS, S. *Joachim of Fiore. A study in spiritual perception and history*. Bloomington, Indiana University Press, 1983.



Sobre o conhecimento em Nicolau de Cusa (1401-1464): um percurso pela natureza dinâmica e pelos sentidos até o intelecto

Oscar Federico Bauchwitz &

Osvaldo Ferreira de Andrade Filho¹

A verdade precisa é incompreensível”,² é dessa forma que Nicolau Krebs nos inicia em sua obra, *De docta ignorantia* (1440), e que nós, seguindo nesse princípio, procuramos analisar o *Compendium* de 1464. Essa obra se apresenta na filosofia do Cardeal como uma síntese das suas principais teses, não só no que se refere ao conhecimento do homem, mas também no que se refere ao conhecimento sobre o mundo.

Nossa investigação não poderia ser fundamentada de outra forma, primeiro porque, como bem disse Ernst Cassirer, “tudo o que Nicolau toma por tema e elabora [...] nada mais é, desde o início, do que o desdobramento³ e a interpretação de um

1 Professor doutor do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Norte; Discente do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Norte.

2 CUSA, Nicolau de. *A docta ignorância*, L. I, cap. 3, n. 9.

3 O termo “desdobramento” utilizado por Cassirer dentro de sua construção faz uma boa alusão ao conceito de “*explicatio*” no pensamento do Cardeal.

pensamento central e fundamental, por ele desenvolvido em seu primeiro escrito filosófico, *De docta ignorantia*.⁴ Dessa forma, verificamos e buscaremos demonstrar ao longo desse trabalho que também no *Compendium*, ao articular os princípios que norteiam a sua concepção de natureza, Nicolau a compreende como certa “complicação de todas as coisas que acontecem através do movimento,”⁵ o que insere a realidade natural numa dinamicidade. Com isso, concluímos que o nosso conhecimento sobre o mundo nunca se apresenta de forma acabada ou definitiva, mas, ao contrário, está em permanente devir.

O *Compendium* é uma obra tardia de Nicolau, começou a ser escrito em 1463 e foi concluído no ano seguinte, juntamente com *De apice theoriae*. Essas duas últimas obras do Cardeal alemão, terminadas no ano de sua morte, trazem aspectos essenciais de tudo aquilo que ele já havia construído na sua filosofia. O *De apice theoriae* oferece-se como o “cume de sua teoria” e propõe a substituição de todos os nomes utilizados para designar Deus por um extremamente simples e significativo, *posse ipsum*, o Próprio Poder ou o Poder-ele-próprio, essa “silenciosa força do possível.”⁶ No *Compendium*, conceitos trabalhados em outras obras, tais como o *De docta ignorantia* (1440), *De Coniecturis* (1442), nos diálogos do *Idiota* (1450), *De beryllo* (1458), *De principio* (1459), e no *De non aliud* (1462) se articulam e ressurgem “complicados”⁷

4 CASSIRER, Ernst. *Individuo e cosmos na filosofia do renascimento*. p. 14.

5 CUSA, Nicolau de. *A docta ignorantia*, L. II, cap. 10, n. 153.

6 Cf. ANDRÉ, João Maria. Introdução. In: CUSA, Nicolau de. *A docta ignorantia*. p. XI.

7 O termo “complicados”, empregado entre aspas no texto, foi assim disposto no intuito de aludir à noção de “*complicatio*” dentro do pensamento do Cusano. O termo deve, pois, ser entendido não no sentido de dificuldade ou mal esclarecimento, mas, no sentido de condensamento, abarcamento,

na imagem de um cosmógrafo, narrada no capítulo 8 dessa obra. Por isso, buscaremos refletir e desenvolver nosso pensamento a partir do *homo cosmographus*, criado por Nicolau, e que será nossa chave hermenêutica para compreender o objeto desse estudo.

Ao fim do estudo, também esperamos que tenha sido apontado que o Cardeal de Cusa, herdeiro da tradição mística cristã e aclamado como o último grande nome do neoplatonismo, não divergiu de seus antecessores, quanto aos problemas que discutiu. Ao mesmo tempo em que soube reconhecer os limites para a capacidade humana de conhecer as coisas, tais como elas são, ele dividiu com o silêncio a tarefa de melhor compreender o que nessa realidade é inefável.

Com isso, nem os limites da capacidade humana de conhecer, nem a inefabilidade o impediram de se lançar na especulação do Divino e de toda a sua criação, como fizeram os que o antecederam no seu pensamento,⁸ de modo que, na sua vasta obra, o Cusano discorreu longos tratados sobre o que poderia ser dito e conhecido da realidade.

Essa duplicidade característica da filosofia de Nicolau, entre o que é inefável e o que é efável, e entre o que pode ser compreendido e o que não pode, se fará sempre presente nas discussões que faremos, pois, como já foi dito, o saber humano é insuficiente para alcançar a verdade absoluta. No entanto, é bem verdade também que o Cardeal de Cusa nos apresenta a possibilidade de construção de um saber ignorante como proposta especulativa em torno dessa verdade, e é firmados nisso, que escolhemos dar

contração, síntese.

8 Filósofos da tradição neoplatônica que se inserem no âmbito de seu pensamento: Agostinho, Abelardo, Alberto Magno, Raimundo Lúlio, Pseudo-Dionísio Areopagita, Mestre Eckhart, Scotus Eriúgena e Thierry de Chartres.

ênfase ao caráter mais científico do autor, de modo que uma “teoria sîgnica do conhecimento”, bem articulada no *Compendium* e pouco abordada pelos seus comentadores, tenha espaço em nosso trabalho e alcance maior importância dentro de sua obra.

Estando certos da possibilidade de nos atrevermos nessa empreitada, nosso labor, na primeira parte do trabalho, se voltará mais decididamente para o âmbito da discussão física⁹ sobre a inter-relação: sentidos – mundo, tentaremos compreender o processo de apreensão da realidade por meio dos sentidos, a permanência do conhecimento na memória e a formação da linguagem enquanto capacidade humana de falar e escrever. Tudo isso nos possibilitará conhecer as bases teóricas da filosofia do *Compendium*, para que no segundo momento do trabalho possamos nos lançar na sua compreensão dos signos intelectuais, como elementos possibilitadores de todo e qualquer conhecimento.

Essa especulação física e epistemológica do *Compendium* de Nicolau de Cusa se explica também como uma tentativa de nos aproximarmos filosoficamente de um problema imanente à história do pensamento, a saber, o que podemos conhecer da realidade? Ao fim desse exercício, veremos que a tentativa de investigar uma questão tão importante, mas ao mesmo tempo tão difícil à nossa razão, nos lançará numa outra aporia ainda mais abissal e mais característica ao nosso filósofo: sobre o que significa conhecer a realidade.

Essas questões demarcaram a filosofia erguida no período medieval, no sentido de que foi nessa fase do pensamento que o homem se lançou na investigação das relações epistemológicas

9 O termo “física”, quer indicar aqui tão somente uma compreensão abrangente de natureza, no que diz respeito a essa relação entre sentidos e mundo.

entre o conhecimento científico e o conhecimento sobre Deus. De forma que, ali, no século XV, “já está presente a concepção de que conhecer é criar os contornos de um mundo configurado pela mente humana na alteridade em que se move relativamente à verdade”¹⁰ e isso lançou as bases para a construção de toda a filosofia moderna. O que buscamos, na verdade, nesse exercício do pensamento é dar alguns passos nesse caminho, que Nicolau trilhou e também nós queremos trilhar.

Conhecimento, limite e ignorância:

Semelhança e aproximação da realidade

Logo no primeiro capítulo da *Docta Ignorantia* (1440) Nicolau apresenta o princípio teleológico¹¹ que norteará essa primeira parte do nosso trabalho, a saber, que todas as coisas segundo a sua condição natural são do melhor modo que lhes exige a sua função, ou seja, tudo o que há é de tal forma que não haja outro melhor para a função que lhe é próprio.

Partindo desse princípio, logo concluímos que as capacidades naturais pelas quais o homem tem acesso a realidade, e em seguida ao conhecimento, gozam de certa exatidão, o que nos abre uma boa possibilidade para pensar a existência real de um critério para o conhecimento verdadeiro da realidade. Sabemos que os sentidos e o intelecto são as capacidades mais adequadas ao homem para perceber a realidade e apreendê-la, de maneira que, senão por motivo de uma circunstância acidental como a doença que falseia o gosto, ou como a opinião que falseia a razão, “um intelecto

10 ANDRÉ, João Maria. Da Mística Renascentista à Racionalidade Científica Pós-Moderna. *Revista Filosófica de Coimbra*. vol. 4, n. 7.

11 Kant, na modernidade nos apresenta esse princípio na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, como argumento para construir o seu imperativo categórico a partir da capacidade, ou funcionalidade da razão.

são e livre conhece a verdade, que insaciavelmente deseja atingir, explorando todas as coisas com um processo discursivo que lhe é inerente, e a aprende num amplexo amoroso,¹² de forma que consideramos verdadeiro tudo o que uma mente sã não pode questionar.

No entanto, ao mesmo tempo em que chegamos a tal conclusão, somos tomados por um entrave epistemológico simples, que já estava inserido nos pressupostos de nossa constatação: ainda que não haja qualquer circunstância ou acidente que interfira na capacidade humana de apreender e conhecer a realidade, a própria capacidade de cognição do homem está submetida ao processo discursivo de comparação e proporção.¹³

Toda investigação da realidade e busca pela verdade é um passar do conhecido ao desconhecido, o que conhecemos é o ponto de partida que orienta a busca pelo que buscamos conhecer, isto é, sempre precisamos partir de pressupostos seguros, de forma que esses fundamentos sejam as medidas para o que ainda se apresenta de maneira incerta. O conhecimento se move, portanto, numa relação, pois o que nele se busca não pode ser apreendido fora da ordem do que já se conhece.¹⁴ Vejamos o seguinte exemplo: quando nos deparamos com uma equação matemática de primeiro grau do tipo “ $5x - x - 14 = 4$ ”, estamos buscando encontrar um determinado número “ x ”. Essa equação se torna extremamente fácil se antes de qualquer cálculo já contarmos com os pressupostos, ou os princípios básicos da álgebra matemática como adição, subtração e divisão, pois quando passarmos dos pressupostos teóricos para

12 CUSA, Nicolau de. *A douta ignorância*. L. I, cap. 1, n.2.

13 Cf. EPÍCURUS. Livro X, n. 39-40. In: LAËRTIOS, Diógenes. *Vidas e Doutrinas dos filósofos ilustres*.

14 Cf. GÓMEZ, Mariano Álvarez. *Pensamiento del ser y espera de Dios*. Cap. 1, p. 13.

o cálculo, constataremos que o que buscávamos foi apreendido através de uma fácil redução proporcional. No entanto, se em um outro problema matemático os pressupostos teóricos exigidos forem mais complexos e os passos durante o cálculo de resolução muito mais extensos, surgirá a dificuldade e o cansaço tornando o juízo de apreensão difícil.

Essas constatações sobre a natureza da especulação humana, adquiridas a partir de um problema na matemática, podem ser tidas como parâmetro para qualquer outra investigação da realidade, seja ela sensível ou intelectual. Por isso, somos levados a admitir que, não é pelo fato da nossa percepção sensível e o nosso intelecto serem os meios mais adequados, dentre todas as coisas, para a apreensão e interpretação da realidade, que possuímos neles um estatuto natural para o estabelecimento do conhecimento.

A precisão na combinação e comparação proporcional das coisas existentes na realidade, isto é, a investigação das coisas desconhecidas por meio das conhecidas, está submetida a infinitos graus de exatidão, de modo que a medida e o medido são sempre improporcionais,¹⁵ como bem nos explica o filósofo: “o intelecto finito não pode, pois, atingir com precisão a verdade das coisas através da semelhança. [...]. Assim, o intelecto que não é a verdade jamais compreende a verdade de modo tão preciso que ela não possa ser compreendida de modo infinitamente mais preciso [...]”¹⁶ O conhecimento humano não pode, por conseqüência, conhecer nem a verdade das coisas nem muito menos a verdade de Deus.

Na antiguidade, Sócrates (469 a.C.) e Aristóteles (384 a.C.) Já haviam percebido isso, o primeiro admitia que nada sabia, a

15 Cf. CUSA, Nicolau de. *De coniecturis*. Parte II, cap. 3.

16 Id., *A douta ignorância*. L. I, cap. 3, n. 9

não ser que ignorava,¹⁷ e o outro afirmou que nas coisas mais manifestas por natureza existiam dificuldades semelhantes à dos morcegos que tentam ver o sol.¹⁸ Nas escrituras sagradas dos judeus e cristãos encontramos o sábio Salomão que ensinou: “Todas as palavras estão gastas e ninguém pode mais falar. O olho não se sacia de ver, nem o ouvido se farta de ouvir.”¹⁹ E ainda, encontramos no livro de Jó esse belíssimo elogio à sabedoria:

Mas a sabedoria, de onde provém ela? Onde está o lugar da inteligência? O homem não lhe conhece o caminho, nem se encontra na terra dos mortais. Diz o abismo: “Não está em mim”, responde o Mar: “Não está comigo”. [...] Donde vem, pois, a Sabedoria? Onde está o lugar da inteligência? Está oculta aos olhos dos mortais e até às aves do céu está escondida. A perdição e a morte confessam: “O rumor de sua fama chegou até nós.” Só Deus conhece o caminho para ela, só ele sabe o seu lugar. [...] Quando assinalou seu peso ao vento e regulou a medida das águas, quando impôs uma lei à chuva e uma rota para o relâmpago e o trovão, ele a viu e avaliou, penetrou-a e examinou-a. (A BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo, 1981. Jó 28: 12-14. 20-23. 25-27).

Todo nosso saber, por isso, se revela como ignorância, “se toda filosofia começa com o espanto e admiração, todo conhecimento começa com o reconhecimento da própria ignorância e dos limites do saber.”²⁰ Assim, o não-saber, o saber da ignorância está no fundamento das investigações do saber, não estamos, porém, afirmando uma atitude cética, mas tão somente que nossas afirmações sobre a verdade se dão por debaixo da verdade mesma

17 Cf. PLATÃO. *Apologia*. 23b.

18 Cf. ARISTÓTELES. *Metaphysica*. I, 5, 985 b 25-26.

19 A BÍBLIA DE JERUSALÉM, *Eclesiastes* 1: 8

20 ANDRÉ, João Maria. Introdução. In: CUSA, Nicolau de. *A douta ignorância*. p. XIX.

como meras conjecturas do verdadeiro.²¹

O reconhecimento da ignorância é o horizonte dentro do qual é possível chegar a conhecer algo, de forma que, a douta ignorância não se limita a ser um “ponto de partida para a procura da verdade em que há apenas etapas aproximativas, mas nunca resultados definitivos,”²² ou ainda, somente um método do conhecimento, mas, ela é fonte positiva e fundamental para a construção do conhecimento sobre todas as realidades empíricas e inteligíveis.²³

Esse sentimento de limite e possibilidade para o conhecimento que motivou o filósofo alemão a escrever toda a sua obra, também nos impulsiona, e por isso mesmo tomamos a *Docta Ignorantia* como aporte para investigarmos o *Compendium*, e nele o que se pode conhecer da realidade. E então, quem sabe ao fim de nosso trabalho nos descubramos mais doutos de nossa ignorância.

A visão da mente e os signos.

Nada do que existe é a partir de si, a não ser Deus que é a partir de si, por si e para si, desse modo, todas as coisas não sendo a partir de si não poderiam ser de outro forma senão devido ao ser eterno. A criatura se caracteriza como um ser-dependente, ela não tem tudo aquilo que é do máximo, a saber, a eternidade, a indivisibilidade, a perfeição e entre outras coisas, mas, tem de Deus o ser una, discreta e conexas. No entanto, percebemos que unidade da criatura está na pluralidade, a discreção na confusão, e a conexão na discordância, isso não devido a Deus ou a qualquer causa positiva, mas por causa de uma causa contingente.²⁴

21 Cf. CUSA, Nicolau de, *De coniecturis*. parte I, cap. 2.

22 Id., Introdução. In: CUSA, Nicolau de. *A visão de Deus*.

23 Cf. GÓMEZ, Mariano Álvarez. *Pensamiento del ser y espera de Dios*. cap. 1, p. 15.

24 Cf. CUSA, Nicolau de. *A douta ignorância*. L. II, cap. 2, n. 98-99.

Outra característica das criaturas está no fato delas existirem naturalmente antes mesmo de serem conhecidas, e com isso, os sentidos, a imaginação e o intelecto que não as alcançam em seus modos de ser, só nos permitem conhecer a realidade por semelhança, através da espécie ou dos signos das coisas.²⁵

Mas, se quisermos alcançar as coisas, como elas são de fato, segundo seus modos de ser, é necessário que tenhamos uma visão mental intuitiva daquilo que é prévio a todo o conhecimento. Esse modo intuitivo de perceber a realidade não se encontra dentro dos limites do conhecimento, “pois a visão da mente em relação ao modo de ser das coisas é como a visão sensível em relação à luz, cuja existência certíssima aprecia, mas não conhece, pois precede a tudo aquilo que com sua visão possa alcançar.”²⁶ A visão da mente, então, conhece não em si o modo de ser, mas, por meio dos signos.

Assim como a cor e toda realidade sensível é percebida pela visão sensível como signos, todas as coisas são conhecidas de maneira pressuposta pela visão mental como resplendores daquela luz inacessível a todo o conhecimento, que conhecemos por Deus, pai de todas as coisas. Dessa forma, nos diz o filósofo, a realidade se deixa apreender nos signos, e todos eles são sensíveis e designam as coisas ou naturalmente ou por convenção.²⁷

Quanto aos signos naturais, eles são inatos, os animais perfeitos não necessitam de conhecimento prévio para apreendê-los, por exemplo: as cores são apreendidas pela visão, a voz pela audição, o odor pelo olfato, e o mesmo com os demais sentidos, de modo que ninguém precisa ensiná-los. Da mesma forma, o riso é signo da alegria, o gemido é signo da dor e assim por diante. Os signos por

25 Cf. Id., *Compendium*. cap. 1.

26 Ibid., (tradução nossa).

27 Cf. CUSA, Nicolau de. *Compendium*. cap. 2.

convenção, a saber, os vocábulos, a escrita e todos aqueles que são tomados pela visão ou pela audição, e que designam a realidade segundo a convenção, por sua vez, não podem ser conhecidos senão pelo ensino.²⁸

Sobre a aquisição e perpetuação do conhecimento.

Aprensão dos signos naturais e permanência dos signos imaginativos

Todos os signos sensíveis naturais são transmitidos a partir do objeto, em ato ou em potência, obedecendo ao princípio assumido por Nicolau, no capítulo 4 do *Compendium*, de que não existe coisa corporal alguma que seja absolutamente privada de luz ou de cor, ou seja, todas as coisas possuem ao menos signos sensíveis à visão. Esses signos podem se apresentar em ato, enquanto sinais perceptíveis à visão, ou em potência, como resplendores dotados de cor, visto que a cor não emite por si mesma qualquer brilho perceptível a nossa visão sem a ajuda da luz.

Cada um de nossos sentidos está adaptado naturalmente para perceber o signo que lhe convém: a visão é capacitada para perceber o resplendor que se propaga rapidamente em linha reta, seja das coisas próximas ou das distantes; a audição capta o som que se difunde ondularmente; o vapor é recebido pelo olfato; o tato recebe as coisas circundantes, e o paladar o sabor interior.²⁹ Vejamos mais claramente como esses signos materiais alcançam os nossos sentidos, tomando a narração do cosmógrafo, apresentada por Nicolau de Cusa no capítulo 8 do *Compendium*, esta imagem do cosmógrafo, como já dissemos, será o texto central para compreendermos os conceitos apresentados nesse estudo, e por meio dela seremos conduzidos a refletir durante todo nosso

28 Cf. *Ibidem*.

29 Cf. *Ibid.*, cap. 4.

trabalho.

Aqui, apresentaremos o primeiro momento da narração, depois, na segunda fase de nossa especulação, quando estivermos preparados para compreender as conclusões e conseqüências do pensamento cusano, discorreremos sobre o momento final da narração:

O animal perfeito, no qual se dão a sensibilidade e o entendimento, deve ser considerado como um cosmógrafo que tem uma cidade de cinco portas, os cinco sentidos, pelas quais entram mensageiros de todo o mundo anunciando a disposição do mundo, nesta ordem: o que traz notícias de sua luz e cor entra pela porta da visão, o que traz do som e da voz pela porta do ouvido, dos odores pela porta do olfato, dos sabores pela porta do gosto, do calor, frio e outras propriedades tangíveis pela porta do tato. Senta-se o cosmógrafo e anota todos os relatos para que tenha consignada em sua cidade uma descrição de todo o mundo sensível. (CUSA, *Compendium*, 1986, cap. 8, tradução nossa).

A cidade de cinco portas pode ser entendida como o corpo e os cinco órgãos dos sentidos, os mensageiros são os meios pelos quais as mensagens chegam ao corpo, e as mensagens são os próprios signos. Por meio dessa analogia o Cusano explica como todas as coisas corporais entram no conhecimento mediante seus signos, e, ainda que, tais como são e em si mesmas, elas não possam ser multiplicáveis, ainda assim obedecem e permanecem no princípio da identidade. Resta-nos compreender como todas as informações adquiridas podem ser transformadas em conhecimento, tendo em vista que já sabemos que o cosmógrafo anota em um papel todos os relatos a fim de constituir seu mapa.

Essa compreensão se fará o lugar de encontro entre a constituição material e a inteligível dos signos, o que nos permitirá concluir a abordagem dos dois primeiros aspectos por nós propostos no título desse capítulo, sobre a análise do conhecimento no que se

refere à aquisição e a perpetuação do conhecimento.

A imaginação e a memória são os elementos centrais para a compreensão desse novo discurso, os signos que foram apreendidos da realidade enquanto informações, agora no intelecto humano (mas precisamente na imaginação), se tornam signos dos signos dos sentidos, como a palavra que permanece na letra escrita uma vez cessada sua pronúnciação,³⁰ ou ainda como a paisagem que permanece no quadro do pintor mesmo que essa já não exista, enfim, trata-se de uma cópia da cópia da realidade.

A esta permanência dos signos naturais Nicolau chama memória, de forma que “nada há na imaginação que antes não estivera nos sentidos,”³¹ e por conseqüência, que não tenha se fixado, ainda que por um instante, na memória.

Depois de recebidas em sua cidade todas as descrições do mundo sensível, para não perdê-las, ele as colocará em um mapa, bem ordenadas e proporcionalmente medidas, e se voltará a ele, dispensando já os mensageiros e fechando as portas. (CUSA, *Compendium*, 1986, cap. 8, tradução nossa).

Se não fosse dessa forma, os signos sensíveis materiais teriam sentido para o conhecimento somente enquanto o agente emissor estivesse presente, com a sua anulação ou exclusão, o signo apreendido na imaginação não se manteria, eliminando qualquer possibilidade de conhecimento sobre a realidade. Um cego de nascimento, por exemplo, nunca manteve qualquer contato visual com o mundo sensível, isto o impossibilita de possuir qualquer impressão sensível, ou signo, da cor, ou mais ainda, ele sequer pode imaginar tal imagem. Ainda que o signo do signo da cor impresso na imaginação careça absolutamente de cor, ele não pode

30 Cf. CUSA, Nicolau de. *Compendium*. cap. 4.

31 Ibidem. (tradução nossa).

resgatar em sua memória ou na imaginação elementos fora de sua realidade sensível. Não obstante, utilizando a imaginação ele possa combinar os signos provenientes dos outros sentidos, tentando por aproximação vislumbrar a cor, é indubitável que existem elementos peculiares e distintos na natureza que correspondem exclusivamente à capacidade de percepção de cada sentido, o que impossibilita, ainda assim, a sua imaginação da cor.³²

Por tudo isto fica claro que os signos das coisas na imaginação são mais afastados da matéria e mais próximos em relação às coisas inteligíveis, no entanto, não são absolutamente abstratos, pois a imaginação da cor, ainda que nada tenha da qualidade da cor, não carece de toda conotação sensível:

Nada se pode imaginar, com efeito, que não se mova nem esteja em repouso, ou que não seja quantitativo. [...] Em todos os animais perfeitos se dão estes signos imaginativos, para que não careçam do conhecimento que lhes é oportuno. Somente o homem alcança um signo separado de toda conotação material e inteiramente formal, representante da simples forma das coisas, que é a do ser. Este signo, afastadíssimo das coisas sensíveis, é muito próximo às intelectuais. (CUSA, *Compendium*, 1986, cap. 4, tradução nossa).

Se nada pode ser concebido fora da quantidade e do movimento, até mesmo quando nos referimos aos signos formais, então já podemos vislumbrar a noção de limite e infinitude quanto às realidades inteligíveis dentro do pensamento de Nicolau, e conseqüentemente pensar sobre possíveis “leis” que possam delimitar o conhecimento humano.

32 Cf. *Ibidem*.

Da formação e transmissão dos signos convencionados

Para que possamos conhecer a realidade de forma mais completa e compreender como o conhecimento é transmitido, também precisamos lançar nosso olhar sobre os signos convencionados, a saber, da linguagem. Sendo assim, seguiremos nossa reflexão no encaixe dos passos de Nicolau de Cusa.

Da mesma forma que pelo uso dos cinco sentidos compreendemos melhor as realidades sensíveis do que pelo uso somente de um sentido, se faz necessário que busquemos os diferentes modos de conhecer, nos diferentes signos, já que nenhum signo em particular tem a capacidade de representar todo o conjunto das realidades sensíveis materiais e convencionadas. Por isso, cientes da maneira pela qual os signos materiais são transmitidos, e tendo por objetivo nosso chegar ao melhor conhecimento possível da realidade, a linguagem se apresenta como a próxima grande fronteira do saber, na qual insistiremos para adentrar.³³

É conhecido pela tradição cristã que todos os animais, criados por Deus, foram agraciados com todas as qualidades e capacidades necessárias para a sua boa existência e para a manutenção das suas espécies, cada um segundo a sua essência e necessidade natural.³⁴ Nenhum ser vivo consegue viver sem alimento, por isso, empenha

33 Cf. CUSA, Nicolau de. *Compendium*. cap. 2.

34 No livro do *Gênesis*, capítulo 1, está narrado assim: “Deus disse: ‘Fervilhem as águas um fervilhar de seres vivos e que as aves voem acima da terra, sob o firmamento do céu’, e assim se fez. Deus criou as grandes serpentes do mar e todos os seres vivos que rastejam e que fervilham nas águas segundo sua espécie, e as aves aladas segundo sua espécie, e Deus viu que isso era bom [...]. Deus disse: ‘Façamos o homem à nossa imagem, como nossa semelhança, e que eles dominem sobre os peixes do mar, as aves do céu, os animais domésticos, todas as feras e todos os répteis que rastejam sobre a terra’”

seus sentidos na sua busca, seja pela visão, pela audição, pelo olfato, pelo gosto ou pelo tato, cada qual combina esses sentidos segundo a sua natureza e move-se a fim de conhecer e alcançar o alimento conveniente. Da mesma forma, em vista da espécie, os animais se reproduzem e convivem segundo as suas semelhanças, organizados de maneira mais ou menos complexa se ajudando e se entendendo de acordo com a perfeição de cada natureza.³⁵

Ao homem, no entanto, além do que já foi dito, parece-lhe que a boa existência é mais complexa e exigente, a ele foi dado a incumbência de “dominar” toda a criação e nomear tudo o que fora criado.³⁶ Não é nosso propósito aqui entrar no mérito teológico-filosófico do homem criado segundo a imagem e semelhança de Deus, apesar de acreditarmos que essa dimensão seja infinitamente mais abissal, de sentido e relevância, e também mais exigente quanto à boa existência, do que tal incumbência, mas optaremos por prosseguir no caminho de Nicolau, e por hora trataremos tão somente da questão dos signos formais na linguagem.

Nessa promessa, entendemos que o bem viver do homem exige sim mais conhecimento, pois vivendo em comunidade, e estando lançado o tempo todo na perspectiva do relacionamento com os outros e o mundo, lhe é indispensável o conhecimento das

35 Cf. CUSA, Nicolau de. *Compendium*. cap. 2.

36 No livro do *Gênesis*, capítulo 2, está narrado assim: “Iahweh Deus modelou então, do solo, todas as feras selvagens e todas as aves do céu e as conduziu ao homem para ver como ele as chamaria: cada qual devia levar o nome que o homem lhe desse. O homem deu nome a todos os animais, às aves do céu e a todas as feras selvagens, mas, para o homem, não encontrou a auxiliar que lhe correspondesse. [...]. Depois, da costela que tirara do homem, Iahweh Deus modelou a mulher e a trouxe ao homem. Então o homem exclamou: ‘Esta, sim, é osso de meus ossos e carne de minha carne! Ela será chamada ‘mulher’, por que foi tirada do homem!’”

ciências morais, das virtudes teológicas e das artes liberais, afirma o Cusano, entre outras muitas artes. E por isso mesmo todos os homens buscam por natureza conhecer, de forma que o ignorante seja informado pelo mais douto e o conhecimento se transmita. Isso constitui a herança própria da espécie humana, não usufruída por nenhum outro animal.³⁷

Este modo de ser do homem, explica Nicolau, não seria possível se Adão e Eva, nossos primeiros pais e que foram criados perfeitos, não tivessem recebido de Deus a perfeição da natureza e da ciência destes signos, pelos quais se comunicavam mutuamente seus pensamentos e transmitiam a seus filhos. Esta herança intelectual nos foi legada desde o princípio da humanidade por meio dos signos formais, que apreendem no tempo o conhecimento e a realidade em forma de palavras e signos escritos. Percebendo isso, o filósofo identificou as duas primeiras e mais necessárias artes à boa existência: a fala e a escrita, também descritas como signos instrumentais.³⁸

De acordo com a segunda narração³⁹ da criação no livro do Gênesis, Deus modelou do solo todos os animais, com exceção da Mulher (Eva, que foi modelada a partir da costela de Adão), e os conduziu a Adão (o Homem) para que ele os nomeasse. Adão atribuiu a cada animal, inclusive a aquele que fora tirado de sua costela, um nome específico de maneira que nada ficou sem ser nomeado dentre as coisas criadas. Segundo essa narração

37 Cf. CUSA, Nicolau de. *Compendium*. cap. 2.

38 *Ibid.*, cap. 3.

39 O livro do Gênesis apresenta duas narrações sobre a criação divina do mundo: A primeira (Gênesis, capítulo 1) trata-se de uma “cosmogonia” na qual Deus cria todas as coisas do nada (*ex-nihilo*) e por meio do Verbo; A segunda (Gênesis: 2, 4b-25) pode-se qualificar de “antropogonia”, nela Deus modela os animais, o Homem e a Mulher, todos a partir do solo.

e por correspondência a outros textos bíblicos e a tradição cristã, admitimos que os nossos pais eram os únicos a possuir a linguagem, visto ainda, que foram criados à imagem e semelhança de Deus.

Dessa forma, a primeira língua foi tão rica de sinônimos que conteve em si todas as demais posteriores, que são tão somente derivações desta, pois, dirá o Cusano, todas as línguas humanas procedem daquela primeira de nosso pai, Adão. Nenhuma palavra de nenhuma língua foi instituída originalmente por outro que não seja Adão, de maneira que, ele nenhuma ignoraria se a ouvisse.⁴⁰

A fala é, pois, a arte mais fácil e mais natural ao homem, visto que nenhum homem perfeito carece dela, e ainda criança é capaz de dizer, enquanto pode falar, antes mesmo de saber escrever. Trata-se então da primeira e mais necessária ciência para a boa vida, e do primeiro ditame da linguagem.⁴¹

A escrita é a segunda arte da linguagem, ela que apreende no tempo o conhecimento e a realidade em forma de conceitos e palavras, torna também possível a transmissão do conhecimento. Essa segunda ciência designa as coisas nos signos sensíveis das palavras, que se oferecem aos olhos. Por meio dessa, nossos pais⁴² e toda a tradição humana, nos deixaram a herança do conhecimento e da história, tornando presente no hoje as realidades ausentes e passadas.⁴³

Pois bem, tomemos as crianças, não é preciso observar muito para perceber que elas aprendem a escrever depois de já saberem falar, isso se dá porque a escrita exige mais do intelecto, ou seja, a

40 Cf. CUSA, Nicolau de. *Compendium*. cap. 3.

41 Cf. *Ibidem*.

42 Adão e Eva

43 Cf. CUSA, Nicolau de. *Compendium*. cap. 3.

fala está mais próxima a natureza, e a escrita ao entendimento⁴⁴:

O entendimento produz no homem a primeira arte com o signo sensível do ouvido, isto é, o som, aproveitando que o animal busca expressar naturalmente suas afecções com este signo. Depois, a arte articula e diversifica esse signo genérico para comunicar melhor a variedade de desejos, e assim ajuda a natureza. (CUSA, *Compendium*, 1986, cap. 3, tradução nossa).

Somente por meio do intelecto, que é o criador das artes, o homem pode articular os sons e produzir a fala, quanto mais inteligente ele for, mais capaz será de expressar na fala aquilo que foi construído em seu pensamento, demonstrando a sua capacidade de coerência e articulação das palavras. Mas, como esse signo, em que se baseia a arte de falar, cessa com a pronúncia, vacila na memória e não chega longe, diz Nicolau, o intelecto acrescenta como solução outra arte, a de escrever, formando a base do signo sensível da visão.⁴⁵

O limite do conhecimento e os signos intelectuais

Chegados a este ponto, já fomos capazes de entender que tudo o que se alcança com a sensibilidade ou a imaginação é conhecido, se não, pelos signos, de forma que o conhecimento está submetido e se constitui a partir da multiplicidade e diversidade dos signos existentes. Dito isso, voltemos novamente ao nosso cosmógrafo, vimos que na medida em que ele recebe em sua cidade os relatos dos mensageiros, que passam pelas cinco portas, ele anota os relatos e desenha seu mapa de maneira ordenada e com medidas proporcionais.

Cada mensagem traz uma descrição específica, no entanto,

44 Cf. *Ibidem*.

45 Cf. *Ibidem*.

por si só incompleta ao conhecimento: os mensageiros que vão aos campos e retornam pela porta do paladar, nada comunicam e nada sabem do verde da relva, do colorido das flores, do som dos pássaros ou do barulho do vento nas folhas caídas ao chão; por isso, o cosmógrafo se esforça em deixar abertas todas as portas para que ele possa manter em relação as mensagens, e fazer a sua descrição mais semelhante possível ao verdadeiro mundo.⁴⁶

Da mesma forma acontece com os mensageiros que entram por uma mesma porta: o que entrou pela porta da audição, mas não foi muito longe, não identificou de onde provinha o som; o que foi um pouco mais longe percebeu que o som era uma voz humana; o que foi mais longe entendeu que se tratava de uma língua específica e voltou para anunciar; e por fim, um outro se aproximou o suficiente para entender as palavras que foram proferidas e retornou para completar a mensagem tornando-a inteligível, assim acontece com os mensageiros de todas as portas. Com isso, mesmo que seja grande a velocidade dos mensageiros, enquanto estão trabalhando, e as mensagens cheguem ininterruptamente quase de maneira instantânea, não poderá constituir-se uma mensagem perfeita sem que ela torne-se de confusa em específica.⁴⁷

Por meio dessa imagem do cosmógrafo pensada genialmente por Nicolau ficou mais fácil entender como o conhecimento é adquirido por meio dos diversos signos sensíveis, e ainda nos abriu a possibilidade de pensar mais rigorosamente os limites deste conhecimento. Talvez agora possamos começar a responder a inquietação que gerou o nosso trabalho e toda essa reflexão, e que até então permanece aberta: o que, então, podemos conhecer?

46 Cf. CUSA, Nicolau de. *Compendium*. cap. 8.

47 Cf. *Ibid.*, cap. 5.

Pois bem, vejamos o que já foi estabelecido: entendemos que apreensão dos signos está susceptível a níveis de perfeição, isto é, os signos são condicionados por natureza a certa corruptibilidade, de forma que “nenhum signo será jamais tão especializado e perfeito que não possa ser mais.”⁴⁸ Vimos também que os signos materiais são fontes de conhecimento somente na medida em que permanecem em nossa imaginação como signos dos signos registrados na memória.⁴⁹ Agora, como esses conhecimentos nos ajudam a compreender a natureza do conhecimento humano?

Na verdade, essas declarações nos exigirão mais esforços para adentrarmos em nossa investigação, pois, com elas e por meio da reflexão daquilo que nos falou o Cardeal alemão, estamos admitindo que a nossa apreensão da realidade pelos sentidos e imaginação é condicionada à maneira como as coisas se nos apresentam, cada uma de acordo com a capacidade de percepção dos nossos sentidos. Desse modo, estamos diante de mais um problema epistemológico: como estabelecer critérios para a apreensão da realidade, isto é, como determinar até que ponto nós somos capazes de conhecer as coisas como elas são em si, cada qual na sua singularidade, e também a realidade como um todo?

Perante esse entrave, voltemos à fonte de nossa reflexão: o pensamento do filósofo tal como está estabelecido; para que realmente entendamos sem corrupção o que este cardeal vislumbrou na sua especulação da natureza:

Mas como a perfeição dos signos recebe o mais e o menos, nenhum signo será jamais tão especializado e perfeito que não o possa ser mais, já que não é dado signo algum da singularidade, pois esta não recebe o mais ou o menos, e por isto não é conhecida *per se*, senão *per accidens*. (CUSA, *Compendium*, 1986, cap. 5, tradução nossa).

48 CUSA, Nicolau de. *Compendium*. cap. 5. (tradução nossa).

49 Cf. *supra*, cap. 2.1, p.17.

Esse recorte do pensamento de Nicolau lança um jato de luz sobre a nossa investigação, como um farol sobre águas escuras, pois a partir desse fragmento nos é possível entender que dada qualquer coisa singular, que não é susceptível de mais ou menos, seu conhecimento só será possível acidentalmente mediante seus signos, ou seja, tudo o que é singular não pode ser conhecido *per se*, e como consequência lógica, sem o signo da quantidade. Em outros termos, o cardeal nos fala que a coisa quantificada chega ao nosso conhecimento mediante os signos da quantidade, de tal modo que o que é impossível de ser conhecido *per se* possa ser conhecido *per accidens*, pois eliminada a quantidade nenhuma coisa se conheceria.⁵⁰

Para que isso fique mais claro à nossa compreensão, entendamos primeiro que os signos da quantidade, esta como magnitude e multitudine, possibilitam os signos da qualidade, visto que, aqueles possibilitam que estes cheguem aos sentidos, como podemos verificar no seguinte exemplo: Este computador, no qual escrevo o presente trabalho, como é em si, ou por si (*per se*), isto é, na sua singularidade, não pode aparecer na realidade, senão, acidentalmente (*per accidens*), ou seja, de maneira “plural” por meio dos mais diversos signos.

O signo da quantidade é o primeiro necessário a nossa percepção do computador, ele nos possibilita delimitar o computador como uma singularidade bem definida e passível de descrição particular. Caso não fossemos capazes de entender a multitudine e a magnitude das coisas, não haveria multiplicidade, nem alteridade na realidade como um todo, tudo seria uma única coisa. A partir disso, entendemos o que falou o pensador quando nos disse que, como “todas as coisas existem do melhor modo que lhes é possível, não

50 Cf. CUSA, Nicolau de. *Compendium*. cap. 5.

pode haver pluralidade de entes sem o número. Subtraído, pois, o número, cessam a distinção das coisas, a ordem, a proporção, a harmonia e a própria pluralidade dos entes.”⁵¹

Concluimos ainda, que mesmo que fosse possível distinguir a singularidade das coisas, mas, quanto aos signos da qualidade não houvesse os aspectos da magnitude e multitudine no que se refere a diferença de intensidade, as coisas dotadas das mesmas qualidades, a saber, cor, odor, sonoridade e etc., seriam semelhantes em tudo nos seus signos, o que é atestadamente impossível, visto que “nada singular é plurificável ou multiplicável, já seja substância, quantidade ou qualidade,”⁵² ainda que se trate dos signos das coisas singulares. Por tudo isso fica claro que os signos da quantidade precedem e são imprescindíveis aos signos da qualidade.

O segundo ponto que precisamos esclarecer sobre a compreensão cusiana do conceito de quantidade diz respeito ao caráter geral ou universal dos signos. Lembremos que esse capítulo tem como tema: “O limite do conhecimento e os signos intelectuais”, e, no entanto, ainda não fomos capazes de apresentar com precisão o conceito que de fato caracteriza os signos intelectuais, pois bem, esta será nossa segunda tarefa dentro desse capítulo.

A natureza singular dos signos intelectuais e como eles constituem o conhecimento.

Por meio de uma observação simples da realidade e da maneira como as coisas nos aparecem na sensibilidade é fácil perceber que nenhuma coisa possui as mesmas qualidades ou a mesma quantidade⁵³ que outra. Ainda que possuam a mesma natureza,

51 Id., *A douta ignorância*. L. I, cap. 5, n.13.

52 Id., *Compendium*. cap. 5. (tradução nossa).

53 Entendida como magnitude e multitudine, seguindo a compreensão do

não obstante, os signos naturais, que são espécies das coisas singulares designadas e formas informantes, podem estar de maneiras variadas, nos seus modos de ser, nos diversos informados que recebem por isso o mais e o menos.

Todavia, quando pensamos em um número determinado, por exemplo, o três, o quatro, o dez ou qualquer outro, sabemos que por sua natureza singular, ele não está submetido à pluralidade, ou seja, não recebe o mais ou menos em sua essência. Por isso, o Cardeal alemão nos mostra que qualquer número determinado não possui senão signos intelectuais, ou gerais, que são por definição formas formantes, ao contrário dos signos naturais, e por isso mesmo o número possui a característica de, em si (em oposição à “nas coisas” segundo um modo de ser), não se mostrar na realidade se quer *per accidens*.⁵⁴

Portanto só podemos conhecer as quantidades singulares a partir dos signos intelectuais (formas formantes) da quantidade em geral, ou seja, pelo signo da multitude indeterminada, que se chama numeração. De igual maneira, um número grande ou pequeno se faz conhecido por meio da espécie da multitude indeterminada em acréscimo a espécie da magnitude.⁵⁵

Assim também acontece no processo de compreensão dos signos sensíveis materiais que, por sua vez, aparecem como que acidentalmente das coisas singulares. Esses são inteligidos mediante os signos nocionais (ideais ou intelectuais), ou seja, nós somos informados pelos signos materiais a respeito de uma dada coisa sensível e os signos intelectuais nos formam sobre os conceitos das realidades apresentados pelos signos materiais,

Compendium e a nossa linha de interpretação.

54 Cf. CUSA, Nicolau de. *Compendium*. cap. 5.

55 Cf. *Ibidem*.

tornando o que é sensível em inteligível, como no seguinte exemplo: meu computador que é preto é apreendido por mim, na imaginação e memória, através dos signos sensíveis materiais e se torna conhecido em sua cor pelo signo intelectual ou a idéia do preto.

Disso podemos inferir que, também os signos intelectuais como “singularidades” não extensas aparecem nas coisas não *per se*, senão, *per accidens*, contudo, a grande diferença que marca a singularidade das coisas e a “singularidade” dos signos intelectuais é que estes últimos podem ser conhecidos *per se* por meio da intelecção e aqueles não podem ser conhecidos *per se* nem pela sensibilidade nem pelo exercício do intelecto.⁵⁶

Para que fique mais claro este último aspecto sobre a singularidade atentemos que as coisas singulares, enquanto singularidades, não aparecem na realidade, e por isso não podem ser conhecidas por meio de signo algum, ao contrário, enquanto pluralidade nos seus acidentes que são seus signos, estas aparecem aos nossos sentidos, e se tornam inteligíveis por meio dos signos gerais (intelectuais). Os signos intelectuais se mostram nas coisas, mas não são coisa alguma, de maneira que precisam ser conhecidos *per se* para dar forma aquilo que os signos sensíveis materiais e convencionados informam.

Com tudo isso, conseguimos falar mais abertamente sobre a constituição singular dos signos nocionais e como eles se apresentam nas realidades sensíveis, mas, ainda há um último ponto dentro de nossa reflexão sobre os signos nocionais (intelectuais), que trataremos a seguir.

As cores semelhantes, que são realidades sensíveis, tornam-se conhecidas pelas espécies intelectuais da semelhança e da cor, e da

56 Cf. CUSA, Nicolau de. *Compendium*. cap. 5.

mesma forma, as vozes concordantes com as espécies intelectuais da concordância e da voz, de tal maneira que não é possível na natureza conhecer uma coisa distintamente de outra⁵⁷, ou seja, um mesmo signo intelectual pode servir ao conhecimento de diversas coisas.

Contudo, como qualquer coisa é singular, seu conhecimento precisa trazer algo de peculiar para cumprir com o princípio da diferença e da multiplicidade que já citamos anteriormente,⁵⁸ mas é oportuno que repitamos: “[...] nada singular é plurificável ou multiplicável, já seja substância, quantidade ou qualidade.”⁵⁹ Desse modo, mesmo para indivíduos que pareçam convergir em muitos aspectos, não é possível que não discordem também em alguns outros, isto é, ainda que possuam o mesmo grupo de signos intelectuais, esses necessariamente estarão dispostos de formas distintas, possibilitando conotações diferentes e conseqüentemente a alteridade.

Por isso, toda a realidade, que alcança nossa sensibilidade enquanto múltiplas singularidades, é inteligível e se torna conhecimento por meio dos signos intelectuais, e estes são por definição os elementos que constituem e limitam o conhecimento humano: “[...] a diversidade de espécies nocionais nos leva ao conhecimento da diversidade das coisas.”⁶⁰ Assim nos ensinou o Cardeal alemão, só conhecemos a realidade na medida em que conhecemos os signos intelectuais.

57 Cf. *Ibidem*.

58 Cf. *supra*, cap. 3, p. 25.

59 CUSA, Nicolau de. *Compendium*. cap. 5. (tradução nossa)

60 *Ibidem*. (tradução nossa)

Considerações finais

Essa última compreensão da filosofia do pensador de Cusa nos apresentou um fundamento epistemológico seguro e objetivo sobre o qual lançamos as bases de nossa resposta, de modo que, possamos, por último, discorrer sobre algumas implicações que esse último passo dado dentro de nossa reflexão acrescenta ao modo como o homem pode conhecer a realidade e se servir desse conhecimento.

A primeira implicação direta de nossa última compreensão nos obriga a recordar algo que já foi dito, para que tornando presente o conhecimento que adquirimos, não nos percamos em nosso caminho e sigamos em frente nesse labor especulativo.

Lembremos que todos os animais dotados dos cinco sentidos usufruem das espécies das coisas sensíveis de acordo com as suas necessidades para o bem viver:

Assim, umas são as espécies que tomam a formiga, outras o leão, outras a aranha ou a vaca, da mesma forma que diversas árvores tomam da mesma terra diversos alimentos, cada um o conveniente a sua natureza. E dentre as espécies recebidas pelos sentidos, a imaginação de um animal faz uma imagem distinta da de outro, e uma estimação da amizade ou inimizade, conveniência ou inconveniência distinta da de outro. (CUSA, *Compendium*, 1986, cap. 6, tradução nossa).

Não obstante, diz o Cusano, o homem como é de natureza racional se vale dos signos sensíveis para tomar as espécies convenientes ao seu bem viver, e com a razão busca refletir como encontrar o alimento conveniente, seja ao corpo ou ao espírito. Somente o homem que conta com a razão pode com os sentidos alcançar tantas espécies, por exemplo: a visão capta as espécies das cores, da magnitude, longitude, latitude, figura, movimento, repouso, número, tempo e lugar; o ouvido, por sua vez, apreende as espécies dos diferentes sons, a saber, graves, agudos, notas e

sons semelhantes; e dessa forma acontece como todos os sentidos. Por isso, o homem pode com a sua capacidade de inteligir extrair de todas essas espécies sensíveis as mais diversas artes, para que por meio delas esteja pronto para afastar a ignorância e a torpeza da mente, confortando-a de tal maneira que possa com ela estar disposto a tornar-se meditador das coisas divinas.⁶¹

A segunda implicação, essa de caráter indireto, nos revela certo inatismo do conhecimento. O filósofo vai nos dizer que o homem também pode contar com as espécies inatas da virtude insensível do justo, para que saiba o que é justo, reto, louvável, belo, delectável e bom, e seus contrários; e eleja as coisas boas para fazer-se bom, virtuoso, prudente, casto, forte e justo.⁶²

A compreensão dessas coisas se torna mais fácil quando observamos o próprio modo de ser do homem: é de admirar-nos que pela força de seu intelecto o homem possa adquirir das espécies naturais o conhecimento suficiente para sobressair os animais brutos, de tal maneira que somente o homem encontra como suprir as suas deficiências e limitações físicas por meio das artes mecânicas. Por exemplo, não há outro animal que consiga se valer de qualquer aparelho para suprir a sua deficiência auditiva, ou qualquer aparato para suprir a deficiência da sua visão, somente a espécie humana cria veículos e transportes para ultrapassar os seus limites naturais de locomoção. E por meio de tantas outras artes pelas quais o homem supre os defeitos de seus sentidos e membros, e se ajuda para afastar os perigos corporais, seria possível citar mais infinitas coisas.⁶³

Comprovado tudo isso, por uma fácil constatação empírica do

61 Cf. CUSA, Nicolau de. *Compendium*. cap. 6.

62 Cf. *Ibidem*.

63 Cf. *Ibidem*.

nosso modo de viver, é indubitável que o homem supera em muito os outros seres vivos quanto a sua capacidade de conhecer a realidade e transformá-la:

Pois, com efeito, ambos vêem igualmente as letras do alfabeto, mas o sábio compõe sílabas das múltiplas combinações dessas, e das sílabas palavras, e destas orações, o qual o analfabeto não pode fazer por carência da arte de ler que possui o sábio, adquirida pelo exercício do intelecto. [...] e os signos nocionais, os têm o homem pela força intelectual, pela qual se sobressai dos brutos e pela qual o douto se distingue do indouto, na medida em que tenha exercitado e reformado o intelecto. (CUSA, *Compendium*, 1986, cap. 6, tradução nossa).

Dessa forma concluímos nosso trabalho, atestando, em comum acordo com o filósofo de Cusa, que da mesma forma que o homem enquanto homem se refere ao bruto, o sábio se refere ao ignorante.

Bibliografia

- ANDRÉ, João Maria. Introdução. In: CUSA, Nicolau de. **A douta ignorância**. Tradução, introdução e notas de João Maria André. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2003. pp. V-XLI.
- _____. Introdução. In: CUSA, Nicolau de. **A visão de Deus**. Tradução de João Maria André. Prefácio de Miguel Baptista Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1998. pp. 79-130.
- _____. Da Mística Renascentista à Racionalidade Científica Pós-Moderna. **Revista Filosófica de Coimbra**, Coimbra, v. 4, n. 7, 1995. pp. 67-101.
- _____. A actualidade do pensamento de Nicolau de Cusa: a “douta ignorância” e o seu significado hermenêutico, ético e estético. **Revista Filosófica de Coimbra**. nº20. Coimbra:

- Instituto de Estudos Filosóficos, 2001.
- BAUCHWITZ, Oscar Federico. Nicolás de Cusa y Escoto Eriúgena: aportes para una metafísica más allá de la ontoteología. In: MACHETTA, Jorge M.; D'AMICO, Claudia (org). **El problema del conocimiento en Nicolás de Cusa: genealogía y proyección**. Buenos Aires: Biblos, 2005. p. 41-48.
- CASSIRER, Ernst. **Indivíduo e cosmos na filosofia do renascimento**. Tradução de João Azenha Júnior e Mario Eduardo Viaro. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- CUSA, Nicholas of. **On surmises** (De coniecturis). Translation of Jasper Hopkins. Minneapolis: The Arthur J. Banning Press, 2000.
- CUSA, Nicolás de. Compendium. In: **Thémata**, revista de filosofia. nº3. Traducción y notas de Juan García Gonzáles. Sevilla: Universidad de Sevilla, 1986. pp. 161-167.
- _____. **Un ignorante discurre acerca de la mente (Idiota. De mente)**. Traducción de Jorge M. Machetta. Introducción de Jorge M. Machetta y Claudia D'Amico. Notas sobre el círculo de Estudios Cusanos de Buenos Aires. Buenos Aires: Editorial Biblos, 2005. (Edición bilingüe).
- _____. **Un ignorante discurre acerca de la sabiduría (Idiota de Sapientia)**. Introducción, traducción y notas de Jorge M. Machetta e Claudia D'Amico. Buenos Aires: Eudeba, 1999. (Edición bilingüe).
- CUSA, Nicolau de. **A douta ignorância**. Tradução, introdução e notas de João Maria André. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2003.
- _____. **A visão de Deus**. Tradução de João Maria André. Prefácio de Miguel Baptista Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1998.
- FLASCH, Kurt. **Nicolás de Cusa**. Traducción de Constantino

- Ruiz-Garrido. Barcelona: Herder, 2003.
- GOMEZ, Luis Martinez. El hombre “mensura rerum” em Nicolás de Cusa. In: **Nicolo’ Cusano. Agli inizio del mondo moderno.** (Atti del Congresso Internazionale). Firenze: G. C. Sansoni Editore, 1964. pp. 339-345.
- GÓMEZ, Mariano Álvarez. **Pensamiento del ser y espera de Dios.** Salamanca: Sígueme, 2004. p. 13-41.
- KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes.** Tradução de Leopoldo Holzbach. São Paulo: Martin Claret, 2003.
- LAÉRCIO, Diôgenes. **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres.** Tradução do original grego. Introdução e notas de Mário da Gama Kury. Brasília: Ed. UnB, 1988.
- PLATÃO. Defesa de Sócrates. In: PESSANHA, José Américo Motta (org). **Os Pensadores.** Tradução do original grego de Jaime Bruna et al. São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- REINHARDT, Klaus. “Conocimiento simbólico: acerca del uso de la metáfora en Nicolás de Cusa”. In: MACHETTA, Jorge M.; D’AMICO, Claudia (org). **El problema del conocimiento en Nicolás de Cusa:** genealogía y proyección. Buenos Aires: Biblos, 2005. p. 423-435.



Arte de la perspectiva y metafísica en *De visione Dei* de Nicolás de Cusa

Paula Pico Estrada¹

El pensamiento filosófico de Nicolás de Cusa se ocupa recurrentemente de la relación entre el ser humano y la verdad. En otras palabras, que no le son ajenas al autor en cuestión, podemos decir que se ocupa de la relación entre lo finito y lo infinito. Nos ocuparemos de esa relación en el apartado siguiente. Ahora queremos detenernos en uno de sus términos, la verdad; esto es, lo infinito. Nicolás de Cusa identifica la verdad con el Dios unitrino del cristianismo, al que ubica, según la tradición neoplatónica a la que pertenece, más allá del ser y más allá de la predicación. No por ello el Cusano considera que se deba renunciar a la especulación intelectual, sino que la inaprehensibilidad de la verdad impulsa a la mente humana a buscarla, a intentar encontrar su nombre preciso. La misma obra de Nicolás muestra ese aspecto de la búsqueda, ya que en muchos de sus tratados el Cusano investiga el principio primero desde el punto de vista de

1 Miembro del Círculo de Estudios Cusanos de Buenos Aires. Profesora adjunta a la cátedra de Filosofía Medieval de la Universidad Nacional de San Martín, Provincia de Buenos Aires, República Argentina.

algún nombre o concepto posible; nombre que, aunque no da cuenta por completo del principio, ilumina para nosotros uno u otro matiz. Así, por ejemplo, *Acerca de la docta ignorancia* trata del principio primero a partir del nombre de «lo máximo»; *Acerca del génesis* lo llama «lo idéntico»; *Acerca de la lupa*, «intelecto»; *Acerca de lo no otro*, «lo no-otro».² Presentaremos aquí el análisis que Nicolás hace de la denominación «lo máximo», para mostrar cómo ésta lleva inmediatamente a la noción de «infinito».

En *Acerca de la docta ignorancia* el Cusano define lo máximo como «aquello mayor que lo cual nada puede ser».³ En tanto máximo, se deduce, el primer principio es necesariamente infinito, puesto que cualquier límite implicaría la existencia posible de algo mayor que él, algo que traspusiese ese límite. Y en tanto infinito, está desligado de toda determinación, pues también ésta implicaría una otredad que limitaría a la maximidad del principio. Éste, por lo tanto, es uno (no hay otredad de él) y absoluto (libre, sin ataduras, desligado). Su unidad absoluta implica que nada puede darse fuera de él; por tanto el primer principio encierra todas las cosas, tanto aquellas que son como aquellas que podrían ser:⁴ es, dice Nicolás, «*complicatio absoluta*».⁵ En él, además, aquellas cosas que podrían ser no existen de manera virtual sino en su máximo grado de actualidad. La virtualidad, que es por ejemplo el modo de ser de la simiente en relación a la planta, implica pasaje de un estado al otro; por tanto cambio, por tanto alteridad. Lo máximo, en cambio, es pura identidad. Si pasase de un estado al otro habría

2 Los títulos latinos de estas obras y los años de su redacción son: *De docta ignorantia* (1441), *De genesis* (1443), *De Beryllo* (1457) y *De li non aliud* (1462)

3 *De docta ignorantia* I, c. 2 (h I, n. 5).

4 *De docta ignorantia* I, c. 2 (h I, n. 5).

5 *De mente*, c. 3 (h V, n. 73).

que admitir que evolucionó o que involucionó; en resumen, que cambió. Y si fuese susceptible de cambio no sería lo máximo, ya que podría ser más o menos de lo que es. La potencia y el acto coinciden pues máximamente en lo máximo, cuya unidad infinita se encuentra por sobre cualquier oposición.⁶

El nombre «máximo», sin embargo, parecería implicar un contrario: el nombre «mínimo». Para contestar a esta posible objeción, Nicolás recurre al análisis del significado de ambos términos. En su uso más inmediato, se refieren a los entes que se dan a la experiencia humana. Estos, como vemos, difieren entre sí. No sólo toda cosa es ella misma y no es las otras sino que, además, cada cosa difiere consigo misma. Sujeta al devenir, un momento dado es algo y en el siguiente, lo otro de ese algo. Por tanto, ninguna creatura permanece plenamente idéntica a sí misma ni es idéntica a las otras. En las palabras del Cusano, la «igualdad exacta» no existe entre las cosas que aprehendemos con nuestros sentidos, razón e intelecto.⁷ Eso no significa que la igualdad esté ausente por completo del mundo creatural o finito. Existen relaciones de mayor o menor semejanza entre las cosas, por la cual pueden ser inscriptas en géneros o especies, por ejemplo; y además todo ente posee un grado de semejanza consigo mismo, cierta estabilidad ontológica por la cual es ese ente y no otro. Entre las creaturas o entes finitos existe, dice Nicolás, «igualdad gradual»,⁸ ya que no exacta. El universo creado es el dominio del más y del menos: más o menos verdadero, más o menos grande, más o menos parecido.

Lo máximo, en cambio, no admite lo más y lo menos: ni

6 *De docta ignorantia I*, c. 4 (h I, n. 12). También *De docta ignorantia II*, c. 3 (h I, n. 105).

7 *De docta ignorantia I*, c. 5 (h I, n. 11).

8 *De docta ignorantia I*, c. 3 (h I, n. 9).

aumentos ni disminución. En cualquiera de estos casos ya no sería «aquello mayor que lo cual nada puede ser». Si disminuyera, cabría la posibilidad de que existiese algo mayor que él. Y en tal caso, ya no sería él en acto todo aquello que puede ser. Y si aumentara, entonces tampoco habría sido en acto todo lo que puede ser, porque antes de aumentar debió haber sido potencialmente más (si no, no habría aumentado). Lo máximo, entonces, no puede ser ni mayor ni menor que lo que es.⁹ Ahora bien, argumenta Nicolás, aquello que no puede ser menor que lo que es lo llamamos «mínimo». Por tanto lo máximo coincide con lo mínimo.¹⁰ La oposición entre ambos términos sólo tiene sentido mientras se los determine cuantitativamente. Pero hay que notar que al hacerlo, al aplicarlos a los entes cuantificables, los estamos utilizando de manera restringida. Ningún ente finito es lo máximo o lo mínimo, sino que, en tanto sujeto a lo más y a lo menos, pertenece a una escala comparativa en la cual siempre puede haber algo mayor o menor que él. Los términos «máximo» y «mínimo» muestran su plena significación sólo si se los desvincula de toda cantidad; desvinculados, coinciden.¹¹ Lo máximo absoluto, desvinculado de cualquier determinación, está más allá de toda oposición y, por tanto, las contiene todas en su infinita unidad.¹²

Mente finita y verdad infinita

La unidad infinita de lo máximo, que trasciende los contrarios, es justamente el motivo de que éste sea inaccesible a la mente humana. Por ser creada, la mente es finita, y por ser finita sólo

9 *De docta ignorantia* I, c. 5 (h I, n. 11).

10 *De docta ignorantia* I, c. 5 (h I, n. 11).

11 *De docta ignorantia* I, c. 5 (h I, n. 11).

12 *De docta ignorantia* I, c. 5 (h I, n. 12).

puede conocer de manera proporcional, midiendo las cosas unas con otras. Pero lo infinito escapa a toda proporción.¹³ De un lado, entonces, Nicolás de Cusa concibe que el ser humano, al que define como «intelecto», está destinado por naturaleza a buscar la verdad.¹⁴ De otro lado, identifica la verdad hacia la que el humano tiende con lo máximo y sostiene que, por ser éste infinito, es inalcanzable para la mente humana, que en tanto creatura es finita. Sin embargo, Nicolás de Cusa considera que el apetito de verdad innato no es vacío.¹⁵ Impulsa al hombre a un recorrido cuyo sentido es admitir que nada sabe¹⁶ y que Dios, que es en sí mismo inaprehensible, sólo puede ser visto en el espejo, y en enigma.¹⁷ En esta admisión, y en el ejercicio especulativo que le sigue, consiste la sabiduría, a la que Nicolás llama «docta ignorancia».¹⁸

La docta ignorancia no es para el Cusano una postura escéptica. Para comprender esto es necesario aclarar cuál es la interpretación que él da a la expresión paulina «en el espejo y en enigma». El espejo es la mente humana, la cual, por ser unidad simple, es imagen de Dios.¹⁹ El enigma es la producción intrínseca a la mente, el signo matemático. Sucede que en tanto la mente es unidad, todo su conocer es esencialmente matemático. Frente a lo dado a la experiencia sensible la mente identifica, discrimina, separa, compara: esto es, establece relaciones sobre la base de una

13 *De docta ignorantia* I, c. 1 (h I, n. 3).

14 *De docta ignorantia* I, Prologus (h I, n. 1).

15 *De docta ignorantia* I, c. 1 (h I, n. 2).

16 *De docta ignorantia* I, c. 1 (h I, n. 4).

17 *De docta ignorantia* I, c. 11 (h I, n. 30).

18 *De docta ignorantia* I, c. 1 (h I, n. 4).

19 *Idiota. De mente* (h V, n.74).

unidad que no es otra que ella misma. Todo conocimiento, por tanto, se funda para Nicolás de Cusa en el despliegue de la propia mente en relaciones de proporción.²⁰ Y como la mente es imagen de la verdad infinita, al investigar alegóricamente su propio proceder la mente puede especular en el espejo y en enigma acerca del proceder de aquella verdad infinita que, tal como es en sí, permanece inaprehensible.²¹

Sin embargo, no todo conocimiento u operación mental es apto para indagar enigmáticamente la verdad. El conocimiento sensible está sometido a la «variabilidad de la materia», y los enigmas que apelan a imágenes sensibles son menos adecuados que aquellos en los que reluce la producción pura de la mente, imagen finita de la verdad infinita que indaga. Por eso Nicolás privilegia el signo matemático como herramienta para investigar ignorante o enigmáticamente a la verdad.²² Es en este sentido, por ejemplo, que para especular sobre la Trinidad dice preferir las denominaciones de unidad, igualdad y nexo que las de Padre, Hijo y Espíritu Santo.²³ El signo matemático posee una cualidad intrínseca que las imágenes de origen sensible no poseen: permite ser traspuesto al infinito. El infinito matemático deviene así símbolo privilegiado del inaprehensible infinito metafísico.

Símbolo que, sin embargo, no debe confundirse con el ejemplar. Cuando ascendemos en la escala numérica, dice en el quinto capítulo de *Acerca de la docta ignorancia*, no importa cuán lejos lleguemos, siempre nos detendremos en un número

20 Desarrollé esta cuestión en «Weight and Proportion in Nicholas of Cusa's *Idiota. De Staticis Experimentis*», *Verbum*, vol. 9 (pp. 119-126), St. Petersburg's University Press, San Petersburgo, 2006.

21 *Idiota. De mente* (h V, nn. 104-106).

22 *De docta ignorantia I*, c. 11 (h I, n. 31).

23 *De docta ignorantia I*, c. 9 (h I, nn. 24-26).

susceptible de ser superado por otro mayor. Por tanto, dado que ningún número en acto es el número máximo, la escala numérica es infinita en potencia pero a la vez finita en acto. Su tope virtual, el número mayor que el cual ningún otro podría ser, no existe en acto. Por tanto, el infinito matemático es «privativo»: está privado de actualización. En cambio la infinitud de lo absoluto es «negativa»: unión de potencia y acto, tal como vimos en el apartado anterior, se caracteriza por ser «no finita».²⁴

El conocimiento enigmático

El procedimiento por medio del cual la mente humana puede utilizar el signo matemático para elevarse desde el infinito matemático a la especulación sobre lo infinito absoluto es descrito por Nicolás de Cusa en los capítulos 11 al 21 de *Acerca de la docta ignorancia*.²⁵ El camino que allí propone es un recorrido en tres pasos que parte del signo matemático para trascender sus aspectos imaginativos y racionales y llegar a la concepción puramente intelectual de lo infinito absoluto. En primer lugar, indica Nicolás, hay que considerar las figuras matemáticas finitas con sus propiedades y razones: el triángulo, por ejemplo, es una figura formada por tres lados. Esta es una definición que, además de ser comprensible independientemente de toda experiencia sensible, es representable. La mente humana se mantiene por tanto en el plano sensorio-imaginativo. En un segundo paso, la mente deberá transferir las razones y propiedades de la figura

24 *De docta ignorantia I*, c. 5 (h I, nn. 13-14).

25 *Docta ignorantia I*, c. 12 (h I, nn. 33-34). Para una descripción detallada del proceso, cfr. D'Amico, Claudia, «La simbología matemática» en Nicolás de Cusa, *Acerca de la docta ignorancia, Libro I: Lo máximo absoluto*, introducción, traducción y notas Jorge M. Machedta y Claudia D'Amico, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2003.

geométrica a esta misma figura concebida como infinita. Podemos advertir que aquí la mente se encuentra con una contradicción: la de concebir una figura infinita. El triángulo infinito no sólo no es imaginable sino que trasciende además la definición racional. En él, en efecto, los tres lados devienen línea infinita con lo cual, aunque sigue siendo triángulo, su descripción no responde a la definición de esta figura geométrica. Esta concepción de infinito, sin embargo, sigue estando ligada a una figura (en el ejemplo, la de triángulo). En un tercer momento, por tanto, deberá ser trasladada a otro plano (*transumere*): el de lo infinito simple, que está por completo desvinculado de toda figura.

La *transumptio* o traslación que el procedimiento requiere no es una comparación. En sí mismo, el símbolo no tiene algo en común con lo simbolizado, ya que los signos matemáticos guardan todavía una relación con la materia (en caso contrario no podrían ser imaginados).²⁶ Por lo tanto, toda matemática es finita. Para especular acerca de lo infinito, para realizar la *transumptio*, es necesario saltar por encima (*transilire*) de la simple similitud o comparación. Proceder según el modo transumptivo es «trasladar un elemento de un plano a otro que no le corresponde». El primer paso fue considerar la definición de triángulo desde el punto de vista de la razón, dimensión cognoscitiva todavía ligada al principio de no contradicción. El segundo fue trascender los límites de la razón contemplando intelectualmente la noción de triángulo infinito, que supera los contrarios. El tercer paso, la *transumptio*, supone saltar del plano del infinito matemático al de lo infinito absoluto. No consiste, por cierto, en comparar uno con otro, porque entre ellos sigue no habiendo proporción alguna. El procedimiento simbólico que propone Nicolás no salva

26 *De docta ignorantia* I, n. 33 (h I, n. 33)

la distancia que existe entre creatura y creador. Lo que la mente finita conoce es siempre ella misma y su propio proceder. Eso sí: entendidos estos como símbolo y como enigma del ejemplar del cual proceden.

Conocimiento enigmático en *Acerca de la visión de Dios*

En el tratado *Acerca de la visión de Dios*, escrito doce años después de *Acerca de la docta ignorancia*, Nicolás vuelve a hacer uso del procedimiento enigmático que describió (y utilizó) en su primera gran obra metafísica. Esta vez, sin embargo, el uso no es explícito. El tratado gira en torno de un ícono que representa el rostro de Jesucristo, por lo que podría decirse que allí Nicolás apela a una imagen de origen sensible. El opúsculo, surgió del intercambio que el Cusano, en tanto obispo de Brixen, mantuvo con la abadía benedictina de san Quirino en Tegernsee. Fue escrito cuando los monjes pidieron a su obispo una guía de oración para dirigir el alma hacia la unión con Dios y, junto con el tratado, Nicolás les envió un retrato del rostro de Cristo cuya mirada, gracias al recurso pictórico de la perspectiva, parecía omniabarcante.

En las palabras de Nicolás, el fin del tratado es conducir a sus lectores, los monjes de Tegernsee, hacia la «sagradísima oscuridad», en la cual brilla una «luz inaccesible» que se encuentra «por encima de toda visión sensible, racional e intelectual».²⁷ El modo y el grado en que cada uno se eleve hacia aquella inalcanzable luz no depende ya del tratado sino de la propia capacidad y de la gracia de Dios.²⁸ Lo que el opúsculo ofrece es un medio para elevarse desde lo humano hacia lo divino. Éste medio consiste en una serie de meditaciones que parten de un símil o semejanza pictórica: el

27 *.De visione Dei* (h VI, n. 1).

28 *De visione Dei* (h VI, n. 1).

ya mencionado ícono omnividente.²⁹

A continuación Nicolás propone a los monjes la experiencia que debe preceder a toda reflexión meditativa. Hay que colgar el retrato en una pared cualquiera, por ejemplo, la que se ubica al norte de la estancia, y luego caminar de este a oeste y de norte a sur. No importa la dirección hacia la que el caminante se mueva ni cuántos sean los caminantes: cada uno de ellos experimentará siempre que la mirada lo sigue, y que lo sigue sólo a él. La mirada del retrato, y esto es lo que la convierte en semejanza apta para la meditación sobre la mirada divina, mira al mismo tiempo a todos en conjunto y a cada uno singularmente.³⁰

La práctica devocional elegida, que consiste en considerar diferentes aspectos de la mirada del retrato sensible y transferirlos a la infinitud de la mirada divina, supone tres postulados, que dan título, respectivamente, a cada uno de los tres primeros capítulos del opúsculo: «Que la perfección de la apariencia se hace verdadera respecto de Dios perfectísimo» [c. 1], «La vista desvinculada comprende todos los modos» [c. 2] y «Que aquellas cosas que son dichas acerca de Dios no difieren realmente» [c. 3]. El primero de estos supuestos sostiene la elección del retrato como medio de elevarse de lo humano a lo divino. En efecto, si la vista del retrato parece omniabarcante es porque representa la perfección de la vista en sí misma, libre de toda determinación sensible: observar al todo y a cada singular de una vez y simultáneamente.³¹ Existe pues una perfección o esencia del ver, y la misma imperfección de nuestra vista nos lleva a afirmar su existencia extramental, en tanto principio que la funda y le da origen. Ese principio es

29 *De visione Dei* (h VI, n. 2).

30 *De visione Dei* (h VI, n. 3).

31 *De visione Dei* (h VI, n. 5).

lo que llamamos «la vista de Dios»; o sea, el ver absoluto, que encierra en sí, de manera desvinculada, todos los posibles modos determinados de ver.³² Ahora bien, ¿qué sentido tiene hablar de «la vista» de Dios? En tanto principio necesario de nuestra propia facultad corruptible, la vista divina es simplísima, por tanto una, por tanto infinita.³³ Hablamos de la vista divina, del hacer divino, del amor divino... pero Dios es unidad simple. Los diversos nombres y acciones que le atribuimos coinciden en Él, porque es la suma simplicidad. Por tanto, no sólo concluimos que «toda teología es circular» sino que la meditación sobre la perfección de la mirada nos ha llevado a tomar conciencia de que en el absoluto los límites, tal como por ejemplo los que impone todo nombre o concepto, se desvinculan. Lo infinito divino sólo puede ser encontrado en las tinieblas, más allá de los conceptos, en la región que Nicolás llama metafóricamente el muro del Paraíso: «Pues todo concepto termina en el muro del Paraíso. Y si alguien hubiera de expresar alguna semejanza y dijera que es posible concebirte según ella, sé, de la misma manera, que ésa no es tu semejanza. Así, si alguien hubiera de explicar su intelección de ti, queriendo dar un modo a fin de que seas inteligido, ése estaría aún más lejos de ti. Pues eres separado de todos estos por un altísimo muro. El muro, en efecto, separa de ti todo aquello que pueda ser dicho o pensado, porque tú estás desvinculado de todo aquello que pueda quedar caer dentro de un concepto.»³⁴

32 *De visione Dei* (h VI, n. 7).

33 Repetimos la reflexión hecha a partir de lo máximo: si fuese compuesta o múltiple reclamaría un principio simple que a su vez la causara; si participase de la alteridad se definiría en función de otro con el que estaría relacionada y el cual, por lo tanto, la limitaría.

34 *De visione Dei* (h VI, n. 53).

Conclusión: perspectiva e infinitud

Según hemos visto en el apartado anterior, la práctica devocional que propone *Acerca de la visión de Dios* supone el uso del retrato sensible. Los monjes debían considerar diferentes aspectos de la mirada del retrato sensible y transferirlos a la infinitud de la mirada divina. Pero, según también se desprende de lo ya expuesto, no es ésta la meta final del ejercicio. A la mente devota se le pide todavía más: trascender incluso estos atributos infinitos de la divinidad, por medio de la toma intelectual de conciencia de que el principio absoluto está más allá de toda predicación.

Por tanto, la vía propuesta en *Acerca de la visión de Dios* es comparable a la que se puede llevar a cabo a partir del signo matemático. En ambos casos se comienza por una representación sensible. En el ejemplo de *Docta ignorantia* se trata de una figura geométrica; en el de *Acerca de la visión de Dios*, del ícono que todo lo ve. A partir de esta primera representación, la razón se abstrae hacia la noción de infinito. Antes era la de triángulo infinito; ahora la de mirada infinita. Por último, en ambos casos adviene la visión intelectual: la noción de «mirada infinita», al igual que la de «triángulo infinito», se aniquila a sí misma: en el infinito absoluto no se recortan ni triángulos ni miradas. Ahora bien: si en *Acerca de la docta ignorantia*, según consignamos en el apartado anterior, Nicolás privilegiaba el uso simbólico del signo matemático justamente porque prescinde de la materia y es susceptible de ser proyectado al infinito, ¿en qué descansa la susceptibilidad del retrato, imagen sensible, para servir como enigma de lo divino?

La respuesta está al alcance de la mano. Es la mirada omnividente del ícono la que funciona como enigma de lo infinito, y esa mirada que todo lo ve no es un fenómeno sensible sino un resultado de la aplicación de las leyes matemáticas de la perspectiva. De ahí el valor simbólico del ícono presentado a los monjes de Tegernsee:

su mirada aparentemente infinita no se construye a partir de nada que haya sido dado a la experiencia sino a partir de las reglas de la perspectiva, tan matemáticas en su esencia como aquellas otras a partir de las cuales se construye la figura geométrica de *Docta ignorantia*. Unas y otras son, para el Cusano, como lo es todo signo matemático, despliegue de la fuerza creadora de la mente, en tanto ésta, a su vez, es unidad simple.³⁵

En efecto, el arte de la perspectiva, al igual que todo arte matemático, no es meramente reproductivo. Por ello lleva en sí la susceptibilidad de ser proyectado al infinito. La perspectiva, ha teorizado Erwin Panofsky, niega la «superficie material pictórica» en tanto tal y la convierte en una ventana a través de la cual el espectador cree estar viendo un «espacio unitario que comprende todas las diversas cosas».³⁶ Ese espacio unitario no es el espacio dado a la experiencia inmediata (un espacio finito, relativo a la percepción y condicionado por ella) sino un espacio matemático puro. Vale decir, un espacio racional: un espacio infinito,

35 Los pasajes que siguen retoman otros del artículo «De lo contracto a lo absoluto: algunas meditaciones sobre la figura humana en *De visione Dei*», publicado en *Nicolas de Cusa: identidad y alteridad. Pensamiento y diálogo*. Editores: Claudia D'Amico, Jorge M. Machetta. Biblos, Buenos Aires, 2010.

36 Panofsky, Erwin. *La perspectiva como "forma simbólica"* (título original: *Die Perspektive als "Symbolische Form"*, Leipzig-Berlin, 1927). Traducción de Virginia Careaga. Tusquets Editores, Barcelona. 3a. edición en la colección Fábula: marzo 2008. (p. 11). Panofsky combina las definiciones de A. Durerero (p. 11), G. B. Alberti (p.11) y G. E. Lessing (p. 100) para dar la suya: «capacidad de representar varios objetos con la porción de espacio en que se encuentran, de modo tal que la representación del soporte material del cuadro sea sustituida por la imagen de un plano transparente a través del cual creemos estar viendo un espacio imaginario, no limitado por los márgenes del cuadro sino sólo cortado por ellos, en el cual se encuentra todos los objetos en aparente sucesión.» (p.11)

constante y homogéneo, desde todos cuyos puntos «pueden crearse construcciones iguales en todas las direcciones y en todas las situaciones».³⁷

La mirada aparentemente infinita del ícono utilizado por Nicolás es resultado de una construcción de este tipo. Para el observador humano, donde sea se ubique, todas las líneas perpendiculares al plano óptico parecen concurrir en la mirada de Cristo. A la vez, de la mirada de Cristo parecen proceder todas las líneas perpendiculares posibles: o sea, la infinitud de miradas o mirada infinita. Lo que así se hace visible no es sino el concepto del artista, un concepto que, al igual que cualquier noción matemática, no se funda en lo dado a la experiencia sino en la actividad pura de la mente humana. El ícono, podríamos decir, no es en realidad retrato de Dios sino retrato de la mente humana. O, mejor dicho, de las posibilidades especulativas de la mente. El ícono, en efecto, no pretende reproducir la mirada perfecta o absoluta, la de Dios, sino transferir al infinito la imperfecta mirada humana. Esta transferencia al infinito es en una primera etapa sólo apariencial. Efecto de las leyes de la perspectiva, sigue sin embargo ligada a la representación sensible, la del retrato. Sin embargo, a partir de este efecto apariencial, a la mente le es dado ascender de lo sensible a lo racional y de lo racional a lo intelectual. De la misma manera que cuando recurre al enigma matemático, en el ícono omnividente la mente humana investiga al ejemplar a partir de, por medio de y en ella misma, que es su imagen viva. Imagen de la imagen, la validez epistemológica del retrato se fundamenta en ser producción de la mente humana. De manera especular, la validez ontológica de la mente se fundamenta en ser producción

37 Cassirer, Ernst. *Philosophie der symbolischen Formen, II (Das mytische Denken)*, 1925, pp. 107 y ss. Citado en Panofsky (1927), p. 101.

de la mente divina.

Podemos concluir, por lo tanto, que aquello que confiere al ícono, en sí mismo una representación sensible, su peculiar valor como herramienta para la especulación metafísico-teológica es el hecho de que ha sido construido según las leyes de la perspectiva artística. Aunque necesariamente finitas por su origen humano, estas leyes, que surgen de la fuerza matemática creadora de la mente, son aptas para construir una imagen de lo infinito divino: el infinito matemático. Enfrentada a su propia creación artística, la cual deviene así espejo en el cual puede contemplar su proceder, la mente humana, imagen divina, utiliza este espejo como peldaño (esto es: se utiliza a sí misma como peldaño) para realizar el salto especulativo hacia las tinieblas de lo infinito absoluto, su ejemplar y primer principio metafísico de todo.

Fuentes

En latín

NICOLAI DE CUSA, *De docta ignorantia*. Ed. R. Klibansky. *Opera omnia iussu et auctoritate Academiae litterarum heidelbergensis I*, Felix Meiner Verlag, Leipzig – Hamburgo, 1932.

NICOLAI DE CUSA, *Idiota. De Sapientia. De Mente. De Staticis Experimentis*. Ed. L. Baur. *Opera omnia iussu et auctoritate Academiae litterarum heidelbergensis V*, Felix Meiner Verlag, Leipzig – Hamburgo, 1937.

NICOLAI DE CUSA, *De Visione Dei*. Ed. Adelaida Dorothea Riemann. *Opera Omnia iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis VI*, Felix Meiner Verlag, Leipzig-Hamburgo, 2000.

En castellano

NICOLÁS DE CUSA, *Acerca de la docta ignorancia, Libro I: Lo*

máximo absoluto. Introducción, traducción y notas Jorge M. Machetta y Claudia D'Amico, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2003.

NICOLÁS DE CUSA, *Un ignorante discurre acerca de la mente*. Traducción: Jorge M. Machetta, Introducción: Jorge M. Machetta y Claudia D'Amico. Notas: Círculo de estudios cusanos de Buenos Aires. Buenos Aires, Editorial Biblos, 2005.

Bibliografía

D'AMICO, CLAUDIA. «La simbología matemática» en Nicolás de Cusa, *Acerca de la docta ignorancia, Libro I: Lo máximo absoluto*, introducción, traducción y notas Jorge M. Machetta y Claudia D'Amico, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2003.

MAGNAVACCA, SILVIA. *Léxico técnico de filosofía medieval*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2005

PANOFSKY, ERWIN. *La perspectiva como "forma simbólica"* (título original: *Die Perspektive als "Symbolische Form"*, Leipzig-Berlin, 1927). Traducción de Virginia Careaga. Tusquets Editores, Barcelona. 3a. edición en la colección Fábula: marzo 2008. PICO ESTRADA, Paula. «Weight and Proportion in Nicholas of Cusa's *Idiota. De Staticis Experimentis*», *Verbum*, vol. 9 (pp. 119-126), St. Petersburg's University Press, San Petersburgo, 2006.

PICO ESTRADA, Paula. «De lo contrato a lo absoluto: algunas meditaciones sobre la figura humana en *De visione Dei*», *Nicolas de Cusa: identidad y alteridad. Pensamiento y diálogo*. Editores: Claudia D'Amico, Jorge M. Machetta. Biblos, Buenos Aires, 2010



João Buridano: nominalismo e universais

Pedro Leite Junior¹

A discussão sobre o estatuto ontológico dos universais remonta a Platão e Aristóteles e estende-se até os dias atuais². A partir das questões clássicas formuladas por Porfírio o problema dos universais tomou corpo e motivou disputas durante grande parte da Idade Média³. Dentre as posições historicamente assumidas no debate a tradição nominalista (que nos seus diversos matizes nega de algum modo a existência extramental de entidades universais) constituiu-se como uma forte resistência as posições tradicionalmente realistas. Entre seus representantes proeminentes podemos citar Roscelino de

1 Professor Adjunto da Universidade Federal de Pelotas (UFPel). E-mail: pedroleite.pro@ig.com.br.

2 Para uma discussão atual acerca dos universais, ver, por exemplo, Michael J. Loux, *Metaphysics: An contemporary introduction*. London – New York: Routledge, 2002.

3 Para um panorama da discussão do problema dos universais no período medieval, ver, por exemplo, Pedro Leite Junior, *O Problema dos Universais: A perspectiva de Boécio, Abelardo e Ockham*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.

Compiègne, Pedro Abelardo e Guilherme de Ockham. No que diz respeito ao problema dos universais, João Buridano pode ser inserido nessa tradição nominalista.

Particularmente, Buridano trata do problema dos universais em seu comentário a metafísica de Aristóteles⁴ (ainda que tópicos relacionados à questão sejam abordados em outras obras). Buridano segue o padrão similar ao utilizado por Ockham às críticas as posições realistas, avançando das mais extremas para as mais moderadas⁵. E, como o *Venerabilis Inceptor*, ele chega a mesma conclusão negativa: o realismo dos universais, em qualquer das suas versões, fracassa⁶. Assim, como em geral fazem os nominalistas, Buridano nega qualquer estatuto ontológico às entidades universais extramentais, ou seja, não há qualquer correspondência entre as generalizações ou nominalizações abstratas que fazemos e entidades universais extramentais.

Para Buridano, a individualidade é um traço básico do mundo, ou, mais precisamente, não há entidades não-individuais no mundo, quer existam independentemente ou como constituinte metafísico das coisas ou nas coisas⁷. Segundo ele, universais são

4 Iohannis Buridani. *In Metaphysicen Aristotelis Quaestiones argutissimae Magistri Iohannis Buridani in ultima praelectione ab ipso recognitae et emissae*. Paris: Accuratioe Iodici Badii, 1518. (Doravante *In Metaph.*)

5 A discussão mais exaustiva de Ockham a cerca dos universais encontra-se em sua obra *Scriptum in librum primum Sententiarum: Ordinatio, d. 2, qq. 4-8*. In: *Opera Theologica, II*. Ed. S. Brown e G. Gál. Cura Instituti Franciscani, Universitatis S. Bonaventure, St. Bonaventure: New York, 1970.

6 “Et ideo frustra ponerentur talia uniuersalia distincta a singularibus si omnia sine illis possint saluari; et tamen possunt (. . .)”. (*In Metaph.*, 7.16)

7 “Ad cuius euidenciam sciendum est primo quod, ut satis potest ex dictis apparere, quicquid praeter animam existit in re ipsum existit indiuidualiter, scilicet distinctum ab omnibus aliis tam suae speciei quam aliarum, ita quod ibi nihil est omnino praeter res quae indiuidualiter existunt nec est

conceitos cuja existência restringe-se a mente. Mas, se não há universais fora da mente distintos dos singulares e, inclusive, toda a coisa existe singularmente, como se explica que as coisas sejam, algumas vezes, entendidas universalmente? Sua resposta é de que a universalidade decorre do fato de que a mente é fundamentalmente representacional:

Assim, se queremos dar uma única razão (embora não suficiente) de por que o intelecto pode compreender universalmente, embora as coisas compreendidas não existam universalmente nem sejam universais, declaro que é esta a razão: As coisas são compreendidas não porque estão no intelecto, mas porque a semelhança que as representam está no intelecto.⁸

Para Buridano universais não são nada mais do que conceitos na mente. Assim, ele opera com conceitos em dois âmbitos. No âmbito semântico, universais são conceitos representativos no intelecto que funcionam como nomes comuns (termos mentais) na Linguagem Mental. Conceitos são representativos de muitas funções e, portanto, ‘predicável de muitos’, ou seja, os muitos

distinctum ab eis”. *Tractatus de differentia universalis ad individuum*. Slawomir Szyller (Ed), In *Przegląd Tomistyczny* III, 1987, 137-178. (Doravante *Tract. Diff.*)

- 8 “Si ergo uolumus assignare unam causam, licet non sufficientem, quare intellectus potest intelligere uniuersaliter, quamuis res intellectae nec uniuersaliter existant nec uniuersales sint, ego dico quod haec est causa: quia res intelliguntur non propter hoc quod ipsae sint in intellectu, sed quia species earum, quae sunt similitudines repraesentiuae earum, sunt in intellectu” (*Quaest. De Anim.*, 3.08). *Iohannis Buridani. Quaestiones in Aristotelis De anima secundum tertiam lectionem*. Jack A. Zupko (Ed.). IN: *John Buridan’s Philosophy of Mind: An Edition and Translation of Book III of his ‘Questions on Aristotle’s De anima’ (Third Redaction), with Commentary and Critical and Interpretative Essays*. Ph.D. Dissertation, Cornell University 1989 (2 vol.). University Microfilms: Ann Arbor, 1990. (Doravante *Quaest. De Anim.*)

sujeitos que ele representa como conceito. Por isso, conceitos universais podem aparecer em sentenças mentais verdadeiras como termos predicados unidos a diferentes conceitos individuais que agem como termo singular sujeito; eles podem ser utilizados em tais sentenças para referir a (supor por – *supponere pro*) itens extramentais bem como significá-los por meio da semelhança natural.⁹ No âmbito psicológico, conceitos são entidades psicológicas. São elementos do pensamento, as pedras de construção primárias do intelecto, adquiridos por meio de nossa interação com o mundo.¹⁰

Neste texto exploro o âmbito psicológico da questão dos universais, a saber, como e a partir do que é possível formar conceitos universais na medida em que não há no mundo entidades universais correspondentes a esses conceitos? Ou ainda: como ocorre o processo de formação de conceitos universais? Tomo como base o ponto de vista desenvolvido por Peter King¹¹, segundo o qual a resposta de Buridano ao problema dos universais assume principalmente uma perspectiva psicológica. Para este autor, Buridano desenvolve uma teoria psicológica sobre o processo de aquisição de conceitos. De acordo com King¹², a base

9 Para uma visão da semântica de Buridano, ver, por exemplo, o artigo de Ria Van Der Lecq, *Mental Language: a Key to the Understanding of Buridan's Semantics*. Disponível no site: <http://www.phil.uu.nl/~leccq/mental%20language.pdf> Ou ainda, o artigo de Gyula Klima, *The Nominalist Semantics of Ockham and Buridan: A "rational reconstruction"*. Disponível no site: <http://www.fordham.edu/gsas/phil/klima/FILES/The-Nominalist-Semantics-of-Ockham-and-Buridan.pdf>

10 *In Metaph.*, 6.12.

11 KING, Peter. "Buridan's solution to the problem of universals". IN: *The Metaphysics and Natural Philosophy of Buridan*. Jack Zupko and J.M.M.H. Thijssen (Eds). Brill: Leiden-Boston-Köln, 2001, 1-27.

12 KING, 2001, p. 6.

psicológica de Buridano pode ser expressa através de três teses, a saber:

- (1) A cognição intelectual depende da cognição sensitiva;
- (2) A cognição sensitiva é sempre singular;
- (3) A cognição intelectual pode ser singular e pode ser universal.

No que segue apresento brevemente as duas primeiras e examino mais particularmente a terceira na medida em que, segundo King, é a mais problemática. Pois, se cognição intelectual depende da cognição sensitiva e esta última é sempre singular, como a cognição intelectual pode ser tanto singular quanto universal?

A primeira tese (a cognição intelectual depende da cognição sensitiva) não apresenta problema, pois tem como base uma longa tradição consensual. Trata-se de uma dependência causal do intelecto para com os sentidos cuja sustentação está vinculada a máxima aristotélica segundo a qual não há nada no intelecto que não tenha anteriormente estado nos sentidos (*Nihil in intellectu quod non prius fuerit in sensu*).¹³

A segunda tese (a cognição sensitiva é sempre singular), por sua vez, não tem uma base consensual. Para Buridano temos acesso direto e efetivo ao singular, ou seja, percebemos as coisas sempre como singulares e nunca como universais. Os materiais cedidos dos sentidos para o intelecto devem ser singulares já que este é o único tipo de informação que a cognição sensível pode fornecer. Mas, o que é perceber alguma coisa como singular? Quais são

13 “Cum ergo dictum sit quod cognitio intellectiva dependet ex sensitiva (*Quaest. Phys. 1.07*)”. *Iohannis Buridani: Quaestiones super octo Physicorum libros, secundum ultimam lecturam*. Paris, 1509. (Doravante *Quaest. Phys.*).

esses materiais? De que modo são percebidos?

Buridano afirma que algo é percebido singularmente em virtude do fato de que é percebido como existindo dentro da perspectiva da pessoa que o conhece.¹⁴ Assim, a singularidade da percepção é uma decorrência da presença do objeto no âmbito sensorial do conhecedor e tal singularidade da cognição sensível não resulta da própria natureza do objeto ou de algum traço característico dele, mas da circunstância na qual ocorre. De modo geral, podemos dizer que a singularidade da cognição sensitiva é devido a união aqui-e-agora dos traços gerais perceptíveis que compõem um objeto singular.

A cognição sensitiva é acima de tudo a representação de uma multiplicidade, ou seja, os sentidos captam um emaranhado de traços constituintes do objeto singular que estão unidos confusamente, tais como, tamanho, forma, cor, etc. É a marca dos sentidos nos apresentar um amontoado de impressões unidas aqui-e-agora constituindo a cognição sensitiva singular. Diz Buridano:

Assim, dado que o sentido externo conhece o que é sensível (do modo como uma coisa existe), dentro de sua perspectiva em uma localização definida (ainda que algumas vezes torne falso um julgamento sobre sua localização devido ao reflexo das aparências); o sentido externo conhece singular e distintamente [a coisa] como esta ou como aquela. Embora o sentido externo conheça Sócrates ou a branca ou um item branco, isso ocorre somente em uma aparente representação [do objeto] como unidos conjuntamente com a substância, a branca, o tamanho e a localização de acordo com o qual aparecem dentro da perspectiva do conhecedor. Agora, o sentido por si mesmo não pode desembaraçar este tipo de união, isto é, ele não pode

14 “Dicam ergo, sicut magis uideri debet septimo Metaphysicae, quod ex eo aliud percipitur singulariter quod percipitur per modum existentis in prospectu cognoscentis”. (*Quaest. Phys.*, 1.07)

abstrair a aparência da substância e da brancura e do tamanho e da localização um do outro; assim ele pode somente perceber a brancura ou a substância ou o item branco do modo como uma coisa que existe dentro de sua perspectiva e, assim pode somente conhecer o supracitado [objeto] singularmente. Novamente, embora o sentido [interno] comum receba as aparências do sentido externo com esse tipo de união e não possa desembaraçar essa união, é necessário que as apreenda de maneira singular.¹⁵

Em suma, para Buridano, perceber alguma coisa como singular é percebê-la presencialmente e no escopo sensorial do conhecedor. É uma característica dos sentidos apreender as coisas singulares na sua totalidade como um feixe, isto é, com todos os seus aspectos constituintes unidos confusamente. Assim, por exemplo, diante de uma estátua os sentidos captam todos os traços que a compõem (tamanho, cor, localização, etc) sem distinguir ou desembaraçar algum deles especificamente.

15 “Sensus ergo exterior quia cognoscit sensibile per modum existentes in prospectu suo secundum certum situm, licet aliquando false iudicat de situ propter reflexiones speciorum, ideo cognoscit ipsum singulariter uel consignate, scilicet quod hoc uel illud. Quamuis ergo sensus exterior cognoscat Socratem uel albedinem uel album, tamen hoc non est nisi secundum speciem confuse repraesentatem cum substantia et albedine et magnitudine et situ secundum quem apparet in prospectu cognoscentis. Et ille sensus non potest distinguere illam confusionem: scilicet non potest abstrahere species substantiae et albedinis et magnitudinis et situs ab inuicem, ideo non potest percipere albedinem uel substantiam uel album nisi per modum existentes in prospectu eius. Ideo non potest cognoscere praedicta nisi singulariter. Item etsi sensus communis a sensu exteriori recipiet species cum tali confusione, et non potest distinguere confusionem, ipse de necessitate apprehendit modo singular”. (*Quaest. De Anim.*, 3.08)

A terceira tese afirma que: a cognição intelectual pode ser singular e pode ser universal. Conforme King¹⁶, o problema fundamental com essa tese é de que: como é possível haver uma cognição intelectual universal, dado que a toda a cognição intelectual depende da cognição sensitiva e esta é sempre singular? Enfim, como é possível formar conceitos universais sem comprometer-se com entidades extramentais não-individuais?

No que diz respeito ao fato de que a cognição intelectual pode ser singular, escreve Buridano:

A principal questão pode ser estabelecida ao dizer que o intelecto conhece as coisas como singulares antes que as faça universais, porque os sentidos, externo ou interno, somente as conhecem como singulares, a saber, como unidas a localização e como existindo dentro da perspectiva do conhecedor; portanto, etc. O sentido, então, representa um objeto sensível para o intelecto com esse tipo de união. E, assim como o sentido representa primariamente o objeto para o intelecto, desse mesmo modo o intelecto primariamente entende a coisa. Portanto, o intelecto é capaz de conhecer a coisa com esse tipo de união e, assim, como singular (Isso é também parecido com o que tem sido dito, a saber, que pela abstração o intelecto compreende-o como universal). Além disso, visto que a representação por parte do sentido é de uma maneira singular, se o intelecto não o compreender como singular, com base em uma representação desse tipo, então, não se pode explicar como ele pode compreender depois como singular¹⁷

16 KING, 2001, p. 13.

17 “Et ex his apparet mihi quod determinari potest quaestio principalis dicendo quod prius intellectus cognoscit res singulariter quam uniuersaliter propter hoc quod sensus non cognoscit eas nisi singulariter, siue sit sensus exterior uel interior, scilicet cum illa confusione situs et per modum existentis in prospectu cognoscentis; ideo etc. Sic sensus cum huiusmodi confusione repraesentat intellectui obiectum sensibile. Et sicut obiectum primo repraesentat intellectui, sic intellectus primo intelligit rem. Ergo cum

O intelecto inicia com a cognição singular, dada a natureza da matéria recebida da cognição sensitiva. Assim, compreendemos as coisas singularmente antes de fazê-lo universalmente, uma vez que na representação vinda dos sentidos os traços constituintes do objeto estão unidos (um amontoado de impressões) e é desse modo que o intelecto primeiramente os recebe. Isso significa, então, que a cognição intelectual singular é anterior a todas as outras formas de cognição intelectual.¹⁸

Temos então, o seguinte mecanismo: os sentidos captam o objeto com seus aspectos constituintes unidos confusamente gerando a singularidade da cognição sensitiva; a seguir o intelecto apreende do mesmo modo o objeto gerando a cognição intelectual singular. Mas, como ocorre a transformação da cognição intelectual singular em cognição intelectual universal? Segundo Buridano por meio da “abstração”. Ele descreve esse processo do seguinte modo:

Declaro que quando o intelecto recebe do fantasma a aparência ou a compreensão de Sócrates enquanto unida ao tamanho e a localização, fazendo a coisa aparecer do modo como ela existe na perspectiva do conhecedor, o intelecto a entende de uma maneira singular. Se o intelecto pode desembaraçar essa união e abstrair o conceito de substância ou de brancura do conceito de localização, de modo que a coisa não é mais percebida do modo com ela existe na perspectiva do conhecedor, então, será um conceito comum. Assim, uma vez que o conceito de Sócrates tem sido retirado abstrativamente do conceito de brancura e

huiusmodi confusione intellectus potest cognoscere rem, et sic singulariter. Et hoc etiam apparet ex dictis, scilicet quod abstrahendo etc., intellectus intelligit uniuersaliter. Et iterum, cum repraesentatio ex parte sensus sit modo singulari, si intellectus ex huiusmodi repraesentatione non intelligat singulariter, non poterit postea dici quomodo possit intelligere singulariter.” (*Quaest. Phys.*, 1.07)

18 *Quaest. De Anim.*, 3.08.

de localização e de outros acidentes ou aspectos alheios, então não representará mais Sócrates do que Platão e será um conceito comum, um do qual o nome 'homem' é derivado.¹⁹

Para Buridano, abstração é o processo psicológico de isolar um determinado aspecto de outros aspectos com os quais está unido. O aspecto que é isolado dos outros e liberado de suas condições individualizantes será, portanto, geral. O intelecto aprende como desembaraçar os vários aspectos que estão presentes na cognição intelectual singular até que finalmente seja capaz de prescindir desses aspectos accidentais, produzindo assim uma cognição intelectual universal, ou seja, um conceito comum. A abstração, então, constitui-se no processo psicológico através do qual se pode explicar como ocorre a cognição intelectual universal. Isso sustenta a terceira tese na medida em que mostra como um conceito universal é gerado na mente. Assim, da cognição intelectual singular um aspecto simples é isolado, isto é, desembaraçado de sua combinação e união com outros aspectos.

Segundo Buridano, os conceitos são gerais em virtude de serem representacionais. A cognição intelectual produzida pela abstração é então universal ao representar muitos itens, ou, mais precisamente, ao representar indiferentemente muitos indivíduos

19 “Dico quod cum intellectus a phantasmate recipit speciem uel intellectiōnem Socratis cum tali confusione magnitudinis et situs, facientem apparere rem per modum existentis in prospectu cognoscentis, intellectus intelligit illum modo singulari. Si intellectus potest illam confusionem distinguere et abstrahere conceptum substantiae uel albedinis a conceptu situs, ut non amplius res percipiatur per modum existentis in prospectu cognoscentis, tunc erit conceptus communis. Unde cum elicitus fuerit conceptus Socratis abstracte a conceptibus albedinis et situs et aliorum accidentium uel extraneorum, ille iam non magis repraesentabit Socratem quam Platonem, et erit conceptus communis a quo sumitur hoc nomen ‘homo’.” (*Quaest. De Anim.*, 3.08)

distintos. Afirma o autor:

Se uma representação de homem na imaginação é despida de todos os seus aspectos alheios, não será determinadamente representante de Sócrates ou Platão, mas representará indiferentemente qualquer um deles ou outros homens; e assim, o intelecto não entende este homem determinadamente pela representação, mas compreende este homem indiferentemente ou aquele outro: isso é entender homem por uma compreensão universal.²⁰

Depois de indicar como ocorre a formação do conceito universal na mente, através da cognição intelectual universal, Buridano precisa explicar como esse conceito pode ser representacional, quer dizer, qual é a base da representação, pois se não há entidades não-individuais no mundo, o conceito não seria uma ficção? A estratégia de Buridano, então, é considerar a representação como uma forma de semelhança, ou seja, conceitos representam coisas por sua semelhança com elas. Afirma o autor:

Daí decorre o fato de que a representação ocorre por meio da semelhança daquilo que é representativo de um item e será indiferentemente representativo de todos eles (a menos que alguma coisa ocorra paralelamente para impedir, como será discutido depois). Concluímos a partir disso que sempre que a aparência – a semelhança – de Sócrates estiver no intelecto e forem abstraídas as aparências dos traços alheios, não se trata mais da representação de Sócrates mais do que Platão ou

20 “Si species hominis fuerit in phantasia et denudetur seu praescindatur ab omnibus extraneis seu a specibus extraneorum, [quod] ipsa non repraesentabit determinate Socratem uel Platonem, sed indifferenter quemlibet ipsorum aut aliorum hominum; et ita intellectus non intelligeret per illam speciem hunc hominem determinate, sed indifferenter hunc uel illum uel alium. Et hoc est intelligere hominem uniuersali intellectione.” (*Trat. Diff.*, p.2, q 1)

qualquer outro homem; nem o intelecto entende Sócrates mais do que outro homem. Em vez disso, entende todos os homens indiferentemente por meio de um conceito único, a saber, aquele a partir do qual derivamos o nome ‘homem’. E isso é compreender universalmente.²¹

Um conceito produzido por abstração é igualmente uma semelhança de muitas coisas e, desse modo, representa indiferentemente todas elas. A noção de “semelhança” funciona para assegurar a universalidade representativa do conceito. A legitimidade de um conceito universal diz respeito às relações reais de concordância ou semelhança entre as coisas: ele assemelha-se a qualquer uma delas em virtude de assemelhar-se a uma delas. Explica Buridano:

Agora, se fosse o caso de haver muitos itens similares uns com os outros, então qualquer coisa similar a um deles, em relação ao traço no qual são similares, é similar a qualquer um deles. Assim, se todos os asnos têm na realidade uma concordância e similaridade uns com os outros, quando a aparência inteligível representa um asno no intelecto por meio de uma semelhança, ele pode simultaneamente representar qualquer asno indiferentemente (a menos que alguma coisa o impeça como será discutido depois). Uma intenção torna-se universal desse modo.²²

21 “Ideo consequitur ex quo representatio fit per similitudinem quod illud quod erat representatiuum unius erit indifferenter representatiuum aliorum, nisi aliud concurrat quod obstet, sicut dicitur post. Ex hoc finaliter infertur quod cum species (et similitudo) Socratis fuerit apud intellectum et fuerit abstracta a speciebus extraneorum, illa non magis erit representatio Socratis quam Platonis et aliorum hominum; nec intellectus per eam magis intelliget Socratem quam alios homines. Immo sic per eam omnes homines indifferenter intelliget uno conceptu, scilicet a quo sumitur hoc nomen ‘homo’. Et hoc est intelligere uniuersaliter.” (*Quaest. De Anim.*, 3.08)

22 “Modo si sit ita quod sint multa inuicem similia, omne illud quod est

É importante indicar que a semelhança tem um aspecto extramental do mundo, ou seja, as coisas concordam ou assemelham-se entre si pelo fato de serem o que são. Que as coisas concordem entre si por possuírem determinadas propriedades é um fato bruto e não analisável. Ora, ao compartilharem de propriedades comuns as coisas extramentais são classificadas em classes e nem todas possuem o mesmo grau de semelhança. Isso significa que há graus de semelhança. Por exemplo, Pedro e Manoel assemelham-se um com o outro mais do que Manoel se assemelha a um cavalo. Mas, ambos, Pedro e Manoel assemelham-se mais a um cavalo do que a um coqueiro. Complementa Buridano:

Mantemos que coisas da mesma espécie ou gênero existindo singularmente fora da alma têm em sua natureza uma grande semelhança essencial ou concordância mais do que aquelas das diversas espécies e gêneros. Pois Sócrates e Platão concordam na realidade mais do que Sócrates e Brunelo (mesmo com respeito a suas essências), e Sócrates e Brunelo também concordam mais do que Sócrates e essa pedra.²³

simile uni eorum, quantum ad hoc in quo sunt similia, est simile unicuique aliorum. Ideo si omnes asini ex natura rei habent adinuicem conuenientiam et similitudinem, oportet quod quando species intelligibilis in intellectu repraesentabit per modum similitudinis aliquem asinum, ipsa simul indifferenter repraesentabit quemlibet asinum, nisi aliud obstat, de quo postea dicitur. Ideo sic fit uniuersalis intentio.” (*Quaest. Phys.*, 1.07)

- 23 “Tunc accipimus quod res extra animam singulariter existentes de eadem specie uel de eodem genere habent ex natura sui similitudinem seu conuenientiam essentialem maiorem quam illae quae sunt diuersarum specierum uel diuersorum generum. Plus enim conueniunt ex natura rei Socrates et Plato quam Socrates et Brunellus (etiam quantum ad suas essentias), et plus etiam conueniunt Socrates et Brunellus quam Socrates et ille lapis.” (*Quaest. De Anim.*, 3.08)

Para finalizar, realizo algumas considerações. Buridano trata do problema dos universais em dois âmbitos. O primeiro, não explorado neste texto e que merecia um exame, é o semântico: conceitos universais são termos mentais componentes da Linguagem Mental. O segundo, que explorei a partir da posição de Peter King, é o psicológico. Neste, a afirmação mais problemática é aquela que sustenta que a cognição intelectual pode ser universal. De modo a dirimir a questão, Buridano descreve o processo psicológico da formação do conceito universal. Temos então, o seguinte mecanismo: os sentidos captam o objeto com seus aspectos constituintes unidos confusamente gerando a singularidade da cognição sensitiva; a seguir o intelecto apreende do mesmo modo o objeto gerando a cognição intelectual singular; a seguir o intelecto, por meio da abstração, isola um determinado aspecto de outros aspectos com os quais está unido, isto é, ele desembaraça os vários aspectos que estão presentes na cognição intelectual singular até que finalmente seja capaz de prescindir desses aspectos acidentais, produzindo assim uma cognição intelectual universal, ou seja, um conceito comum. A fim de garantir a representatividade do conceito universal Buridano apela para a noção de “semelhança”, ou seja, trata-se de um fato básico e não analisável do mundo que os objetos concordam ou assemelham-se mais ou menos entre si.

De um ponto de vista contemporâneo, por um lado, a concordância entre objetos tem uma relação equivalente àquela da divisão das classes de indivíduos em seus respectivos tipos naturais, na qual os membros de diferentes tipos estão mais ou menos em concordância dependendo de quão “mais próximos” estão de seus respectivos tipos naturais. As coisas no mundo parecem estar ordenadas em tipos naturais: elas concordam e diferem dependendo de suas naturezas. Por outro lado, Buridano parece

sustentar um nominalismo de semelhança e, nesse sentido, poderia ser cotejado com as posições atuais desse tipo de nominalismo²⁴ (o que requereria a elaboração de um novo texto).

Penso que o tema se presta e merece maior atenção e aprofundamento que, como indiquei na primeira nota, está em construção. Por fim, faço minhas as palavras de King²⁵; a solução de Buridano para o problema dos universais não apela para qualquer coisa realmente comum no mundo. A base real para os conceitos universais são as concordâncias e semelhanças que os indivíduos mantêm entre si no mundo, mas estas não são mais do que os próprios indivíduos. Desse modo, Buridano pode afirmar que tudo pode ser preservado sem apelar para universais distintos do singular.

Bibliografia

- GUILHERME DE OCKHAM. *Scriptum in librum primum Sententiarum: Ordinatio*. In: *Opera Theologica, II*. Ed. S. Brown e G. Gál. Cura Instituti Franciscani, Universitatis S. Bonaventure, St. Bonaventure: New York, 1970, Dist. 2, qq. 4-8.
- IOHANNIS BURIDANI. *In Metaphysicen Aristotelis Quaestiones argutissimae Magistri Iohannis Buridani in ultima praelectione ab ipso recognitae et emissae*. Paris: Accuratioe Iodici Badii, 1518.
- IOHANNIS BURIDANI. *Tractatus de differentia universalis ad individuum*. Slawomir Szyller (Ed), In *Przegląd Tomistyczny*

24 Sobre o nominalismo de semelhança, ver, por exemplo, a obra de Gonzalo Rodriguez-Pereyra, *Resemblance Nominalism: A Solution to the Problem of Universals*. Oxford University Press: New York, 2002.

25 KING, 2001, p. 25.

- III, 1987, 137-178.
- IOHANNIS BURIDANI. *Quaestiones super octo Physicorum libros, secundum ultimam lecturam*. Paris, 1509.
- IOHANNIS BURIDANI. *Quaestiones in Aristotelis De anima secundum tertiam lecturam*. Jack A. Zupko (Ed.). IN: John Buridan's Philosophy of Mind: An Edition and Translation of Book III of his 'Questions on Aristotle's De anima' (Third Redaction), with Commentary and Critical and Interpretative Essays. Ph.D. Dissertation, Cornell University 1989 (2 vol.). University Microfilms: Ann Arbor, 1990.
- KING, Peter. "Buridan's solution to the problem of universals". IN: *The Metaphysics and Natural Philosophy of Buridan*. Jack Zupko and J.M.M.H. Thijssen (Eds). Brill: Leiden-Boston-Köln, 2001, 1-27.
- KLIMA, Gyula. *The Nominalist Semantics of Ockham and Buridan: A "rational reconstruction"*. Disponível no site: <http://www.fordham.edu/gsas/phil/klima/FILES/The-Nominalist-Semantics-of-ckham-and-Buridan.pdf>
- LECQ, Ria Van Der. *Mental Language: a Key to the Understanding of Buridan's Semantics*. Disponível no site: <http://www.phil.uu.nl/~lecq/mental%20language.pdf>
- LEITE JUNIOR, Pedro. *O Problema dos Universais: A perspectiva de Boécio, Abelardo e Ockham*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.
- LOUX, Michael J.. *Metaphysics: An contemporary introduction*. London – New York: Routledge, 2002.
- RIJK, L. M. de, "John Buridan on Universals". IN: *Revue de Métaphysique et de Morale*, 97/1, 1992, 35-59.
- RODRIGUEZ-PEREYRA, Gonzalo. *Resemblance Nominalism: A Solution to the Problem of Universals*. Oxford University Press: New York, 2002.



A imagem política da monarquia aragonesa na novela de cavalaria *Curial e Guelfa* (séc. XV)

Ricardo da Costa &
Francis Rasseli dos Santos¹

Por muito tempo se criticara a história feita a partir da literatura e se existira um ponto de convergência entre ambas. Sendo a Literatura um conjunto de escritos da Humanidade com o uso da poesia e da imaginação, sem um compromisso com a realidade. E o verdadeiro conhecimento histórico, mediante análise de John Lewis Gaddis (1941-), é aquele que pretende compreender o passado que aconteceu e que não pode ser alterado.² Percebemos aí divergências no sentido da realidade histórica, no entanto, podemos dizer que ambas as modalidades se convergem em determinado ponto, sendo ele o estudo na totalidade do ser.

O problema começa na necessidade de localizar e delimitar a verdade histórica com a liberdade literária, que é o nosso caso,

1 Professor do Departamento de Filosofia da UFES; Graduando em História da UFES.

2 GADDIS, John Lewis. *Paisagens da História. Como os historiadores mapeiam o passado*. Rio de Janeiro: Campus, 2003.

tendo em vista que os textos literários não estão condicionados a verdade. Nesta encruzilhada buscamos o relato de Aristóteles (c. 384-322 a.C.), curiosamente comentando sobre o mesmo fato, coloca a Literatura um passo a frente já que a mesma aborda os fatos em uma visão universal diferente da História que se limita ao que aconteceu.³

Nosso foco é o da imagem do rei Pedro III, *o Grande*, manifestada em inúmeras situações cavaleirescas ao longo da narrativa, especialmente o Livro II, que trata, entre outras coisas, de um torneio (fictício) ocorrido em Melun. Trata-se da personificação do herói e do exemplo de *cavaleiro perfeito*. Naquele momento, as convicções humanistas vindas da Itália começavam a brilhar em terras catalãs. Por isso, abordamos seus aspectos mais genéricos, já que a perspectiva política certamente foi influenciada pela emergente cultura do Humanismo. Os símbolos representam o núcleo dos sistemas culturais, uma vez que é através deles que são formados pensamentos, idéias e representações da realidade.⁴ Pode parecer que não, mas, o que mais incita a vida de uma sociedade é a condição política de sua época. As conquistas, derrotas e principalmente os escândalos da vida privada de seus governantes ainda são a causa de muito frenesi.

3 “... não é ofício do poeta narrar o que aconteceu; é, sim, o de representar o que poderia acontecer, quer dizer: o que é possível segundo a verossimilhança e a necessidade. Com efeito, não diferem o historiador e o poeta, por escreverem verso ou prosa (...) diferem, sim, em que diz um as coisas que sucederam, e outro as que poderia suceder. Por isso, a filosofia é algo de mais filosófico e mais sério que a história, pois refere aquela principalmente o universal, e esta, o particular” – ARISTÓTELES. *Poética* (tradução, prefácio, introdução, comentário e apêndices de Eudoro de Sousa). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2003, IX, 1451b, p. 115.

4 JOHNSON, Allan G. *The Blackwell dictionary of sociology: a user's guide to sociological language*. Cambridge: Blackwell, 1995, p. 321.

Também queremos ressaltar o anseio desta sociedade do *Quatrocento* por uma vida mais justa como um ator coadjuvante nesta análise. A alegria de viver, a confiança no porvir e nos grandes feitos como ocorreu no Renascimento e no Iluminismo, foram aspirações expressadas pela primeira vez pelos humanistas que encontraram na glória da redescoberta dos clássicos da antiguidade o anseio por uma vida mais bela.

A imagem política

No século XV, era rico o florescimento estético de três elementos da vida: bravura, honra e amor.⁵ Portanto essas três virtudes serão o ponto de partida de nossas apreciações da obra *Curial e Guelfa*. No final do Livro I, há um momento literário em que Curial, ao regressar de uma disputa com o napolitano Boca de Far, é recebido com honras junto com os cavaleiros catalães nas portas de Barcelona, na corte do rei Pedro, *o Grande* (1239-1285, III de Aragão, I da Sicília, I de Valência, e II de Barcelona), filho de Jaime I, *o Conquistador* (1208-1276). O autor anônimo da novela introduz ali uma clara exaltação política àquela figura histórica:

Naquele tempo, havia em Aragão um rei muitíssimo nobre e valoroso chamado Dom Pedro, cavaleiro robustíssimo, forte e valente, e que, enquanto viveu, fez com seu corpo muitas coisas dignas em batalhas e de venerável recordação, tanto contra sarracenos quanto outras gentes (Livro I, cap. 46).

Há nesta passagem uma idealização da figura do rei, que prossegue mais adiante, em que o monarca, graciosa e generosamente, admoesta alguns cavaleiros invejosos e afirma que

5 HUIZINGA, Johan. *O Outono da Idade Média*. São Paulo: Cosac Naif, 2010, p.80.

a cavalaria não condiz com aquele comportamento:

Ao verem isso, os outros cavaleiros sentiram inveja, não da honra que eles recebiam, mas de não tê-las da mesma forma. Finda a ceia, o rei, sem esquecer a graça de sua singular magnificência, deu-lhes dons preciosos e grandes herdades para que lá vivessem, e para que, aonde quer que eles fossem, dali em diante, não fossem chamados de cavaleiros pobres. Todos murmuravam a grande singularidade que o rei fizera em honrar aqueles cavaleiros, e o rei, ao perceber isso, chamou em um canto a todos que podiam vir e disse: “– Eu não honro os meus cavaleiros por suas pessoas, mas honro a cavalaria que neles há, a qual, em seus corpos, tão valorosamente se mostrou. Esta mesma honra, e muito maior, eu farei quando nos corpos de algum de vós ela quiser se mostrar (Livro I, cap. 46).

Este é o momento em que o autor exalta o rei Pedro para glorificar a coroa de Aragão e também mostrar a Curial o exemplo de um *cavaleiro perfeito*.

Todos louvaram aquele rei de grande magnificência, e entenderam que, enquanto ele vivesse, a cavalaria seria mantida e, após a sua morte, a cavalaria pouco se manifestaria. (Livro I, cap. 46).

Curial, agora como cavaleiro errante⁶, necessita enfrentar mais

6 “... cavaleiro andante – expressão literária que designa tanto um personagem social real quanto fictício, por também ser um modelo ideal de comportamento. O historiador José Mattoso tratou dos cavaleiros errantes portugueses (como Gonçalo Rodrigues Ribeiro, aliás, citado em *Os Lusíadas* [VIII, 27]), e chegou a afirmar que, com “a ridicularização do cavaleiro andante”, o mundo ocidental perdeu um de seus mais belos ideais. Essa “ridicularização” levada a cabo por Cervantes, não obstante, proporcionou uma bela e famosíssima definição descrita em *Dom Quixote*: o cavaleiro andante é aquele que vai pelas “solidões e despovoados” em busca de aventuras, com ânimo deliberado de oferecer seu braço e sua

do que seus inimigos, isto é, suas vaidades e infortúnios. Por isso, o exemplo de um grande cavaleiro no final do Livro I. Em seu coração agora está o desejo de seguir a carreira cavaleiresca. Todavia, ele precisa do aval de sua senhora, Guelfa. Percebemos então a condição passiva do destemido jovem, destro nas armas de cavalaria, diante de sua senhora.

Disse então a Melchior: “– Meu pai, eu já ouvi todos os dias as maravilhas que contam desses cavaleiros. Por isso, porto uma grande culpa por estar aqui sem fazer nada, pois provavelmente eu não terei, em toda a minha vida, ocasião mais propícia para exercitar o corpo em feitos tão nobres nem com tanta diversidade de cavaleiros como essa. Por isso, rogo-vos, por misericórdia, que vades à senhora e lhe supliqueis, de minha parte, que deseje ordenar que eu faça algo nesse caso, pois não ousarei sair de casa, por vergonha. (Livro II, cap. 01).

A influência do Humanismo Cívico

No Livro II existe a mescla dos valores cristãos do período tardo medieval como o *Humanismo Cívico*.⁷ É possível que existam idéias petrarquistas presentes na obra.⁸ Petrarca começou

peessoa aos perigos da sorte, sempre em socorro dos fracos e desvalidos (Vol. I, Segunda Parte, XIII).” – COSTA, Ricardo da. *Uma jóia medieval no alvorecer do Humanismo: a novela de cavalaria Curial e Guelfa (século XV)*. Trabalho inédito gentilmente cedido pelo autor e apresentado no Congresso Internacional sobre Matéria Cavaleiresca: “Histórias de cavalaria por terras de Espanha, Portugal e Brasil”. USP. *Internet*, www.ricardocosta.com/pub/artigo.htm.

- 7 “... Humanismo petrarquiano, que já se desenvolvera no correr do século XIV”. SKINNER, Quentin. *As Fundações do Pensamento Político Moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 93.
- 8 Francesco Petrarca (Arezzo, 20 de Julho de 1304 - Arquà Petrarca, 19 de Julho de 1374). É unanimemente considerado o precursor dos humanistas, ou mesmo como o primeiro humanista. Teve efetivamente lúcida consciência do valor dos *Studia Humanitatis* na perspectiva da filosofia: a verdadeira

a compilar de sua correspondência. Queixa-se de que “nossos exércitos estão cheios de ladrões e assaltantes”, que “pilham com maior freqüência os seus aliados do que seus inimigos”.⁹ A novela pode ser considerada um *Espelho de Príncipe*¹⁰, no caso da novela, a formação de um herói fiel ao seu rei. A passagem abaixo mostra o momento da chegada do rei Pedro ao torneio de Melun.¹¹

O rei ordenou que todos se armassem bem, pois isso representava muito a honra de cada um. Por isso, que se esforçassem. Após todos se armarem, o rei tomou seu estandarte, que era todo negro, com as espadas entrecruzadas e, olhando ao redor, viu um jovem gentil-homem, mas valente e de bom coração, que o rei havia educado em seus aposentos e era das montanhas de Aragão, chamado Aznar de Atrossilo, e, nomeando-o cavaleiro, lhe disse: “– Eu te confio este estandarte e a minha honra (Livro II, cap. 40).

No momento em que acontece o embate entre o rei Pedro e o duque de Orleães identificamos uma clara menção a uma antiga querela entre os dois personagens.¹² No combate da novela, o rei

sabedoria consiste em conhecer a si mesmo, e a via (o método) para realizar tal sabedoria está nas artes liberais cultivadas oportunamente, isto é, como instrumentos de formação espiritual”. ANTISERI, Dario; REALE, Giovanni. *História da Filosofia: Antigüidade e Idade média..* São Paulo: Paulus, 1990.

- 9 SKINNER, Quentin. *op. cit.*, p 97.
- 10 “... Espelhos de príncipes (...) eram o grupo das chamadas virtudes principescas, a saber, as virtudes da liberalidade, clemência e fidelidade à palavra dada”. SKINNER, Quentin. *op. cit.*, p. 248.
- 11 Comuna francesa, capital do departamento de Seine-et-Marne e na região de Île-de-France, 40 km ao sudeste de Paris.
- 12 “... Roger de Lauria, futuro almirante, pediu então o auxílio de Aragão, recordando que Pedro III tinha direitos sobre a coroa da Sicília porque era casado com Constanza, filha do imperador Manfredo. Entrementes, na

Pedro, *o Grande*, vence o duque de Orleães e ainda é reconhecido como o melhor cavaleiro do torneio. Entretanto, não fica para receber a premiação. O autor mostrou que se tratava de uma disputa muito além das riquezas terrenas: o rei Pedro queria vingar-se de seu sogro, Manfredo da Sicília (1231-1266), da casa de Hohenstaufen, na realidade morto na Batalha de Benevento (1266) nas *Vésperas Sicilianas* (1282).

A rainha então enviou muito rapidamente um mensageiro para perguntar-lhe se a dispensava, e ele logo concordou. E assim ela foi, com um copo de ouro coberto com uma tampa com muitas pérolas grossas e pedras finas para outorgar como prêmio ao melhor cavaleiro. E embora fosse difícil escolher entre os dos escudos negros, deram-no ao cavaleiro das espadas como aquele que havia se esforçado muito e era capitão naquele dia. Mas como ele já havia ido embora, levaram o prêmio diante de sua donzela, e ela foi adiante, com todas as outras atrás dela, por mais que fossem grandes senhoras. Láquesis, a despeito disso, teve que seguir atrás, o que a fez morrer de inveja. (Livro II, cap. 52).

Páscoa de 1282, a população siciliana se revoltou contra Carlos, após uns desmandos de soldados franceses na porta da Igreja do Espírito Santo, em Palermo. De 30 de março a 21 de abril de 1282, todos os franceses daquela cidade foram mortos e os sicilianos se proclamaram livres do domínio francês e se entregaram à Santa Fé — as chamadas “Vésperas Sicilianas”. No entanto, o papa Martinho IV (1281-1285) continuou apoiando Carlos de Anjou e os excomungou. Assim, os sicilianos voltaram-se para Pedro III de Aragão, oferecendo-lhe a coroa. Segundo as fontes catalãs, Pedro foi recebido como “Deus descendo na Terra”. A ilha foi conquistada em 1283, após a derrota de Carlos de Anjou em terra e mar. Mas Martinho IV interveio: excomungou Pedro III, desobrigou seus súditos do voto de vassalagem e nomeou Carlos de Valois, filho de Filipe III de França (1270-1285), rei da Catalunha”. COSTA, Ricardo da. “Maiorca e Aragão no tempo de Ramon Llull (1250-1300).” In: COSTA, Ricardo da, TÓRRES, Moisés Romanazzi e ZIERER, Adriana (dirs.). *Mirabilia* 1. Revista Eletrônica de História Antiga e Medieval. *Internet* www.revistamirabilia.com/Numeros/.../maiorca.htm

A formação mitológica

A formação de um mito é peculiar na a fundamentação de um ideal patriótico. Foi assim com a *Iliada* e a *Odisséia* de Homero (Século VII -?) e posteriormente *A Eneida* de Virgílio (70 a.C - 19 a.C.). Com base nesta premissa, concordamos com a hipótese de que a novela *Curial e Guelfa* possivelmente foi escrita a mando de Afonso V de Aragão (I de Nápoles) (1396 - 1458), de cognome “*o Magnânimo*”, como afirma Germà Colon¹³ como arquétipo para uma legitimação de governo, que idealiza um rei, um cavaleiro fiel em uma clara propaganda política sobre a dinastia da Coroa de Aragão no Século XV. Esta que seria o braço militar da União dos Reis Católicos Isabel I de Castela (1451 – 1504) e Fernando II de Aragão (1452 – 1516) que consolidaria o estado nacional espanhol. Um rei, uma língua e uma nação.

Conclusão

A obra pode ser interpretada como um relato histórico. Por isso a necessidade de entender o seu objetivo e representação da realidade. Psicológica, a história quis ser assim desde os seus começos.¹⁴

Agora, *Curial e Guelfa*, esta preciosidade literária do *Quatrocento* está disponível pra o mundo lusófono. Uma novela de cavalaria do século XV que apresenta fundamentos ideológicos e uso de propaganda política antes de chegarmos à época conhecida pela

13 COLON, Germà. *Era valencià l'autor del Curial?: Problemes de la llengua a València i als seus voltants*. València: Serveis de Publicacions de la Universitat de València, 1987, ps. 43-52.

14 DUBY, Georges. *Para uma História das Mentalidades*. Lisboa: Terramar, 1999, p. 05. Discurso proferido em sua posse como membro da *Académie française*.

historiografia como Modernidade.¹⁵ A análise de obras literárias é determinante. Tais documentos são peças fundamentais e preciosas fontes para o conhecimento histórico. Terras férteis para a compreensão da História das atitudes e mentalidades.

O aparato ideológico se vale da Teologia Política.¹⁶ O rei como o *Vicário de Dios* é uma transferência sistemática dos conceitos teológicos para o âmbito político. E sua essência natural também como um ser divino e escolhido por Deus é uma peculiaridade presente nas monarquias da Baixa Idade Média. Portanto, as atitudes sócio-políticas dos atores sociais podem ter deflagrado o início dos Estados Nacionais e dos monarcas Absolutistas da Modernidade, como o caso clássico de Luis XIV (1638-1715), com sua máxima *L'état, c'est moi*.

Marc Bloch (1886 – 1944) trabalhou com este fenômeno presente nas monarquias da França e Inglaterra no limiar da Idade Média e Modernidade. Para a Idade Média e para boa parte da Moderna, o que se vê em solo europeu é um mundo, ou uma forma de pensar o mundo, que pode ser definida como julgamento desvendado de um universo *encantado e maravilhoso*: fonte de todo o sagrado e sobrenatural. “Todo mundo sabia que para fazer um rei, e para fazê-lo taumaturgo, era necessário preencher duas condições (...) a ‘consagração’ e a ‘linhagem sagrada’”.¹⁷ É possível que a influência destas duas monarquias, principalmente a francesa, foi determinante no pensamento mútuo da sociedade catalã da época. Por fim, o sucesso do maravilhoso da ficção explica-se pela mentalidade supersticiosa do público a que se

15 NIETO SORIA, José Manuel. *Fundamentos ideológicos del poder real en Castilla (Siglos XIII-XVI)*. Madrid: Eudema, 1988, p. 49.

16 NIETO SORIA, José Manuel. *op. cit.*, p. 51.

17 BLOCH, March. *Os reis taumaturgos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 169.

destinava.¹⁸

Jacques Le Goff (1924 -) assinala: “É nas profundezas do cotidiano que se capta o estilo de uma época”.¹⁹ Documentos literários e artísticos são fontes privilegiadas e devem ser usadas como fontes históricas para considerarmos o estudo das mentalidades e formas de representação.

Para Georges Duby (1919-1996) é fundamental que no estudo das ciências humanas haja compreensão das relações entre o material e o mental na evolução da sociedade.²⁰ Conhecer os nossos antepassados, saber como eles pensavam, como se sentiam e o que esperavam do mundo e da vida; esse é o papel da investigação histórica.²¹

Assim, chegamos a esta conclusão pela análise filológica e hermenêutica da fonte acompanhada do conceito de *representação*.²² Usamos a fonte como um instrumento de conhecimento mediador que faz ver o objeto ausente através da substituição por uma imagem capaz de reconstituir em memória e de figurá-lo como ele é. Trata-se de um conceito essencial para entendermos essa aproximação entre História e Literatura.

18 BLOCH, Marc. *op. cit.*, p. 187.

19 LE GOFF, Jacques. *História: novos objetos*. Rio de Janeiro: Livraria São Francisco Alves Editora, 1976.

20 DUBY, Georges. *As Três Ordens ou O Imaginário do Feudalismo*. Lisboa: Edições 70, 1971.

21 CHARTIER, Roger. *A História Cultural: entre práticas e representações*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990.

22 “...Correlação de uma imagem presente e de um objeto ausente”. CHARTIER, Roger. *O mundo como representação*. In: *À beira da falésia: a história entre incertezas e inquietude*. Porto Alegre: Ed. Universidade/UFRGS, 2002, p. 61-80).

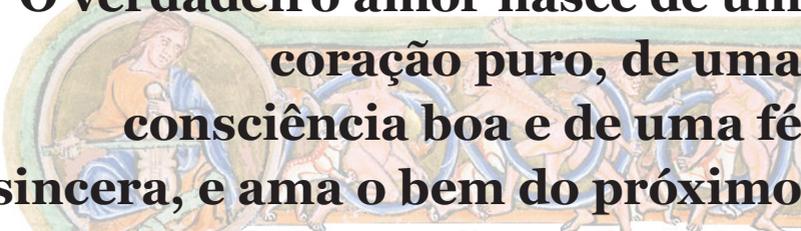
Fontes

- ANÔNIMO. **Curial e Guelfa.** (tradução, apresentação e notas de Ricardo da Costa; texto inédito gentilmente cedido pelo tradutor). Trabalho para a Universitat d'Alacant baseado na edição Curial e Güelfa (introduction et édition par Antoni Ferrando). Toulouse: Anacharsis, 2007. 389p.
- ARISTÓTELES. **Poética (tradução, prefácio, introdução, comentário e apêndices de Eudoro de Sousa).** Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2003, IX, 1451b, p. 115.

Bibliografia

- ANTISERI, Dario; REALE, **Giovanni. História da Filosofia: Antigüidade e Idade média.** São Paulo: Paulus, 1990.
- BLOCH, March. **Os reis taumaturgos.** São Paulo : Companhia das Letras, 1998
- CHARTIER, Roger. **A História Cultural: entre práticas e representações.** Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990.
- CHARTIER, Roger. **O mundo como representação.** In: À beira da falésia: a história entre incertezas e inquietude. Porto Alegre: Ed. Universidade/UFRGS, 2002.
- COLON, Germà. **Era valencià l'autor del Curial?: Problemes de la llengua a València i als seus voltants . València:** Serveis de Publicacions de la Universitat de València, 1987, ps. 43-52.
- COSTA, Ricardo da. **“Maiorca e Aragão no tempo de Ramon Llull (1250-1300).”** In: COSTA, Ricardo da, TÔRRES, Moisés Romanazzi e ZIERER, Adriana (dirs.). *Mirabilia 1.* Revista Eletrônica de História Antiga e Medieval. *Internet*, <http://www.revistamirabilia.com/Numeros/Num1/maiorca.htm>.
- DUBY, Georges. **As Três Ordens ou O Imaginário do**

- Feudalismo.** Lisboa: Edições 70, 1971.
- DUBY, Georges. **Para uma História das Mentalidades.** Lisboa: Terramar, 1999.
- GADDIS, John Lewis. **Paisagens da História. Como os historiadores mapeiam o passado.** Rio de Janeiro: Campus, 2003.
- HUIZINGA, Johan. **O Outono da Idade Média.** São Paulo: Cosac Naif, 2010.
- JOHNSON, Allan G. **The Blackwell dictionary of sociology: a user's guide to sociological language.** Cambridge: Blackwell, 1995, p. 321.
- LE GOFF, Jacques. **História: novos objetos.** Rio de Janeiro: Livraria São Francisco Alves Editora, 1976.
- NIETO SORIA, José Manuel. **Fundamentos ideológicos del poder real en Castilla (Siglos XIII-XVI).** Madrid: Eudema, 1988.
- SKINNER, Quentin. **As Fundações do Pensamento Político Moderno.** São Paulo: Companhia das Letras. 1996.



“O verdadeiro amor nasce de um coração puro, de uma consciência boa e de uma fé sincera, e ama o bem do próximo como se fosse seu”: a mística de São Bernardo de Claraval

Ricardo da Costa¹

Bernardo de Claraval (1091-1153) é considerado um dos fundadores da mística medieval.² Essa importante corrente filosófica, “nascida” com a obra do Pseudo-Dionísio Areopagita (séc. V), encontrou no monge cisterciense a mais sublime expressão especulativa que, em seu tempo, se contrapôs ao racionalismo filosófico *strictu sensu*. Para Bernardo, a união do

1 Professor do Departamento de Filosofia da UFES.

2 GILSON, Etienne. *A Filosofia na Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 1995, p. 362. Já tivemos a oportunidade de tratar da mística bernardina: COSTA, Ricardo da. “El Alma en la mística de San Bernardo de Claraval”. In: *Revista Humanidades 17-18*. Departamento de Artes y Humanidades de la Universidad Andrés Bello. Santiago de Chile, junio-diciembre 2009, p. 201-210, *Internet*, <http://www.ricardocosta.com/pub/El%20alma%20en%20la%20mística%20de%20San%20Bernardo.pdf>, e COSTA, Ricardo da. “O que é Deus? Considerações sobre os *atributos divinos* no tratado *Da Consideração* (1149-1152), de São Bernardo de Claraval”. In: *Revista Coletânea. Revista de Filosofia e Teologia da Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Editora Lumen Christi, Ano IX, fasc. 18, jul-dez 2010, p. 223-238. *Internet*, <http://www.ricardocosta.com/pub/ANPOF%202010.pdf>.

“O VERDADEIRO AMOR NASCE DE UM CORAÇÃO PURO, DE UMA CONSCIÊNCIA BOA E DE UMA FÉ SINCERA, E AMA O BEM DO PRÓXIMO COMO SE FOSSE SEU”: A MÍSTICA DE SÃO BERNARDO DE CLARAVAL

homem com Deus, objetivo final da mística – o chamado êxtase – era um *matrimônio espiritual* (*spirituali matrimonio*).³ Esse ato de *santa contemplação* aconteceria de duas maneiras: na *luz do intelecto* e na *devoção do afeto*, um natural movimento espiritual.⁴

Contudo, o êxtase é indescritível, extraordinário, uma rara e efêmera experiência que dura só um breve instante. Nele, a alma era arrebatada, se distanciava de seus sentidos corporais e não percebia nada de si, já que fruía a *suavidade inefável do Verbo*. Quem tivesse a curiosidade de saber o que era tal gozo, deveria tampar os ouvidos e abrir o espírito, pois a língua não poderia explicar, só a graça.⁵ Por isso, era vedado aos sábios, mas revelado

3 *Obras Completas de San Bernardo V.* Madrid: BAC, MCMLXXXVII (*Sermão 85 sobre o Cantar dos Cantares*, 13), p. 1059.

4 *Sermão 49 sobre o Cantar dos Cantares*, 3, *op. cit.*, p. 641. A palavra *affectus* engloba uma miríade de *estados da alma*, de *disposição do espírito* relacionadas ao amor: afeição, carinho, ternura, meiguice. A *devoção do afeto*, portanto, diz respeito a um carinho fervoroso, pré-condição da contemplação amorosa a Deus.

5 A **recusa do mundo** como condição *sine qua non* para se alcançar a sabedoria filosófica tem longa tradição na história da filosofia. Por exemplo, para nos atermos ao universo de leitura do próprio Bernardo, o filósofo estoíco Sêneca (4 a.C. - 65 d.C.) aconselha seu discípulo Lucílio: “**Para seres sábio, basta-te-á manteres os ouvidos fechados**; só que não será suficiente usar cera: necessitarás de uma matéria mais densa do que a usada por Ulisses nos seus companheiros. A voz temida pelos marinheiros, embora sedutora, não era a voz de todo o mundo; aquela de que nós devemos precaver-nos não provém de um recife, mas **ressoa nos quatro cantos da terra. Passa, por conseguinte, ao largo não apenas de um local tornado suspeito pela sua traiçoeira sedução, mas de todas as cidades. Mostra-te surdo aos conselhos dos que mais te querem bem**: com boas intenções, apenas te desejam mal.” (os grifos são meus) – LÚCIO ANEU SÊNECA. *Cartas a Lucílio* (trad., prefácio e notas de J. A. Segurado e Campos). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2007, *Carta 31*, p. 116-117.

aos parvos.⁶

Para iniciar esse caminho ascensional ao encontro dessa agradabilíssima *união extática*, é necessário trilhá-lo com amor, mas não um amor qualquer, e sim com aquele que, com sua bondade, inflama, faz arder o coração e queima as entranhas do amante. Tal fogo, quando quer, nos torna discretos, com aquela discrição que arbitra o certo do errado e só manifesta o que sente. Esse amor autêntico e leal só nasce de um coração puro, de uma consciência boa e de uma fé sincera.⁷ Ama o bem do próximo como se fosse seu; glorifica-o porque é bom para o outro, não para si. Em outras palavras, não busca o próprio interesse⁸, essa que é a mais radical expressão de amor que existe.⁹

6 *Sermão 85 sobre o Cantar dos Cantares*, 13, *op. cit.*, p. 1059.

7 *Obras Completas de San Bernardo VII. Cartas*. Madrid: BAC, MCMC, *Carta 11*, 3, p. 133.

8 A passagem do *Sermão 85* de São Bernardo é toda baseada em *Coríntios*: “A caridade é paciente, a caridade é prestativa, não é invejosa, não se ostenta, não se incha de orgulho. Nada faz de inconveniente, não procura o seu próprio interesse, não se irrita, não guarda rancor.”, 1Cor 13, 4-5. Todas as citações bíblicas citadas nas notas desse trabalho são referências do próprio texto de Bernardo, encontradas *a posteriori* pelos editores da BAC e que serviram de base teológica para Bernardo redigir seu texto.

Por sua vez, essa passagem do texto bernardino é filosoficamente tão profunda que é citada – e mais de uma vez – no *Dicionário de Filosofia* de José Ferrater Mora (1912-1991), no verbete “Amor” (Tomo I [A-D]. São Paulo: Edições Loyola, 2000, p. 108).

9 A *caritas* cristã, justamente por se caracterizar pela *completa ausência de interesse*, é a *mais pura expressão filosófica do amor*. “O amor na renúncia ama renunciando a si; isto significa que ele ama todos os homens sem a menor diferenciação, o que para o amor faz do mundo um simples deserto. E este amor ama os outros como a si próprio. Na actualização da relação retrospectiva, a criatura acede ao seu próprio ser. Ela compreende-se, ela que é enquanto vinda de Deus, ao mesmo tempo que indo em direção a Deus, no seu ser face a Deus. É somente nesta compreensão retrospectiva

“O VERDADEIRO AMOR NASCE DE UM CORAÇÃO PURO, DE UMA CONSCIÊNCIA BOA E DE UMA FÉ SINCERA, E AMA O BEM DO PRÓXIMO COMO SE FOSSE SEU”: A MÍSTICA DE SÃO BERNARDO DE CLARAVAL

Dentre os amorosos, os *escravos*, os *mercenários* e os *filhos do pai*

Por volta de 1124, Bernardo recebeu uma carta de Guido I (1109-1130), prior dos cartuxos. Essa ordem eremítica havia sido criada nos Alpes do reino da França (nas montanhas Chartreuse, ao norte de Grenoble)¹⁰, em 1084, por Bruno de Colônia (c. 1030-1101). Bernardo, que conhecera Bruno quando este fora diretor da Escola de Reims¹¹, responde com muito carinho à carta de Guido, e demonstra um grande afeto pelos cartuxos, certamente devido ao seu *ascetismo contemplativo*:

Sanctitatis vestrae litteras tam laetus accepi, quam avidus et olim desideraveram. Legi eas, et quas volvebam in ore litteras, scintillas sentiebam in pectore, quibus et concaluit cor meum intra me, tamquam ex illo igne quem Dominus misit in terram. O quantus in illis meditationibus exardescit ignis, e quibus huiusmodi evolant scintillae! Vestra illa succensa et succendens salutatio sic mihi, ut verum fatear, accepta fuit, et est, quasi no ab homine sed certissime ab illo qui mandat salutes Iacob descendere videretur. Non me sane arbitror salutatum in via, no in transitu, non veluti ex occasione, ut assolet, consuetudinis, sed plane ex visceribus, ut sentio, caritatis prodiit haec tam grata et inopitata benedictio.

do próprio ser e do isolamento que aí se realiza que surge o amor fraterno (*frater=proximus*) A condição para uma compreensão justa do próximo é a compreensão justa de si mesmo” – ARENDT, Hannah. *O conceito de Amor em Santo Agostinho. Ensaio de Interpretação Filosófica*. Lisboa: Instituto Piaget, s/d, p. 115.

10 BOLTON, Brenda. *A Reforma na Idade Média*. Lisboa: Edições 70, 1986, p. 42.

11 GARCIA-VILLOSLADA, Ricardo. *Historia de la Iglesia Católica II. Edad Media (800-1303)*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2003, p. 652.

Recebi com alegria a carta de tua santidade, pois a vinha desejando há tempos. Ao lê-la, enquanto meditava, sentia que meu peito se inflamava e o coração ardia por dentro¹², como se fosse aquele fogo que o Senhor veio acender na terra.¹³ Como abrasam essas meditações com as chamas que lançam semelhante fulgor! Se te digo o que sinto, essa saudação tua, abrasada e ardente, me comoveu tanto com se fosse – e é na realidade – enviada não por um homem, mas pelo mesmo que fez descer a salvação sobre Jacó, sem qualquer dúvida (...) sinto que tua bênção, tão grata quanto inesperada, brota das entranhas do amor.¹⁴

Bernardo demorou a responder a Bruno porque temia “molestar a santa paz de seu sagrado isolamento do mundo”. No entanto, o amor projetou-o, atrevido que é, à porta do amigo, porque ele “é a origem de toda amizade e, quando quer, obriga a nos perdermos em Deus”. Por isso, Bernardo escreve aos cartuxos e discorre sobre a verdadeira e sincera caridade, condição *sine qua non* para a ascensão mística. Trata-se da principal epístola sobre o amor em São Bernardo, e será, portanto, a base de minha análise.

Bernardo principia o tema em seu texto com uma bela definição: o amor, quando quer, nos torna discretos conosco. Por isso, ele pode provocar amorosamente aquele que guarda silêncio (no caso, Bruno). Como a lei do amor verdadeiro afirma que se deve amar o bem do próximo como se fosse seu, o cisterciense

12 “Meu coração queimava dentro de mim, ao meditar nisto o fogo se inflamava, e deixei minha língua dizer: ‘Mostra-me o meu fim, Yahweh, e qual é a medida dos meus dias, para eu saber quão frágil sou’”, Sl 39 (38), 4-7.

13 “Eu vim trazer o fogo à terra, e como desejaria que já estivesse aceso! Pois doravante, numa casa com cinco pessoas, estarão divididas três contra duas e duas contra três; ficarão divididos: pai contra filho e *filho contra pai*, mãe contra filha e *filha contra mãe*, sogra contra nora e *nora contra sogra*”, Lc 12, 49-50.

14 *Obras Completas de San Bernardo VII. Cartas, op. cit., Carta 11, 1, p. 129.*

“O VERDADEIRO AMOR NASCE DE UM CORAÇÃO PURO, DE UMA CONSCIÊNCIA BOA E DE UMA FÉ SINCERA, E AMA O BEM DO PRÓXIMO COMO SE FOSSE SEU”: A MÍSTICA DE SÃO BERNARDO DE CLARAVAL

define três categorias de amantes: **1)** Os que louvam a Deus porque Ele é poderoso; **2)** Os que louvam a Deus porque Ele é bom com eles, e **3)** Os que louvam a Deus porque Ele é bom em Si mesmo. Os primeiros são *escravos*, porque têm temor; os segundos são *mercenários*, porque estão dominados pela cupidez.¹⁵ Somente os terceiros são *filhos que honram seu pai*, porque o amor do filho não busca seu próprio interesse.

O *temor* e a *cupidez*, por fraquejarem a alma e distorcerem sua essência, não são capazes de convertê-la efetivamente, pois onde há amor próprio, há individualismo; onde há individualismo há divisão, e onde há divisão, há sordidez e inveja. Portanto, *escravos* e *mercenários* são individualistas. E como a caridade converte as almas e as torna livres, só os filhos que honram o pai são libertados pelo amor.

O *amor-caridade* é imaculado: é a lei do Senhor. Para Bernardo, Deus vive da caridade; ela é a Sua lei – e não é absurdo dizer que Ele vive conforme uma lei¹⁶, pois é ela quem conserva a soberana e inefável unidade da Trindade, enlaçando-a com o vínculo da

15 Recorde-se que a **cobiça**, na tradição judaico-cristã, é a origem de todos os pecados (ou, em termos filosófico-clássicos, dos *vícios da alma*): “Assim termina a cobiça sem medidas, tirando a vida ao seu dono” (Pr 1, 19); “Todo dia o ímpio é presa do desejo, mas o justo dá e nada retém” (Pr 21, 26 – isto é, ele cobiça a cobiça!); “Mais vale o que os olhos vêem do que a agitação do desejo. Isso também é vaidade e correr atrás do vento” (Ecl 6, 9).

16 “*Nec absurdum videatur quod dixi etiam Deum vivere ex lege, cum non alia dixerim quam caritate*” (Não é absurdo dizer que Deus também vive de acordo com uma lei, já que esta lei é a caridade), *Obras Completas de San Bernardo VII. Cartas, op. cit., Carta 11, 4, p. 135.*

paz.¹⁷ Mais: baseado em João¹⁸, o abade afirma que *a caridade é a própria substância divina*:

Itaque Caritas dat caritatem, substantiva accidentalem. Ubi dantem significat, nomen est substantiae; ubi donum, qualitatis. Haec est lex aeterna, creatrix et gubernatrix universitatis. Siquidem in pondere et mensura et numero per eam facta sunt universa, et nihil sine lege relinquitur, cum ipsa quoque lex omnium sine lege non sit, non tamen alia quam seipsa, qua et seipsam etsi non creavit, regit tamen.

A caridade da caridade, a caridade substantiva da acidental. Quando se refere ao que dá, seu nome é substância. Quando significa o dom, é a qualidade. Essa é a lei eterna, a que cria e governa o universo.¹⁹ Ela faz tudo com peso, número e medida.²⁰ Ninguém está livre da lei, nem sequer Ele, que é a lei de todos. E esta lei é essencialmente lei, não tem poder criador, mas se rege a si mesma.²¹

Apesar de, nessa passagem, Bernardo se basear essencialmente no *Livro da Sabedoria*, a afirmação que *o mundo foi criado e é governado pelo amor* tem longa tradição na história da filosofia. Já Parmênides (c. 530-515 a. C.) afirmara que “primeiro entre todos os deuses [a Deusa] produziu o Amor”, e na *Teogonia* (séc. VIII a. C.) de Hesíodo, o Amor (*Eros*, Ἔρως) era uma divindade

17 “...procurando conservar a unidade do Espírito pelo vínculo da paz”, Ef 4, 3.

18 “E nós temos conhecido o amor de Deus por nós, e nele acreditamos. Deus é amor: aquele que permanece no amor permanece em Deus e Deus permanece nele”, 1Jo 4, 16.

19 “O mundo inteiro é diante de ti como o grão de areia na balança, como a gota de orvalho que de manhã cai sobre a terra”, Sb 11, 22.

20 “Mas tudo dispuseste com medida, número e peso”, Sb 11, 20.

21 *Obras Completas de San Bernardo VII. Cartas, op. cit., Carta 11, 4, p. 135.*

“O VERDADEIRO AMOR NASCE DE UM CORAÇÃO PURO, DE UMA CONSCIÊNCIA BOA E DE UMA FÉ SINCERA, E AMA O BEM DO PRÓXIMO COMO SE FOSSE SEU”: A MÍSTICA DE SÃO BERNARDO DE CLARAVAL

primordial²², pois nasceu após o *Caos primordial*, juntamente com *Gaia* (Terra), o *Tártaro* (o Mundo inferior), *Érebo* (a Escuridão profunda) e *Nix* (a Noite).²³ Isso sem contar Aristóteles (384-322 a.C.), que, em sua *Metafísica*, afirmou que “o primeiro movente move como o que é amado, enquanto todas as outras coisas movem sendo movidas”.²⁴

Em contrapartida, os *escravos e mercenários* têm sua própria lei, que é a sua própria, e, por isso, são egoístas, além de imitarem perversamente o Criador. Por isso, tornam-se seus inimigos, pois não transcendem a lei da justiça com as suas vidas, nem permanecem na luz de Deus.²⁵ E como Deus vive sob Sua lei, tampouco os filhos de Deus estão sem lei: uma é a lei promulgada

22 “O Eros de Hesíodo é uma idéia especulativa original e de enorme fecundidade filosófica” – JAEGER, Werner. *Paidéia. A formação do homem grego*. São Paulo: Martins Fontes, 1989, p. 65.

23 Essas duas passagens de Parmênides e Hesíodo são citadas na *Metafísica* de Aristóteles. Ver ARISTÓTELES. *Metafísica* (ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale). São Paulo: Edições Loyola, 2005, vol. II, Livro A (Primeiro), 984b, 25-30, p. 23.

24 ARISTÓTELES. *Metafísica, op. cit.*, vol. II, Livro L (Décimo segundo), 1072b, 5, p. 563. Observe-se que São Bernardo não conheceu a *Metafísica* de Aristóteles, traduzida no Ocidente somente no século XIII. No entanto, a tradição grega legou à filosofia medieval o seu caráter teológico. Para o tema, ver COSTA, Ricardo da. “As raízes clássicas da transcendência medieval”. Trabalho inédito a ser publicado em MARINHO, Simone (org.). *Temas de Filosofia Medieval*. Campina Grande: Editora da UEPB, 2011. *Internet*, <http://www.ricardocosta.com/pub/As%20ra%EDzes%20cl%E1ssicas%20da%20transcend%EAncia%20medieval.pdf>

25 O tema da luz é caro para a filosofia medieval. Para isso, ver COSTA, Ricardo da. “A luz deriva do bem e é imagem da bondade’: a *metafísica da luz* do Pseudo Dionísio Areopagita na concepção artística do abade Suger de Saint-Denis”. In: *Scintilla. Revista de Filosofia e Mística Medieval*. Curitiba: Faculdade de Filosofia de São Boaventura (FFSB), Vol. 6 - n. 2 - jul./dez. 2009, p. 39-52. *Internet*, <http://www.ricardocosta.com/pub/suger.htm>

pelo espírito da escravidão e do egoísmo, outra é a lei do espírito livre e amoroso.²⁶ Para distinguir a lei que atinge o iníquo da lei que os espíritos livres acolhem, Bernardo cita uma importante passagem da *Primeira Epístola a Timóteo*, e reitera que o amor que liberta também faz com que recebam docemente a lei e sejam estimulados por ela.²⁷

Por esse motivo, *a lei da caridade é suave*, pois a caridade a torna agradável aos justos, e suave aos *mercenários* e *escravos*: modera a de uns, ordena a de outros, e suaviza a de todos. Ela aperfeiçoa a lei do *escravo*, pois lhe inspira devoção, e faz o mesmo com a do *mercenário*, pois ordena seus desejos. O amor nunca vem sem temor, mas este será casto, isto é, respeitoso.²⁸ Nunca faltarão

26 *Carta 11*, 6, p. 139.

27 A passagem, aliás, pouquíssimo citada atualmente nas homilias, é essa: “Sabemos, com efeito, que a Lei é boa, conquanto seja usada segundo as regras, sabendo que **ela não é destinada ao justo, mas aos iníquos e rebeldes, ímpios e pecadores, sacrílegos e profanadores, parricidas e matricidas, homicidas, impudicos, pederastas, mercadores de escravos, mentirosos, perjuros** e para tudo o mais que se oponha à sã doutrina, segundo o evangelho de glória do Deus bendito, que me foi confiado”, 1 Tm 1, 8-11 (os grifos são meus).

28 “...comportamento casto e respeitoso”, 1Pd 3, 2.

O tema *amor/temor* é importantíssimo para a filosofia medieval, inclusive para a filosofia política: “**Amor e temor** devem andar juntos. Este tema é uma questão retomada pelos *espelhos de príncipes* do século XIII a partir dos livros de conselhos para os magistrados das cidades italianas a partir de 1250, os chamados *podestà*, que eram indicados pelas famílias mais importantes (...) Para Ramon Llull (1232-1316), **o príncipe deve procurar ser amado pelo seu povo, mais amado do que temido**. Neste ponto, Ramon, como bom medieval, inverte a premissa maquiavélica — ou melhor, seria mais preciso dizer que **Maquiavel (1469-1527) inverteu a premissa medieval**. Pois temor sem amor provoca paixão nos corações dos homens e esta paixão ‘faz considerar muitas coisas contra o príncipe, das quais se nutrem desamor contra amor, e injúria contra justiça, e traição contra le-

“O VERDADEIRO AMOR NASCE DE UM CORAÇÃO PURO, DE UMA CONSCIÊNCIA BOA E DE UMA FÉ SINCERA, E AMA O BEM DO PRÓXIMO COMO SE FOSSE SEU”: A MÍSTICA DE SÃO BERNARDO DE CLARAVAL

desejos ao amor, mas eles estarão sempre ordenados.

É por isso que quando foi dito “Não há temor no amor; ao contrário, o perfeito amor lança fora o temor, porque o temor implica um castigo, e o que teme não chegou à perfeição do amor”²⁹, Bernardo entende que essa passagem é uma figura retórica na qual se toma a causa pelo efeito, pois se refere à pena, que, para ele, vai sempre unida ao temor.³⁰

Os três graus do amor, e o quarto, inatingível em vida

É quando então a *Carta 11* inicia a famosa digressão sobre os *graus do amor*.³¹ Bernardo, realista, começa pelo material: somos carnisais, portanto é natural que os nossos desejos e o nosso amor principiemos pela carne. Contudo, caso ela esteja bem governada pela alma, poderá avançar sob a graça até ser absorvida pelo espírito, porque o espiritual não vem primeiro, e sim o animal.³²

aldade, e assim das outras coisas que acontecem por temor sem amor’ (*Dos ramos da Árvore Imperial. 2. Do Amor*)” (os grifos são meus), COSTA, Ricardo da. *A Árvore Imperial – Um Espelho de Príncipes* na obra de Ramon Llull (1232-1316). Niterói: Tese de doutorado, 2000, p. 192-193.

29 IJo 4, 18.

30 *Carta 11*, 7, p. 139.

31 Descrita praticamente em todos os grandes manuais de História da Filosofia na Idade Média, como, por exemplo, FRAILE, Guillermo. *Historia de la Filosofía II (1.º). El cristianismo y la filosofía patristica. Primera escolástica*. Madrid: BAC, MCMLXXXVI, p. 500-502; GILSON, Etienne. *A Filosofia na Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, p. 1995, p. 362-366, e principalmente RAMÓN GUERRERO, Rafael. *Historia de la Filosofía Medieval*. Madrid: AKAL, 2002, 168-170.

32 “Se há um corpo psíquico, há também um corpo espiritual (...) **Primeiro foi feito não o que é espiritual, mas o que é psíquico; o que é espiritual vem depois.** O primeiro homem, tirado da terra, é terrestre. O segundo homem vem do céu. Qual foi o homem terrestre, tais são também os terrestres. Qual foi o homem celeste, tais serão os celestes. E, assim como

Esse é o **primeiro grau**: o homem começa amando a si mesmo. Por ser carne, não compreende nada fora de si.³³ Contudo, quando percebe que não pode subsistir por si mesmo, começa a buscar a Deus pela fé e a amá-Lo porque O necessita.³⁴

O **segundo grau** ama a Deus, mas por si mesmo, não por Ele. As misérias do mundo que o afligem fazem com que o conduzam até Deus, na meditação, na leitura e na obediência, e assim Ele se revela paulatinamente, de um modo doce e humano.

Somente após experimentar a *suavidade do Verbo encarnado*³⁵ se consegue passar ao **terceiro grau**, que é o ato de *amar a Deus não por si próprio, mas por Ele*. Nesse estado pré-místico, a alma permanece absorta e meditativa por muito tempo. Bernardo afirma que não sabe se nesta vida alguém pode alcançar o **quarto grau**, que consiste em *amar-se somente por Deus*. Ele crê que isso é impossível, e que só ocorrerá quando o bom e fiel servo for introduzido no gozo do Senhor e estiver saciado na abundância da casa de Deus. Neste que é o *verdadeiro estado místico*, a alma se esquecerá inteiramente de si, e, inebriada, se lançará em Sua

trouxemos a imagem do homem terrestre, assim também traremos a imagem do homem celeste” (o grifo é meu), 1Cor 15, 44-49.

- 33 “Iahweh disse: ‘Meu espírito não se responsabilizará indefinidamente pelo homem, **pois ele é carne**; não viverá mais que cento e vinte anos” (o grifo é meu), Gn 6, 3.
- 34 *Carta 11*, 8, p. 141. Nesse contexto filosófico-teológico, deve-se entender *precisamente* o significado do verbo **subsistir** (do latim *subsistere*): 1. Resistir, combater, atacar; 2. Permanecer, ficar, conservar-se. Portanto, *caso englobemos todas as acepções do verbo*, em Bernardo, quando o homem percebe que não pode resistir só, não pode lutar contra as vicissitudes somente com suas forças, enfim não é capaz de permanecer em si apenas consigo próprio, recorre a uma força superior, isto é, a Deus.
- 35 “Provai e vede como Iahweh é bom, feliz o homem que nele se abriga”, Sl 34 (33), 9.

“O VERDADEIRO AMOR NASCE DE UM CORAÇÃO PURO, DE UMA CONSCIÊNCIA BOA E DE UMA FÉ SINCERA, E AMA O BEM DO PRÓXIMO COMO SE FOSSE SEU”: A MÍSTICA DE SÃO BERNARDO DE CLARAVAL

direção e se fará um só espírito com Ele.³⁶

Neste **quarto grau do amor**, quando entrar na potência do Senhor, a alma não cogitará mais nas misérias da carne, só na justiça divina.³⁷ Será nesse momento de *congregação etérea* que todos os membros de Cristo – isto é, a *Igreja Triunfante*³⁸ – poderão dizer de si mesmos aquilo que Paulo disse da cabeça (“Por isso, doravante a ninguém conhecemos segundo a carne. Mesmo se conhecemos Cristo segundo a carne, agora já não o conhecemos assim”³⁹).

Na *cidade ideal e divina* que congregará os eleitos, não haverá lágrimas nem lamentos pelos condenados ao fogo eterno, como o diabo e seus anjos.⁴⁰ Em suas ruas, corre eternamente um

36 *Carta 11*, 8, p. 141. A base dessa passagem se encontra em Paulo: “Aquele que se une ao Senhor, constitui com ele um só espírito”, 1Cor 6, 17.

37 “Eu virei com o poder de Iahweh, para recordar tua única justiça”, Sl 71(70), 16. É curioso observar que para o tema do amor, Bernardo harmoniosamente *mescla* passagens dos Salmos com as cartas joaninas e paulinas.

38 Isto é, aqueles que se encontram no Paraíso. A *Igreja Triunfante* (*Ecclesia Triumphans*) e a *Igreja Militante* (*Ecclesia Militans*, isto é, a milícia dos cristãos vivos, que combate “...os Dominadores deste mundo de trevas” [Ef 6, 12] é o motivo de um belíssimo afresco de Andrea da Firenze (1343-1377) na Igreja de Santa Maria Novella, na Grande Capela do Espanhol, Florença.

39 2Cor 5, 16.

40 “Em seguida, dirá aos que estiverem à sua esquerda: ‘Apartai de mim, malditos, para o fogo eterno preparado para o diabo e para os seus anjos. Porque tive fome e não me destes de comer. Tive sede e não me destes de beber. Fui forasteiro e não me visitastes”’, Mt 25, 41.

É sempre bom recordar que, nos textos medievais, a referência a uma *cidade divina e perfeita* como essa aqui descrita sempre faz alusão à *cidade ideal platônica*, base inclusive da *Cidade de Deus* (c. 413-426) de Santo Agostinho (354-430): “...talvez haja um modelo no céu, para quem quiser contemplá-la e, contemplando-a, fundas uma para si mesmo. De resto, nada importa que a cidade exista em qualquer lugar, ou venha a existir,

caudaloso *rio de alegria*, e é impossível recordar a misericórdia em um lugar onde só reina a justiça.⁴¹ Por isso, como já não existirão a miséria nem o tempo da misericórdia, não haverá o sentimento de compaixão nesse *estado amoroso final*. Será um *instante extático* que se tornará eterno, quando o *amor carnal* será absorvido pelo *amor do espírito*, e os débeis afetos humanos serão divinizados.⁴² Em suma, estar-se-á no Paraíso!⁴³

Conclusão

Alguns anos após ter redigido essa carta a Guido, Bernardo voltou ao tema dos *graus do amor* em outra missiva – nomeada *De Diligendo Deo (Deus há de ser amado)*⁴⁴ – destinada a Aimerico (cardeal-diácono de Roma de 1126 a 1141).⁴⁵ O religioso solicitara

porquanto é pelas suas normas, e pelas de mais nenhuma outra, que ele pautará o seu comportamento.” – PLATÃO. *A República* (trad. e notas de Maria Helena da Rocha Pereira). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996, 592b, p. 450.

- 41 “Um rio saía de Éden para regar o jardim e de lá se dividia formando quatro braços”, Gn 2, 10. Naturalmente, a imagem, emprestada de *Gênesis*, une o rio real paradisíaco com o abundante rio de felicidade oriundo do êxtase das almas amorosas em Deus!
- 42 *Carta 11*, 9, p. 141-142.
- 43 Para uma análise do Paraíso, ver DELUMEAU, Jean. *O que sobrou do paraíso?* São Paulo: Companhia das Letras, 2003, especialmente o capítulo “A Jerusalém celeste” (p. 101-119).
- 44 SÃO BERNARDO DE CLARAVAL. *De diligendo Deo. “Deus há de ser amado”* (trad. de Matteo Raschietti). Petrópolis, RJ: Vozes, 2010.
- 45 *Obras Completas de San Bernardo I*. Madrid: BAC, MCMXCIII, p. 299 (a obra se encontra nas páginas 300-359). Bernardo inclusive recorda que escrevera a carta a Guido e à cartuxa: “Lembro-me de ter escrito, há tempos, uma carta aos santos irmãos cartuxos e de ter exposto nela, entre as outras coisas, esses graus do amor. Talvez aí tenha falado da caridade em outra maneira, embora não de uma forma imprópria, e não acho inútil

“O VERDADEIRO AMOR NASCE DE UM CORAÇÃO PURO, DE UMA CONSCIÊNCIA BOA E DE UMA FÉ SINCERA, E AMA O BEM DO PRÓXIMO COMO SE FOSSE SEU”: A MÍSTICA DE SÃO BERNARDO DE CLARAVAL

uma explanação ao abade de Claraval sobre *como Deus deve ser amado*. Bernardo iniciou a carta com uma resposta simples: a causa pela qual Deus há de ser amado é o próprio Deus, e o modo, *amar sem modo*.⁴⁶ Isso porque o homem deve procurar sempre os bens superiores – a ciência e a virtude – naquela parte de si em que ele se eleva sobre si, isto é a alma. Portanto, para amar a Deus, deve-se antes saber quem é.⁴⁷

O amor que se dirige a Deus dirige-se à Imensidão, ao Infinito:

Amat ergo immensitas, amat aeternitas, amat supereminens scientiae caritas; amat Deus, cuius magnitudinis no est finis, cuius sapientiae no est numerus, cuius pax exsuperat omnem intellectum: et vicem rependimus cum mesura? Diligam te, Domine, fortitudo mea, firmamentum meum, et refugium meum, et liberator meus, et meum denique quidquid optabile atque amabile dici potest.

A imensidão, portanto, ama, e ama a eternidade, ama a caridade mais sublime do que a ciência⁴⁸; assim ama Deus, cuja magnitude

acrescentar também a esse discurso alguma coisa dela, sobretudo porque tenho à disposição coisas que já foram escritas e posso transcrevê-las antes que redigir outra vez algo novo.” – SÃO BERNARDO DE CLARAVAL. *De diligendo Deo*. “Deus há de ser amado”, *op. cit.*, II, 34, p. 50.

46 *De diligendo Deo*. “Deus há de ser amado”, *op. cit.*, I, 1, p. 09.

47 *De diligendo Deo*. “Deus há de ser amado”, *op. cit.*, II, 4, p. 13. Trata-se do mesmo tema exposto na obra *Da Consideração*. Ver COSTA, Ricardo da. “O que é Deus? Considerações sobre os *atributos divinos* no tratado *Da Consideração* (1149-1152), de São Bernardo de Claraval”, *op. cit.*

48 “Assim teréis condições para compreender com todos os santos qual é a largura e o comprimento e a altura e a profundidade, e conhecer o amor de Cristo, que excede a todo conhecimento, para que sejais plenificados com toda a plenitude de Deus”, Ef 3, 19. A passagem, muito famosa, tem profunda base filosófica (de natureza estoíca). Ver COSTA, Ricardo da. “O que é Deus? Considerações sobre os *atributos divinos* no tratado *Da Consideração* (1149-1152), de São Bernardo de Claraval”, *op. cit.*, p. 8, n. 35.

não tem limite⁴⁹, cuja sabedoria não tem quantidade⁵⁰, cuja paz excede toda compreensão⁵¹; e nós, em troca, retribuimos com moderação? *Amar-te-ei, Senhor, minha fortaleza, meu sustento, meu refúgio, e meu libertador*⁵², e, enfim, tudo o que por mim pode definir-se desejável e amável.

Deus, causa eficiente e final, é quem *oferece a ocasião, cria a afeição e leva o desejo à plenitude*.⁵³ Seu amor, justo e copioso, benévolo e suave, prepara e recompensa o nosso.⁵⁴ É n'Ele que o amor humano se aprimora, ele é a origem do amor.

Fontes

ARISTÓTELES. *Metafísica* (ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale). São Paulo: Edições Loyola, 2005, vol. II.

Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Edições Paulinas, 1991.

DANTE ALIGHIERI. *A Divina Comédia. Paraíso* (Edição bilíngüe.

49 “Grande é Iahweh, e muito louvável, é incalculável a sua grandeza”, Sl 145 (144), 3.

50 “Nosso Senhor é grande e onipotente e sua inteligência é incalculável”, Sl 147 (146-147), 3.

51 “Então a paz de Deus, que excede toda a compreensão, guardará os vossos corações e pensamentos, em Cristo Jesus”, Fl, 4, 7.

52 “Eu te amo, Iahweh, minha força, (meu salvador, tu me salvaste da violência). Iahweh é minha rocha e minha fortaleza, quem me liberta é o meu Deus”, Sl 18 (17), 1-3.

53 *Deus como causa eficiente e final*: não é a primeira vez que Bernardo – sem o saber – se vale de conceitos aristotélicos (provavelmente herdados de uma epístola de Sêneca). De qualquer modo, a *doutrina das quatro causas* era um *legado comum do medievo*, inclusive antes da tradução da *Física* de Aristóteles por Jacó de Veneza (primeira metade do séc. XII). Para o tema, ver COSTA, Ricardo da. “O que é Deus? Considerações sobre os *atributos divinos* no tratado *Da Consideração* (1149-1152), de São Bernardo de Clairaval”, *op. cit.*, p. 6.

54 *De diligendo Deo*. “Deus há de ser amado”, *op. cit.*, VII, 22, p. 34.

“O VERDADEIRO AMOR NASCE DE UM CORAÇÃO PURO, DE UMA CONSCIÊNCIA BOA E DE UMA FÉ SINCERA, E AMA O BEM DO PRÓXIMO COMO SE FOSSE SEU”: A MÍSTICA DE SÃO BERNARDO DE CLARAVAL

- Trad. e notas de Italo Eugenio Mauro). São Paulo: Ed. 34, 1998.
- LÚCIO ANEU SÊNECA. *Cartas a Lucílio* (trad., prefácio e notas de J. A. Segurado e Campos). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2007.
- PLATÃO. *A República* (trad. e notas de Maria Helena da Rocha Pereira). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996.
- SAN BERNARDO DE CLARAVAL. *Obras Completas de San Bernardo I*. Madrid: BAC, MCMXCIII
- SAN BERNARDO DE CLARAVAL. *Obras Completas de San Bernardo V*. Madrid: BAC, MCMLXXXVII.
- SAN BERNARDO DE CLARAVAL. *Obras Completas de San Bernardo VII. Cartas*. Madrid: BAC, MCMC.
- SÃO BERNARDO DE CLARAVAL. *De Diligendo Deo*. “Deus há de ser amado” (trad. de Matteo Raschietti). Petrópolis, RJ: Vozes, 2010.

Bibliografia

- ARENDDT, Hannah. *O conceito de Amor em Santo Agostinho. Ensaio de Interpretação Filosófica*. Lisboa: Instituto Piaget, s/d.
- BOLTON, Brenda. *A Reforma na Idade Média*. Lisboa: Edições 70, 1986.
- COSTA, Ricardo da. *A Árvore Imperial – Um Espelho de Príncipes na obra de Ramon Llull (1232-1316)*. Niterói: Tese de doutorado, 2000.
- COSTA, Ricardo da. “A luz deriva do bem e é imagem da bondade’: a *metafísica da luz* do Pseudo Dionísio Areopagita na concepção artística do abade Suger de Saint-Denis”. In: *Scintilla. Revista de Filosofia e Mística Medieval*. Curitiba: Faculdade de Filosofia de São Boaventura (FFSB), Vol. 6 - n. 2 - jul./dez. 2009, p. 39-52. *Internet*, <http://www.ricardocosta.com/pub/suger.htm>
- COSTA, Ricardo da. “El Alma en la mística de San Bernardo de Claraval”. In: *Revista Humanidades 17-18*. Departamento de Artes y Humanidades de la Universidad Andrés Bello. Santiago de Chile, junio-diciembre 2009, p. 201-210, *Internet*, <http://www.ricardocosta.com/pub/El%20alma%20en%20la%20mística%20>

[de%20San%20Bernardo.pdf](#),

COSTA, Ricardo da. “O que é Deus? Considerações sobre os *atributos divinos* no tratado *Da Consideração* (1149-1152), de São Bernardo de Claraval”. In: *Revista Coletânea. Revista de Filosofia e Teologia da Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Editora Lumen Christi, Ano IX, fasc. 18, jul-dez 2010, p. 223-238. *Internet*, <http://www.ricardocosta.com/pub/ANPOF%202010.pdf>

DELUMEAU, Jean. *O que sobrou do paraíso?* São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

FERRATER MORA, José. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Edições Loyola, 2000-2001, 04 volumes.

FRAILE, Guillermo. *Historia de la Filosofía II (1. º). El cristianismo y la filosofía patristica. Primera escolástica*. Madrid: BAC, MCMLXXXVI.

GARCIA-VILLOSLADA, Ricardo. *Historia de la Iglesia Católica II. Edad Media (800-1303)*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2003.

GILSON, Etienne. *A Filosofia na Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

JAEGER, Werner. *Paidéia. A formação do homem grego*. São Paulo: Martins Fontes, 1989.

RAMÓN GUERRERO, Rafael. *Historia de la Filosofía Medieval*. Madrid: AKAL, 2002.

SCHAMA, Simon. *O Poder da Arte*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.



O número na ordem cósmica em santo Agostinho

Ricardo Evangelista Brandão &
Marcos Roberto Nunes Costa¹

Um princípio que compõe a ordem do mundo ao qual Agostinho atribui bastante importância é o número, que trabalharemos em nosso texto em quatro aspectos: enquanto ordenação da Natureza (ritmo, harmonia e proporção), forma, unidade, e como consequência dos três enquanto fundamento estético do cosmos.

O Filósofo partindo do princípio de que Deus é a única fonte do universo, o descreve como uma espécie de geometra primeiro, na medida em que criou um cosmos configurado numericamente, como expressa no *Sobre o Livre-Arbitrio*: “Mas por que Deus deu o número a todos os seres, até mesmo aos menores e àqueles que se encontram no limite

¹ Doutor em Filosofia pela PUCRS; Professor da UFPE; Líder do Grupo de Estudos e Pesquisas em Filosofia Antiga e Medieval (GEPFAM/CNPq/UNICAP); Mestre em Filosofia pela UFPB; Professor do Instituto Salesiano de Filosofia (INSAF); Membro do Grupo de Estudos e Pesquisas em Filosofia Antiga e Medieval (GEPFAM/CNPq/UNICAP).

das coisas? Pois os corpos também possuem seus números, ainda que estejam no último lugar na escala dos seres” (*De lib. arb.*, II, 11, 31). No supracitado texto Agostinho discorrendo acerca da universalidade da sabedoria e do número, revela que todos os seres da natureza independente de sua densidade ontológica na ordem cósmica, possuem números. O universo, tanto em suas partes representadas por cada criatura, como no todo representado pela ordem cósmica é numericamente configurado, porque Deus o compôs e configurou assim². A Natureza revela determinada lógica racional, que Nosso Filósofo chama de número, e na medida em que tal ordem cósmica não poderia surgir ao acaso, ela revela que foi obra de uma incrível engenharia em que reinam as proporções e a harmonia, que são compostas de números³.

O número tem um papel tão fundamental na ontologia do sensível, que no diálogo *Sobre a Ordem* Agostinho investigando o percurso da razão no conhecimento da natureza, afirma que a razão quando consegue

2 O medievalista Claudio Moreschini tentando demonstrar o quão Agostinho é herdeiro do pitagorismo em sua concepção dos números, diz o seguinte: “O princípio da substância de cada coisa é, com efeito, o número. E por esse motivo a razão, que é o juiz de cada coisa que participa da sua potência, pode ser chamada de número” (2008, p. 464).

3 O universo só possui alguma lógica em sua ordem por causa dos números, na medida em que a ordem racional do cosmos e os números são a mesma realidade. Os números são os princípios ordenadores do cosmos, visto que Deus primeiramente, (entenda primeiramente de forma lógica, não cronológica), criou uma matéria sensível informe e caótica, e posteriormente ordenou essa matéria com a imutável lei dos números. Se não fosse a matemática divina, o mundo nunca seria cosmos ordenado. Como bem nos revela Victorino Capanaga: “Em seu aspecto ontológico, os números são leis das coisas. [...] O número se enlaça com a beleza, com a harmonia e, portanto, com o aspecto racional do cosmos, como obra de uma inteligência superior” (1994, p. 53).

ter uma compreensão mais elevada do mundo, percebe que ele é ritmo, regularidade de alternâncias de movimentos e tempos, figuras, medidas, linhas, etc. Ou seja, o mundo é matematicamente configurado, pois, é possível encontrar números em cada um dos seres do cosmos (Cf. *De ord.*, II, 15, 42).

No diálogo *Sobre o Livre-Arbitrio*, o Pensador de Hipona diz expressamente que os números são princípios ontológicos fundamentais de todas as entidades da natureza, de forma que se conseguíssemos extrair os números que compõem os seres, eles nada seriam. Ou seja, todos os seres que compõem a natureza por serem configurados matematicamente, só são, porque têm seus números. A configuração matemática em cada espécie determina a sua específica forma e identidade ontológica, de maneira que podemos dizer que cada ente só é o que é devido a sua específica ordenação numérica. Como esclarece Agostinho: “Contempla o céu, a terra, o mar e todos os seres neles contidos, brilhando nas alturas ou rastejando a teus pés, voando ou nadando. Todos possuem beleza, porque têm seus números. Suprima-os e eles nada mais serão” (*De lib. arb.*, II, 16, 42).

Neste sentido o conceito de número equivale-se ao conceito de forma, como diz Maria Bettetini comentando o fragmento supra: “O número, ‘reflexo da divina sabedoria’, doa o ser a suas espécies, ou forma. No *Sobre o Livre-Arbitrio* se dá claramente a equivalência entre número e forma” (1994, p. 190). Não falamos aqui no conceito de forma inteligível (*εἶδος*), mas no sentido da *μορφή* dos gregos. Ou seja, o número se assemelha ao conceito de forma, na medida em que é o princípio de individuação dos seres. Os entes ônticos são tão geometricamente proporcionais ao seu modo específico de ser, que cada espécie será determinada pela maneira específica como os números foram organizados pelo Geômetra Primeiro, Deus.

Como expressa esse fragmento que está no contexto da última passagem citada: “Contempla, agora, a beleza de um corpo bem formado: são os números a ocupar o seu lugar. Observa a beleza dos movimentos corporais: são os números atuando no tempo” (*De lib. arb.*, II, 16, 42).

Estabelecendo-se a tese de que o universo é de configuração numérica, cabe-nos investigar o que segundo Nosso Filósofo expressa no universo essa natureza numérica. No prólogo do *Sobre a Ordem*, Agostinho esclarece que o objetivo do diálogo é investigar a ordem de todas as coisas do universo (*ordo rerum* = ordem das coisas), depois de muito conjecturar com seus interlocutores conclui que nada acontece na natureza por acaso, mas que em cada acontecimento, por ínfimo que nos pareça, existe um ritmo de movimento calculado (Cf. *De ord.*, I, 1-6, 15). Quer dizer, mesmo nas criaturas não humanas que são desprovidas de razão, existe uma lei que dá determinada ordem racional a seus movimentos, fazendo-os ao invés de cegos movimentos, ritmos ordenados. Como disserta o Filósofo descrevendo uma briga entre galos:

Assim era também naqueles mesmos galos: suas cabeças projetadas para a frente, as plumagens eriçadas, golpes violentos, cautelosas atitudes para esquivar-se dos ataques, e tudo proporcional em cada movimento dos animais desprovidos de razão, [...]. Não sei como, mas tudo isso manifesta beleza e harmonia com as leis da natureza” (*Ibid.*, I, 8, 25).

Segundo a períclope supra, não existem movimentos fortuitos na natureza, qualquer movimento possui um determinado ritmo proporcional àquela criatura que o executa, de forma que existem leis da natureza que regulam todos os movimentos das criaturas particulares, tornando-os proporcionalmente harmônicos àquela

determinada espécie que no exemplo é o galo, como na totalidade cósmica da qual o galo é uma parte.

Mais adiante no diálogo, o Hiponense expressa claramente que todos os movimentos proporcionais e harmônicos da natureza, tanto em cada criatura em particular como na totalidade cósmica, são numéricos, revelando assim que existe uma regularidade de alternância de tempos e movimentos que são perfeitamente calculáveis e mensuráveis justamente porque o mundo é ritmo, ordem, regularidade, movimento, proporção. Ou seja, o mundo é estruturado e regulado matematicamente. Além disso, cada criatura possui determinada forma que é proporcional ao seu modo de ser, e assim sendo possui figura, medida, linha e número. Quer dizer, embora possamos pensar que o corpo do macaco é desproporcional, ele só o é quando comparado com o humano, porém, enquanto corpo de macaco ele é perfeitamente proporcional ao seu modo de ser, como se adapta perfeitamente ao seu modo de viver (Cf. *De nat. boni.*, 15), e isso pode ser dito de cada entidade do universo, cada criatura possui seu modo de ser específico, e em seu modo de ser é bom, belo e é matematicamente proporcional a seu tipo de existência.

Qualquer entidade da natureza, seja em seus movimentos, seja no formato de seus corpos, são numericamente configurados, reinando assim a harmonia e a ordem. Como aclara o Filósofo Bispo explicando o itinerário da razão humana na descoberta das leis que regem o cosmos:

Depois, avançando no poder de visão dos olhos e percorrendo a terra e o céu, compreendeu que nada mais que a beleza lhe agradava, e na beleza as figuras, nas figuras as medidas e nas medidas os números e pesquisou se aí a linha, a esfera e qualquer outra forma e figura eram tais como existem na inteligência. [...] Chamava-lhe muita atenção o movimento do céu [...]. E

entendeu que também ali dominavam aquela medida e ritmos (números) através das regularíssimas alternâncias dos tempos, pelos cursos invariáveis e definidos dos astros, pelos espaços de tempo ordenados dos intervalos (*De ord.*, II, 15, 42)⁴.

Seja no ritmo dos acontecimentos da natureza, como o ciclo da água, os movimentos dos astros que com sua imensa regularidade ajuda-nos a marcar o tempo com manhã, tarde e noite. Tudo isso revela que o cosmos é regulado por leis estáveis que o permitem ser exatamente como é. Essa lei imutável que ordena o ritmo, a proporção e a vida no cosmos o Hiponense chama de número.

Nesse sentido o número não só é o princípio da ordem, como se equivale ao conceito de ordem, pois os termos latinos: *numerus*, *numerositas* e *numerōsus*, amplamente usados por Agostinho, além de poderem significar quantificadores de unidades, também podem significar ritmo, harmonia, medida, lei ordenadora e ordem (Cf. ALTUNA, 1945, p. 48; FARIA, 2003, p. 655). Assim sendo, ritmo, harmonia e ordem próprios do conceito de cosmos, são números na medida em que o ritmo, a harmonia e a ordem são regidos pelas leis imutáveis dos números. Como acentua Nosso Filósofo no *Sobre a Verdadeira Religião*:

[...] essas observações servem para todos os outros seres vivos, carentes de razão, mas não de sentidos. Nenhum deles, quer pelos sons emitidos, quer por outro movimento ou atividade de seus membros, deixa de apresentar um não sei quê de harmonioso (*numerosum*) em seu gênero. E não foi conseguido por qualquer aprendizado, mas pelas leis secretas da natureza, reguladas pela

4 No contexto desta passagem, Agostinho afirma que a razão ao observar as formas dos objetos terrestres criou a Geometria, e ao contemplar os movimentos dos astros criou a Astrologia, que na época possuía um status de Ciência.

imutável lei dos números, origem de toda a harmonia (*De vera rel.*, 42, 79)⁵.

Bem, pelo que dissemos até aqui, fica muito claro a influência pitagórica na concepção dos números no pensamento de Santo Agostinho, pois, para os pitagóricos o universo tanto considerado em suas partes, como em sua integridade é plenamente dominado pelos números. Entendiam que a própria ordem do cosmos revela o seu ser numérico, o próprio conceito de cosmos como universo ordenado por leis regulares, acredita-se que foi cunhado por eles. E visto que o mundo só é assim como nós conhecemos por ser cosmos, e cosmos e números são a mesma realidade, o mundo é numeroso em qualquer perspectiva que o possamos pensar. Como disserta Giovanni Reale comentando acerca da relação mundo e número para os pitagóricos:

É um universo no qual os elementos contrastantes são pacificados em harmonia; é um universo constituído pelo número, com o número e segundo o número. E não só na sua totalidade, mas também nas suas partes individuais e em cada uma das coisas nele contidas, é um universo inteiramente dominado pelo número (2002, vol. I, p. 85).

Foi principalmente o conceito de cosmos como número dos pitagóricos, que marcou a filosofia do Hiponense⁶, porém, esses

5 No *De ord.*, II, 19, 49, o Filósofo afirma que não há entidade do mundo que não aja e viva de maneira proporcional, e harmoniosa, e que são assim não por aprendizado, mas por adaptação às leis da natureza.

6 Não temos como precisar como Agostinho teve acesso ao pensamento pitagórico, se foi através de textos escritos pelos pitagóricos, ou através de Plotino que já em seu texto foi marcado pela matemática dos pitagóricos. O fato é que, no diálogo *Sobre a Ordem* o interlocutor de Agostinho, Alípio,

não foram seus únicos mestres no assunto, visto que também foi densamente influenciado pela concepção dos números de Plotino, como teremos oportunidade de analisar doravante.

Além do ritmo, proporção, forma, harmonia e a ordem, existe outro aspecto do cosmos que desvela sua essência numérica, a unidade. Segundo Santo Agostinho toda a natureza possui unidade, e tende para a unidade. Cada parte de um corpo é una, porém, quando as unimos ela forma nesse corpo uma unidade mais perfeita chamada de integridade. Isso é verdade tanto em uma escala macroscópica como em uma microscópica. Por exemplo, o cosmos é formado por uma imensa quantidade de variedades de espécies de criaturas, e cada uma delas consideradas em si mesmas são unidades, porém, na medida em que cada uma tem um papel a cumprir na ordem da natureza, formam uma unidade mais perfeita no todo do cosmos. Tudo possui unidade, seja no cosmos (unidade holística), seja em cada um dos entes da natureza, e até mesmo nas partes destes entes, tudo é, e pode de alguma maneira ser reduzido a unidade⁷.

afirma que a doutrina dos números debatida no diálogo, é de influência dos pitagóricos, o que não é questionado pelo mestre (Cf. *De ord.*, II, 20, 53). Claudio Moreschini levanta diversas possibilidades para essa influência pitagórica: Nicômaco de Gerasa, Varrão e Posidônio (Cf. MORESCHINI, 2008, p. 464). Destes, Varrão é citado por Agostinho no *De ord.*, II, 12, 35. O que é certo é que não há como negar o pitagorismo no Hiponense, embora nunca saibamos com certeza a fonte desta influência.

- 7 No *Sobre o Livre-Arbitrio* nosso Pensador discutindo acerca da universal e constante lei dos números, defende a tese de que a unidade também é o fundamento dos números aritméticos, pois, seja qual for o número que nós utilizemos, ele só é aquele específico número devido a quantidade de unidades usadas. Como aclara essa perícopo: “[...] Quando consideramos que qualquer número recebe sua designação de número em virtude das vezes que contém unidade. Por exemplo, se contém duas vezes a unidade é chamado dois. Se três, chama-se três” (*De lib. arb.*, II, 8, 22). Assim sendo,

No *Sobre a Ordem*, descrevendo como funciona a razão humana, afirma que ela ao investigar a natureza busca incessantemente a unidade, seja quando separa em partes uma coisa una, ou quando unifica as partes de algo para formar uma unidade⁸: “Portanto, seja ao separar como ao estabelecer conexão entre coisas, busco a unidade, amo a unidade. Mas quando separo algo, quero-o puro; quando estabeleço conexão entre coisas, busco o íntegro” (*De ord.*, II, 18, 48).

Quer dizer, seja qual for sua operação, a razão em última instância está buscando a unidade, é como se ela tivesse uma tendência natural a compreender que tudo, inclusive ela, possui unidade. Logo, segundo Nosso Pensador todas as coisas são unas, e para preservarem o que são têm necessariamente que preservarem todos os elementos que compõe sua unidade. Caso determinado ente perca uma de suas partes, compromete a sua unidade e embora possa permanecer sendo, não será aquele mesmo ente íntegro em suas partes. Mas, mesmo incompleto permanecerá sendo uno, embora com uma unidade diferente. Como expressa o Hiponense:

A pedra, para ser pedra, tem todas as partes e toda a sua natureza consolidadas numa só coisa. Que dizer da árvore? Acaso seria uma árvore se não fosse una? Que dizer dos membros de qualquer animal, de suas vísceras e de todas as partes de que se compõe? Se as partes se separam da unidade, certamente não haverá um animal (*Ibid.*).

não existiria número algum se primeiramente não existisse a unidade que através de sua operação geram-se infinitos números.

8 Esses dois movimentos da razão na investigação do mundo, podemos chamar de análise e síntese.

Nesse sentido a unidade é princípio de ser, pois não há ser que não seja uno, se algo existe, possui algum grau de unidade. Porém, corpo algum possui uma unidade perfeita, mas apenas realiza determinado grau do Uno em plenitude: “[...] Pois todo observador perspicaz verá que não existe nenhuma forma, nem corpo algum desprovido de certo vestígio de unidade, mas por mais belo que seja [...], corpo algum pode realizar a unidade perfeita à qual aspira” (*De vera. rel.*, 32, 60). Tudo no cosmos possui determinado grau de unidade, mas jamais a unidade perfeita, justamente pelo fato de que qualquer corpo apesar de uno também é múltiplo, na medida em que é composto de muitas partes, ou porque pode ser divisível (Cf. GILSON, 2006, p. 401; *De vera rel.*, 34, 63; *De lib. arb.*, II, 822).

Logo, se nenhum ente cósmico possui uma unidade absoluta, o que garante que todos possuam vestígios de unidade? Segundo Agostinho, o que fundamenta a universalidade da unidade é o *Uno* supremo, pois todas as criaturas não poderiam ter certa unidade “se não a recebesse daquele que é o *Uno* supremo” (*De vera rel.*, 34, 63). Visto que Deus é o *Uno* supremo, ao criar todas as coisas deu a elas determinado grau de unidade. A universalidade da unidade é como um vestígio do Criador, uma espécie de assinatura que identifica o artista com a sua obra. Todas as coisas são unas, porque imitam a unidade primordial e absoluta que é Deus.

Essa noção da universalidade devido à identificação com o *Uno* é claramente de influência plotiniana. Pois, segundo Plotino todas as coisas possuem unidade porque foram emanadas por meio da processão do *Uno*. Tudo o que existe em última instância procede por emanção do *Uno* (Cf. *En.*, VI, 7, 32), logo, necessariamente possui determinado grau de unidade, como disserta o Licopolitano: “Com efeito, tudo o que não é uno, por causa da unidade se salva e pela unidade é o que é[...]. E ainda quando alguém pode dizer o

que cada coisa é, pode dizer-lo pelo fato de que cada coisa é una. E porque é una, existe” (*En.*, V, 3, 15)⁹. A diferença entre os dois Filósofos está no fato de que em Plotino existe uma continuidade substancial entre o *Uno* e o cosmos, logo tudo possuirá unidade por um certo grau de parentesco com o *Uno*. Já em Agostinho não há essa continuidade entre Criador e criatura, visto que o mundo foi criado *ex nihilo*, não partilhando assim da natureza do *Uno*. Portanto, a unidade no cosmos no Hiponense se dá não por continuidade substancial com o *Uno*, mas por ter sido criado para com sua unidade imitar o Criador.

Todavia, embora todas as coisas possuam algum vestígio de unidade, elas são muito mais múltiplas que unas, logo, o Hiponense questiona como a mente humana pensou o conceito de unidade que fundamenta os números, e com o qual pode perceber não só a unidade como a multiplicidade que há em tudo? Pois, apenas com o conceito de unidade temos condições de percebermos a pluralidade de partes que compõem qualquer ente do cosmos (Cf. *De lib. arb.*, II, 8, 22). Esse conceito de unidade provém mais uma vez do *Uno* primordial, através da iluminação.

No *Sobre a Ordem*, discutindo acerca da ordem numérica do cosmos estudada pela Geometria e Astronomia, comenta o seguinte: “Investigou, pois, com suma diligência a sua natureza e descobriu que havia números divinos e eternos, principalmente que, com a ajuda deles, ela havia elaborado tudo o que foi dito acima” (*De ord.*, II, 14, 41). Quer dizer, a Geometria e a Astronomia estudam as leis numéricas que regem o mundo, porém, a razão humana apenas descobre essas leis devido aos números divinos e eternos, que estão acima da razão, da Geometria, Astronomia e dos números que regulam o mundo. Logo, os números que

9 Cf. *En.*, VI, 2, 4-5; VI, 7, 32.

percebemos na ordem do mundo não passam de vestígios desses números imutáveis e eternos (Cf. *De ord.*, II, 15, 43; *De lib. arb.*, II, 11, 31).

Esses números imutáveis e eternos são a estrutura numérica do cosmos inteligível, disposto na mente divina como projeto intelectual do mundo sensível. Visto que esse último é a execução sensível do primeiro, toda estrutura numérica que dá ritmo, proporção, forma, harmonia, ordem e unidade ao mundo sensível, é cópia de uma estrutura numérica perfeita e eterna no cosmos inteligível. Quer dizer, de fato o número por tudo o que comentamos é o que estrutura o mundo com a ordem que conhecemos, porém, essa universalidade numérica é fundamentada por algo que lhe é anterior, a ordem numérica inteligível.

O NÚMERO COMO FUNDAMENTO ESTÉTICO NA ORDEM CÓSMICA

Além de serem fundamento da harmonia e funcionamento da natureza, os números também são perspectivados por Nosso Pensador como princípios sensíveis da estética cósmica. Pois, na medida em que os números determinam a forma, o ritmo, a proporção e a ordem do cosmos, e é justamente por causa destes elementos que nós admiramos a beleza do cosmos, a maneira como os números se organizam em cada criatura e na totalidade é o que fundamenta sensivelmente a beleza do mundo. Como nos esclarece Agostinho no *Sobre o Livre-Arbitrio*, em passagem que já analisamos antes, mas que agora observamos em um prisma estético:

Contempla o céu, a terra, o mar e todos os seres neles contidos [...]. Todos possuem beleza, porque têm seus números. [...] Contempla, agora, a beleza de um corpo bem formado: são os números a ocupar seu lugar. Observa a beleza dos movimentos

corporais: são os números atuando no tempo (*De lib. arb.* II, 16, 42).

Quando um determinado ente da natureza possui um corpo bem formado, quer dizer, perfeito dentro de sua específica espécie, possui determinado grau de beleza expressa na proporção de seu corpo que torna a união de todas as suas partes bela, são os números ocupando seu espaço, ou seja, é sua configuração numérico-espacial. Os próprios intervalos de tempo envolvidos nos movimentos das criaturas são harmônicos dentro de determinada espécie e na relação dela com o todo cósmico, e essa harmonia é a beleza dos números atuando temporalmente.

Outro aspecto da natureza que revela a configuração numérica como fundamento da estética sensível, é o fato de que a beleza de uma determinada criatura encontra-se principalmente na simetria de suas partes. É a simetria inerente às partes de cada ser que agrada ao olhar humano, fazendo-o considerar bela a natureza. No *Sobre a Verdadeira Religião*, Santo Agostinho simulando o que poderia ser um diálogo com um arquiteto, questiona o porquê de o arquiteto buscar em sua obra sempre a simetria das várias partes. Nosso Pensador concluirá que existe um fundamento objetivo na beleza, quer dizer, o que torna algo belo não é o olhar humano, mas o objeto contemplado é considerado belo por ser objetivamente belo. Logo, o arquiteto persegue a simetria em seu obrar porque ela é bela, e a simetria é bela porque sua igualdade entre as partes revela harmonia e unidade. Vejamos parte do texto:

E perguntarei, primeiramente, se os objetos são belos porque nos agradam ou se nos agradam por serem belos. Indaguei em seguida, por que motivos eles são belos. Se o arquiteto hesitar, sugerirei que talvez seja porque as partes semelhantes estão reunidas de tal modo que evocam harmonia, unidade (*De vera rel.*, 32, 59).

Assim sendo, a igualdade das partes de um ser fazem-no ter unidade e semelhança, e essa simetria faz com que cada criatura seja bela¹⁰. Isto não quer dizer que todas as coisas possuam o mesmo nível de beleza, mas que um ente será mais belo quanto maior for sua simetria¹¹. Quer dizer, embora todas as criaturas indistintamente sejam belas, na medida em que suas belezas estão fundamentadas em suas simetrias, e todas são constituídas de simetrias diferentes, a gradação simétrica determina a gradação de beleza. Como nos esclarece o Hiponense:

Com respeito a cada uma das pedras ou árvores ou do corpo de qualquer vivo, pode-se entender e discernir que não somente não existiriam com outras coisas de sua espécie, nem em si mesmas consideradas individualmente, se não tivessem partes semelhantes entre si. E um corpo é tanto mais belo quanto mais constar de suas partes semelhantes (*De Gen. ad. litt. imp.*, 15, 59).

-
- 10 Werner Beierwaltes compreende que poderíamos traduzir a idéia agostiniana que a unidade das várias partes é o fundamento da beleza, com a idéia de que a configuração numérica determina a beleza, pois, todas estas afirmações estéticas não passam de diferentes manifestações dos números no cosmos de Agostinho: “O agir criativo e conservativo da unidade se concretiza no número. A afirmação: a unidade é a medida da beleza, pode ser precisada com a afirmação: o número determina a beleza” (1995, p. 169).
- 11 Maria Bettetini entende que na medida em que todos os seres possuem unidade, é o grau de unidade que determinará a beleza de cada criatura: “[...] A maior presença da unidade corresponde um maior grau de beleza, pois a unidade é princípio de qualquer beleza” (1994, p. 192). Entendemos não haver desacordo entre nós e a referida pensadora, pois, é justamente a simetria das várias partes de um ente que o torna *Uno*, logo, é como se o grau de simetria fosse uma maneira de explicar o grau de unidade nas criaturas. No aspecto em que ora comentamos o grau de unidade é uma expressão intercambiável à expressão grau de simetria.

Ao menos duas idéias muito fortes são declaradas no presente fragmento. A primeira é o fato de que na medida em que a semelhança das partes são propriedades de todas as criaturas, não há criatura que não seja bela (Cf. *De mus.*, VI, 17, 56). A outra é a tese de que nenhuma criatura possui a simetria plena e perfeita, mas apenas graus de simetria, só o Criador e Pai de toda simetria possui a igualdade perfeita.

Logo, quando Santo Agostinho defende a tese de que a beleza sensível revela-se na simetria, não está falando de uma exata igualdade proporcional entre as partes, pois, embora isso seja possível encontrar na arquitetura, o mesmo não acontece com os entes da natureza. Mas, está argumentando sobre simetria enquanto certa igualdade das partes de um ser, que torna o referido ser harmônico na relação de suas partes. Isto é, embora os braços de um homem tenham alguma diferença entre si, possuem certa igualdade que mesmo com algum grau de diferença, nos provoca muito mais admiração que a exata simetria da obra de um arquiteto, porque foram projetadas pela engenharia divina (Cf. *De Gen. ad. litt. imp.*, 15, 19).

Outrossim, esta simetria presente em cada criatura só existe pela unidade que cada uma é, logo, tanto a unidade como a igualdade harmônica entre as partes fazem as criaturas serem belas e harmônicas. Em última instância, poderíamos dizer que o Hiponense faz uso do termo simetria para falar de beleza sensível, visto que a beleza está na harmonia que permite as várias partes semelhantes e não semelhantes formarem uma unidade: “Agora bem: a harmonia começa pela unidade e é bela graças a igualdade e a simetria e se une a ordem” (*De mus.*, VI, 17, 56).

De certa forma todas as simetrias numéricas presentes em cada uma das criaturas, é uma cópia ou reflexo da simetria perfeita que conseqüentemente é a beleza perfeita, na qual todas as coisas

são simétricas e belas por participação. A simetria absoluta da qual estamos falando é a perfeita igualdade e semelhança entre o Deus Pai e o Deus Filho, que por esse último ser engendrado eternamente da mesma natureza de Deus, é simétrico, semelhante, imagem mais plena do Pai. Formando assim uma unidade que é perfeitamente bela, e fonte de todas as igualdades e belezas do cosmos. Como nos esclarece esta perícopé: “Na imagem, Hilário destacou a semelhança, devido, creio eu, à sua beleza, pois nela há perfeita concordância, inigualável semelhança, nada havendo de diferente ou qualquer desigualdade, mas correspondência total àquele de quem é imagem” (*De Trin.*, VI, 10, 11).

Na citação supra, Agostinho está interpretando um fragmento do texto *De Trinitate* de Santo Hilário¹², em que o Pai é identificado com a eternidade e o Filho que é nomenclaturado como imagem é identificado com a beleza. Logo, segundo o Hiponense a pessoa divina do Filho é designada dessa forma por ser a perfeita imagem do Pai, e visto que é perfeitamente semelhante ao Pai, é a beleza absoluta, não possuindo qualquer sombra de desigualdade. Portanto, todas as semelhanças particulares do cosmos são como vestígios de que foram criadas por um Deus que é absoluta semelhança com seu Filho¹³.

12 Santo Hilário (300-367) foi um ardente defensor da divindade do Filho diante do Arianismo e Sabelianismo, que negavam respectivamente a divindade e a personalidade da referida pessoa divina (Cf. CHAMPLIN; BENTES, 1995, v. 3, p. 110).

13 Como disserta Étienne Gilson comentando acerca dos vestígios de Deus na Criação: “Assim, é no Verbo que encontramos na raiz do *Uno* e do ser, mas nele também se pode encontrar a raiz do belo. Quando uma imagem se iguala a isso de que é imagem, ela realiza uma correspondência, uma simetria, uma igualdade e uma semelhança perfeitas. [...] Ora, essa beleza original fundada na semelhança é reencontrada em todas as belezas participadas (2006, p. 403).

Além do fato de que cada criatura imita a semelhança da divindade, elas também são simétricas e belas por imitarem e participarem da simetria de seu arquétipo inteligível presente no Verbo. Assim sendo, poderíamos dizer que metafisicamente as criaturas são simétricas e belas em dois aspectos: primeiramente por copiarem em sua estrutura a simetria presente em seu arquétipo, pois, as criaturas só são simétricas porque suas formas inteligíveis também o são; em segundo lugar, cada ente sensível forma uma simetria, uma certa igualdade e semelhança com o seu protótipo inteligível. Como disserta Agostinho: “Assim é o Verbo perfeito a quem nada falta, pois é como uma arte de Deus onipotente e sábio, que em sua plenitude contém todas as razões dos seres vivos e imutáveis, neles todos são um. Ele é o único que nasce do *Uno* e em quem todos fazem um com ele” (*De Trin.*, VI, 10, 11) (Cf. *De vera rel.*, 36, 66; *De ord.*, II, 19, 51).

Referências bibliográficas

- AGOSTINHO, Santo. **A natureza do bem.** Trad. de Carlos Ancêde Nougé. Rio de Janeiro: Sétimo Selo, 2005. 81 p. Edição Bilíngüe.
- _____. **A ordem.** Trad. e introd. de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2008. (Coleção Patrística, n. 24).
- _____. **A Trindade.** Trad. e introd. de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 1994. 726 p. (Coleção Patrística, n. 7).
- _____. **A verdadeira religião.** 2. ed. Trad. e introd. de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulinas, 1987. 213 p.
- _____. Comentário literal ao Gênesis, inacabado. *In*: **Comentário ao Gênesis.** Trad. de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2005. p. 593-643 (Coleção Patrística, n. 21).
- _____. **O livre-arbítrio.** Trad. de Nair de Assis Oliveira. São

- Paulo: Paulus, 1995. 294 p. (Coleção Patrística, n. 8).
- AGUSTÍN, San. La música. *In: Obras completas de San Agustín.* ed. bilingüe. Trad. introd. y notas de Alfonso Ortega. Madrid: La Editorial Católica / BAC, 1988, vol. XXXIX, p. 49-361.
- ALTUNA, Luis Rey. **Qué es lo bello:** introducción a la estética de San Agustín. Madrid: Instituto Luis Vives de Filosofía, 1945. 197p.
- BEIERWALTES, Werner. **Agostinho e il neoplatonismo Cristiano.** Traduzione di Giuseppe Girgenti; Alessandro Trotta. Milano: Vita e Pensiero, 1995. p. 127, 128.
- BETTETINI, Maria. **La misura delle cose:** struttura e madelli dell'universo secondo Agostino d'Ipbona. Milano: Rusconi, 1994. 268p.
- CHAMPLIN, Russell Norman; BENTES, João Marques. **Enciclopédia de Bíblia, teologia e filosofia.** 3. ed. São Paulo: Candeia, 1995. v. 4.
- CAPANAGA, Victorino. Introducción general: el universo agustiniano. *In: AGUSTÍN, San. Del orden. In: Obras completas de San Agustín.* 6. ed. bilingüe. Trad., introd. y notas de Victorino Capanaga. Madrid: La Editorial Católica / BAC, 1994, v. 1, p. 1-292.
- FARIA, Ernesto. **Dicionário latino-português.** Belo Horizonte: Livraria Garnier, 2003. 1081p.
- GILSON, Étienne. **Introdução ao estudo de Santo Agostinho.** Trad. de Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2006b. 542 p.
- MORESCHINI, Claudio. **História da Filosofia Patrística.** Trad. de Orlando Soares Moreira. São Paulo: Loyola, 2008. 779p.
- PLOTINO. **Enéadas.** Introducciones, traducciones y notas de Jesús Igal. Madrid: Editorial Gredos, 1998. tomo III, liv. V, VI.

REALE, Giovanni. **História da Filosofia Antiga:** das origens a Sócrates. 4. ed. Trad. de Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2002. vol. I, 420 p.



Roberto Hofmeister Pich &
Fernando Rodrigues Montes d'Oca¹

Notavelmente reconhecido pelo chamado argumento ontológico, que fez história na tradição de estudos da filosofia teórica, Anselmo de Cantuária, ou de Aosta, 1033-1109, conhecido como *Doctor magnificus*, deixou um legado também ao pensamento ético, particularmente às discussões concernentes à liberdade dos agentes morais. O contributo de Anselmo para os debates acerca do conceito de liberdade encontra-se difuso por quase todo seu *corpus*, mas principalmente no que ele próprio denominou de uma trilogia de tratados, compostos em formato de diálogo, dedicados ao estudo da Sagrada Escritura, entre os anos 1080 e 1086: *De Veritate (DV)*, *De Libertate Arbitrii (DLA)* e *De Casu Diaboli (DCD)*.

Embora o conceito de liberdade seja um dos principais

1 Professor do PPG em Filosofia da PUCRS; Professor do Instituto Federal Sul-Rio-Grandense, Doutorando do PPG em Filosofia da PUCRS, Bolsista de Doutorado PROBOLSAS/PUCRS. E-mail: montesdoca_fernando@ifsul.edu.br.

conceitos nos quais está assentado o pensamento ético de Anselmo, tal conceito está longe de ser isento de equivocidade. Aparentemente, da forma como é apresentado no diálogo *De Libertate Arbitrii*, segundo diálogo da trilogia, o conceito de liberdade não parece problemático. Neste tratado, mais precisamente nos capítulos I e III, Anselmo define a liberdade como o poder de não pecar, *potentia non peccandi* (*DLA* I, 207, 11-13)², e em seguida como o poder de conservar a retidão da vontade pela própria retidão, (*DLA* III, 212, 19s, 22s)³. A primeira parte da definição explica-se porque caso a liberdade incluisse o poder de pecar, então Deus e os anjos, que não podem pecar, não seriam livres (*DLA* I, 207, 12s), o que seria ilícito dizer. Logo, de modo a ser uma definição que compreenda as naturezas divina, angélica e humana, a liberdade deve consistir no poder de não pecar. Já a segunda parte da definição não é outra coisa do que uma explicitação da primeira: ter o poder de não pecar consiste em conservar a retidão da vontade ou justiça.

Mas em que seria equívoca a definição de liberdade como o poder de não pecar ou como o poder de conservar a retidão da vontade por si própria? Os problemas da definição de liberdade do tratado *De Libertate Arbitrii* parecem residir no fato de que se trata de uma definição extremamente remissiva. O conceito apresentado no *De Libertate Arbitrii* remete-nos tanto ao primeiro tratado da trilogia, o *De Veritate*, quanto ao último

2 “Libertatem arbitrii non puto esse potentiam peccandi et non peccandi. Quippe si haec eius definitio: nec deus nec angeli qui peccare nequeunt liberum haberent arbitrium; quod nefas est dicere.” (*DLA* I, 207, 11-13).

3 “[...] illa libertas arbitrii est potestas servandi rectitudinem voluntatis propter ipsam rectitudinem. [...] Iam ergo clarum est liberum arbitrium non esse aliud quam arbitrium potens servare rectitudinem voluntatis propter ipsam rectitudinem.” (*DLA* III, 212, 19s, 22s).

tratado, o *De Casu Diaboli*. E isto porque no cerne da definição de liberdade está o conceito de retidão da vontade ou justiça, conceito o qual é apresentado *ex professo* no capítulo XII do *De Veritate* e o qual é retomado por Anselmo no *De Casu Diaboli* para explicar a queda do Diabo, que só caiu porque escolheu ser feliz em vez de ser justo, ou, o que é equivalente, porque escolheu ser feliz do modo errado: prescindindo da justiça. Destarte, o conceito de liberdade só pode ser entendido à luz do conceito de retidão da vontade ou justiça.

Essa vinculação e remissão ao conceito de retidão da vontade ou justiça é, no entanto, problemática para a definição de liberdade porque o conceito de retidão ou justiça apresenta, por assim dizer, um duplo estatuto no interior do pensamento moral anselmiano. Conforme o tratado *De Veritate*, ser justo ou ter a retidão da vontade consiste em querer o devido porque é devido, e não em função de, uma vez que a justiça consiste na retidão da vontade conservada por causa de si mesma (*DVXII*, 194, 26). Logo, ser livre consiste em querer o devido porque é devido. Mas o mais importante da remissão ao *De Veritate* reside nas condições estabelecidas por Anselmo para a retidão da vontade: não só não pode ser a vontade interesseira como deve ser voluntária de duas formas: nunca querendo o devido por coação (*DVXII*, 193, 24-27) e nem por necessidade, pois isso não suscita nem o louvor e nem a censura moral (*DVXII*, 192, 11-28). Se, portanto, a liberdade consiste no poder de conservar a retidão da vontade ou justiça por si mesma, então quer dizer que a liberdade vem a se constituir em um poder para dar início a uma ação independentemente de necessidade ou coação. Nessa esteira, o conceito anselmiano de liberdade trata-se, em última instância, do conhecido conceito de liberdade como indeterminação causal, de modo que não é senão o

agente moral o produtor e o responsável por uma ação. Assim sendo, enquanto remissivo ao tratado *De Veritate*, o conceito de liberdade conota a aceção de indeterminação causal.

De outra parte, no entanto, o conceito anselmiano de liberdade é também remissivo ao tratado *De Casu Diaboli*. Ao retomar o conceito de justiça a fim de explicar a queda do Diabo, Anselmo acresce um novo elemento imprescindível para que alguém possa ser dito justo: é preciso que o agente tenha uma escolha aberta aos contrários, ou seja, é preciso que o agente disponha de possibilidades alternativas. E isto fica bastante claro não só quando Anselmo aponta que o Diabo caiu por ter querido o que não devia o que ainda não tinha em vez de o que devia e o que já tinha, *i.e.*, por ter querido a felicidade em detrimento da justiça (*DCD* IV, 241, 8s), mas, sobretudo, quando explica que mesmo que o Diabo tivesse apenas a vontade por justiça ainda assim ele não seria justo, uma vez que queria e faria o justo por necessidade (*DCD* XIV, 258, 8-16). E, note-se, agir por necessidade é algo que está obliterado desde o capítulo XII do tratado *De Veritate* quando Anselmo aponta que não é justo quem faz o que deve sem querer o que faz, como, *e.g.*, a pedra que procura os lugares mais baixos, e nem quem faz o que deve querendo o que deve, mas sem a possibilidade de querer algo diverso do que quer (e, portanto, sem a possibilidade de ser elogiado ou censurado), como, *e.g.*, o cavalo que embora faça o que deve querendo o que faz, faz-lo necessitadamente e sem ser digno de elogio ou censura. E, com efeito, podemos entender o ato do cavalo como duplamente necessitado: porque ele age como um mero meio, e não como um princípio, de uma série causal ininterrupta a qual os seres criados não racionais estão imersos; e porque ele não está sujeito à abertura aos contrários, não sendo, portanto, capaz de suportar um desprazer ou se

afastar de um prazer, afinal, ele não capta objetos de desejos proposicionalmente como os seres racionais, a título de um bem ou a título de um mal, mas apenas perceptivamente, a título de perseguir o prazeroso e a fugir do doloroso.

Na medida, portanto, em que somos remetidos ao tratado *De Casu Diaboli* e em que vemos Anselmo acrescentar a cláusula da abertura aos contrários para qualificar como justa a escolha de alguém, deparamo-nos com uma nova definição de liberdade, uma definição que se amplia na mesma proporção em que foi ampliada a definição de justiça ou retidão da vontade. A liberdade, de acordo com as remissões aos tratados *De Veritate* e *De Casu Diaboli*, na medida em que consiste no poder de conservar a justiça ou retidão da vontade, consiste também: i) no poder de auto-causar uma ação, ou seja: é uma liberdade como indeterminação causal; e ii) no poder de escolher entre possibilidades alternativas, ou seja: é uma liberdade como abertura aos contrários. Temos, pois, um duplo conceito de liberdade em Anselmo e, aparentemente, uma concepção libertária (ou libertariana) de liberdade, dada a extensão que o conceito acaba por atingir.

A identificação, no entanto, de uma concepção tão ampla de liberdade é problemática. Não podemos perder de vista que a definição anselmiana de liberdade foi pensada a fim de ser uma definição comum às naturezas divina, angélica e humana. A liberdade como indeterminação causal é claramente aplicável às três naturezas, mas a liberdade enquanto abertura aos contrários não, uma vez que Deus e os anjos bons (pós-queda) não podem pecar e nem mesmo fazer o bom ao invés do melhor. Destarte, ou a liberdade enquanto abertura aos contrários deve ser rejeitada, afinal, aquilo que é acrescentado à liberdade acaba por diminuí-la e aquilo que dela é subtraído acaba por aumentá-la (*DLA*

I). Ou é preciso admitir que há diferença entre a liberdade humana e as liberdades divina e angélica, o que não é nem um pouco pacífico, pois Anselmo expressa claramente sua intenção de chegar a uma definição de liberdade aplicável a Deus, aos anjos e aos homens (*DLA I*). Como se pode ver, a resolução do problema é dramática, pois qualquer tomada de posição parece comprometer o texto anselmiano.

Possibilidades de solução ao problema

Tanto a admissão de diferença entre a liberdade humana e as liberdades divina e angélica quanto a rejeição da liberdade enquanto abertura aos contrários, inevitavelmente violam cláusulas muito caras a Anselmo estabelecidas quando da definição de liberdade no capítulo I do tratado *De Libertate Arbitrii* e quando da explicação sobre a queda do diabo no capítulo XIV do tratado *De Casu Diaboli*.

Cláusula 1. A definição de liberdade deve ser aplicada às naturezas divina, humana e angélica:

MAGISTER: Libertatem arbitrii non puto esse potentiam peccandi et non peccandi. Quippe si haec eius esset definitio: nec deus nec angeli qui peccare nequeunt liberum haberent arbitrium; quod nefas est dicere.

DISCIPULUS: Quid si dicitur aliud esse liberum arbitrium dei et bonorum angelorum, aliud nostrum?

MAGISTER: Quamvis differat liberum arbitrium hominum a libero arbitrio dei et angelorum bonorum, definitio tamen huius libertatis in utrisque secundum hoc nomen eadem debet esse. Licet enim animal differat ab animali sive substantialiter sive accidentaliter, definitio tamen secundum nomen animalium omnibus animalibus est eadem (*DLA I*, 207, 11 - 208, 7).

Cláusula 2. Não é justo (e, portanto, nem livre) quem não tem a possibilidade de querer outra coisa do que a própria justiça:

MAGISTER. Consideremus ergo de iustitiae voluntate si daretur eidem angelo velle solum quod eum velle conveniret, an posset aliud velle, aut si posset non velle per se quod accepisset velle.

DISCIPULUS: Omnino quod vidimus in voluntate beatitudinis, necesse est evenire in hac quoque voluntate.

MAGISTER: Ergo nec iustam nec iniustam haberet voluntatem. Sicut enim ibi non esset voluntas iniusta si vellet inconvenientia, quoniam hoc non posset non velle: ita hic si vellet inconvenientia non idcirco esset iusta voluntas, quoniam sic hoc accepisset ut non posset aliter velle (*DCD XIV*, 258, 8-16).

Por um lado, se admitimos um tipo de liberdade para a natureza humana e outro para as naturezas divina e angélica violamos a Cláusula 1. Por outro lado, se rejeitamos a liberdade enquanto abertura aos contrários violamos a Cláusula 2. Diante de tal impossibilidade, entendemos que um possível fiel da balança seria a observância de uma cláusula que seria inviolável na fundamentação da teoria anselmiana da liberdade. Esta cláusula, que chamaremos de Cláusula 3, estabelece que o poder de pecar não consiste na liberdade e nem parte dela, determinando que aquilo que é acrescido à liberdade acaba por diminuí-la e o que dela é subtraído acaba por aumentá-la:

MAGISTER: Quae tibi voluntas liberior videtur: illa quae sic vult et potest non peccare, ut nullatenus flecti valeat a non peccandi rectitudine, na illa quae aliquo modo flecti potest ad peccandum?

DISCIPULUS: Cur non sit liberior illa quae ad utrumque se habet non video.

MAGISTER: An non vides quoniam qui sic habet quod decet et quod expedit, ut hoc amittere non queat, liberior est

quam ille qui sic habet hoc ipsum, ut possit perdere et ad hoc quod dedecet et non expedit valeat adduci?

DISCIPULUS: Nulli dubium hoc esse puto.

MAGISTER: Hoc quoque non minus indubitabile dices quia peccare semper dedecens et noxium est.

DISCIPULUS: Nullus sanae mentis aliter sentit.

MAGISTER: Liberior igitur est voluntas quae a rectitudine non peccandi declinare nequit, quam quae illam potest deserere.

DISCIPULUS: Nihil mihi rationabilius asseri posse videtur.

MAGISTER: An putas quod additum minuit et separatum auget libertatem, id aut libertatem esse aut partem libertatis?

DISCIPULUS: Non hoc putare possum.

MAGISTER: Potestas ergo peccandi, quae addita voluntati minuit eius libertatem et si dematur auget, nec libertas est nec pars libertatis (*DLA* I, 208, 14 - 209, 5).

A observância da Cláusula 3 parece implicar na rejeição da liberdade como abertura aos contrários. Ora, se o poder de pecar na medida em que acrescido à liberdade acaba por diminuí-la, então deve ser o caso que a possibilidade de querer algo diverso da justiça ou retidão da vontade não venha a consistir em ser livre. No entanto, a salvaguarda da Clausula 3, que entendemos ser uma cláusula inviolável, uma vez que somente ela parece preservar o cerne do conceito de liberdade como *potentia non peccandi*, parece obrigar-nos a aceitar que alguém que não tenha outra vontade senão a vontade por justiça seja considerado justo. Uma resposta deve ser dada à possível aceitação desta tese totalmente estranha a Anselmo, se é que é inevitável aceitá-la, e um esclarecimento deve feito em relação à aparente existência de duas concepções de liberdade, quase que concorrentes, na trilogia de tratados dedicados ao estudo da Sagrada Escritura.

Discussão, posição dos comentadores e encaminhamento da questão

Em primeiro lugar, devemos considerar que a compreensão de que existem duas concepções de liberdade totalmente diferentes em Anselmo é demasiado excessiva e como igualmente excessiva a postulação de um possível libertarismo em sua teoria da liberdade. Com efeito, podemos entender que apresentação de uma liberdade como poder de escolher entre possibilidades alternativas (liberdade como abertura aos contrários) não venha a consistir em um tipo de liberdade concorrente com a liberdade como poder para dar início a uma ação (liberdade como indeterminação causal), mas, antes, como um tipo de liberdade que complementa essa liberdade (a liberdade como indeterminação causal) e, mesmo, a torna possível. Com efeito, a liberdade como abertura aos contrários reforça, por assim dizer, a liberdade como indeterminação causal. Ora, ter a possibilidade de fazer A ou abster-se de A ou, então, de fazer A ou B de forma alguma nega o poder do agente de dar início a uma ação, mas, antes, o põe em relevo, e sobretudo no caso dos agentes criados dotados de razão, que só se diferenciam dos agentes criados desprovidos de razão na medida em que fazem o devido querendo-o por oposição a um outro possível curso de ação. Diferentemente de Deus, que não carece da abertura aos contrários para ser capaz de por si próprio dar início a uma ação, os agentes criados dotados de razão só são capazes de dar início, por si próprios, a uma ação na medida em que a abertura aos contrários lhes está disponível.

Conforme Katherin Rogers, em *Anselm on Freedom* (2008), o poder de escolher entre possibilidades alternativas é que efetivamente faz com que a natureza criada seja capaz de dar início a uma ação:

[...] the *created* agent must have the ability to sin or not to sin in order to be free. This is because everything that has genuine ontological status relevant to the created agent and his choice is caused by God. The agent himself, his will as a faculty, and the motives which move him are all from God. In *De Casu Diaboli*, Chapter 14, Anselm notes that if the created agent were made desiring only rightness he would inevitably choose it, but his “choice”, like that of the horse and the dog who will rightly by nature, would be necessitated. The cause of the “choice” would be the God-given desire for rightness which the created agent had to follow, and hence the originating cause of the choice is God. The created agent would have no determining role to play. For the keeping of rightness to be within the power of the agent, as Anselm’s definition of ‘free will’ entails, it must be an act which originates within the agent himself. God sees to it that the rational, created agent has this power when He provides two motives which can come in conflict. God gives both the desire for rightness of will or justice, that is, the innate desire to choose benefits in accordance with God’s will, and also the desire for benefits *simpliciter*, a desire which will inevitably exceed what is right if not held in check by the desire for justice. Possessed of conflicting desires the rational, created agent chooses one over the other *on its own*. And thus, if it should hold fast to the good, it does so through its own power. The created agent would not have free will, the power to keep justice, if it did not also have the power to throw it away (2008, p. 188).

Destarte, é para que o agente criado tenha, por si próprio e independentemente de determinações causais (e inclusive da determinação divina), o poder de iniciar uma ação que sua escolha deve ser aberta aos contrários. Não fosse isso, sua ação seria tão determinada como a do animal que faz o que deve querendo o que quer sem a possibilidade de fazer o contrário e tendo, em última instância, como causa determinante Deus.

Além de entender que a liberdade de tipo como abertura aos contrários tem a função de tornar realizável a liberdade como

indeterminação causal, Rogers aponta que embora ambas as espécies de liberdade apliquem-se aos agentes criados, estes dois tipos de liberdade estão ordenados hierarquicamente: “The open options must be there in order to permit the creature a measure of aseity. But it is the aseity which is the more valuable element.” (2008, p. 189). Para Rogers, portanto, a concepção de liberdade mais profunda em Anselmo consiste no poder de dar início a uma ação. Ser capaz de escolher entre possibilidades alternativas não consiste no essencial da teoria anselmiana sobre a liberdade não só porque neste caso a liberdade divina estaria obliterada como porque tal tipo de liberdade tem tão-somente a função de tornar realizável a liberdade enquanto poder de dar início a uma ação.

Também Sandra Visser e Thomas Williams, no artigo *Anselm's Account of Freedom* (2004)⁴, concebem que a liberdade como abertura aos contrários não é o que de mais importante Anselmo tem a dizer sobre a liberdade. E, de certa forma, a concepção de liberdade como abertura aos contrários só reforça a concepção de liberdade como poder para dar início a uma ação. Segundo Visser e Williams: “Anselm argues that the power to preserve rectitude for its own sake requires the power to initiate an action of which the agent is the ultimate cause, but it does not always require that alternative possibilities be available to the agent.” (2004, p. 180).

O cerne da argumentação dos autores para apontar que a liberdade como abertura aos contrários só se justifica a fim de tornar possível a liberdade como indeterminação causal se

4 Utilizamos a versão do artigo publicada em 2004 no *The Cambridge Companion to Anselm*, versão com acréscimos e adaptações. O referido artigo foi publicado originalmente no periódico *Canadian Journal of Philosophy* n. 31 em 2001.

fundamenta nos capítulos XII, XIII e XIV do tratado *De Casu Diaboli*. Os autores reconhecem que aparentemente é a noção de liberdade como abertura aos contrários que está contida no argumento anselmiano ao longo desses capítulos, mas, após analisarem minuciosamente os três capítulos, apontam que em cada um deles é somente a noção de liberdade como indeterminação causal que está presente. A existência da teoria anselmiana das duas vontades, a vontade por justiça (*voluntas iustitiae*) e a vontade por felicidade (*voluntas beatitudinis*), não tem a função de dizer que a liberdade do agente consiste em escolher A ou não-A ou A contra B, mas, antes, tem a função de dizer que a liberdade consiste na possibilidade de o agente ser capaz de, por si próprio, dar início a uma ação, onde “por si próprio” designa sem determinação causal ou independentemente de qualquer tipo de necessidade ou coação (2004, p. 188).

A posição dos comentários de Katherin Rogers (2008) e de Sandra Visser e Thomas Williams (2004) parece ser bastante elucidativa e certamente tem muito a contribuir na resolução do problema acerca do estatuto da liberdade anselmiana na medida em que salvaguarda a liberdade como poder de não pecar e mantém insuspeita a liberdade de Deus. Ambos os trabalhos, cada um a seu modo, recorrem à explicação sobre de que modo o anjo, que Anselmo está supondo ter sido criado em partes, é capaz de atingir a felicidade. Vejamos a reconstrução dessa argumentação de Anselmo, bem como o quanto ela é elucidativa para compreendermos o conceito de liberdade:

- 1) Deus criou o anjo a fim de que ele seja feliz *per se*;
- 2) Para ser feliz, o anjo precisar querer ser feliz;
- 3) Querer a felicidade ou qualquer coisa supõe querer mover-se *per se*;

4) A fim de ser feliz, Deus dotou o anjo com a vontade por felicidade (*voluntas beatitudinis*);

5) Somente a vontade por felicidade, no entanto, não é capaz de fazer o anjo feliz *per se*, pois ele só quererá ser feliz porque não poderia querer outra coisa. Logo, seu movimento não seria seu, mas de Deus (que dotou-o de modo a ser feliz), *i.e.*, seu movimento seria “opus et donum dei” (*DCD XIII, 257, 26*).⁵

6) A fim de ser feliz por si próprio, Deus dotou o anjo com a *voluntas iustitiae*.

7) Dotado por Deus com as duas vontades, *voluntas beatitudinis* e *voluntas iustitiae*, o anjo pôde *per se* colocar-se em movimento a fim de ser feliz. O anjo pôde *per se* dar início a uma série causal. Somente dotado da vontade de felicidade, e, portanto, sem a vontade por justiça, o anjo, em um sentido relevante, jamais seria capaz de *per se* iniciar um movimento em vista da própria felicidade, ainda que a quisesse. De outra parte, somente dotado da vontade de justiça, e, portanto,

5 Em acréscimo, poderíamos dizer que o anjo além de não ser feliz *per se* não seria perfeitamente feliz apenas com a vontade por felicidade. E isto porque, conforme aponta Anselmo, “Beatus autem non potest esse, si non vult beatitudinem” (*DCD XII, 255, 2*). E a razão para isso, conforme sugere Anselmo, é que quem não quer a justiça não pode ser feliz, ou não pode sê-lo perfeita e completamente, pois a felicidade perfeita ou completa inclui a crença de que alguém deveria ter a felicidade que possui – na ausência de tal crença, a felicidade não é tão perfeita ou completa como deveria ser. De fato, porque a felicidade perfeita ou completa é a felicidade que o seu possuidor deveria possuir, tal felicidade experimenta uma perfeição adicional: a de ser digna de louvor, a qual está ausente em quem quer a felicidade, mas não de forma justa. Como se pode ver, ser dotado somente com a vontade por felicidade não faria seu possuidor feliz por si próprio, pois ele não seria, em um sentido relevante, dono de suas ações, e nem o faria feliz completa ou perfeitamente, pois o seu possuidor não teria o sentimento de merecimento da felicidade, uma vez que, como aponta Anselmo, “nec iustam nem iniustam haberet voluntatem [...] non esset voluntas iniusta si vellet inconvenientia, quoniam hoc non posset non velle” (*DCD XIV, 258, 13-15*).

sem a vontade por felicidade, o anjo não só não seria capaz de *per se* iniciar uma ação, pela mesma razão que não poderia fazê-lo sendo dotado apenas da vontade por felicidade, como de forma alguma seria feliz, pois alguém só é feliz se quer ser feliz.

Como podemos ver a partir dessa rápida reconstituição do argumento dos capítulos XII, XIII e XIV do tratado *De Casu Diaboli*, o argumento trata fundamentalmente do que é requerido a fim de que alguém possa ser feliz, e todo esse argumento no interior do tratado se justifica a fim de explicar o erro e o conseqüente infortúnio do Diabo ao querer o que não devia ainda querer ou ao querer ser feliz da maneira errada, prescindindo da justiça.

Com efeito, de todos os requisitos enumerados no argumento a fim de que alguém possa ser feliz, o que certamente mais chama a atenção é o que diz respeito à cláusula *per se* colocada em relevo quando Anselmo aponta, em relação às duas vontades, que não poder querer algo diverso do que se está dotado a querer caracteriza que não é senão Deus a causa determinante da ação. Assim sendo, Anselmo lança mão da abertura aos contrários não para determinar que toda e qualquer ação a fim de ser dita livre deva ser aberta aos contrários, mas para possibilitar que os seres criados racionais, em um sentido relevante, sejam a causa determinante de suas ações.

Em acréscimo, merece ser notado o recorrente uso da expressão *per se* e do pronome *ipse* ao longo do argumento de Anselmo, pondo em relevo a ação como algo próprio ao agente, algo que é de sua responsabilidade e que de forma alguma é determinada *per aliud*, por agentes externos, e nem mesmo, é claro, por Deus.

Como, portanto, se pode notar, a não tomada da liberdade como abertura aos contrários como uma concepção concorrente de liberdade, mas como uma explicitação da liberdade como o poder para dar início a uma ação torna a aparente dupla concepção de liberdade anselmiana mais palatável, pois eliminamos a hipótese de concepções concorrentes de liberdade e, por consequência, a possibilidade de o Doutor Magnífico estar entrando em séria contradição, bem como salvaguardamos a liberdade de Deus, uma vez que esta estava sob suspeita devido ao fato de parecer ser uma condição imprescindível para a liberdade a abertura aos contrários (fazer o bem ou o mal). Com efeito, embora Deus não tenha a possibilidade de escolher entre o bem o mal, uma vez que sua natureza não pode pecar e não carece da abertura aos contrários para ser capaz de dar início a uma ação, como carecem os seres racionais criados (contingentes e finitos), os anjos antes da queda e os homens, de forma alguma Deus parece ter obliterada a possibilidade de escolher entre bens a realizar, ainda que isso de forma alguma seja imprescindível para que Ele por si próprio seja a causa de suas ações e tenha, portanto, sua liberdade garantida.

Um refinamento para a definição de liberdade

Se a liberdade consiste no poder de dar início a uma ação e fazê-lo só é possível mediante a abertura aos contrários, então não havendo tal abertura o homem não é livre? Realmente não o será, mas isso não parece requerer que o agente tenha diferentes cursos de ação à disposição para escolher qual colocar em prática. A noção de abertura aos contrários ou de possibilidades alternativas parece ser bem mais modesta. Não é requerida uma gama de possibilidades alternativas para que alguém seja livre, até mesmo porque isso não depende do agente e nem sempre

será possível, e pensemos, *e.g.*, nas situações dramáticas que se nos apresentam, as quais caracterizam-se pela exiguidade de possibilidades. Em nenhum momento é afirmado por Anselmo que uma gama de possibilidades alternativas deve estar aberta ao agente. O que deve haver é tão-somente a possibilidade de que o agente possa fazer A tendo a possibilidade de não fazê-lo ou tendo a possibilidade de fazer B, onde ter a possibilidade significa apenas poder querer algo diverso do que se quer. Com efeito, se quero tal coisa, mas tenho a possibilidade de não querê-la ou de querer outra coisa sou capaz de por mim mesmo dar início a uma ação. O que realizo não é determinado por Deus ou por algo externo, mas fruto de uma escolha que, em um sentido relevante, é de minha própria autoria.

Vejam agora uma importante distinção a fim de refinarmos o tratamento do conceito anselmiano de liberdade. Com efeito, tal conceito apresenta duas acepções diferentes na obra anselmiana: uma delas diz respeito a uma liberdade de espécie descritiva e outra diz respeito a uma liberdade de espécie normativa. Isso foi notado com muita destreza por Sandra Visser e Thomas Williams também em *Anselm's Account of Freedom* (2004). Os autores apontam que nos capítulos I e III do tratado *De Libertate Arbitrii* Anselmo apresenta uma definição de liberdade de natureza normativa e que no capítulo II do mesmo tratado é apresentada uma definição de liberdade de natureza descritiva (2004, p. 184ss)⁶. Segundo os autores,

6 “Anselm’s arguments in the first two chapters of *De Libertate Arbitrii* pull in two different directions. As we saw in the last section, Chapter 1 hints at a normative definition: free choice is the power to hold on to what is fitting and expedient. Chapter 2, however, suggests a purely descriptive definition: free choice is a power for selfinitiated action not compelled by any external agency.” (2004, p. 184).

a liberdade descritiva consiste na liberdade que analisamos ao longo de quase todo esse ensaio: enquanto poder que um agente tem para por si próprio dar início a uma ação. Esse tipo de liberdade teria sido evidenciado no capítulo II do *De Libertate Arbitrii* quando o Doutor Magnífico aponta que as naturezas angélica e humana não pecaram por necessidade, mas por livre-escolha e espontaneamente, enfatizando que o motor da ação reside no agente, e não em algo externo a ele. Já a liberdade normativa consistiria fundamentalmente no poder de não pecar ou de conservar a retidão da vontade ou justiça e seria, segundo os comentadores, a acepção de liberdade preferida de Anselmo.

Indubitavelmente, a leitura das fontes anselmianas continentais destas duas acepções de liberdade é procedente. Mas porque Anselmo trabalha com duas acepções de liberdade? O que leva o Doutor Magnífico a apresentar uma liberdade que diz respeito estritamente à ação, uma liberdade de ação, por assim dizer, a liberdade denominada de descritiva por Visser e Williams, e outra claramente de natureza teológico-metafísica, uma liberdade para além da mera ação, uma liberdade normativa? O motivo da existência de duas espécies de liberdade diz respeito diretamente a um problema que Anselmo deve evitar: o de conceder que haja alguma *impotentia* na vontade, à sua revelia, ou alguma *potentia* no pecado. Com efeito, é para explicar que a vontade do agente não é impotente, à sua revelia, diante do pecado e que este (o pecado) não exerce poder algum sobre o agente, a menos, é claro, que ele conceda, que Anselmo escreve o tratado *De Libertate Arbitrii* sustentado a tese de que a liberdade é um bem inamissível, um bem que jamais perdemos e que, portanto, sempre conservamos mesmo quando pecamos ou abandonamos a retidão da vontade.

Mas se é assim, ou seja, se mesmo pecando não deixamos

de ser livres, de que modo podemos dizer que a liberdade é o poder de não pecar ou de conservar a retidão da vontade ou justiça? Anselmo estaria assumindo que a liberdade admite o poder de pecar? De forma alguma, a liberdade é o poder de não pecar e este bem que é a liberdade o homem jamais perde, mesmo quando peca. Neste caso, quando abandona a retidão e a justiça, o agente não usa este bem, mas nem por isso deixa de tê-lo, da mesma forma que não deixa de ter força o homem que domina um touro, mas parece incapaz de dominar um carneiro – na verdade tal homem apenas não usa toda sua força, mas não deixa de tê-la (cf.: *DLA* VIII, 219, 24-31; *DC* I, vi, 256, 18-20). Mas dizer isso não elimina uma justa objeção: Quando não usa o bem da liberdade, o agente não deixa de ser livre uma vez que não o usa? Em um sentido relevante sim, uma vez que quando peca ele o faz por um poder que é totalmente estranho a liberdade: o *posse peccare* (poder de pecar). Assim sendo, quando peca o agente deixa de ter a perfeição ou a plenitude da liberdade, a qual consiste, em sua aceção teológico-metafísica, no *posse non peccare* (poder de não pecar) e no *potestas servandi rectitudinem voluntatis propter ipsam rectitudinem* (poder de conservar a retidão da vontade por causa da própria retidão). Mas se a liberdade se resumisse a esta aceção teológico-metafísica, aceção denominada por Visser e Williams de normativa, quando alguém peca, age, pois, por necessidade e por força da tentação, o que quer dizer que o pecado exerce um poder sobre o agente capaz de arrastá-lo irresistivelmente a fazer o indevido e capaz de escravizá-lo. Assumir isso seria assumir uma tese herética, uma tese a qual já Agostinho combatera: a tese de há uma potência maligna, um mal entificado.

Com efeito, mesmo quando peca e quando isso parece se dar por necessidade e por força da tentação ainda assim o agente é

livre, não de forma perfeita e plena, pois está deixando de lado o poder de não pecar e se valendo de um poder que é estranho a liberdade, mas de forma que ainda assim ele é o senhor e o dono de sua ação e, portanto, o autor, por si próprio, de sua ação. Se Deus não é causa determinante da ação dos agentes racionais criados, menos ainda seria o pecado ou alguma natureza maligna. O agente quando peca o faz voluntaria e espontaneamente e por livre escolha, mas não pelo que o faz livre – que é o poder de não pecar. Quando o agente peca ele não o faz à revelia de sua vontade. O agente quando peca quer fazê-lo e, portanto, quando peca ele o faz por poder e obra de sua própria vontade e não por poder e obra da tentação. Como deixa claro o Doutor Magnífico: “voluntas non nisi sua potestate vincitur” (*DLA V*, 216, 31s), e acrescenta adiante: “nullatenus potest tentatio vincere rectam voluntatem; et cum dicitur, improprie dicitur. Non enim aliud intelligitur, quam quia voluntas potest se subicere tentationi” (*DLA V*, 217, 1-3).

Portanto, quando peca o agente racional criado conserva o que achamos conveniente denominar de liberdade de ação, liberdade que foi nomeada por Visser e Williams como liberdade descritiva. Embora não seja livre em sentido pleno ou perfeito e nem livre no sentido requerido para a salvação⁷, por ter abandonado a retidão da vontade ou justiça, o agente é livre no sentido de que é senhor e dono de sua ação. Ele escolhe livre, espontânea e voluntariamente se sujeitar ao pecado.

Como fica claro, a título, pois, de um refinamento no

7 No capítulo VI da questão I do tratado *De Concordia praescientiae et predestinationis et gratiae dei cum libero arbitrio*, Anselmo reconhece explicitamente que a discussão sobre a liberdade nos tratados dedicados ao estudo da Sagrada Escritura versa unicamente sobre a liberdade necessária para a salvação do agente.

tratamento do conceito de liberdade, ela deve compreender duas acepções: a de liberdade teológica ou metafísica, ou normativa, na medida em que consiste em uma *potentia non peccandi* ou no poder de guardar a retidão da vontade ou justiça – uma liberdade plena ou perfeita; e a acepção de uma liberdade de ação, ou descritiva, na medida em que consiste no poder de o agente, por si próprio, ser capaz de dar início a uma ação.

A liberdade de Deus

Uma vez afastada a suspeita em relação à liberdade de Deus, suspeita oriunda da aparente necessidade de a abertura aos contrários ser condição para a liberdade e Deus não ter disponível a si a abertura aos contrários enquanto possibilidade para fazer o bem ou o mal por estar impossibilitado de fazer o mal, resta qualificarmos melhor a definição da liberdade divina. Para tanto, explicaremos por que Deus não pode pecar e, a seguir, definiremos sua liberdade, tentando mostrar de que forma Ele é livre mesmo não estando aberto aos contrários e fazendo o melhor por necessidade, conforme lição do tratado *Cur Deus Homo (CDH)*.

Quanto à impossibilidade de Deus pecar, Anselmo argumenta, ao longo do capítulo VIII do tratado *De Libertate Arbitrii*, de forma muito clara e coerente: Deus não pode pecar porque não pode querer o que não quer que seja querido. A impotência ou impossibilidade de pecar por parte de Deus decorre fundamentalmente de uma impossibilidade de caráter lógico. Caso quisesse pecar, Deus estaria querendo o que não quer que seja querido. Ora, Deus não quer que as criaturas queiram abandonar a retidão da vontade ou justiça, ou seja, Deus não quer que as criaturas queiram pecar. Ao contrário, Ele quer que as criaturas guardem a retidão da vontade ou justiça.

Se, pois, viesse a querer que as criaturas quisessem o que Ele mesmo não quer que elas queiram, Deus estaria contradizendo-se. Deve ficar claro, no entanto, que o contexto em que Anselmo aponta que Deus não pode querer o que não quer que seja querido não é o contexto em que justifica de modo *ex professo* a impossibilidade de Deus de pecar. Na verdade, Anselmo não faz uma justificativa do gênero. Tal justificativa pode ser inferida a partir do contexto em que Anselmo aponta que Deus não pode retirar a retidão da vontade de alguém, uma vez que se o fizesse estaria querendo o que não quereria que fosse querido pela vontade de alguém. Não obstante o contexto seja diferente, o argumento se ajusta perfeitamente: Deus não pode pecar e não pode retirar a retidão da vontade de uma criatura porque estaria querendo o que não quereria que fosse querido.

Na mesma esteira, suplementarmente se pode justificar a impossibilidade de Deus pecar com base no fato de que Ele é a própria justiça, conforme Anselmo deixa claro no *Monologion* assumindo a tese de estirpe platônica de que os diferentes bens só o são bens na medida em que participam do Bem Supremo. Especificamente no capítulo XVI do *Monologion* Anselmo aponta que todas as coisas são justas na medida em que participam da justiça. Diferentemente das criaturas, Deus não é justo *per aliud*, mas *per se*. E isto se justifica porque Ele é o que é *per se*. Sua justiça, retidão e verdade não decorrem do fato de Ele dever algo ou se conformar a uma ordem moral, mas do fato de ele ser a própria justiça, a própria retidão e a suma verdade, que confere justiça, retidão e verdade a todas as coisas na medida em que elas participam da justiça, retidão e verdade supremas, ou seja, na medida em que participam de Deus (cf. DV X). Destarte, se Deus é a justiça, não resulta claro que dele resulte injustiça ou pecado. Uma criatura pode produzir

injustiça e pecado na medida em que não guarda a retidão da vontade e, logo, não participa da justiça e da verdade, mas Deus, que é a própria justiça, não pode fazê-lo uma vez que é Ele a própria justiça. Com efeito, como Katherin Rogers faz questão de assinalar: “The just man *has* justice, but God *is* Justice” (2008, p. 186).

De forma simples e direta, Deus é livre em uma acepção descritiva porque é auto-suficiente para dar início a uma ação, *i.e.*, porque tem a capacidade para *per se* dar início a uma ação, e em uma acepção normativa porque não pode pecar. Mas interessa-nos, particularmente, explorar a liberdade de Deus em sua acepção descritiva. Diferentemente das criaturas, Deus é auto-suficiente para dar início a uma ação independentemente de ter a abertura aos contrários. Enquanto as criaturas só são livres na medida em que tem a possibilidade de fazer algo diferente do que escolhem fazer, porque é precisamente isso que torna possível que elas sejam donas de suas ações, Deus é dono de suas ações sem qualquer necessidade de abertura aos contrários, afinal, como a pouco mencionamos, Deus é o que é *per se*, e não *per aliud*, como as criaturas, não precisa se conformar à justiça para ser justo e nem carece da abertura aos contrários para ter garantida sua auto-suficiência para dar início a uma ação.

Tudo isso parece muito evidente, e acerca disso não parece haver problema. O problema acerca da liberdade de Deus em Anselmo deve ser entendido fundamentalmente à luz do tratado *Cur Deus Homo*, cujo objetivo é provar, por razões naturais e deixando de lado o que aprendemos através das Sagradas Escrituras, que Deus teve que se encarnar e morrer para salvar a humanidade de seus pecados. Neste tratado, Anselmo afirma algo desconcertante acerca da liberdade de Deus: Deus deve fazer o melhor, e chega até mesmo a admitir o uso do termo “necessidade” aplicando-o

às ações de Deus. O problema disso reside no fato de que se Deus deve fazer algo e suas ações são necessárias, então ele não parece ser livre. Antes, parece agir de forma forçada para salvar a humanidade pela necessidade de evitar fazer algo inconveniente, uma *indecentia* (CDH II, v, 99, 18-22). De que forma, pois, Deus tem preservada sua liberdade mesmo agindo por necessidade e devendo fazer senão o melhor, sem ter a possibilidade de não fazê-lo?

A resposta à questão acerca do caráter devido e necessário das ações divinas reside na qualificação que deve ser feita quando se atribui necessidade a Deus, qualificação que permite entender o termo necessidade à parte de qualquer compulsão ou proibição. Como o próprio Anselmo aponta: “*quae scilicet necessitas non est aliud quam immutabilitas honestatis eius, quam a se ipso et non ab alio habet, et idcirco improprie dicitur necessitas*” (CDH II, v, 100, 24-26). Não obstante, Anselmo permite o uso do termo necessidade: “*dicamus tamen quia necesse est*” (CDH II, v, 100, 26).

Segundo Katherin Rogers, essa necessidade de tipo especial que pode ser atribuída a Deus em nenhum momento entra em choque com a liberdade divina, uma vez que sua origem não é algo externo ao agente:

The necessity which interferes with freedom is a necessity of which the origin is ultimately something outside the agent, and thus whatever qualified necessity can be properly attributed to God is not the sort that could infringe upon the divine freedom (2008, p. 190; cf. WILLIAMS; VISSER, 2004, p. 193s).

Dessa forma, ainda que só possa fazer o bem e o que é melhor e isso seja quase que por necessidade, de forma alguma isso compromete a liberdade divina, pois ele é auto-suficiente mesmo sem a abertura aos contrários e o caráter necessário de suas ações não decorre de outra coisa do que sua própria imutabilidade.

Fontes

ANSELMO D'AOSTA. *La Caduta del Diavolo*. Edição Bilígue. Trad. Elia Giacobbe e Giancarlo Marchetti. Milano: Bompiani, 2006.

ANSELMO DE CANTERBURY. *Tratado sobre la Caída del Demonio*. Edição Bilígue. Trad. Felipe Castañeda. Bogotá: Universidade de los Andes, 2005.

_____. *Tratado sobre la Libertad del Albedrío*. Edição Bilígue. Trad. Felipe Castañeda. Bogotá: Universidade de los Andes, 2007.

ANSELM OF CANTERBURY. *Complete Philosophical and Theological Tratises of Anselm of Canterbury*. Trad. Jasper Hopkins e Herbert Richardson. Minneapolis: The Arthur J. Banning Press, 2000.

_____. *Three Philosophical Dialogues: On Truth, On Freedom of Choice and On the Fall of the Devil*. Trad. Thomas Williams. Hackett Publishing: Indianapolis, 2002.

_____. *The Major Works*. Ed. Brian Davies e G. R. Evans. Oxford: Oxford University Press, 1998.

SAN ANSELMO. *Obras Completas*. Edição Bilígue. Trad. Julián Alameda. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1952-1953. 2 v.

S. ANSELMI CANTUARIENSIS. *Opera Omnia*. Ed. Schmitt. F. S. Friedrich Frommann Verlag: Stuttgart, 1984.

SAINT ANSELME DE CANTORBERY. *L'Oeuvre de Saint Anselme de Cantorbery*. Edição Bilígue. Trad. Michel Corbin. Paris: Cerf, 1986-1994. 6 v.

Bibliografia

BROWER, J. Anselm on ethics. In: DAVIES, B.; LEFTOW, B. [Eds.]. *The Cambridge Companion to Anselm*. Cambridge:

- Cambridge University Press, 2004. p. 222-256.
- BRIANCESCO, E. *Un triptyque sur la liberté*. Paris: Desclée de Brouwer, 1982.
- CORTI, E. C. Verdad e libertad: lectura del *De veritate* de Anselmo de Canterbury. *Stromata*, v. 39, n. 3-4, p. 351-363, 1983.
- COSTA, L. R. *Sobre a verdade em Anselmo de Cantuária*. 2010. 136 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo.
- GWOZDZ, T. Anselm's Theory of Freedom. *The Saint Anselm Journal*, v. 07, n. 01, p. 62-74, 2009.
- MARTINES, P. R. *A liberdade em Anselmo de Cantuária*. 2000. 192 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas.
- _____. A noção de liberdade em Anselmo de Cantuária. In: DE BONI, Luís Alberto [Org.]. *Idade Média: Ética e Política*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996. p. 105-115.
- _____. Liberdade e graça em S. Anselmo. *Dissertatio*, n. 22, p. 17-38, 2005.
- _____. Vontade e beatitude em S. Anselmo. In: BURLANDO, Giannina, [Org.]. *De las Pasiones en la Filosofía Medieval*. Santiago de Chile: PUC-Chile, 2009. p. 97-107.
- NASH-MARSHALL, S. Free Will, Evil, and Saint Anselm. *The Saint Anselm Journal*, v. 05, n. 02, p. 24-46, 2008.
- POUCHET, R. *La rectitudo chez saint Anselme*. Paris: Études Augustiniennes, 1964.
- ROGERS, K. Anselm on Eudaemonism and the hierarchical structure of moral choice. *Religious Studies*, v. 41, n. 03, p. 249-268, 2005.
- _____. Anselm on Forgiveness, Patience, and Free Will. *The Saint Anselm Journal*, v. 06, n. 02, p. 09-15, 2009.
- _____. Anselm on Free Will and the (Possibly Fortunate) Fall. *The Saint Anselm Journal*, v. 05, n. 02, p. 01-08, 2008.
- _____. *Anselm on Freedom*. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- _____. Anselm on God's Perfect Freedom. *The Saint Anselm Journal*, v. 01, n. 01, p. 01-08, 2003.
- _____. Anselm on Grace and Free Will. *The Saint Anselm Journal*, v. 02, n. 02, p. 66-72, 2005.
- VASCONCELLOS, Manoel. A alegria na obra de Anselmo de Aosta.

- In: BURLANDO, Giannina, [Org.]. *De las Pasiones en la Filosofía Medieval*. Santiago de Chile, PUC-Chile: 2009. p. 109-116.
- VISSER, S.; WILLIAMS, T. Anselm on truth. In: DAVIES, B.; LEFTOW, B. [Eds.]. *The Cambridge Companion to Anselm*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. p. 204-221.
- _____. Anselm's account of freedom. In: DAVIES, B.; LEFTOW, B. [Eds.]. *The Cambridge Companion to Anselm*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. p. 179-203.



“Os corpos podem agir na mente?”: a resposta de Pedro João Olivi a partir da *Quaestio 72*

Roberto Hofmeister Pich &
Márcio Paulo Cenci

O problema da relação mente-corpo localiza-se no centro motor dos problemas clássicos da filosofia da mente. A origem da filosofia da mente está associada, principalmente, às teses desenvolvidas por Descartes nas *Meditações Metafísicas*. A teoria cartesiana da mente é a matriz do dualismo de substância, que afirma a diferença essencial entre as substâncias –*res cogitans* e *res extensa*– e tem por problema explicar como se dá a relação entre tais substâncias, essencialmente distintas e independentes entre si. Se tal dualismo de substância for aceito, a explicação que ele exige, atualizando os termos, está em mostrar como são possíveis os estados mentais conscientes e intencionais *em* um corpo (material). A resposta de Descartes não foi suficiente. Mas, uma tese cartesiana que tem ressonâncias no desenvolvimento dos problemas da relação mente-corpo é a que a mente pode representar os corpos ou, em outras palavras, os corpos podem, de algum modo, dada a representação deles, agir sobre a mente. Essa noção de representação não foi inventada por Descartes, pelo que Langerlund mostra em seu instrutivo artigo

“The terminological and conceptual Roots of Representation in the Soul in Late Ancient and Medieval Philosophy” (2007a, p.11-32), somente foi possível a Descartes desenvolver e apresentar de modo claro a sua posição de que as ideias representam a realidade, porque o uso do termo *representatio* já estava consolidado. Tal consolidação iniciou com a tradução latina de Avicena, Al-farabi e Alhazen iniciada no século XII.

Daí que, em vez de tomar Descartes como *leit motiv* de nossa investigação, poder-se-ia, conforme Langerlund (2007b), tomar os problemas associados à latinização do pensamento árabe e da filosofia aristotélica no século XII¹. Ou ainda, como ele mesmo aponta, e é o que nos interessa, poder-se-ia seguir a esteira da especificidade dos problemas da relação mente-corpo para os filósofos medievais e a instigante inovação presente em muitos deles para tratar dessa relação. Para um filósofo medieval o problema seria formulado de modo próximo a esta questão: como é possível que a matéria, ou os corpos, possam agir, produzir algum efeito na mente e como algo nobre, mais elevado, como a mente, pode *unir-se* ao corpo (mais inferior)? Com esta questão

1 “It was with the translation of Avicenna’s *De anima* and the subsequent translation and discussion of Aristotle’s *De anima* and Averroes’ commentaries that the discussion began that continues today” (LANGERLUND, 2007b, p. 1; 2007a). Alguém pode objetar dizendo que se pode assumir como ponto de partida a discussão Platônica acerca da relação mente e corpo. Mesmo que seja possível tal posicionamento, assumimos aqui uma posição similar a de Langerlund, porque nos séculos XII ao XIV há uma profícua discussão acerca do problema mente-corpo, cujas soluções são bastante inovadoras e podem iluminar a discussão contemporânea. Além disso, em casos específicos como indica Pasnau (1997, p. 291), “(...) if either Olivi or Ockham had been more respectable figures, then the history of philosophy of mind would have gone differently”, podemos situar um *leit motiv* suficiente para a delimitação.

o problema toma contornos mais específicos, pois a sua resposta implica em atentar à unidade corpo-mente, à relação entre causa eficiente e causa final, e também, especialmente, ao modo de ação dos corpos nos estados mentais e vice-versa. Além disso, especialmente quanto à teoria da cognição, o principal problema enfrentado pelos filósofos escolásticos, principalmente no século XIII-XIV, era criar uma teoria sistemática e harmoniosa que pudesse explicar como os animais, principalmente os humanos, processam, adquirem e guardam as informações acerca do mundo real ao seu redor (PASNAU 2003; 1997)².

Neste trabalho pretende-se apresentar a resposta de Pedro João Olivi a pergunta: *como os corpos agem na mente?* Sua resposta está apresentada em diversas *Quaestiones*, mas, comentadores como Yrjönsuuri (2007b), Martin (2007b) quando discutem o problemas que circunscrevem a relação mente-corpo dedicam-se a outras questões como a 73, 74, 58. Entretanto, por concentrar boa parte dos argumentos de sua teoria a Questão 72³ aqui será

-
- 2 Esse tipo de problema pode ser considerado proximamente a uma teoria da percepção contemporânea associada à epistemologia. Assim, para se delinear um *tópos* filosófico para este artigo, pode-se dizer que, toda teoria da mente e da percepção está na dependência de uma resposta coerente à pergunta, *como os corpos afetam a mente?*
- 3 A Questão 72 (de agora em diante Q72), com a 73 e 74, escritas em 1282, formam um bloco que tratam dos problemas da cognição. O tema da Questão 73 é, em tradução livre, “*Em segundo lugar, pode alguma virtude cognitiva ou outra, segundo a sua essência, não ser emitida para o exterior, pode modificar um objeto à distância*”; e, da Questão 74, “*Em terceiro lugar, investiga se um princípio efetivo do ato cognitivo seja uma espécie representativa do objeto, ou um hábito, ou uma potência, ou por acaso, seja ambas simultaneamente*”. Todas estão no Volume III da edição de Bernad Jansen, das *Quaestiones In Secundum Librum Sententiarum* (Quaracchi, 1926). A Questão 72 segue a estrutura típica de uma *Quaestio*: colocação da questão (p.01); provas de que os corpos agem sobre a mente em catorze argumentos

destacada pela razão a seguir. A Q72 está formulada assim: “*Se os corpos podem agir mente⁴ [spiritus] e em suas potências apetitivas e apreensivas?*”. O foco dessa questão está na explicação do modo de ação dos corpos na mente e nas condições de **ativação** das potências apetitivas e apreensivas. E por enfatizar o modo de ação que ela nos interessa. Contudo, é relevante explicitar quais são os elementos componentes e mesmo básicos do modo de ação de tais potências, para a compreensão da teoria da mente e da cognição

(pp.01-06); Resposta dele mesmo de forma detalhada (pp. 06-39); e, solução das objeções (p. 39-51). As autoridades citadas são: Agostinho, Aristóteles, Gregório, Avicena. Há diversas referências a autoridades não nomeadas, às quais nem mesmo a edição crítica não faz referência.

- 4 “One obstacle faced by medieval philosophers was also faced by their Greek predecessors, namely the lack of any ready way to ask the question at the heart of the mind-body problem: ‘What is the relation of sensation to the body on the one hand and to the mind (or soul) on the other hand?’ For ‘body’ Latin provides *corpus* and for ‘mind’ or ‘soul’ *mens*, *animus* / *anima*, *ingenium*, and in a pinch *spiritus* or *ratio*, all words available from early on.” (KING, 2007, p. 188). Os termos *anima* e *spiritus* são conceito não absolutamente unívocos. O termo *anima* é usado para designar, nas trilhas de Aristóteles, tanto a alma intelectual quanto o princípio vital em geral (YRJÖNSUURI, 2007b). O termo *mens* é mais específico aplicado normalmente para a alma intelectual estritamente. O termo *spiritus*, mais comum nas Questões 72, 73 e 74 de Olivi é aplicado como sinônimos de alma intelectual, pois é no que se localizam as potências apreensivas e apetitivas. O termo *mens* não é utilizado com frequência por Olivi no bloco nas questões analisadas. Mas, se considerarmos uma questão como a 51, que na sua formulação aparece o seguinte trecho: “(...) *partis animae rationalis quae communiter mens vocatur*”, tem-se referências suficientes para nas questões e temas que tratamos traduzir *anima* por *mente*. Além disso, prefere-se aqui para evitar ambigüidades do ponto de vista filosófico que o uso na linguagem cotidiana possibilita dos termos *alma* e *espírito*, por isso vamos utilizar, a não ser nas situações em que se faz necessário maiores esclarecimentos ou que não haja possível ambigüidade, o termo *mente* para verter *anima* ou *spiritus*.

em Olivi⁵. Pode-se antever intuitivamente, pela formulação da questão, que, primeiro, há uma distinção entre corpos e mente, e segundo que a argumentação de Olivi é construída para refutar a ação determinativa e eficiente dos corpos à mente. Dado que assumir tal posição implicaria em aceitar que os corpos agem eficientemente na mente (que de modo passivo sofre a ação dos mesmos). Se ele não aceita esta tese, então tem de defender que a atividade (eficiente) é causada pelas potências apreensivas e apetitivas como constitutivos próprios da estrutura noética da entidade cognoscente. O fato é que, sob esse registro, ele não pode negar e nem mesmo nega que haja uma relação dos corpos com a mente, contudo, tal relação deve preservar a natureza intelectual e simples da mente como ativa, diferenciando-se assim da natureza extensa e espacial dos corpos. Esquemáticamente dito, objetiva-se neste artigo apresentar (i) como Olivi distingue a natureza dos corpos da natureza da mente e suas potências componentes. Segundo, pretende-se mostrar qual (ii) o modo de ação que há entre os corpos, enquanto cognoscíveis, e a mente, como agente da cognição. E, por fim, (iii) desenvolver o modo de coligação [*per viam colligantiae*] pelo qual Olivi explica como os corpos podem agir *imediatamente* na mente.

Distinção entre a natureza da mente e suas potências da natureza dos corpos

Há uma suposição bruta em Olivi, tal é: os corpos agem na mente. Dado isso, o problema é determinar claramente a que se

5 Tal explicitação aproxima a resposta de Olivi às teorias contemporâneas de filosofia da mente e da percepção, que negam a superveniência (ou sobreveniência) dos corpos à mente e que sustentam, conforme Searle (2002), que há *direções de adequação* quanto à intencionalidade da mente sobre os corpos, e à adequação da mente aos corpos nos estados de crença.

refere essa ação, porque dizer que um corpo age na mente pode significar que (i) há uma relação causal que pode ser necessária ou que (ii) ela não tenha somente certa influência na causação dos efeitos na mente. A implicação de assumir que (i) seja uma relação necessária está na afirmação de que a causação dos corpos pode ser estendida com força categórica aos estados mentais. Em outras palavras, os estados de coisas determinariam os estados mentais. Ora, disso resultaria a indistinção entre tais estados. Doutro lado, (iia) se não for uma ação que produz resultados necessariamente, então ela age de modo *contingente*, a saber, de modo aleatório. Contudo, (iib) pode-se pensar num tipo de ação não causal como um contato direto, sem uma relação em que os corpos determinam algum estado mental, mas somente na ação que o contato com o corpo x ocorre em concomitância com o estado mental x , o que não implica em paralelismo de estados corporais com mentais, porém, estritamente, em certa conexão imediata entre eles. Mas esse é o problema que Olivi na Q72 pretende por às claras, a saber, a que se refere a noção de *ação*, dado que os corpos *agem* na mente.

Mas antes de detalhar a natureza desta ação, tem-se que mostrar como Olivi distingue “mente” e “corpo” em razão de suas características próprias. Novamente vale dizer que a distinção da mente/corpo nos remete quase que diretamente a distinção desenvolvida por Descartes, mas esta proximidade têm de ser vistas com certa cautela. Se está correta a proposta de Matthews (1992, p. 50-51) de que para Descartes um dos problemas que o levou a distinção mente/corpo foi a pergunta “o que sou eu?”, ou melhor, “o que eu posso saber, ou ter certeza, de que eu sou?”, poderemos aqui marcar uma distinção entre os dois pensadores. O problema de Olivi não está em descrever a natureza do “eu”, mas sim, a natureza da mente como tal. Se é possível ou não distinguir as duas instâncias – eu e mente - foge aqui de nosso

escopo. Neste sentido e ainda com MATTHEWS (1992), que mostra a posição de Agostinho, manifesta pela na pergunta “o que é a mente?”, ou melhor, “o que a mente pode saber, ou ter certeza, de que ele mesma é?”, parece aproximar mais aos problemas de Olivi. Assim, antes de supor uma questão se volte estritamente ao “eu”, como uma instância em primeira pessoa em que ocorrem os estados mentais, há uma pergunta mais básica em Olivi, do que é e qual é a natureza da mente⁶.

Para definir o que a mente é, Olivi utiliza repetidamente a conjunção de três notas características: ela é algo que possui uma natureza intelectual, espiritual e simples⁷. Por ser simples, não é divisível, nem localizável em um espaço dimensionado, como se estivesse, em palavras de Olivi, em um pote⁸ e, como tal, ela não pode ser submetida aos mesmos condicionantes que estão submetidos os corpos. A mente sempre é considerada como algo de natureza superior ao corpo, por isso, de natureza simples, pois é incorruptível. Nesse caso, há certa hierarquia entre a mente o corpo, dado que uma é simples e incorruptível e, o outro, composto e corruptível⁹. Daí ser aquela a mais nobre do que este¹⁰.

6 Esse ponto é discutido na Quaestio 76 – *Quomodo anima se cogniscat*.

7 Cf. Q72, p. 19-21.

8 Ou numa cuba, como se diria hoje. De fato, ele refuta a tese que a mente está em um local no corpo como se fosse em um pote porque, se fosse assim, estaria submetido às mesmas leis dos corpos, o que é um absurdo (Q72, p. 24).

9 Mas essa última nota não parece ser a que tenha implicações mais interessantes na resolução do problema da relação mente e corpo.

10 Nas *Confissões* e do *Comentário literal ao Genesis* de Agostinho, Olivi sustenta na autoridade a tese de que a mente é mais nobre que os corpos, de natureza inferior. Neste ponto, ele fecha o bloco argumentativo ao dizer: “Agostinho supõe que a alma não pode se submeter à ação dos corpos, não somente em consideração de sua forma intelectual enquanto

As notas características dos corpos são: extensão, dimensão e localização no *continuum* espacial. Todos os corpos materiais formam uma unidade de co-ocorrência e de nexo espacial (*situialis concursus et nexus*) (OLIVI, Q72, p. 20). Esse nexo espacial explica como os corpos¹¹ estão dispostos de modo que a co-ocorrência dos eventos se dá em conformidade com seu posicionamento em pontos determinados, em função de linhas e ângulos, que sofrem a ação e agem sobre outros no *continuum*.

Essa é a distinção fundamental das naturezas próprias da mente e dos corpos. Contudo, essa distinção pela via da caracterização das naturezas por oposição de notas não é suficiente, mesmo que seja necessária. Neste aspecto, de fato, não há nada que caracterize a mente como uma instância especial, que tenha o que potencialidades de fazer algo. Se ficarmos até este ponto, seria como se existissem duas naturezas distintas, mas sem qualquer nota que determinasse a condição de ter atitudes proposicionais, por exemplo, conhecer, crer, opinar acerca das próprias naturezas, o que seria absurdo. A tese de Olivi, em concordância com Yrjönsuuri¹², é que a mente caracteriza-se como uma entidade

incomparavelmente superior à de qualquer corpo, mas também em razão de sua matéria espiritual, pois ela quer ser [*vult*] superior a toda forma corporal” (Q72, p.17). Assim, fica clara a necessidade de mostrar o que propícia a relação entre corpo e mente em Agostinho, dado que são ambas têm naturezas tão distintas e inconciliáveis.

- 11 Parece que se pode afirmar, a partir das informações de TACHAU (1988), que Olivi sofre influência indireta de Alhazen e direta de Roger Bacon no que diz respeito à óptica. Contudo, este é um trabalho ainda a ser feito no tratamento da obra de Olivi.
- 12 Yrjönsuuri (2007b, p. 60-92; 2008, p. 117-130) faz uma análise interessante acerca da noção de autoconsciência possível pelo o sentido do tato, principalmente, na Questão 61.

intelectual *capaz* de autorreflexibilidade¹³. Essa consideração sim torna a distinção relevante, até mesmo suficiente para determinar atitudes proposicionais. Mas ela tem de ser explicada. Ora, “se alma humana [mente] fosse corporal, ela não seria capaz de refletir cognitivamente sobre si mesma e nem mesmo controlar livremente a própria vontade” (YRJÖNSUURI, 2007b, p. 84; OLIVI, p. 112). Em outras palavras: se for admitido que a mente é corporal, então, implica em negar todos os atos de cognição e de vontade livre. E Olivi diz: negar atos de vontade livre implica em negar que os seres humanos podem viver em sociedade e que não podem mostrar nem o *porquê*, nem *como* agem, portanto não teriam potência alguma na mente; o que segundo ele é um absurdo¹⁴.

13 Essa alma existe também nos animais não humanos, dado que estes têm percepções, mas não possuem a característica da autoconsciência possibilitada pela autorreflexibilidade própria dos humanos. Neste sentido, ele diferencia-se de Descartes que negava que os animais não humanos possuíssem alma e se aproxima mais de Aristóteles (cf. YRJÖNSUURI (2007b, 2008). Isto significa que possui a condição de reconhecer seu corpo como seu próprio, daí o tom de reflexivo, perceber a si. Essa capacidade da mente, que parece aproximar-se da noção de *anima* aristotélica. Veja-se este ponto:“(..) oportet in sensu, etiam brutorum, aliquam potentiam dare apprehendentem actus particularem sensuum, quod ipsi facere non possunt, saltem sic plene, sicut oportet per aliquam potentiam fieri. Oportet enim dare aliquam potentiam appetitivam, imperantem motum nimalium et imperando moventem nunc ad hoc nunc ad oppositum; quod facere non potest, nisi habeat secum aliquam potentiam sibi dictantem omnia quae imperat et imperandi modum. Ergo sicut illam appetitivam oportet dominari omnibus membris et sensibus quos ad suos actus applicat vel ab eis retrahit: sic oportet unam iudicativam sibi assistere quae de omnibus actibus eorum iudicat et eorum delectationes vel dolores advertat et alteram alteri praeferat vel praeferendam ostendat.” (Olivi, vol. II, Q62, pp.587–588).

14 Aqui o argumento de Olivi está mais para uma apelação plausível do que

Ora, tal argumento, ainda que válido, não é suficientemente convincente, embora, de uma parte, (i) explicita as duas potências constituintes da mente, a saber, a potência apreensiva que é aplicada aos atos cognitivos e a potência apetitiva que é aplicada aos atos volitivos. Para detalhar esse registro, a **potência apetitiva** é a condição da mente em determinar os próprios atos volitivos, na medida em que se pode fazer, não fazer ou mesmo abster-se de fazer algo. Daí que essa potência é a própria condição para a liberdade, a saber, a própria vontade. A **potência apreensiva** é a condição do ato cognitivo na medida em que é aplicada à apreensão dos corpos enquanto são objetos passíveis de conhecimento¹⁵ e possibilita as atitudes proposicionais¹⁶.

Por outra parte, quanto ao argumento (ii) acima, se retomarmos a idéia básica de que os corpos agem na mente, a pergunta que se deve fazer é se, de fato, a mente reconhece tal ação. Em outras palavras, a descrição seria assim: se os corpos podem afetar a minha mente, posso perceber, ou melhor, tenho consciência de tal afecção e estou ciente dela, ou seja, tenho conhecimento da sensação de ser afetado. Isso produz uma atitude proposicional do tipo: a sabe que p , sendo $a =$ a entidade cognoscente, $p = a$ sabe que é afetado por c , e c é um corpo singular. No caso de a ser a entidade cognoscente em primeira pessoa “eu”, temos: eu sei que sei que sou

para um argumento cogente. A noção de ato intencional colabora para a força do argumento de Olivi, mas essa noção será somente apresentada mais adiante.

15 O desenvolvimento mais elaborado da unidade de ação das duas potências, parece não ter sido realizado ainda, conforme a bibliografia consultada. Portanto, permanece como um problema em aberto que merece cuidado. Olivi desenvolve discute os problemas acerca da vontade como potência ativa e do livre-arbítrio, nas Questões 58 e 59, principalmente.

16 De fato, a ênfase na Q72 é dada às potências apreensivas, por isso que a tônica da questão está na teoria da cognição.

afetado por um corpo. A atitude proposicional p parece exigir um tipo especial de reflexibilidade, se ela ocorre em uma mente. Pois é preciso conceder que um ser que tenha as condições de afecção, como um animal irracional, que sente e se locomove, deve ter um certo tipo de reflexibilidade, quanto ao seu corpo e ao seu redor. Se não fosse possuidor de tal funcionalidade, não poderia, por exemplo, calcular a distância de sua posição em relação aos objetos do mundo exterior, ou mesmo, como o exemplo de Olivi na Questão 61, um cão reconhece que uma parte de seu corpo é relativamente dispensável à vida e outra não. Ora, o que possibilita a atitude proposicional p não está em ela ser determinada pela mera reflexibilidade, mas sim e fundamentalmente pela condição da autoconsciência da afecção. Essa autoconsciência marca a distinção da mente em separado dos corpos (e de outras mentes). Se p denota “ a sabe que é afetado por um corpo singular”, isso implica, evidentemente, na separação entre o estado mental e os estados de coisas para a que é a entidade cognoscente¹⁷.

Proponho, agora, seguir de perto a argumentação da Q72 para explicar a posição de Olivi. Primeiro mostraremos o tipo

17 Para explicar esse caso, Martin (2007b) toma a tese KK, em que se a sabe que $p - \text{Kap}$ - então, a sabe que Kap , ou seja, KaKap : ou seja, a necessariamente sabe que necessariamente sabe p . Segundo Martin (2007, p.93), numa perspectiva epistemológica tradicional (lê-se aqui anterior os problemas de Gettier), “se alguém crê que p e está justificado em sua crença que p , então ele crê que está justificado em crer que p ”. Martin segue: portanto há duas instâncias para a cognição, algo que é a entidade cognoscente e algo que é o objeto passível de conhecimento, sendo que a entidade cognoscente, na medida em que conhece a si, é o objeto de conhecimento. E aqui, mesmo que evidente é necessário dizer que (para além de Martin) somente a mente pode ser a entidade cognoscente, portanto, dado isso, ela é a entidade eficiente na ação cognoscitiva. Mas tal conclusão que se forja não deixa explícito o ponto de concordância de Olivi com essas teses. Portanto, precisamos de mais argumentos para seguir.

de relação que não pode ser o caso, e depois mostraremos como se dá a atividade cognoscitiva da mente. Para tanto, pretende-se mostrar qual o modo de ação que há entre os corpos, enquanto cognoscíveis, e a mente, como agente da cognição. Antes de discutir o problema do tipo de ação que há entre os corpos e a mente é necessário apresentar quais são os argumentos presentes nas objeções da Q72 que Olivi refuta. A tese geral que ele refuta é que a mente é uma potência assimilável, sobre a qual os corpos podem agir. Para desenvolver essa tese, tem-se que retomar a idéia de que toda a cognição envolve duas instâncias: o cognoscente, que é o sujeito apto a conhecer; e o conhecido, que são os objetos disposto ao conhecimento, veja-se que é. Na *Objeção 1*, está: “toda apreensão inclui a assimilação do cognoscente ao conhecido” (Q72, p.1). A assimilação, como ação de tornar algo semelhante a outro, a saber, de tomar algo em si nos aspectos coerentes, ocorre de modo agente, da parte dos corpos, e de modo paciente, da parte da mente. Os corpos, de modo agente, são assimilados à mente que os apreende. Ora, a assimilação, como uma ação de apreensão, nesta perspectiva (na *Objeção 2*), implica que “(...) nada coopere em uma ação, a não ser que seja como agente ou como paciente [*modum agentis aut patientis*]” (Q72, p.2). Ora, se os corpos agem na mente, é porque ela está disposta de modo paciente. Daí que, os objetos de conhecimento são assimilados pela entidade cognoscente. A *Objeção 4* corrobora a tese acima: “todo o ato das potências apreensivas é feito pelos sentidos ou pela experiência como certa alteração [*immutacione*] advinda [*veniente*] do exterior para o interior, isto é, do objeto ao íntimo da própria potência apreensiva”. Portanto, os corpos agem como ativos sobre a mente que coopera no ato de cognição de modo paciente. Essa posição pervasiva a todas as objeções é evidentemente uma tese que implicará na sobreveniência dos corpos à mente, e mais, na

própria eliminação da mente como uma instância própria, sendo reduzida à matéria.

A refutação de Olivi destas *Objeções* foca o princípio de que elas estão fundadas principalmente no conceito de ação. A ação é o tipo de relação que implica a modificação de algo por algo mediante um certo tipo de movimento ou de contato. Assim, como se dá a ação é o que deve ser explicado.

Ele revisa a semântica dos termos agente e paciente. Nas objeções o uso era mais restrito, agente significava aquele que é eficiente, e paciente aquele que sofre a ação. Ele apresenta quatro modos de ação que mostram a complexidade da relação mente e corpo. O (i) primeiro modo de ação tem como ponto de partida a posição refutada de que somente haveria a ação dos corpos na mente, ou de modo ativo ou de modo passivo. Ele afirma que há uma ação que pode ser chamada de modo de conversão. Ao contrário da posição que afirmava ser o paciente assimilável pelo agente, Olivi diz ser “(...) a faculdade do agente por si capaz [*potenter*] e eficientemente convertível ou orientada para potência passiva íntima [*intima*] do próprio paciente. Tal ação de conversão é influenciada e impressa [*influitur et imprimitur*] pela capacidade do agente no paciente” (Q72, III, p. 07). Assim, a conversão da ação do agente ao paciente, rompe com o determinismo presente nos argumentos das objeções. (ii) O segundo modo é o de submissão voluntária, a saber, “(...) quando o paciente, que por sua própria forma é elevado, superior e nobre, não está simplesmente sujeito a tal agente, <mas> ainda mediante a sua força própria predominante e voluntária pode se sujeitar a tal agente” (Q72, p. 08).

Aqui paciente, não é somente aquele que sofre a ação, mas o que pode se sujeitar ou não a ação do agente. Assim ele mostra que a ação do agente sobre o paciente não é necessariamente

determinada pelo primeiro sobre o segundo. O paciente pode se dispor à ação de um agente. Por isso podemos chamar de modo de submissão voluntária. (iii) O terceiro modo é o que ele chama de coligação, porque “(...) o paciente não é submetido direta e imediatamente à faculdade ativa do agente, mas somente de forma oblíqua e mediada” (Q72, p. 07). Essa coligação implica na ligação íntima de coisas com naturezas distintas até mesmo com certa incompatibilidade, como o carvão de natureza pesada e o fogo de natureza leve, ou peças planas coligadas que possuem vácuo que separá-las é difícil. Basicamente, é uma ligação oblíqua porque não possui uma ação causal direta em algo. É uma ação que atinge algo, por meio de uma outra relação. Como “(...) a flecha impelida pelo arqueiro está inclinada, pelo próprio impulso, formal, virtualmente e na sua própria sequência, para o local que o movimento a conduzirá, a fim de finalmente atingir o seu termo [*terminum*]” (Q72, p. 9). A flecha não atinge imediatamente o alvo, necessita do impulso que é a mediação, portanto a coligação da flecha com o alvo se dá mediante o movimento. Voltaremos a este ponto para explicitar o modo de coligação.

O quarto modo de ação é pode ser chamado de modo intencional ou mesmo da atenção intencional. O agente, quando age a partir de si, a saber, sem outro estímulo, dirige “(...) a sua força ativa ao objeto exterior e ainda tal agente deve abrir e aplicar a sua potência passiva para o mesmo objeto, como se devesse captar [*capere*] aquele o objeto para dentro de si” (Q72, p. 09). Observa-se que o objeto exterior, que são os corpos, já não tem a força ativa que a função do agente possuía nas objeções. Agora em Olivi, a entidade cognoscente é que possui ambas as capacidades ou forças, pois, de um lado é agente, na medida em que se orienta ao objeto e, por outro, é paciente, ao abrir-se para captar as notas características do mesmo. A ação de apreensão, denotada pelo

verbo *capere*, como a ação da entidade cognoscente, que é a ação própria de compreender, tomar para si as notas características dos objetos, ocorre sem qualquer mediação desde as potências apreensivas constituintes da própria mente. Neste sentido, a mente é tanto agente, ao orientar-se para o objeto, tanto paciente, ao abrir-se à captação do objeto, na ação cognoscitiva é imediata. Essa imediaticidade é relativa à causação da ação cognitiva. Daí que não há causação que faça a intermediação na passagem das notas características dos corpos para a mente. Entretanto, essa posição de Olivi é, como se pode esperar, controversa. Ele mesmo cita que a sua posição não está de acordo com “(...) aqueles que afirmam que a ação cognitiva e intelectual é feita imediatamente a partir do objeto, sendo que a potência cognitiva nem por si, nem pelo hábito, nem mediante a espécie antes gerada, é a que causa [*efficit*], a partir do objeto, o ato cognitivo, mas ela somente sofre a <ação> do objeto que é impresso, como, por exemplo, a iluminação do ar que é impressa nele pela luz do sol” (Q72, p. 09). Ao refutar essa posição, Olivi elimina toda a primazia que a causação eficiente que se origina desde os corpos até a mente. A relação da mente ao captar as notas características dos corpos tem de ser imediata, sem ser uma ação eficiente dos corpos na mente, do contrário haveria uma incoerência básica.

O problema agora é mostrar como é possível à Olivi o ato de cognição como tal. De fato: “(...) por mais que a potência cognitiva seja informada pelo hábito e pelas espécies diferentes de cognição, ela não pode avançar para a ação cognitiva, se antes não se orientar ativamente para o objeto, de tal modo que a atenção de sua intenção [*aspectus suae intentionis*] seja voltada e dirigida ativamente ao próprio objeto” (Q72, p.09). O elemento chave em Olivi é a capacidade da mente em orientar suas potências para o objeto, ou seja, a atenção da intenção, ou mesmo, atenção

intencional¹⁸. Esse componente da estrutura noética que aparece em Olivi é a condição para que a seja possível a ação cognitiva, sem que haja a confusão entre estados mentais e estados de coisa. Esse modo da atenção intencional, em que a ação dos corpos na mente é sempre determinada e condicionada pela mente que se dispõe a voltar-se, ou orientar-se, a um objeto. “Portanto, dado que espécie, anterior ao ato cognitivo, é impressa a partir de um objeto, agora, é necessário considerar que tal potência deve estar atualmente orientada e intelectivamente atenta [*aspiciat*] ao objeto. Por essa razão que é impossível que se produza o ato cognitivo <na mente> sem tal <atenção>” (p. 9-10). O modo de atenção intencional é um modo de ação imediato, em que a mente é dirigida aos corpos como objetos. Por isso que da suposição acima: os corpos agem na mente, pode-se deduzir que, há uma espécie impressa a partir de um objeto. Mas dos modos de ação e, principalmente, ao da atenção intencional, acrescenta-se em Olivi uma premissa fundamental: a natureza da mente é uma natureza intelectual potente, portanto capaz de agir sobre algo. Assim preserva-se a natureza ativa da mente, sem eliminar a possibilidade de acesso aos corpos, pois essa é uma condição óbvia para a ação cognitiva. Assim temos que: se é o caso que os corpos agem na mente, é porque a mente possibilita tal ação.

Ora, o modo de ação da atenção intencional pode ser

18 Aqui temos o cerne da noção de atenção. Está expresso aqui talvez o ponto de maior originalidade de sua teoria da cognição, o qual, justamente, não teve o devido reconhecimento pelos pensadores posteriores. A sua tese de que a cognição depende de uma atenção ativa dirigida e focada no objeto para que ele seja conhecido coloca a prioridade (*prius*) na capacidade da mente como anterior a qualquer ato cognoscitivo. Agora já temos elementos para mostrar que uma analogia de nosso mecanismo de percepção visual com o funcionamento de uma máquina fotográfica não é plenamente consistente.

tomado para reiterar a interpretação de Martin de que “Olivi compromete-se aqui com a tese KK e aparentemente para todo e qualquer assentimento cognitivo. Se eu sei que p , então eu imediatamente[grifo nosso] sei que sei que p e assim por diante”¹⁹ (2007, p. 106). Contudo, mesmo que utilize o advérbio *imediatamente*, ele não analisa as implicações de seu uso. O advérbio *imediatamente* depende da condição da atenção ser intencionalmente voltada e orientada para o objeto, no caso em um atitude proposicional p . Em Olivi, a atitude proposicional autorreflexiva implica em voltar a atenção para o termo é voltada ao termo z proposicional, independente se p é ‘ x ’, ‘eu vejo x ’, ou ‘eu sei que vejo x ’ e assim por diante. Novamente, não há o risco de regresso ao infinito, pois o ato autorreflexivo de cognição não pode ser reproduzido para ordens infinitas. Ele somente sabe de seu conhecimento de p – eu sei que sei p – como o objeto, termo, da atenção intencional. Esse conhecimento reflexivo é um tipo claro de ato cognitivo, que se caracteriza como estado mental que tem contato direto com os objetos de conhecimento²⁰.

Para seguir, a questão será a de explicitar de que *tipo* é a ação entre mente e corpos. Entendendo-se tipo aqui por *de que natureza*, ou melhor, qual a natureza do conteúdo mental que é

19 Olivi commits himself here to the KK–thesis and apparently to unlimited cognitive assent. If I know that p , then I immediately know that I know that p and so on.” (Martin, 2007, p. 106).

20 “This first mode of self–cognition, Olivi argues, leaves the soul knowing that it exists and that it is the subject of wide range of mental acts. Even though it is directly acquainted with itself, however, mere acquaintance does not guarantee scientific knowledge and so, in a second form of self–cognition, the soul proceeds to investigate its own nature by reasoning and eventually arrives at a definition by genus and differentiae. In particular, reasoning is required for the soul to establish for itself that it quite distinct from, and superior to, all bodies” (MARTIN, 2007, p. 106).

captado (de *capere*) dos objetos. Ou melhor, se os estados mentais não podem ser determinados pelos estados de coisas, como causas eficientes, então, de que natureza é a essa ação entre naturezas distintas²¹. De fato, como se disse, este problema está muito próximo às questões que podem ser dirigidas ao dualismo de substância do tipo cartesiano, dada a dificuldade de explicar como duas substâncias claramente distintas podem interagir. Até aqui, o que temos como premissas que há uma ação, e ela não é eficiente da parte dos corpos sobre a mente, há uma diferença básica quanto às notas características da mente e dos corpos e a mente possui potências ativas que se volta para conhecer os corpos. A partir dessas premissas, parece possível a Olivi evitar as críticas típicas feitas ao dualismo de substância. A resposta à pergunta *como é que os corpos agem na mente?* de Olivi enfatiza o que ele chama de *via colligantiae*, ou o que acima foi apresentado como o modo de coligação.

O ponto de partida para desenvolver essa questão é Agostinho, com a tese que “um corpo não pode fazer algo na mente por uma impressão direta [*per rectum influxum*], mas somente pelo modo de coligação [*modum colligantiae*] <entre ambos> e como termo

21 Calvin Normore, no artigo sobre a “The Matter of Thought”, antes de apresentar as questões dos filósofos medievais faz uma classificação dos filósofos da mente contemporâneos: “Among twentieth-century philosophers of mind there were broadly speaking, two kinds of theories of what it is to think about something. One group, the relational theories, held that to think about something is for a subject to bear a relation to an object. The other group, the adverbial or qualitative theories, held that to think about something is to be in a mental state which is identifiable independently of any external object. Within the English-speaking world there was a time when Roderick Chisholm stood as the champion of the relational view and Wilfrid Sellars as champion of the adverbial or qualitative view.” (NORMORE, 2007, p.119).

objetivo [*per modum termini obiectivi*] <da ação cognitiva>” (Q72, p. 16). A base principal de Olivi é o Livro VI, capítulos 5-12, do *De Musica*, nesse ponto Agostinho desenvolve uma teoria da percepção em que nega a ação direta dos corpos na mente, e mesmo nega a ação direta do próprio corpo e do conjunto dos órgãos sensoriais na mente. O ponto de partida no capítulo 8 de Agostinho é a suposição de que a alma não está submetida à determinação dos corpos, como se fosse uma massa submetida a um artesão. Admitir isso implicaria em dizer que a qualidade da alma é inferior à do corpo. Se for isso mesmo, não fizemos mais aqui do que confirmar a tese de Olivi em negar a sobreveniência dos corpos à mente. Em Agostinho, “os objetos corporais que são introduzidos ou que são dados a partir de fora, não é na alma, mas é no próprio corpo que eles produzem algum efeito <que se opõe ou favorece a ação da alma> (Q72, p. 16, AGOSTINHO, 1988, p. 299). Ora, a alma é que volta a atenção para a ação do corpo, e “como tal ação não é oculta”²² à ela, parece que ocorre também na alma. A ação é corporal, mas a atenção em tomar consciência da ação e classificar como um tipo ou outro de ação, é a função da alma.

Agostinho continua, no capítulo 10, “parece-me que a minha alma, quando percebe [*sentit*] algo no corpo, não é afetada por ele, mas age mais com a atenção dirigida às paixões do corpo” (Q72, p.16) (AGOSTINHO, 1988, p. 301). Essa a ação de dirigir a atenção às paixões do corpo ele chama de “sentir”. Para esclarecer, cito uma passagem de Agostinho, em um trecho não citado em Olivi: o sentido é “um instrumento do corpo utilizado pela alma de modo hábil para que ela esteja melhor preparada para reagir com atenção às paixões do corpo, de modo que o

22 No original: “*hac actione non latente*”. (Agostinho, 1988, p. 300).

semelhante seja adequado ao semelhante e que seja excluído o nocivo” (AGOSTINHO, 1988, p.301). Ora, a atenção dirigida à parte do corpo, ao órgão por assim dizer, que estiver ativado por uma ação corporal, é necessária para pensar na unidade entre o corpo, seus instrumentos e a mente. Mesmo que a unidade da mente e corpo não esteja diretamente em questão. Mas de fato, o que está posto em Agostinho, é que há uma certa isomorfia, ou certo tipo de paralelismo fraco, entre as ações do corpo e os estados mentais. Veja-se: “penso que a alma, quando sente, mostra [*exhibere*] aquelas operações das paixões do corpo, mas sem sofrer as mesmas paixões” (Q72, p. 16; AGOSTINHO, 1988, p.301). A alma “mostra” o que sente. De fato não sente, mas reage, mediada pelos instrumentos orgânicos do corpo, às paixões do corpo, embora não seja determinada por elas. Não pretendemos aqui desenvolver essa instigante teoria da percepção, pois o objetivo é apresentar as teses que Olivi²³ toma de Agostinho.

Olivi, na sequência da Q72, deriva quatro²⁴ teses das ideias de Agostinho. Porém, dado que temos de restringir a uma tese, a fim

23 Olivi fecha o bloco sobre Agostinho ao dizer: “Agostinho supõe que a alma não pode se submeter à ação dos corpos, não somente em consideração de sua forma intelectual enquanto incomparavelmente superior à de qualquer corpo, mas também em razão de sua matéria espiritual, pois ela quer ser [*vult*] superior a toda forma corporal” (Q72, p.17).

24 “*Primeira, é que o corpo em si e por si [ex se et per se] não pode agir diretamente na mente. Segunda, é que <o corpo> não pode mediante a irradiação produzir algo em alguma capacidade apreensiva da alma e, novamente, não o pode em razão da simplicidade e intelectualidade do sujeito receptor [patiendi]. Terceira, é como algum corpo pode produzir algo na alma pelo modo natural da coligação [per viam naturalis coligantiae]. Quarta, é como o objeto, enquanto termina a atenção [terminat aspectus] e o ato da potência da alma, é cooperador da produção deles e como desses atos arrastam [trahant] a espécie pelo objeto e que são diversificados o gênero e a espécie conforme a diversidade de gêneros e de espécies dos objetos.*” (Q72, p 17-8).

de explicitar a relação mente e corpo, mediante o que ele chama de *per viam naturalis colligantiae* – modo de coligação natural²⁵.

Até aqui o conceito central que Olivi parece manusear em todas as suas facetas é o conceito de ação. E para desenvolver a *via naturalis colligantiae*, não procede de outra maneira. Ele trata da ação como um tipo de movimento. O movimento é o do próprio corpo, que vá de um local para outro e a alma também se movimenta com ela. Em Olivi: “Do fato de que algo move o meu corpo de um local para outro, dá-se que a alma é movida com o seu corpo de um local para outro” (Q72, p. 33). Agora a questão é determinar se é por acidente ou não que o movimento da alma ocorre. Se for por acidente, então poderia ocorrer o caso de o corpo se movimentar de um local para outro e a alma permanecer imóvel. Se for necessário tal movimento, é preciso esclarecer bem a que tipo de necessidade de movimento ele está se referindo, para não cair nos problemas citados anteriormente. Diz Olivi:

“(...) não se pode dizer que a alma seja movida por acidente, como o canto por acidente é visto, quando o cantor, se ruboriza, ao cantar, de modo que a mudança de cor assim é vista. A visão, no entanto, de nenhum modo atingirá o próprio canto, enquanto seja seu sujeito [*sed tantum eius subjectum*]. Quando, entretanto, a alma, com o corpo, muda de local, tal modificação, de fato, está na alma, e somente é produzida na alma a partir do

25 Essa expressão aqui merece comentários, principalmente quanto ao termo *colligantiae*. O termo parece ser uma corruptela, por substituição, do verbo *colligare*. Esse verbo deriva por prefixação do verbo *ligare*, que significa, como o verbo *ligar* em português, estabelecer uma união, atar, juntar em um certo conjunto. O prefixo *cum*, exprime concordância, reciprocidade, reforço e, também, ligação. Assim *cum-ligare* fica, pelo processo de derivação, *colligare*, que pode se referir à concordância ou à reciprocidade de alguma ação de ligação entre, pelo menos, dois objetos ou coisas distintas.

movimento local do corpo, pela coligação natural da alma com o corpo.” (Q72, p. 33).

Aqui está a chave. Não há qualquer tipo de relação direta de determinação causal. O que há parece ser uma concomitância das naturezas no corpo, de modo que a ação das partes coligadas não ter qualquer dependência. Assim, dizer que algo está coligado não implica na afirmação de que exista qualquer tipo de causação eficiente que condicione os componentes. Mas dúvidas podem surgir se considerarmos este trecho:

“(…) quando uma ação de uma potência segue-se à ação de outra, por exemplo, quando para o ato de visão segue-se, no senso comum, o ato de ajuizar e, o ato de compreensão ou de atenção [advertendi] no intelecto e, quando do deleite dos apetites inferiores segue-se o deleite nos <apetites> superiores (...) [Portanto, os] atos da potência superior seguem-se dos atos das potências inferiores, tanto quanto de seu objeto (q72, p. 33).

O uso da expressão “segue-se” (*sequitur*) vale um comentário. Nesse caso, uma ação se segue a outra, ou seja, há a passagem do ato de percepção visual que passa pelo ato de ajuizamento até o de compreensão, dá-se *sem causalidade eficiente* de uma ação em outra. Mas então que tipo de ação é possível que ocorra entre tais atos? Olivi indica a resposta na sequência: “o ato superior é causado a partir do inferior, do mesmo modo que um objeto é o termo de um ato superior, mediante uma prévia atenção da potência superior. Entretanto, a coligação natural das potências é a causa do ‘por quê?’ a potência inferior é o termo e objeto conatural da <potência> superior.” (Q72, p. 33-4). A resposta, como se vê, tem duas partes, uma pela introdução de um novo tipo de causação, que ele chama de *causa terminativa*, de modo que o objeto de conhecimento é o conteúdo proposicional, a saber,

o termo, de um estado mental. E a outra condição é a coligação natural das potências, que é a condição de tal *causa terminativa* no caso em questão. A coligação somente ocorre dada a ligação entre a entidade cognoscente, mental, e o objeto de conhecimento. Olivi segue:

“(...) a coligação da mente com o corpo por causa da união do movimento ou a disposição em que redundam um no outro, consiste principalmente na união formal da mente com o corpo, tanto quanto à sua matéria e ao próprio corpo, tanto à sua forma. (...) Em ambas as partes há a identidade da matéria que é a causa do “por quê?” à cada impressão produzida diretamente no corpo segue-se alguns efeitos na mente, como se [*acsi*] a primeira impressão feita no corpo fosse um certo movimento da própria mente. Há, assim, um movimento propriamente <na mente>, enquanto há também um movimento em sua matéria corporal.” (Q72, p. 34-5).

Esse trecho é conclusivo por que ele estabelece, o quanto é possível, como se dá a ligação entre a mente e o corpo. Mas observa-se que ele não é dogmático na resposta, o uso do “*acsi*” —como se— denota essa posição. Ele parece nesse campo obrigar-se a recorrer mecanismos de analogia do que estabelecer deduções estritas. Contudo, a introdução da *viam naturalis colligantiae* é a que possibilita a interação de corpo e mente sem recair nos problemas típicos do dualismo de substância. Agora, se haveria algum tipo de paralelismo, ou que Olivi pudesse ser interpretado assim? Parece não ser o caso, dado a ênfase que ele dá a noção de atenção intencional que pode ser voltada ao termo objetivo, o que não poderia ocorrer numa teoria paralelista forte. Mas, mesmo não sendo um dualista de substância, em estrito senso, ele permanece como um tipo de dualista, ainda que não pode ser o de propriedades, dado que distingue claramente as naturezas e não está somente tratando das propriedades (talvez funcionais)

da matéria. Mas, como o nó da questão de Olivi é o modo de ação entre as substâncias, somente podemos considerar que ele desenvolve um tipo de teoria adverbial²⁶.

Bibliografia

SANTO AGOSTINHO. **De Musica**. Obras Completas de San Agustín. Vol. XXXIX. Biblioteca de Auctores Christianos. Madrid: 1988.

MATTHEWS, Gareth B.. **Thought's ego in Augustine and Descartes**. Ed. Cornell University, Ithaca (NY): 1992.

LAGERLUND. Henrik. **Forming the Mind**. Essays on the Internal Senses and the Mind/Body Problem from Avicenn to the Medical Enlightenment. Springer, Dordrecht, The Netherlands: 2007.

MARTIN, Christopher J.. Self-Knowledge and Cognitive Ascent: Thomas Aquinas and Peter Olivi on the KK–Thesis. In: LAGERLUND. Henrik. **Forming the Mind**. Essays on the Internal Senses and the Mind/Body Problem from Avicenn to the Medical Enlightenment. Springer, Dordrecht, The Netherlands: 2007. pp. 93-108.

OLIVI, Pedro João. **Quaestiones in Secundum Librum Sententiarum**. Edidit Bernardus Jansen, Quaracchi:

26 Esta afirmação remete a Normore (2007), que diz ser este um dos esforços das teorias externalistas contemporâneas. “Time has passed since the days of Chisholm and Sellars and one might understand some recent externalist theories as efforts to fuse their two pictures. On some such externalist pictures for example, to think about Vienna is to be in a certain physical state – say a certain brain state – which bears a certain relation to – say is caused by – Vienna. On this picture the brain state is an ordinary physical state and the relation between it and the object of thought is an ordinary physical relation. What, though, is the thought of Vienna?” (NORMORE, 2007, p. 119).

- Collegium S. Bonaventurae, 1922–26. (Volume I, II, III)’.
PASNAU, Robert. **Theories of cognition in the later Middle Ages**. Cambridge University Press, New York, 1997.
- KRETZMANN, Norman; KENNY, Anthony; PINBORG, Jan; STUMP, Eleonore. (Ed.). **The Cambridge History of later Medieval Philosophy**. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- LAGERLUND, Henrik. **Representation and Objects of Thought in Medieval Philosophy**. University of Cambridge, UK: Ashgate, 2007.
- SEARLE, John R.. **Intencionalidade**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- TACHAU, Katherine H.. **Vision and certitude in the age of Ockham: optics, epistemology and the foundation of semantics: 1250-1345**. Leiden : E. J. Brill, 1988.



Averróis e a questão do fim (télós) no *Comentário sobre a* *“República”*: felicidade e perfeições humanas

Rosalie Helena de Souza Pereira¹

No *Comentário sobre a República*², a argumentação de Averróis relativa ao fim (télós) último deve ser compreendida à luz da doutrina de Aristóteles. Como se trata de um comentário a uma obra de Platão, é possível inferir que, ao expressar as asserções aristotélicas, Averróis esteja endossando e fazendo suas as opiniões do mestre Estagirita. Nessa

-
- 1 Mestre em Filosofia pela FFLCH-USP; Doutora em Filosofia pelo IFCH-UNICAMP; atualmente em estágio de pós-doutoramento na PUC-SP.
 - 2 As referências ao *Comentário sobre a República* seguem as seguintes edições: 1) a versão latina foi editada em: AVERROË. *Parafraasi della “Repubblica” nella traduzione latina di Elia del Medigo*. A cura di Annalisa Coviello; Paolo Edoardo Fornaciari. Firenze: Leo S. Olschki Editore, 1992; 2) a versão hebraica foi editada em: *Averroes’ Commentary on Plato’s “Republic”*. Edited with an introduction, translation and notes by E. I. J. Rosenthal. Cambridge: University of Cambridge Press, 1956¹; reprint with corrections 1966; 3) tradução inglesa: *Averroes on Plato’s “Republic”*. Translated, with an introduction and notes, by Ralph Lerner. Ithaca; London: Cornell University Press, 1974; 4) tradução espanhola: AVERROES. *Exposición de la “República” de Platón*. Traducción y estudio preliminar de Miguel Cruz Hernández. Madrid: Tecnos, 1986¹; 1990².

perspectiva, consideremos alguns dos argumentos que Averróis apresenta nesse comentário.

No início do tratado, Averróis afirma que as perfeições humanas existem em razão das especulativas:

Digo, portanto, que já está esclarecido na primeira parte desta ciência (i.e., a ética) que, em geral, as perfeições humanas são de quatro espécies, a saber, perfeições especulativas e perfeições cogitativas, perfeições morais e perfeições operativas, e que estas perfeições todas existem em vista das especulativas e se dispõem em relação a elas, tal como as coisas que estão em relação ao fim e se dispõem em vista do fim³.

Todas essas perfeições (i.e., virtudes), isto é, as teoréticas, as cogitativas, as morais e as artes práticas, existem para benefício das perfeições teoréticas (ou especulativas) e constituem uma preparação para elas, do mesmo modo que há uma preparação para o fim, isto é, uma preparação que existe em vista do fim. Mas nada é dito sobre esse fim, de qual fim se trata. É possível inferir que Averróis tenha em mente um leitor que saiba que o fim supremo é a felicidade nesta vida e na futura, que seja um leitor que conheça a obra de Al-Fārābī *Obtenção da Felicidade (Tahsil al-Sa'āda)*, cujas primeiras linhas afirmam que, para atingir a felicidade neste mundo e na vida depois da morte, “os cidadãos das nações e das cidades” devem se dedicar às “virtudes teoréticas,

3 Trad. ELIA DEL MEDIGO I <I, 10>: “Dico, ergo, quod iam declaratum est in prima parte huius scientiae, quod perfectiones humanae universales sunt secundum quattuor species, scilicet perfectiones speculativae et perfectiones cogitativae et perfectiones morales et perfectiones operativae, et quod hae perfectiones omnes sunt propter speculativas et disponunt ad eas sicut res quae sunt ad finem disponunt propter finem”. Trad. Rosenthal I.i.10; trad. Lerner 22:9-14; trad. Cruz Hernández, p. 5.

deliberativas, morais e às artes práticas”⁴. No entanto, em uma passagem mais adiante, ainda que Averróis cite uma outra obra de Al-Fārābī, *O Livro da Política (Kitāb al-Siyāsa al-Madaniyya)*⁵ – também conhecido pelo título de *Sobre os Princípios dos Seres* –, a citação deriva de *Obtenção da Felicidade (Tahsīl al-Sa’āda)*⁶. Assim, com essa citação tomada de Al-Fārābī, Averróis parece não por em questão que a felicidade é a meta das operações humanas.

Ainda que ele mencione no Livro I que a “felicidade suprema é a finalidade das operações das virtudes humanas”⁷, é no Livro II que ele apresenta a sua argumentação sobre esse tema⁸. Depois de discorrer sobre a natureza do filósofo, sobre quem merece ser chamado de “filósofo” e sobre a necessidade das cidades serem governadas por filósofos para que sejam as melhores possíveis, Averróis anuncia que procederá à investigação de como deve ser a educação do governante na cidade modelo. Todavia, não é possível

4 Ver AL-FĀRĀBĪ. *Tahsīl al-Sa’āda* (i.1.2-5). Tradução (inglesa) de Muhsin Mahdi: *The Attainment of Happiness*. In: *Alfarabi. Philosophy of Plato and Aristotle*. 1962¹. Edição revista: Ithaca (N. Y.): Cornell University Press, 2001, p. 13. Cf. ARISTÓTELES. *Ética Nicomaqueia* I, 13, 1103a 3-7; VI, 1, 1138b 35; 1139a 15; X, 7; 1177a 12 – b 4.

5 Trad. ELIA DEL MEDIGO I <X, 6>: “Res autem speculativae quae debent dici eis modo qui adducat ipsos ad virtutes, iam enumeravit eas Alfarabius in suo libro quae sint, quem fecit De nobilitate entium, et accipe hoc ab illo loco et pone hic”. Trad. Rosenthal I.x.6; trad. Lerner 29: 31 – 30:1; trad. Cruz Hernández, p. 18.

6 AL-FĀRĀBĪ. *Tahsīl al-Sa’āda* (iv.41.5). Trad. Muhsin Mahdi: *The Attainment of Happiness*, op. cit., p. 45; Id. in: LERNER, Ralph; MAHDI, Muhsin (Org.). *Medieval Political Philosophy: A Sourcebook*. 1963¹; edição revista: Ithaca (N. Y.): Cornell Paperbacks, 1972, p. 77.

7 Trad. ELIA DEL MEDIGO I <X, 8>; trad. Rosenthal I.x.8; trad. Lerner 30:10-13; trad. Cruz Hernández, p. 19.

8 Trad. ELIA DEL MEDIGO II <V, 2 – X, 1>; trad. Rosenthal II.v.2 – II.x.1; trad. Lerner 65:5 – 69:15; trad. Cruz Hernández, p. 78-85.

compreender o modo adequado da educação do governante se este não souber qual é a finalidade do governo, isto é, qual é, na condução dos assuntos políticos, o fim almejado pelo governante para a sua cidade. É, portanto, imprescindível que se conheça antes a finalidade do governo para depois conhecer que tipo de educação deve ser dado ao futuro governante, pois a sua educação depende do propósito a que se destina o seu governo, já que, como afirma Averróis, “se é ignorado o fim, ignora-se a via que conduz a ele”⁹. Tudo decorre, portanto, da correta compreensão do fim a que “tal gênero de homem tende em seu governo”¹⁰. A investigação a que se dedica Averróis, nesta passagem sobre o fim do ser humano, não é, portanto, uma investigação sobre o fim em si, seja do homem comum ou do filósofo, mas do fim ao qual deve tender o soberano-filósofo, o fim que o soberano deve se empenhar em obter no âmbito do regime político. Averróis acrescenta que, embora essa investigação seja mais apropriada à primeira parte dessa ciência¹¹, ou seja, à ética, ele considera conveniente mencioná-la nesse contexto, isto é, no contexto em que discorre sobre a educação do governante.

Averróis deixa de lado o texto platônico e passa a expôr suas próprias ideias à luz da doutrina de Aristóteles. É uma longa passagem em que ele inicia as argumentações sempre com o verbo na primeira pessoa do plural (*dicamus, debemus redire*) e nada

9 Trad. ELIA DEL MEDIGO II <V, 2>: “Ignorans enim finem ignorat vias inducentes ad ipsum”. Trad. Rosenthal II.v.2; trad. Lerner 65: 8; trad. Cruz Hernández, p. 78.

10 Trad. ELIA DEL MEDIGO II <V, 2>: “[...] quem finem tale genus hominum intendit in regimine suo”. Trad. Rosenthal II.v.2; trad. Lerner 65:8; trad. Cruz Hernández, p. 78.

11 Ver ARISTÓTELES. *Ética Nicomaqueia* I, particularmente I, 1, 1094b; I, 5; 1097b; I, 4-5.

menciona referente ao que Platão diz (*Plato dixit, Plato inquit*).

Assim, Averróis declara o seguinte: como todo ser vivo tem necessariamente um fim em vista do qual ele existe¹², com maior razão o homem, o mais nobre de todos os seres vivos. Como a cidade é essencial para a vida humana, já que o homem é necessariamente político por natureza, como estabeleceu Aristóteles¹³, o homem só poderá atingir seu fim na condição de parte integrante de uma cidade¹⁴. É evidente, portanto, que esse fim é único, já que pertence a uma classe de seres, a dos seres humanos que vivem na cidade, como estabelece Aristóteles em *Política* VIII, 1, 1337a 21 et seq¹⁵. Desse modo, o fim último e mais nobre é o da cidade embora haja outros fins menos nobres que se multiplicam entre os cidadãos. Essa afirmação sumária

12 Trad. ELIA DEL MEDIGO II <V, 3>: “Dicamus ergo quod, quia homo est unum entium naturalium, de necessitate habet aliquem finem propter quem est, quia quodlibet ens naturale habet aliquem finem, ut declaratum est in scientia naturali: et a fortiori homo, qui est nobilior eorum”. Trad. Rosenthal II.v.3; trad. Lerner 65:10-13; trad. Cruz Hernández, p. 78-79. Cf. ARISTÓTELES. *Física* II, 2, 194a 25-30: é tarefa da ciência natural conhecer a causa final e o fim (*tò télos*), e tudo que é em vista do fim.

13 ARISTÓTELES. *Política* I, 2, 1253a 12.

14 Trad. ELIA DEL MEDIGO II <V, 4>: “Sed quia homo de necessitate sui esse est politicus/politica, iste finis provenit ei secundum quod est pars politicae.” Trad. Rosenthal II.v.3 (aqui, a marcação da edição latina não coincide com a de Rosenthal); trad. Lerner 65:10; Lerner comenta, em nota de rodapé, que Elia del Medigo leu *medīnī* ao invés de *ba-medīnah*, por isso traduz “a necessidade de seu ser é ser político”; trad. Cruz Hernández, p. 78-79: “Porquanto o homem é um ser natural, necessariamente deve ter um fim que é a causa final de sua existência”.

15 Sobre a necessidade de todos os bens familiares pertencerem à cidade, ver PLATÃO. *Leis* XI, 923a-b. Averróis não teve acesso à *Política*, mas a noção de um objetivo único que pertence à cidade foi transmitida aos árabes por meio da *República* e das *Leis*.

de Averróis pressupõe o conhecimento da argumentação de Aristóteles em *Ética Nicomaqueia* I, 4, 1096 b – 5, 1097 b, em que se discute a diferença entre o bem universal e os bens particulares. Honra, sabedoria e prazer geram tipos diversos de bens; porém, nas variadas ações e artes, é evidente, segundo Aristóteles, que o bem em vista do qual tudo é realizado seja diverso dos bens particulares, tal como, na medicina, o bem que é procurado é a saúde, na arte da guerra, a vitória, na edificação, a casa¹⁶. Cada ação ou escolha é realizada em vista de um fim específico, que vem a ser um bem prático. Como os bens práticos são numerosos, eles são escolhidos em vista de fins diversos, e assim está claro que nem todos os fins são últimos. Deve, portanto, haver um fim que seja mais nobre e último que todos os outros. Este fim é a felicidade (ár. *al-sa'āda* = gr. *eudaimonia*), porque tudo é realizado em vista dela, que, por isso mesmo, não é escolhida em vista de outros bens, mas são os outros bens – honras, prazeres e riquezas – que são buscados em vista da felicidade. Ela é, portanto, o bem supremo em vista do qual todos os outros existem.

Retomando o *Comentário sobre a República*, constata-se que Averróis enfatiza a ideia de fim único, “um em número”, uma vez que está expondo como deve ser a educação do governante, o qual deverá antever a felicidade da cidade.

Esse bem é, portanto, “um em número”¹⁷, como afirma Averróis. Mas ele acrescenta que há o bem “em relação”, ou seja, há muitas “perfeições em vista de uma única” e algumas delas

16 ARISTÓTELES. *Ética Nicomaqueia* I, 5, 1097a 15-25.

17 Trad. ELIA DEL MEDIGO II <V, 4>: “Et manifestum est quod iste finis, secundum quod est unius entis, quod est necessarium esse unus, vel secundum speciem, ita quod sit cuilibet homini unus numero, sicut videmus de fine quod est unus numero [...]”. Trad. Rosenthal II.v.4; trad. Lerner 65:15-17; trad. Cruz Hernández, p. 79.

“em vista de outras”, embora seja “uma na medida em que muitas coisas estão unidas”¹⁸. Para compreender essa passagem, talvez possamos nos auxiliar da tradução de Cruz Hernández: o fim deve ser entendido em dois sentidos: 1) em sentido específico, posto que pertence a todos e a cada um dos indivíduos. Qualquer que seja seu número, o fim, suficiente ou não, é uno numericamente, pois está em relação à espécie humana; 2) em sentido correlato: se algumas perfeições são causa de uma outra, ou uma delas está em relação com as demais, a perfeição permanece sendo sempre única.

A argumentação do fim conforme o “sentido específico” procede da parte mencionada da *Ética Nicomaqueia*. O fim (único em número) é a felicidade – embora Averróis nada mencione a respeito – porque é um fim almejado por todos os seres humanos, ainda que sejam buscados fins individuais, como a honra, a riqueza, o prazer etc. O “sentido correlato” do fim concede maior margem à interpretação, mas talvez Averróis esteja anunciando a argumentação sobre as perfeições que será conduzida mais adiante. Lembre-se que são quatro as perfeições listadas no início do tratado: perfeições teoréticas, cogitativas, morais e as artes práticas¹⁹, o que condiz com a sua afirmação anterior de que ele,

18 Trad. ELIA DEL MEDIGO II <V, 4>: “[...] vel est unus secundum habitudinem, scilicet si sint multae perfectiones propter unam perfectionem, et quaedam earum propter quasdam. Nam hoc est unum secundum quod multae res uniuntur”. Trad. Rosenthal II.v.4; trad. Lerner 65:17-19; trad. Cruz Hernández, p. 79.

19 Trad. ELIA DEL MEDIGO I <I, 10>: “Dico, ergo, quod iam declaratum est in prima parte huius scientiae, quod perfectiones humanae universales sunt secundum quattuor species, scilicet perfectiones speculativae et perfectiones cogitativae et perfectiones morales et perfectiones operativae, et quod hae perfectiones omnes sunt propter speculativas et disponunt ad eas sicut res quae sunt ad finem disponunt propter finem”. Trad. Rosenthal

Averróis, estaria mencionando alguns pontos que pertencem “à primeira parte dessa ciência” (i.e., a ética). As perfeições existem umas em vista de outras, embora todas elas existam em vista de um único tipo, as teóricas. Se todos os homens pertencem à mesma espécie, e se as perfeições são múltiplas nesse “modo de existência” (ou seja, na vida humana), e se fosse possível que todas as perfeições fossem alcançadas por todos os seres humanos, é evidente que cada um viveria em benefício e em vista de si próprio e, necessariamente, haveria uma única classe de seres humanos. Mas, como a realização de todas – ou de quase todas – as perfeições só se perfaz em muito poucas pessoas, pois a natureza impõe limites à maioria na realização da perfeição mais nobre, é evidente que esta maioria deverá estar submissa àqueles que atingem a perfeição máxima. Averróis faz a analogia dos senhores e dos que lhes estão submissos com a hierarquia das perfeições na alma, em que se preanuncia a sua tese ao final da argumentação, de que, tal qual algumas perfeições existem em vista de outras, alguns seres humanos são talhados para serem senhores, e outros, para aceitar o domínio desses senhores²⁰. Quanto ao fim que almejam as duas categorias²¹ de seres humanos, os senhores e os que lhes estão submissos, Averróis lembra que é manifesto que a visão que a maioria tem do fim é diversa da visão que têm do fim os que realizam as perfeições mais elevadas²². Com o argumento de que

I.i.10; trad. Lerner 22:9-13; trad. Cruz Hernández, p. 5.

20 Trad. ELIA DEL MEDIGO II <IX, 6>: “Nam omnes tunc essent nati esse domini. Hoc autem impossibile. Nam de necessitate dominii est ut sit recipiens dominium”. Trad. Rosenthal II.ix.6; trad. Lerner 69:8; trad. Cruz Hernández, p. 85.

21 Como é anacrônico falar em “classes sociais” no modo de produção feudal, preferimos usar uma outra terminologia.

22 Trad. ELIA DEL MEDIGO II <V, 5>: “Et si non, esset homo magis una

a realização das perfeições ocorre em diferentes modos na gama variada dos seres humanos, Averróis estabelece como necessária a divisão da sociedade em senhores e os que lhes obedecem.

O Comentador retoma a discussão sobre a diversidade dos fins almeçados entre os seres humanos: alguns asseveram que o fim do homem nada mais é que a preservação e a proteção de seus corpos. Averróis é muito breve, mas decerto conhece as linhas em que Al-Fārābī descreve os objetivos dos habitantes das cidades ignorantes em *Princípios das Opiniões dos Habitantes da Cidade Virtuosa (Mabādi' Ārā' Ahl al-Madīnat al-Fādilah)*, e no *Livro da Política (Kitāb al-Siyāsa al-Madaniyya)*²³, a propósito das intenções e objetivos dos habitantes da cidade ignorante (*al-madīna al-jāhiliyya*), que se resumem a “saúde corporal, riqueza, fruição dos prazeres, liberdade para realizar os desejos pessoais, honras e estima”²⁴. Conforme Al-Fārābī, a cidade ignorante se apresenta

specie, et perfectiones humanae essent multiplicatae secundum istum modum essendi, et esset possibile pervenire summa earum omnibus hominibus, manifestum est quod quilibet hominum invenitur propter se; et secundum hoc esset necessarium ut gradus omnium hominum in politica esset unus gradus; sed forte hoc est impossibile. § Et si quosdam eorum possibile est habere omnes perfectiones vel maiorem partem earum et quosdam non, manifestum erit quod haec species hominum sunt servientes et recipientes dominium. Prima autem species debet esse eorum qui aliis dominantur, quia habitudo quarundam earum ad quasdam est ipsamet habitudo perfectionum inter se in una anima, id est quod quaedam sunt partes propter quasdam”.

- 23 AL-FĀRĀBĪ. *El libro de la política*. Tradução (espanhola) de Rafael Ramón Guerrero. In: *Al-Fārābī. Obras filosófico-póliticas*. Madrid: Debate - CSIC, 1992, p. 56-60.
- 24 AL-FĀRĀBĪ. *On the Perfect State (Mabādi' ārā' ahl al-madīnat al-fādilah)*. Edição bilíngue árabe-inglês. Revised Text with Introduction, Translation, and Commentary by Richard Walzer. 1985¹. Oxford: Oxford University Press; Great Books of the Islamic World, Inc., 1998, cap. XV, §16, p.

em vários modos de “ignorância”: 1) a cidade da necessidade, em que os habitantes nada buscam além de comida, bebida, roupas, abrigo e relações sexuais, ou seja, o que for necessário para a subsistência; 2) a cidade das trocas, isto é, uma cidade da vileza e da mesquinharia, em que se busca como fim apenas a aquisição da riqueza e da opulência; 3) a cidade da imoralidade e indignidade, cujos habitantes querem apenas a fruição dos prazeres conexos com a comida, bebida e sexo, ou seja, os prazeres dos sentidos e da imaginação em geral; 4) a cidade das honras, em que se busca apenas receber honrarias, distinções, glória e fama; 5) a cidade do poder, em que poucos dominam e seu único prazer se resume a ter o poder pelo poder; 6) a cidade da coletividade, em que cada um faz o que quer e não reprime suas paixões²⁵.

Retomando o *Comentário sobre a República*: além dos que se restringem à busca das necessidades básicas, Averróis observa que há os que afirmam que o fim almejado não se resume a uma existência limitada pelas necessidades corporais, uma vez que há alguns que opinam ser a riqueza, outros, as honras, outros, os prazeres. Quanto aos que buscam apenas o prazer como propósito de vida, há duas categorias de homens: os que querem apenas a fruição dos sentidos e os que se dedicam à fruição do inteligível. Finalmente, há os que pensam que o fim do homem é apenas

254 (árabe); p. 255 (inglês). Tradução (francesa) de Youssef Karam; J. Chalala; A. Jaussen: *Idées des habitants de la cité vertueuse*. Beyrouth; Le Caire: Commission libanaise pour la traduction des chefs-d'oeuvre; Institut français d'archéologie orientale, 1980, cap. XXIX, p. 97; texto árabe, p. 115. Tanto para Al-Fārābī quanto para Averróis a fonte é ARISTÓTELES. *Ética Nicomaqueia* I, 3, 1095b 14-30.

25 Ibid. AL-FĀRĀBĪ. *On the Perfect State*, cap. XV, §17, p. 256 (árabe); p. 257 (inglês); *Idées des habitants de la cité vertueuse*, p. 97-98; texto árabe, p. 115-116.

dominar sobre os demais; estes governam apenas para se manterem no poder, dirigindo os demais para que consigam as riquezas, os prazeres, as honras e qualquer coisa que seja desejável²⁶.

Contudo, depois de discorrer sobre os diversos fins almejados nas diferentes categorias de homens, Averróis faz uma declaração que introduz uma outra perspectiva, a obediência à vontade divina estipulada pela profecia:

O que estabelecem as Leis existentes nesse [nosso] tempo acerca dessa questão (i.e., o fim do homem) é aquilo que [determina] o que Deus quer. Mas a vontade de Deus só pode ser conhecida por meio da profecia²⁷.

Esta é uma relevante asserção sobre a supremacia da *Shari'a* como guardiã da profecia a respeito da vontade divina e do fim último do ser humano. Em *Incoerência da Incoerência (Tahāfut al-Tahāfut)* – obra dedicada à defesa da filosofia perante os ataques do teólogo Al-Ġazālī –, Averróis observa que a felicidade está garantida pela vontade divina, embora as capacidades individuais para a compreensão dela se conformem à predisposição de cada um: “as leis estão de conformidade com a verdade e concedem conhecimento dessas ações pelas quais a felicidade está garantida à totalidade da criação”²⁸. Averróis introduz a Lei islâmica no seu

26 Trad. ELIA DEL MEDIGO II <VI, 1-3>; trad. Rosenthal II.vi.1-3; trad. Lerner 65:29-66:12; trad. Cruz Hernández, p. 80.

27 Trad. ELIA DEL MEDIGO II <VI, 4>: “Sed illud quod ponent leges quae inveniuntur in tempore isto in tali materia est quod est illud quod vult Deus. Se non potest sciri quid vult Deus nisi per prophetiam”. Trad. Rosenthal II.vi.4; trad. Lerner 66:11-13; trad. Cruz Hernández, p. 80.

28 AVERRÓIS. *Averroes' Tahafut al-tahafut (The Incoherence of the Incoherence)*. Tradução (inglesa) de Simon van den Bergh. Oxford: University Press, 1954, p. 359-361; cf. ROSENTHAL, E. I. J. *Political Thought in Medieval Islam*. Cambridge University Press, 1958¹; reprint: Greenwood Press, 1985,

comentário, mas descarta o Livro X da *República*, porque o mito de Er apresenta uma escatologia que não se conforma com os preceitos islâmicos. Assim, ele faz uma longa digressão sobre o propósito da Lei divina e aproveita para tecer críticas às doutrinas dos *asharitas*. Com isso, ao substituir a crítica aos sofistas, que Platão faz na *República*, pela crítica aos *asharitas*, Averróis traz a discussão platônica para seu tempo e circunstâncias.

Ao retomar a discussão sobre o verdadeiro fim do homem, Averróis lembra que o propósito da vida do ser humano é a realização de atividades que lhe são específicas, ou seja, as atividades da alma racional, e conclui que o fim do homem e a sua felicidade só serão alcançados se e quando suas atividades forem realizadas do melhor e mais perfeito modo. “Por isto se diz, na definição da felicidade, que ela é uma ação da alma intelectiva segundo a virtude”²⁹. Essa asserção remete-se a Aristóteles, que, em *Ética Nicomaqueia* I, 6, 1097 b 22-23, declara que dizer que “o supremo bem é a felicidade” é algo sobre o qual todos estão de acordo, mas é preciso defini-lo. A definição está no final da obra, em *Ética Nicomaqueia* X, 7 1177a 12-18, quando Aristóteles afirma que “se a felicidade é a atividade segundo a virtude” (*ei d'estin he eudaimonia kat'aretèn enérgeia*) e como é o intelecto que comanda e tem noção das coisas belas e divinas – ou que seja ele próprio divino ou a coisa mais divina que há em nós –, é a sua atividade, que é a atividade teórica, a que traz a felicidade perfeita. Isso põe um problema, pois restringe a felicidade aos que

p. 183.

29 Trad. ELIA DEL MEDIGO II <VIII, 9>: “[...] finis hominis et felicitas eius est tunc quando operationes eius propriae perveniunt ab ipso in fine bonitatis et virtutis. <IX, 1> Et ideo dicitur in deffinitione felicitatis, quod est operatio animae intellectivae secundum virtutem”. Trad. Rosenthal II, viii.9-ix.1; trad. Lerner 68:8-13; trad. Cruz Hernández, p. 83-84.

dominam as ciências teóricas. Averróis se dá conta do problema e, para permanecer coerente com o que a Lei divina declara, ou seja, que a felicidade está ao alcance de todos, passa a discorrer sobre as perfeições de acordo com a divisão da alma, tal como estabeleceu Aristóteles.

Essa discussão tem por base a formulação aristotélica das partes da alma racional e irracional. Assim, como a parte irracional (*alógon*) é subdividida em duas partes, a parte apetitiva (*tò epithymetikòn*) e a parte desiderante (*tò orektikòn*³⁰), a parte racional (*lógon*) também tem duas subdivisões, a científica e a prática. Aristóteles enfatiza que a parte irracional da alma nada tem a ver com a parte nutritiva, pois esta não tem qualquer relação com a razão. Esta parte irracional a que se refere Aristóteles participa da razão, pois “escuta-a e obedece-lhe”³¹. De fato, nos corajosos e nos moderados, essa parte é obediente à razão e poderia também ser considerada racional. Mas as partes da alma racional, em sentido estrito, às quais ele se refere são outras duas: a que contempla (*theorúmen*) os princípios que não admitem ser diversamente, e a que considera os que podem ser diversamente, pois, diante de diferentes gêneros de entes, as partes da alma que consideram esses gêneros também devem ser distintas. Uma delas é, pois, a parte científica (*tò*

30 Alguns tradutores vertem *órexis* por “apetite”, que é comumente usado para traduzir *epithymía*. Segundo Jonathan Lear, não se deve identificar appetite com *desejo*, o qual traduz o grego *órexis*. Traduzir *órexis* por “apetite” “faz com que pareça que os apetites atravessam a alma do homem. Essa não é a questão, para Aristóteles. Ele reconhece que há muitas espécies diferentes de *desejo*: há os apetites básicos por alimento e por sexo, e há também desejos de ‘ordem mais elevada’, por entendimento, por virtude etc. É o *desejo*, e não o apetite, que atravessa a alma humana” (grifo do autor). LEAR, Jonathan. *Aristóteles: o desejo de entender*. São Paulo: Discurso Editorial, 2006, p. 214, nota 110.

31 ARISTÓTELES. *Ética Nicomaqueia* I, 13, 1102b 31.

epistemonikòn), e a outra, a parte que delibera ou avalia, ou seja, a parte “calculativa” (*tò bouleutikón*³²). Há, porém, ainda o desejo (*órexis*³³), que está relacionado com a parte racional da alma. O desejo leva à escolha (*proairesis*) por meio da deliberação, de modo que a virtude é definida como “um estado habitual (*héxis*) que produz escolha, e a escolha é um desejo deliberado” (*aretè héxis proairetiké, hé dè proairesis órexis bouleutiké*)³⁴. Quando o bem estiver de acordo com o desejo correto, a escolha é correta (*spoudaía*) e o raciocínio (*lógos*) é verdadeiro. Este é o pensamento prático (*diánoia praktiké*), conforme Aristóteles.

Retomando o *Comentário sobre a República*: Averróis declara que a felicidade é definida como uma atividade da alma racional de acordo com a virtude. Como está explicado na ciência natural, as partes da alma racional são mais de uma, sendo as virtudes e as perfeições, portanto, mais de uma. Averróis indica que são três as partes da alma e que a cada uma delas corresponde um tipo de

32 *Boulesis* é um querer associado ao desejo (*órexis*); difere de *boúleusis* que significa deliberação; *tò bouleutikón* é a faculdade deliberante. Em ARISTÓTELES. *De Anima* III, 9, 433a 23-24, *boúlesis* é uma forma de desejo (*he gàr boúlesis órexis*). Em *Ética Nicomaqueia* III, 6, 1113a 14-15 – 7, 1113b 5, *boúlesis* concerne ao fim almejado, enquanto os modos de atingi-lo são deliberados e escolhidos (*óntos dè bouletoû mèn toû télos, bouleutôn dè kai proairetôn tôn pròs tò télos*). O termo árabe *irāda* traduz *boúlesis*, ver GOICHON, A.-M. *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sinā*. Paris: Desclée, de Brouwer, 1938, § 282.

33 *Órexis* é um termo genérico para tudo que é desiderativo; pode significar a “capacidade de desejar” ou o próprio “desejo” (ARISTÓTELES. *De Anima* I, 2, 404b 28; II 3, 414b 1 et seq.; III 9 432a 15 et seq.); para Aristóteles, há três estados de *órexis*: *epithymía* (apetite), *thymós* (melhor traduzido por “ímpeto” que por “impulso”, pois este último tem um significado mais físico) e *boúlesis*, a vontade / volição, cf. ARISTÓTELES. *De Anima* III, 9, 432b 4-7; *Rhetorica* I, 10, 1368b 37 – 1369a 4.

34 ARISTÓTELES. *Ética Nicomaqueia* VI, 2, 1139a 22-23.

perfeição: a alma racional é composta de duas partes, a teórica e a prática, portanto, algumas perfeições serão da ordem teórica, e outras, da ordem prática. A parte do desejo pode também estar relacionada à razão, conforme a necessidade da especulação à qual ela estiver ligada. Neste esquema, portanto, as perfeições são de três tipos: teóricas, morais e artes práticas (nesta ordem). As artes práticas, por sua vez, se subdividem em dois tipos: 1) o conhecimento geral dos princípios da arte em questão e 2) capacidade de deliberação (= cogitação) e o conhecimento das normas gerais com que a arte em questão está relacionada³⁵.

Averróis conclui com o que fora declarado já no início do *Comentário sobre a República*: as perfeições são de quatro tipos: especulativas, artes práticas, deliberativas (= cogitativas) e morais (nesta ordem)³⁶. As deliberativas (= cogitativas) estão relacionadas diretamente com a subdivisão das artes práticas, pois, algumas linhas antes, Averróis mencionara apenas três perfeições: as teóricas, as morais e as artes práticas. Só depois de mencionar a subdivisão das artes práticas, ele acrescenta as

35 Trad. ELIA DEL MEDIGO II <IX, 3>: “Et sunt perfectiones tres: virtutes intellectivae et virtutes morales et artes operativae. Sed quia artes operativae sunt secundum duas species, quaedam non indigent ad productione operationum eius in materiis re nisi cognitione in universalibus artis, et quaedam indigent ad esse / operationum eius ad cogitationem additam et discursum super universalia per quae fit, et hoc secundum individuum ex individuis quem operatur ars, et secundum quod associatur ex tempore et ex loco et ex aliis. [Et] est haec pars intellectiva de necessitate praeter aliam partem et perfectio sua praeter perfectionem illius”. Trad. Rosenthal II.ix.3; trad. Lerner 68:12-24; trad. Cruz Hernández, p. 84.

36 Trad. ELIA DEL MEDIGO II <IX, 3>: “Perfectiones ergo sunt quatuor: virtutes speculativae et artes operativae et virtutes cogitativae et virtutes morales”. Trad. Rosenthal II.ix.3; trad. Lerner 68:24-26; trad. Cruz Hernández, p. 84.

perfeições deliberativas (= cogitativas), o que significa que elas estão diretamente relacionadas com as artes práticas.

Essas quatro perfeições não se encontram combinadas em um único homem, a não ser que se trate de um fato milagroso. Mas é possível fazer que as perfeições se distribuam entre os cidadãos conforme suas diferentes atividades. Averróis remete-se aqui ao discurso platônico, em que as virtudes devem ser desenvolvidas cada qual nos três estamentos da cidade: a sabedoria, no filósofo-rei; a coragem, nos guardiões; e a moderação, nos artesãos. Esta é a cidade justa para Platão. Para Averróis, no entanto, aristotelizando a *República*, a cidade justa é aquela que, além de ter realizadas as perfeições que ele mencionou, tem no governante o exemplo do homem prudente (*phrónimos*)³⁷, o que sabe bem avaliar, deliberar e fazer a reta escolha para si mesmo e para o seu povo, como foi Péricles, o exemplo do homem prudente dado por Aristóteles na *Ética Nicomaqueia*. Se for também versado nas ciências teoréticas, melhor ainda. Como está declarado no início do Livro II do *Comentário sobre a República*, a primeira qualidade essencial ao governante é a sua inclinação ao estudo das ciências teoréticas; a terceira qualidade, contudo, é o amor e a busca pelo conhecimento de todas as partes da ciência, incluída aí a ciência política, que é a arte arquitetônica, conforme declarou Aristóteles.

37 Para Platão, a sabedoria (*sophía*) é a virtude principal do rei-filósofo; ele não distingue a sabedoria política, como faz Aristóteles com a *phrónesis* (sabedoria prática ou prudência).



A Prudência no *Defensor pacis* de Marsílio de Pádua

Sérgio Ricardo Strefling¹

Inicialmente, devo confessar três coisas: primeiro, o presente trabalho é esquemático, tendo como objetivo analisar o sentido das palavras “prudência” e “prudente”, diversas vezes citadas, ao longo da obra *Defensor Pacis*; segundo, não tem nenhuma pretensão à originalidade, apesar de pertencer a categorias de temas ainda não explorados no filósofo de Pádua, por exemplo, quase não se encontram estudos sobre a antropologia e a ética de Marsílio, mas isto não significa que não haja uma teoria antropológica e uma teoria ética deste autor; terceiro, este estudo trata de um autor do século XIV, complexo nos seus escritos, que deve ser entendido no seu tempo e considerado em toda a sua obra, pois alguns temas marsilianos possuem conexão direta com a contemporaneidade e, se entendidos isoladamente, corre-se o risco de uma compreensão equivocada. Pretendo reunir alguns elementos para dialogar com os estudiosos da área de

1 Doutor em Filosofia e Professor Adjunto no Programa de Pós-graduação em Filosofia e no Departamento de Filosofia na Universidade Federal de Pelotas.

filosofia medieval e ajudar aos que desejam iniciar-se no estudo do pensamento do paduano.

Marsílio Mainardini, conhecido como Marsílio de Pádua (1280-1342)², publicou o *Defensor Pacis* em 1324³. Esta obra, eminentemente política, revela um traço característico do autor que, sendo médico, estabelece, permanentemente, uma analogia entre o organismo de um ser vivo e a composição da *civitas*. Segundo Hans Küng, o *Defensor da Paz* constitui a primeira teoria não clerical do Estado⁴. A cristandade latina não teve filosofia política como tal, até que, no século XIII, se começou a explicar o governo da sociedade com o modelo da *Política* de Aristóteles, porém foi Marsílio de Pádua, que separou a doutrina política da teologia e do direito canônico, e deu um fundamento laico para a lei e para o reino. Pela primeira vez, um autor cristão sustenta que o poder não é sagrado, isto é, a causa remota é Deus, mas a causa eficiente e imediata não é o Papa ou o clero, e sim, a *universitas civium*. Trata-se, portanto, da defesa de um Estado laico, enquanto não admite o poder do clero, porém não antirreligioso, uma vez que o paduano, no início de sua obra, lembra-nos que o governante civil é ministro de Deus e deve defender a fé católica,

2 Todas as obras de Marsílio foram traduzidas para a língua portuguesa pelo Prof. José Antônio de C. R. de Souza, inclusive, sobre o contexto histórico deste período oferece-nos importante bibliografia. CF. SOUZA, José. *As relações de poder na Idade Média Tardia. Marsílio de Pádua, Álvaro Pais e Guilherme de Ockham*. Porto: Faculdade do Porto/Porto Alegre: EST, 2009.

3 A edição latina citada será de Richard Scholz, *Fontes Iuris Germanici Antiqui ex Monumenta Germaniae Historic*. Hannover, 1932. Para apresentar e comentar os diversos parágrafos em que Marsílio cita a “prudência” serão utilizadas as versões: em francês de Jeannine Quillet (1968), em português de José A. C. R. de Souza (1997), em inglês de Annabel Brett (2005), em italiano de Cesare Vasoli (1960) e Mariateresa Brocchieri (2001).

4 KÜNG, H., *Igreja Católica*. Barcelona: Debate, 2005, p.151.

muitas vezes denomina a parte governante (*pars principans*) e a parte preponderante (*valencior pars*) como legislador humano cristão⁵.

Segundo Bayona, a obra de Marsílio serve não somente de inspiração, mas também de guia para a teoria política contemporânea. A capacidade crítica e de provocação, que possui é ainda tão forte, que o leitor corre o risco de confundir as idéias expostas com suas próprias convicções ideológicas e resulta difícil resistir à tentação de interpretar seus textos à luz das teorias políticas contemporâneas, isoladas de seu processo de elaboração e de suas raízes históricas. Para entender a controvertida figura de Marsílio, de certo modo ainda enigmática, e para compreender o sentido de sua obra, não podemos esquecer o enfrentamento entre o Papa João XXII e o Imperador Luís da Baviera, pois participou de modo decisivo em alguns dos seus episódios mais importantes⁶.

O médico paduano não desenvolve um tratado sobre as virtudes à semelhança de um de seus contemporâneos, mas não se pode deixar de reconhecer que tinha em mente a importância das virtudes, uma vez que as menciona mais de uma centena de vezes. Vamos aos números: a palavra “virtude” aparece 33 vezes, a palavra “virtude moral” aparece 5 vezes, o termo “virtude divina” 2 vezes e “virtude teológica” apenas uma vez. A palavra “justiça” aparece 37 vezes, a palavra fé aparece 97 vezes, muitas como “fé cristã”. A palavra “caridade” aparece 15 vezes, as palavras fortaleza

5 No seu *Defensor Pacis*, Marsílio distingue claramente o legislador humano do governante, ao mesmo tempo há uma imbricação destas funções, que em alguns parágrafos, aparecem identificadas. Cf. STREFLING, Sérgio. *Igreja e Poder. Plenitude do Poder e Soberania Popular em Marsílio de Pádua*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002, p.132-147.

6 BAYONA, Bernardo. *Religión y poder. Marsilio de Padua: la primera teoria laica del Estado?* Madrid: Biblioteca Nueva, 2007, p.18.

e esperança aparecem menos vezes, mas no sentido de virtudes. O termo “prudência” está escrito 17 vezes, algumas como “prudência política” e o termo “prudente”, referindo-se a homem prudente, seja no singular ou no plural aparece 14 vezes. A palavra “hábito” aparece 22 vezes. Comentaremos, a seguir, os diversos textos onde se encontram as expressões “prudência” e “prudente” na obra de Marsílio. Pretendemos assim, trazer a lume o significado da virtude da prudência no *Defensor Pacis*, com o intuito de verificar até que ponto é utilizado somente no sentido aristotélico⁷ ou também prevalece a noção escolástica de virtudes.

A primeira vez, em que Marsílio cita a palavra prudente, é quando se refere aos diversos tipos de causas, que originam os grupos sociais existentes na cidade. Ao considerar a humanidade ou os diversos homens como causa material da cidade, o filósofo lembra que a natureza não predispõe um único indivíduo para a mesma espécie de arte ou disciplina, mas segundo a necessidade da suficiência requerida. Assim, pois, a natureza engendrou alguns homens aptos para a prudência, porque de prudentes devem compor-se na cidade a parte judicial e deliberativa: a outros os engendrou aptos para o vigor e para a audácia, pois tais, convenientemente se constitui a parte militar⁸.

Na obra política do filósofo paduano, um dos capítulos

7 Marsílio de Pádua distingue-se notavelmente da maneira como utiliza Aristóteles em relação a maioria dos pensadores políticos dos séculos XIII-XIV. Cf. BERTELLONI, Francisco. Introdução In: PÁDUA, Marsílio. *O Defensor da Paz*. Porto Alegre: Vozes, 1997, p. 26-35.

8 “Quosdam ergo genuit prudencie, quoniam ex prudentibus in civitate statuit debet iudicialis pars et consiliativa; quosdam vero ad robur et audaciam, quoniam ex talibus convenienter statuitur militaris”. *Defensor pacis*, I, VII, 1. Brocchieri utiliza a expressão “saggezza”, Vasoli traduz por “prudenza”, Quillet traduz por “prudence” e Brett versa para “practical reasoning”.

centrais é o capítulo sobre a distinção e conceituação da palavra lei. A lei regula tudo, inclusive modera o governante, se este não for prudente. O projeto de Marsílio visa destruir com a teoria da *plenitudo potestatis*⁹, que é justamente a pretensão de poder que se coloca acima das leis. O nosso autor desenvolve quatro significados da palavra lei e salienta o último. Este é o que lhe interessa, a saber, a lei pode ser considerada em duas maneiras, uma em si mesma, enquanto por ela apenas se mostra o que é justo ou injusto, útil ou nocivo, e como tal, se denomina ciência ou doutrina do direito. A outra maneira, de considerá-la, é quando para sua observância se dá um preceito coativo como pena ou prêmio neste mundo. Aí, Marsílio cita Aristóteles, lembrando que a lei contém uma força coativa, sendo um enunciado emanado de uma certa prudência e inteligência. Temos aqui o termo prudência, utilizado pela segunda vez, com o sentido de prudência política. A lei, segundo a prudência política, é detentora de um poder coercivo, é uma ordem que se deve cumprir, este é o sentido mais correto da expressão lei¹⁰.

9 *A plenitudo potestatis* é aquela causa que Marsílio menciona no primeiro capítulo da primeira parte do *Defensor pacis*. O filósofo menciona que existem muitas causas que destroem com a cidade e impedem a paz, porém, esta é a mais terrível e que Aristóteles não conheceu. Na segunda parte de sua obra, o paduano estabelece oito definições do que se pode entender sobre plenitude do poder. Porém, o sentido que interessa-lhe, naquele momento político, é o seguinte: a plenitude do poder é tudo aquilo que não está determinado por nenhuma lei, pois o poder que não tivesse essa amplitude seria limitado por leis humanas e divinas. “Posset autem rursus plenitudo potestatis intelligi secundum unamquamque divisionum dictarum ea, que nulla sit determinata lege; non plena vero, que foret determinata per leges humanam aut divinam, sub qua etiam recta ratio potest convenienter comprehendí” *Defensor pacis II, XXIII,3*.

10 “Quam etiam sic sumptam diffinit Aristoteles ultimo Ethicorum, 8 capitulo, cum dixit: *Lex autem coactivam habet potenciam sermo ens ab aliqua*

Ao tratar da necessidade de legislar de acordo com o significado mais correto da palavra “lei”, e acerca da conveniência de um soberano governar sem leis, mesmo que seja justo e zeloso, Marsílio cita duas vezes a virtude da prudência. Primeiramente, diz que é confirmado pela razão que as legislações exigem, prudência, e, citando Aristóteles, afirma que a prudência necessita de muita experiência e tempo em abundância. Este tipo de sabedoria prática diz respeito não só aos dados gerais, mas também aos particulares, que se tornam conhecidos pela experiência¹¹. Ainda, no mesmo capítulo, o filósofo paduano, citando a *Política* de Aristóteles, proclama a prudência como grande virtude que ultrapassa as forças da natureza e elogia o rei Teopompo, que, renunciando ao poder, dilatou o tempo de seu governo e o tornou mais duradouro, pois a prudência, como virtude heróica, deve ser considerada por aquelas pessoas que pretendem exercer a plenitude do poder sobre seus súditos e não percebem que, por este motivo, acabam por ser depostos¹².

O capítulo XIV, da primeira parte do *Defensor pacis*, é onde Marsílio cita mais vezes a virtude da prudência. Neste texto, nosso

prudencia et intellectu; sermo igitur seu oracio ab aliqua prudencia seu intellectu, político scilicet, id est ordinacio de iustis et conferentibus et ipsorum oppositis per prudenciam politicam, habens coactivam potenciam, id est, de ciuius observacione datur preceptum, quod quis cogitur observare, seu lata per modum talis precepti, lex est” Defensor pacis I, X, 4.

- 11 “Et confirmatur id racione, quoniam legislacione indigent prudencia, ut pridem ex descripcione legis apparuit, prudencia vero longa eget experientia hec autem temporis multitudine” *Defensor pacis, I, XI, 3.*
- 12 “O Vox heroica, ex inaudita prudencia Theopompi procedens, et quam notanda hiis qui extra leges uti volunt plenitudine potestatis in subditos; quam inadvertentes multi principancium corruerunt” *Defensor pacis, I, XI, 8.*

autor trata das qualidades ou disposições¹³ que o governante ideal deve possuir, de forma a se ter uma idéia do que convém à pessoa que deverá ser conduzida ao governo. O futuro governante, no sentido perfeito, deve possuir dois hábitos intrínsecos que não existem separadamente, ou seja, a prudência e a virtude moral, sobretudo a justiça¹⁴. A prudência é a virtude necessária para que o governante seja sempre bem orientado na sua ação de governar. A prudência é a única virtude própria de quem governa, quanto às outras, parecem comum tanto a quem governa como aos súditos¹⁵.

O paduano, após relatar o caso do cônsul Cícero, narrado na

-
- 13 “Il problema delle qualità che deve avere Il príncipe o chi governa é stato spesso trattato dagli autori medievali, i quali (cfr. Giovanni di Salisbury, *Policraticus*, passim; Tommaso d’Aquino, *De regimine principum*, I, ix; Egídio Romano, *De regimine principum*, I, passim) hanno insistito sulle qualità morali che il príncipe deve avere, ovvero castità, carità, umiltà, generosità, mentre Marsilio insiste sulle virtù eminentemente politiche – giustizia, prudenza, equità – che gli sono indispensabili per giudicare gli atti umani e garantire così la pace della comunità politica”. BROCCHERI, M. In: Marsilio da Padova. *Il Difensore della Pace*. Milano: BUR, 2001, p.162-163.
- 14 “Necessita dunque al *principans* la *prudencia*, vale a dire la capacità di prevedere e misurare la ripercussione che le sue decisioni avranno fra le *partes* che compogno la *civitas* e fra i cittadini singolarmente presi, allo scopo di evitare scelte aventate e pericolose. Mas la prudenza gli è indispensabile anche perché le leggi che egli è chiamato a rispettare e far rispettare, non possono tener conto di tutti gli innumerevoli svariati casi della vita sociale: ne consegue che talora bisogna rimettersi al suo discernimento e al suo senso di responsabilità”. DAMIATA, M. *Plenitudo Potestatis e Universitas Civium in Marsilio da Padova*. Firenze: Studi Francescani, 1983, p.188.
- 15 “Sunt autem futuri principantis perfecti habitus intrinseci duo, separationem non recipientes in esse, videlicet prudencia et moralis virtus, maxime justicia. Unus quidem ut ipsius in principando dirigatur intellectus, prudencia scilicet. Unde 3. Politice, capitolo 2.: *Prudencia autem propria virtus principis sola; alie enim videntur communes subditorum et principum*” *Defensor pacis*, I, XIV,2.

Catilinária de Salústio, que não puniu para evitar uma revolta, afirma que a prudência governa as deliberações no âmbito do agir e, mais uma vez, citando Aristóteles, diz que esta virtude, fundamentada na razão, é uma verdadeira qualidade relativa à ação, no tocante ao que é bom ou mau para o ser humano, como tal¹⁶. Ainda, no mesmo capítulo XIV, o paduano salienta que a prudência é necessária aos príncipes, para que julguem aqueles casos que não estão regulados pela lei¹⁷. O médico paduano, ao final deste passo de sua obra, identificou a palavra virtude com o significado de prudência, porque ela é o vínculo e a mestra de todas as outras. Citando a *Ética do estagirita*, declara que todas as virtudes, como se fossem uma só, estão contidas na prudência. Entende que não é possível ser sumamente bom sem a prudência, nem ser prudente sem possuir a virtude moral. E conclui este importante capítulo sobre as qualidades do governante, afirmando que este é o sujeito ou a matéria das leis humanas, quando tiver sido suficientemente preparado pela prudência e pela virtude moral, especialmente pela justiça¹⁸.

16 “Sic ergo prudentia diriguntur agibilia consilia, unde 6 Ethicorum capitulo 4, dixit Aristoteles prudentiam: *habitum verum cum ratione activum circa hominis bona vel mala, in quantum homo scilicet*” *Defensor pacis, I, XIV, 4*. Uma boa análise sobre a prudência aristotélica, no sentido particular e na relação com a equidade e a política encontra-se na seguinte bibliografia: AUBENQUE, P. *La prudence chez Aristote*, Paris, P.U.F., 1963, p.34-112.

17 “Est ergo necessaria principanti prudentia propter talia iudicanda, que lege determinare non possunt” *Defensor pacis, I, XIV, 5*.

18 “(...) per virtutem intelligens prudentiam, que omnium vinculum est et magistra virtutum. Unde 6 Ethicorum, capitulo finali: Simul enim prudentie uni existenti omnes inerunt. Collocavit autem Aristoteles sub eadem parte dicte divisionis prudentiam et moralem virtutem, propterea quod in esse non separantur, ut extimasse videtur eodem libro et capitulo, cum

Marsílio, no capítulo XV, trata da causa eficiente do estabelecimento do governo e dos demais grupos sociais existentes na cidade e, de início, coloca a prudência em segundo plano, pois afirma que é o conjunto dos cidadãos ou sua parte preponderante que elege e dá poder a quem governa, assim como elege as demais partes da *civitas*. Porém, o julgamento e a nomeação dos componentes de cada um dos grupos sociais seja sempre realizada pelo governante, ou seja, o povo escolhe e a autoridade civil julga e decide se convém nomear ou não. É, neste sentido, que o paduano, de certa forma, se afasta de Aristóteles, ao afirmar que a autoridade se constitui ou se efetiva, não pela ciência das leis nem pela prudência ou virtude moral, ainda que estas sejam qualidades importantes para o governante ideal. Ocorre que muitos homens possuem estas qualidades, mas sendo privados da autoridade, fruto da escolha popular, não são governantes, a não ser em potência¹⁹.

Os governantes não são diferentes dos súditos no que diz respeito à sua natureza, daí a necessidade de leis que orientem e controlem a todos. No entanto, nosso autor lembra a necessidade da parte governante (*pars principans*) ser mais nobre e mais perfeita do que as outras partes que compõem a *civitas*, no que concerne às suas inclinações e qualidades como a prudência e a

dixit: Manifestum igitur ex dictis, quoniam non possibile bonum esse principaliter sine prudencia, neque prudentem sine morali virtute (...) Ex dictis itaque apparet subiectum proprium seu materia humanarum legum. Hoc enim est principans, cum prudencia et virtute moris, maxime iusticia, preparatus fuerit sufficienter” *Defensor pacis*, I, XIV, 10.

- 19 “Hac enim auctoritate fit princeps secundum actum, non per legum scienciam, prudenciam aut moralem virtutem, licet sint hee qualitates principantis perfecti. Contingit enim has multos habere, qui tamen hac auctoritate carentes non sunt principes, nisi forte propinqua potencia” *Defensor pacis*, I, XV, 1.

virtude moral²⁰. O médico paduano enfatiza o sentido aristotélico da prudência política, quando se refere à necessidade da lei regular as sociedades bem organizadas, onde se devem nomear as pessoas dotadas de aptidões práticas adequadas para exercer as funções ou ofícios da cidade. Marsílio enfatiza a educação dos jovens que revelam naturalmente certas aptidões. Segundo Aristóteles, existem disciplinas que devem ser ensinadas nas cidades a cada pessoa e em cada medida, cabe à mesma dispor ou ter a prudência política ou legislativa. Esta é uma tarefa fundamental do governante²¹.

Referindo-se ao futuro monarca, no capítulo XVI da *prima dictio*, o paduano afirma que é conveniente ser este bom e prudente no que diz respeito à prática da virtude moral, especialmente da justiça e, desta forma, vir a ser superior aos demais cidadãos²². Neste sentido, Marsílio declara a importância dos cidadãos

20 Debet etiam pars hec in civitate nobilior atque perfectior esse in suis dispositionibus, prudentia scilicet atque virtute moris, ceteris partibus civitatis” *Defensor pacis*, I, XV, 7.

21 “Adhuc autem secundum iam dictam virtutem, legem scilicet, auctoritateque sibi datam distinguere debet principans atque statuere partes et officia civitatis ex convenienti materia, hominibus siquidem habentibus artes seu habitus ad officia convenientes. Sunt enim tales propinqua materia partium civitatis, quemadmodum dictum est 7. Huius. Est enim hec norma seu lex policiarum bene institutarum, homines statuere ad officia civitatis habentes habitus operativos convenientes ad illa, non habentes vero, verbi gratia iuvenes, ad illos ordinare discendos, in quos magis naturaliter inclinantur. Et hec fuit sententia eximii Aristoteles in hoc, ubi 1. Ethicorum, capitulo 1 dixit: *Quas enim esse debitum est disciplinarum in civitatibus, et quales unumquemque addiscere, et usquequo hec preordinat*, politica scilicet seu legislativa prudentia, et consequenter qui secundum legem policiam disponit, principans scilicet” *Defensor pacis*, I, XV, 8.

22 “Oportere futurum monarcham quemlibet prudentem et bonum esse secundum morale virtutem, precipue iusticiam, et quasi excellenter ad reliquos cives” *Defensor pacis*, I, XVI, 11.

poderem indicar o herdeiro e sucessor do antigo monarca, desde que seja virtuoso e prudente, porém se não tiver esta disposição, poder-se-á escolher outro que tenha tais qualidades. O nosso autor lembra que, na monarquia, com direito à sucessão hereditária, isso não acontece e a prudência, que torna o governante ideal, fica prejudicada²³. Ainda, neste capítulo, o paduano identifica a prudência com a virtude ou capacidade de orientar bem, pois afirma que no caso do governante não ser virtuoso e prudente ao agir, então, é necessário que os conselheiros o conheçam a fundo o seu caráter para aconselhá-lo e orientá-lo. Marsílio enfatiza que qualquer conselheiro prudente deve ter ciência disso, ou seja, o governante pode falhar, não ser prudente, portanto cabe ao conselheiro ou conselheiros serem prudentes e orientá-lo²⁴. Ao encerrar este capítulo, Marsílio refere que mais significativo que a semelhança entre a unidade familiar e o príncipe universal é a semelhança que deve haver entre o próprio ser²⁵ e a alma ou ao seu próprio hábito. Esta é a razão principal, para que uma pessoa possa governar, não é a semelhança com a família, na qual se considera

23 “Eudem enim heredem et successorem monarche prioris potest civilis multitudo per electionem assumere, si fuerit studiosus et prudens ; qui si non sic dispositus extiterit, studiosum et prudentem alium nova dabit electio, qualem tamen successio generis dare non potuit” *Defensor pacis*, I, XVI, 12.

24 “Amplius, esto noticiam dispositionum monarche aliquid consiliariis conferre, propter ipsum cercius posse dirigere: dicendum tamen, non tantum quantum per certitudinem quasi semper studiosum et prudentem habere monarcham, cuius siquidem eciam per consilium dirigendi morem attendendum per se hoc ipso sufficienter consiliarius quilibet prudens cognoscere potest.” *Defensor pacis*, I, XVI, 20

25 “Il capo impersona formalmente l’unità dello Stato, e, sebbene la sovranità sia nel popolo, visibilmente ne è il centro e la rappresenta. Solo un potere rigidamente unitário può essere utili ai popoli”. BATTAGLIA, F. *Marsilio da Padova e la Filosofia Politica del Medio Evo*. Bologna: CLUEB, 1928, p. 99.

somente a unidade das disposições corpóreas, também não são as qualidades da alma, como razões essenciais pelas quais uma pessoa deve governar. Mas, segundo esta unidade e semelhança de perfeição, qualquer monarca eleito individualmente, conforma-se ao seu virtuoso predecessor, ao ser o primeiro ou o governante de todos os seres, e em grau maior, com respeito ao monarca que está sucedendo por direito hereditário e isto graças a eleição. Quillet, aqui nos chama a atenção para o hábito da alma ou a virtude da prudência que se deve fundamentar na política²⁶.

Marsílio na *secunda dictio* da sua obra, que é, pelo menos, três vezes maior que a *prima dictio*, desenvolve uma série de temas, utilizando-se de argumentos teológicos e históricos para desenvolver sua teoria política em favor de um Estado laico. Evidentemente, nesta parte de sua obra, o médico paduano utiliza como abundante bibliografia, a Bíblia, especialmente os Evangelhos, bem como os Santos Padres, os escolásticos e as decretais canônicas. A primeira vez que utiliza o termo prudente é quando, no capítulo segundo, trata da distinção dos termos ou expressões compreendidos nas diversas questões e teses que aparecerão na sua obra. Ao distinguir

26 “Marsile critique ici cette thèse d’un point de vue philosophique, c’est-à-dire aristotélien: l’unité réalisée par la monarchie élue est une unité de perfection. Ce qui se transmette, dans la monarchie héréditaire, c’est l’ensemble des dispositions corporelles qui caractérisent une race ou une lignée et qui, étant engendrées, sont susceptibles d’une telle transmission. Mais les dispositions de l’âme (comme la vertu et la prudence) ne sauraient se transmettre, puisque, étant des qualités de l’âme, elles résultent, dans Le cas précis du prince vertueux, de l’élection par le législateur, inspire lui-même par la loi ou *anima universitas civium*. Si l’on admet, comme nous l’avons déjà mentionné (I, XV, 6) que *l’anima universitatis civium* est la transposition sur le plan politique, de l’Intellect agent éternel des averroïstes, on comprend d’autant mieux ce que est une conformité de perfection. En ce sens, elle cesse d’être équivoque”. QUILLET, J. In: PADOUE, M. *Le Défenseur de la paix*. Paris: Vrin, 1968, p.154.

os termos “juiz” e “julgamento”, retoma Aristóteles, porém chama a atenção para o sentido bíblico destes termos. O nosso autor lembra que se chama juiz, todo aquele que discerne e conhece sobretudo com referência a um hábito especulativo ou operativo, e se chama julgamento, o ato de conhecer e de discernir tais atos. Deste modo, o geômetra é juiz e julga a respeito das figuras e de suas peculiaridades, o médico julga sobre a saúde e a doença, o arquiteto sobre a maneira de se construir as casas, e o homem prudente julga a respeito do que se deve fazer ou evitar. Assim, todo o especialista é juiz e julga sobre aquilo que é da sua competência. É neste sentido, segundo Aristóteles, que cada qual julga bem as coisas que conhece²⁷.

O filósofo de Pádua, ainda neste capítulo, explica os outros significados do termo “juiz”. Um segundo significado refere-se àquele que possui a ciência do direito e um terceiro significado diz respeito ao governante, que tem autoridade. Então, para fundamentar o termo, recorre à Sagrada Escritura e, sem deixar de citar o estagirita, paulatinamente manifesta a influência da escolástica no que diz respeito a compreensão do que seja ser prudente²⁸.

O médico paduano afirma que, na falta da prudência, o

27 “Quo modo geometer iudex est et iudicat de figuris et ipsarum accidentibus, et medicus de sanis et egris, et prudens de agendis et fugiendis, et domifactor de domibus qualiter construendis. Sic quoque omnis sciens aut expertus dicitur iudex et iudicat de scibilibus aut operabilibus suis. Et secundum hanc significacionem sumpsit Aristoteles hec nomina 1 Ethicorum, capitulo 1, cum dixit: *Unusquisque iudicat bene que cognoscit, et horum est bonus iudex*”. *Defensor pacis, II, II, 8*.

28 “Quo modo Iudicum dicitur liber quidam sacri canonis seu Biblie pars una quedam existens. Quo modo eciam de iudice seu principante loquens Aristoteles 1 Rhetorice, capitulo 1, dixit: *Prefectus autem et iudex iam de presentibus et determinatis iudicant*”. *Defensor pacis, II, II, 8*.

governante deve recorrer aos especialistas, seja, por exemplo, ao médico que deve julgar quem está leproso ou não, bem como, ao teólogo ou padre, em relação aos hereges e pecadores. O príncipe deve investigar, conforme a lei, se esta for perfeita e, no caso de não ser lei perfeita, deve usar a sua prudência, mas, se esta virtude lhe faltar, então, deve servir-se dos especialistas²⁹.

No capítulo XXII, onde o paduano trata sobre a questão da autoridade da Igreja e do Papa, ao falar sobre o Concílio, estabelece uma analogia entre a razão e a fé que corroboram para um mesmo objetivo. Marsílio lembra que as organizações das assembleias primitivas aconteciam graças à persuasão e à exortação de pessoas prudentes e eloqüentes. Compara esta situação, baseando-se em Aristóteles e na Sagrada Escritura, com a convocação de um Concílio, que, segundo ele, é a autoridade máxima na Igreja. Assim, proporcionalmente, e de acordo com a passagem da Escritura, é razoável pensar que uma parte da multidão dos apóstolos e dos fiéis se reuniu, persuadida por alguns dos apóstolos mais fervorosos na caridade, os demais pela obediência à graça do Espírito Santo e também por inclinação natural. Aqui, Marsílio utiliza o estagirita como um cristão que, naquele século XIV, escrevia comparando o pensamento grego com a Revelação e vice-versa³⁰.

29 “ Qui tamen de impositis maculis, criminibus seu peccatis et ipsorum natura iuxta legis determinationem, si de hoc dixerit, quod erit, si fuerit lex perfecta, vel per suam prudenciam, si lege omissum fuerit, uti debet et credere iudicio peritorum in disciplinis que talium operum, actuum aut sermonum tractant naturam, ut medici de leprosis aut non leprosis, theologi de criminosis qui per leprosos figurantur in sacra scriptura, secundum sanctorum expositionem”. *Defensor pacis, II, X, 9*.

30 “(...) sed suasionem seu exortationem prudentum et facundorum virorum, quos natura inter alios produxit inclinatos ad hoc (...) sic quoque proportionaliter et iuxta scripture seriem racionabiliter opinandum, multitudinem apostolorum atque fidelium convenisse suadente fortasse apostolorum

Concluindo este estudo, deve-se lembrar que Marsílio ao mencionar o termo “prudência” ou “prudente”, cita a passagem de alguma obra de Aristóteles, a saber: a *Metafísica*, a *Ética* a Nicômaco, a *Física*, a *Retórica* e sobretudo a *Política*. O estudo da prudência (*phrónesis*) no estagirita é complexo³¹. Se a sabedoria é, ao mesmo tempo, intelecto e ciência, como se a ciência, que trata das realidades mais elevadas, tivesse uma cabeça, a prudência aristotélica é a virtude, isto é, a excelência do intelecto prático. É, portanto, uma virtude intelectual e não, uma virtude ética, porém, de certo modo, a prudência é o coroamento da ética.

A filosofia prática confere uma dignidade própria ao mundo ambíguo e aleatório da ação humana. A expressão aristotélica de ciência prática se opõe à ciência teorética. Isto significa que as ações humanas não devem ser pensadas com os mesmos conceitos e os mesmos métodos que os objetos imutáveis da ciência teorética³². Neste sentido, o estagirita define a prudência como: “uma disposição prática, acompanhada de uma regra verdadeira, que concerne o que é bom e ruim para o homem”³³.

Entendemos que é, neste sentido, que Marsílio de Pádua concebe a prudência, ou seja, o prudente, cuja meta não é um conhecimento teórico da virtude e da felicidade, é portanto, o homem da avaliação justa de situações singulares. Sua capacidade primeira é deliberar bem. Note-se que em Marsílio, como

aliquo vel aliquibus caritate fervencioribus, reliqua quoque multitudine spiritus sancti gracia et inclinacione obtemperante faciliter”. *Defensor pacis*, II, XXII, 15.

31 Cf. PERINE, Marcelo. *Quatro lições sobre a Ética de Aristóteles*. São Paulo: Loyola, 2006, p.21-49.

32 PELLEGRIN, Pierre. *Vocabulário de Aristóteles*. São Paulo: Martins Fontes, 2010, p.52-53.

33 *Ética a Nicômacos*, VI, 5, 1140b 5

em Aristóteles, a deliberação que precede a escolha racional, evidentemente não se aplica ao que não depende de nós, ou seja, quando a lei nos ampara, ou quando sendo incapazes, consultamos os especialistas. Mas a prudência aristotélica não é uma simples habilidade, é também uma virtude. Somente o virtuoso é prudente e o paduano reafirma isto, ao relacionar a prudência com as outras virtudes, entre elas, destaca a justiça. O autor do *Defensor pacis* permite-nos ressaltar um aspecto importante: na falta de norma ética transcendente ou simplesmente universal, o homem prudente será a norma. Aristóteles considerava que “a política e a prudência são uma única e mesma disposição, embora difiram por seu ser³⁴”. Também, para Marsílio, a política está no próprio fundamento da ética.

A maior parte dos pensadores da Idade Média ocidental se esforçou, para manter o difícil equilíbrio da prudência aristotélica com o pensamento cristão. Tomás de Aquino consagra várias questões da *Suma Teológica* à prudência³⁵. Ele mantém, inicialmente, o essencial do ensinamento aristotélico sobre a “phronesis”. Em outra parte da *Suma Teológica*³⁶, Tomás distingue três tipos de prudência. Fala, inclusive de uma prudência no sentido absoluto, que considera também os meios para atingir esse fim. Chega a atribuir uma forma de prudência a Deus³⁷. Essa exaltação da prudência, ao mesmo tempo intelectual e apogeu da vida ética, assumiu em alguns medievais, formas diversas. Há uma tentativa para salvar a doutrina aristotélica da prudência, conciliando-a com as exigências cristãs. Mas isso é feito ao preço

34 *Ética a Nicômacos*, VI, 8 1141b 23

35 *Suma Teológica*, IIa-IIae, q. 47-56

36 *Suma Teológica*, IIa-IIae, q.74 a.2

37 *Suma Teológica*, Ia, q. 22 a. 1

de um desmembramento da “phrónesis”, porque, a união em Deus não se acomoda a nenhum dos artifícios de que também é feito o exercício da prudência. Marsílio de Pádua, parece resolver este problema, quando já no início de sua obra, distingue a vida boa ou digna sob dois aspectos: o temporal e o eterno, e declara que sobre o segundo aspecto, a totalidade dos filósofos não puderam demonstrar. O paduano distingue o campo próprio da filosofia do campo da teologia, assim como distingue a lei humana e o legislador humano da lei divina e do legislador divino³⁸.

No entanto, não podemos esquecer que o projeto de Marsílio distingue o campo próprio da filosofia, enquanto demonstração racional, mas não deixa de salientar a importância da Revelação, bem como das virtudes teológicas. Não se pode entender a prudência, segundo o paduano, sem levar em consideração toda a sua obra.³⁹ No primeiro capítulo do *Defensor pacis*, ele proclama a paz citando a Sagrada Escritura e menciona a necessidade da virtude teológica, a saber, a Caridade sobrenatural⁴⁰e, dedicando sua obra ao Imperador Luís da Baviera, invoca-o como ministro de Deus e propõe que este imponha e mantenha intacta a verdadeira doutrina católica⁴¹, bem como, a sã filosofia. Marsílio, ainda

38 *Defensor pacis*, I, IV, 3

39 “Analogamente si dica per Il *principans*: già adombra il *minister Dei*, sia perché remotamente la sua autorità si fonda su Dio – e Marsilio lo confessa esplicitamente – sia perché il cristiano Marsilio, anche argomentando da filosofo, inconsciamente e tacitamente lo rivestiva di um alone di sacralità. Forse ci inganneremo, ma ci sembra l’única spiegazione plausibile per non riaprire il divario-contrasto tra I e la II *dictio*. DAMIATA, M. *Plenitudo Potestatis e Universitas Civium in Marsilio da Padova*. Firenze: Studi Francescani, 1983, p.190.

40 *Defensor pacis*, I, I, 4

41 *Defensor pacis*, I, I, 6

afirma que, tem este propósito ajudado por Deus⁴².

No capítulo VI da *prima dictio*, o médico paduano expõe sua antropologia destacando a doutrina da *imago dei* e do pecado original. Embora não considere o clero como uma parte indispensável da *civitas*, salienta a importância do mesmo para a vida dos cidadãos. Aos sacerdotes cabe administrar os sacramentos que conferem a graça da salvação, instruir e educar os homens e, desta forma, preparar suas almas para a vida no outro mundo. Mas o paduano também acrescenta que o clero ajuda os homens para a vida neste mundo, pois lhes ensina as virtudes.⁴³ Inclusive, no final do capítulo anterior, conclui ser necessário haver o sacerdócio cristão nas comunidades.⁴⁴

O nosso autor, no último capítulo de sua obra, na *dictio tertia*, retoma as suas teses em favor da paz ou tranqüilidade, afirmando que todas estas coisas devem ser conservadas na memória e observadas diligentemente e isto permitirá salvar o reino e qualquer outra comunidade neste mundo. Do contrário, não terão a vida suficiente e também não obterão a vida eterna. Como homem do medievo, Marsílio encerra a sua obra lembrando os dois fins da vida humana: o temporal e o eterno. Declara isto como algo evidente a todos os homens, ao mesmo tempo em que submete seu escrito à autoridade da Igreja ou do Concílio, caso tenha algo contra a fé católica.⁴⁵ Portanto, o paduano utiliza o termo prudência no sentido aristotélico⁴⁶, mas como cristão imbrica o

42 *Defensor pacis*, I, I, 7

43 *Defensor pacis*, I, VI, 9

44 *Defensor pacis*, I, V, 14

45 *Defensor pacis*, III, III.

46 “Pour Marsile, la connaissance objective et totale des deux vérités et deux et des deux lois, conduisait à la proclamation de l’unité non de la vérité, car il reste deux vérités l’une rationnelle l’autre révélée, mais de l’autorité chargée

mesmo com as virtudes teológicas. Marsílio, muitas vezes, adjetiva o legislador humano, como fiel (cristão)⁴⁷ e este tem competência para punir⁴⁸. O governante, bem como seus conselheiros são os únicos que podem julgar e condenar, inclusive, nos casos de heresia⁴⁹. Ora, ser prudente, neste caso, significa ser firme na fé e não, herege. Temos, aqui, o exemplo de um autor que, embora reconheça o campo próprio da filosofia, no entanto, não deixa de abrir-se à transcendência, como experiência comum na vida dos homens.

Fontes

ARISTOTELES. *Ética a Nicômacos*. Trad. Mário Kury. Brasília: UNB, 2001.

MARSÍLIO DE PÁDUA. *Defensor pacis. Fontes Iuris Germanici Antiqui ex Monumenta Germaniae Historic*. Introdução e estabelecimento do texto por Richard Scholz, Hannover, 1932.

_____. *Il Difensore della Pace*. Trad. Cesare Vasoli. Torino: Torinese,

de lês promouvoir ici-bas. L'État est à la fois au service de la loi humaine et de la loi divine. L'État et l'Église ne font qu'un. Ainsi peut-on adopter l'attitude la plus catégoriquement laïque sans renier le christianisme. Troilo a donc tort de dire que Marsile a déchristianisé Aristote. Mais il a raison de penser que le christianisme de Marsile ne pouvait être qu'hétérodoxe". LAGARDE, G. *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge. Le defensor pacis*. Paris: Nauwelaerts, 1970, p. 327.

47 *Defensor pacis*, II, XX,3; XXI,1; XXI ,3; XXI, 5;

48 *Defensor pacis*, II, V, 7.

49 *Defensor pacis*, II, X, 12-13.

1960.

____. *Il Difensore della Pace*. Trad. Mariateresa F.B.Brocchieri. Milano: BUR, 2001.

____. *Le Défenseur de la Paix*. Trad. Jeannine Quillet. Paris: Vrin, 1968.

____. *O Defensor da Paz*. Trad. Antônio J.C.R. Souza. Petrópolis: Vozes, 1997.

____. *The Defender of the Peace*. Trad. Annabel Brett. Cambridge: University Press, 2005.

TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. Edição bilíngüe. Trad. Alexandre Corrêa. Org. Rovílio Costa e Luís A. De Boni. V. 4 e 5. Porto Alegre: EST,Sulina,UCS, 1980.

Bibliografia

AUBENQUE, Pierre. *La prudence chez Aristote*. Paris, P.U.F., 1963

BAYONA, Bernardo. *Religión y poder. Marsilio de Padua: la primera teoría laica del Estado?* Madrid: Biblioteca Nueva, 2007, p.18

BATTAGLIA, F. *Marsilio da Padova e la Filosofia Politica del Medio Evo*. Bologna: CLUEB, 1928, p. 99.

BERTELLONI, Francisco. Introdução In: PÁDUA, Marsílio. *O Defensor da Paz*. Porto Alegre: Vozes, 1997, p. 26-35.

BROCCHIERI, In: Marsilio da Padova. *Il Difensore Della Pace*, Milano: BUR, 2001, p.162-163.

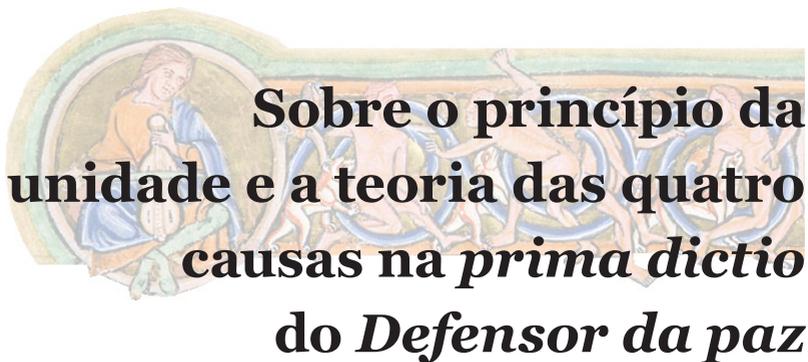
DAMIATA, M. *Plenitudo Potestatis e Universitas Civium in Marsilio da Padova*. Firenze: Studi Francescani, 1983, p.190.

KÜNG, H., *Igreja Católica*. Barcelona: Debate, 2005, p.151

LAGARDE, G. *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen age. Le defensor pacis*. Paris: Nauwelaerts, 1970, p. 327

PELLEGRIN, Pierre. *Vocabulário de Aristóteles*. São Paulo: Martins Fontes, 2010, p.52-53.

- PERINE, Marcelo. *Quatro lições sobre a Ética de Aristóteles*. São Paulo: Loyola, 2006, p.21-49.
- QUILLET, J. In: PADOUE, M. *Le Défenseur de la paix*. Paris: Vrin, 1968, p.154.
- SOUZA, José. *As relações de poder na Idade Média Tardia. Marsílio de Pádua, Álvaro Pais e Guilherme de Ockham*. Porto: Faculdade do Porto/Porto Alegre: EST, 2009.
- STREFLING, Sérgio. *Igreja e Poder. Plenitude do Poder e Soberania Popular em Marsílio de Pádua*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.



Sobre o princípio da unidade e a teoria das quatro causas na *prima dictio* do *Defensor da paz*

Sérgio Ricardo Strefling &
Lucas Duarte Silva¹

O presente estudo tem por objetivo apontar como os conceitos de unidade e pluralidade, bem como a teoria das quatro causas aparecem no decorrer da primeira parte do *Defensor da Paz*² (1324) de Marsílio de Pádua (1280-c.1342/43). Para isso, torna-se necessário reconstruir, brevemente, alguns pontos principais da teoria política de Marsílio, como: a origem (DP I, III -IV) e constituição da *civitas* (DP I, V-VII) e a *lex* (DP I, X-XII). Não cabe aqui, fazer uma análise pormenorizada destes temas, mas ver como aqueles conceitos podem corroborar

-
- 1 Orientador e membro do corpo docente da Graduação e do Programa de Pós-Graduação Stricto-Senso em Filosofia da Universidade Federal de Pelotas; Mestrando do Programa de Pós-Graduação Stricto-Senso em Filosofia da Universidade Federal de Pelotas, com apoio financeiro da CAPES e orientação do Prof^o. Dr. Sérgio Ricardo Strefling.
 - 2 Ao longo do artigo aparecerão citações desta obra na seguinte forma: DP (sigla utilizada para a obra) I (numeral em romano que indica a parte da obra), VI (numeral em romano que indica o capítulo), 1 (numeral cardinal para indicar o parágrafo em questão).

a tese do paduano. Desde já, pretendemos defender aqui o fato de que Marsílio ao pensar e responder um problema do seu tempo, a disputa entre o poder imperial e o poder papal, não deixou de lado a filosofia teórica, a *Metafísica*³, mas buscou nela elementos para construir o seu projeto filosófico. Começaremos a expor nosso ponto de vista tratando origem e a constituição da *civitas*. Após fazer elogio, no capítulo I, à *pax - a tranquillitas* -, cuja suas “vantagens e seus frutos” dentro de uma comunidade política “são os melhores”, constituindo assim o “bem supremo do homem” – *humanum optimum* – bem como, no capítulo III, defender que a sociedade civil é uma associação livre dos homens; o pensador paduano defenderá que a comunidade política perfeita surge através de um processo longo e demorado. No qual os homens, por não serem autossuficientes, buscaram, por meio da razão e da experiência, os melhores meios para conseguir não apenas a subsistência, mas a vida boa⁴ (*bene vivere*). Diz ele,

[...]à medida que as comunidades foram crescendo, a experiência dos homens foi aumentando. As habilidades e as regras ou maneiras de viver foram sendo consolidadas de forma que os diversos grupos sociais existentes na cidade passaram a ser mais claramente distintos uns dos outros. Enfim a razão e a experiência humanas gradualmente foram descobrindo o que é necessário para viver, e viver bem, a fim de poder se realizar.⁵

3 Não trata aqui de defender a posição de Di Vona que sustenta que Marsílio fora um metafísico, antes disso, como pensador de sua época, ele não poderia deixar de levar em conta a *Metafísica*. Ver em Di Vona, *L'ontologia de Marsilio da Padova nelle Quaestiones I-II super IV Librum Metaphysicae*, p. 255, 1979.

4 Na tradução bilíngüe latim-italiana da Bur Rizzoli, a tradutora opta pelo termo “vida digna”.

5 DP I, III, 5.

Estipulado a origem da cidade, cabe agora examinar a sua finalidade (DP I, IV) e como ela se organiza internamente (DP I, V-VII), antes de analisar qual seria a melhor forma de governo (DP I, VIII). Marsílio inicia citando uma passagem de Aristóteles⁶, que diz, “uma cidade é uma comunidade perfeita tendo por si mesma a plenitude de sua suficiência, por assim dizer, instituída em vista do viver, existindo, pois, com o fito de se viver bem”. (*Política*, 1252 b 25-30). Dessa forma, a cidade tem por finalidade (a sua causa final) proporcionar o bem viver. Ela é o modo, o meio, necessário para que o homem obtenha a vida boa – “sine qua vivere hoc sufficiens obtineri non potest.” (DP I, IV, 3). A *vitta sufficiens* é aquela que basta por si mesma. Ora, somente numa sociedade que tem a mesma característica é que encontraremos os melhores meios para chegar a ela. E, por conseguinte, realizar um desejo inato do homem, que é *bene vivere*.

Se, é na comunidade política que chegamos até a vida digna de ser vivida, cabe agora analisar de que forma e como ela se organiza. Marsílio inicialmente propõe a divisão em seis grupos sociais⁷, sendo que cinco são passíveis de demonstração e um – o sacerdócio – não. Todos os grupos têm uma função específica e utilizando o principio da unidade – ou seja, na multiplicidade há uma unidade na qual todos se remetem-, a partes funcionam em vista do todo. Cada grupo possui uma função pública específica e a desempenha em vista do bem comum da comunidade (DP I, VI, 10). Mas, para que esta cumpra a sua função torna-se necessário

6 Sobre a presença da *Política* na argumentação de Marsílio, cabe destacar o artigo do Vasoli (1980. p. 237-258) intitulado “La “*Política*” di Aristotele e la sua utilizzazione da parte di Marsilio da Padova”.

7 Embora esta divisão de ofícios não seja atual para uma sociedade como a nossa.

uma norma, uma lei que assegure a justiça entre as partes. Além disso, que tenha autoridade para corrigir, punir ou recompensar, os atos humanos que ocorrem e que não estão em conformidade ao bem comum. Desta forma assegurando a paz, algo necessário à comunidade civil. Este instrumento será a *lex*. Esta - detentora de coercitividade - distingue e ordena aqueles atos que são louváveis e aqueles que devem ser abolidos em vistas ao bem comum. Mas onde surge esta norma?

O pensador paduano fundamentará a lei no legislador humano. Nos capítulos X e XI, da *prima dictio*, encontra-se a sua análise sobre a lei e como ela deve ser entendida. De acordo com ele, a *lex* pode ser compreendida de quatro maneiras (DP I, X, 3)⁸, a saber: como (a) predisposição sensível e natural para determinada ação ou sentimento; ou (b) como toda forma de produzir algo produzível, existente na razão; num terceiro modo (c) como regra que contém os preceitos estabelecidos para regular atos humanos direcionados para a recompensa ou para o castigo no outro mundo; Ou ainda (d) como a ciência, a doutrina ou o julgamento universal acerca do que é justo para a cidade e dos seus contrários.

Ora, somente esta última forma de se entender a lei pode ser considerada como aquela que é capaz de mostrar aquilo que é “útil ou nocivo, justo ou injusto” (DP I, X, 4); além de ser um “preceito coercivo estipulado que impõem como recompensa ou castigo a ser atribuído neste mundo” (DP I, X, 4); e que ainda tenha sempre como objetivo precípua o bem comum (DP I, XI). Esta *lex* surgirá numa assembleia onde os cidadãos escolheram, de acordo com a sua vontade e visando o bem comum, a melhor

8 Cf. também em: STREFLING, Sérgio Ricardo. Igreja e Poder plenitude do poder e soberania popular em Marsílio de Pádua. Porto Alegre: EDIPU-CRS, 2002. p.126-127.

forma de legislação⁹ para uma determinada sociedade, além de estipular os atos que, colocando em risco a unidade pública, devem ser punidos. Sobre este ponto é célebre a passagem em que Marsílio diz:

O legislador ou *causa eficiente* primeira e específica da lei é o povo ou o conjunto dos cidadãos ou sua parte preponderante, por meio de sua escolha ou vontade externada verbalmente no seio de sua assembléia geral, prescrevendo ou determinando que algo deve ser feito ou não, quanto aos atos civis, sob pena de castigo ou punição temporal (DP. I, 12, §3).

De fato, o legislador humano é a fonte da autoridade dentro de uma comunidade política. Somente ele pode conferir à autoridade para governar, ou para um grupo ou a alguém em específico. É nele, e somente nele, que o poder civil pode vir a ser legítimo. Surgem então, mais dois grupos ou partes dentro da sociedade civil, o primeiro é o “legislador humano”, órgão máximo que cria as leis positivas (uma parte legislativa), e o segundo é o executor da lei (a parte executiva), aquele que ficará responsável por executar aquilo que fora decidido e determinado pelo “legislador humano”. Mas esta parte deverá estar subordinada a primeira a fim de evitar maus julgamentos e injustiças.

Pode-se afirmar, depois desta breve reconstrução, que estes são alguns dos principais elementos da teoria política marsiliana contida na primeira parte do *Defensor pacis*¹⁰. Contudo, ver-

9 Fumagalli destaca este ponto. Segundo ela “è il consenso del popolo, senza il quale non si può parlare di principato legittimo”. (BROCCHIERI, 2004, p. 172)

10 Lembramos que não é o objetivo deste texto abordar de maneira minuciosa estes elementos, mas evidenciar que subjazem a eles conceitos metafísicos e o modo como eles aparecem, para, posteriormente, questionarmos se é possível fazer uma leitura desta natureza do pensamento político.

se-á que ela é permeada de conceitos oriundos da argumentação ontológica aristotélica. Encontram-se conceitos como: *causa eficiente, causa material, causa formal e causa final, unidade e pluralidade*. Identificar e analisar a utilização da *teoria das quatro causas* em vista da teoria do legislador humano é a proposta central da pesquisa¹¹, mostrando até que ponto é possível fazer uma leitura “ontológica” da filosofia política marsiliana. Se este for o caso, precisaremos esclarecer quais as implicações que estes conceitos podem ter na mesma.

Aristóteles apresenta a questão das causas¹² na *Metafísica*, livro delta, capítulo segundo, diz ele em 1013a 25-35:

Causa, num sentido, significa a matéria de que são feitas as coisas: por exemplo, o bronze da estátua, a prata da taça e seus respectivos gêneros. Em outro sentido, causa significa a forma e o modelo, ou seja, a noção da essência e seus gêneros; [...] Ademais, causa significa o princípio primeiro da mudança ou do repouso [...] Além disso, a causa significa o fim, quer dizer, o propósito da coisa. [...].

E acrescenta ele dizendo em 1013 b 1-ss: “Provavelmente estes são todos os significados de causa. E justamente porque a causa se entende em muitos significados, segue-se que existem muitas causas do mesmo objeto, e não acidentalmente”. Em suma, os objetos parecem ter inúmeras causas, mas podemos reduzir, segundo o filósofo grego, em quatro causas, a saber: *material, formal, eficiente e final*. A *causa material* é aquilo que realmente constitui o objeto, a matéria propriamente dita. A *causa formal* é a forma ou modelo do objeto, organizando a matéria, para que esta tenha um designado desenho, ou uma designada forma. A *causa*

11 Algo que extrapola os limites deste artigo.

12 Bem como na Física, livro II, capítulo III, 194 b 23 ss.

eficiente é o princípio que atua sobre a matéria dando a forma designada. Por fim, a *causa final* constitui a finalidade do objeto, seja para o bel prazer do artífice ou para a subsistência do mesmo.

Ora, tais conceitos aparecem explicitamente no decorrer do *Defensor pacis*¹³. O paduano ao falar sobre a cidade menciona que ela “está organizada em função do viver bem conforme a sua finalidade” (DP I, IV, 2), pois “o Filósofo [...] quis dizer que a causa final da existência da cidade era perfeita” (*Ibidem*). A *civitas*, racionalmente organizada, visa proporcionar a *pax* aos cidadãos, e, por conseguinte, a vida digna (ou vida suficiente). Mas, o viver bem diz respeito aos homens que estão reunidos na comunidade política. Logo, os homens constituem a causa material da sociedade civil, uma vez que, eles ocupam os diversos cargos públicos necessários para a constituição e manutenção da mesma. Diz ele, “Afirmamos, pois, que a matéria específica dos diversos cargos públicos, enquanto hábitos anímicos são os homens”; e mais a frente reitera “a humanidade é a matéria constituinte dos diversos grupos da cidade” (DP I, VII).

A divisão, primeiramente, em grupos sociais mostra a forma da *civitas*. Esta, quando organizada racionalmente, é constituída por partes, que, por sua vez, são constituídas pelos homens de acordo com suas inclinações ou pré-disposições. A forma de uma sociedade civil racionalmente organizada encontra-se na disposição dos ofícios públicos. A causa eficiente dos grupos sociais é o

13 *Causa formal e material* aparecem nos capítulos VI, VII e XIX da *prima dictio*. Já a *causa final* aparece nos capítulos I, IV, V, VI e XIX, todos eles pertencem também à primeira parte da obra. Por fim, o conceito de *causa eficiente*, o mais citado, aparece: na primeira parte da obra nos capítulos I, III, V, VI, VII, VIII, IX, X, XI, XII, XIV, XV e XIX; e na segunda parte da obra nos seguintes capítulos: X, XV, XVI, XVII, XXVII e XXVIII.

legislador humano, uma vez que é ele que estabelece e determina certos preceitos que os grupos sociais devem ter em vista, quanto a sua ação (DP I, VII, 2).

Entretanto, Marsílio também especifica as causas de cada grupo ou ofício. Se atentarmos para o capítulo V, notar-se-á que ele fala sobre a finalidade de cada grupo para exaltar a sua necessidade dentro de uma *civitas*¹⁴. Em suma, todos visam colaborar de alguma forma para a finalidade da comunidade política perfeita, ou seja, para o viver bem, e, justamente por isso, eles são necessários. No capítulo VII, o paduano expõe as outras causas de cada grupo. A causa material dos ofícios são os homens, sem eles não haveria os grupos (DP I, VII). A causa formal de cada grupo são os hábitos ou práticas dos homens que pertencem a tal grupo fazem. Por exemplo, o hábito de um artesão é diferente de um soldado, enquanto que o primeiro constrói ferramentas ou objetos, o segundo busca defender ou vigiar a sociedade. Desta forma, as práticas que são peculiares de cada grupo constituem a forma dele. Ou, nas palavras do pensador, “[...] quanto às causas formais dos ofícios ou funções públicas, dado que são hábitos da mente, efetivamente são os próprios hábitos enquanto formas de pessoas que os têm, aprimorando ou conduzindo as inclinações possuídas pela natureza a disposição” (DP I, VII, 2). A causa eficiente de cada grupo são as inteligências e as vontades dos homens. Isto ocorre porque é a inteligência ou a vontade que move a ação de cada homem, por isso elas são consideradas como causa eficiente. Afirma Marsílio, “às causas eficientes ou produtivas dos ofícios públicos, enquanto são hábitos anímicos, são as inteligências e as vontades dos homens, manifestos através de seus pensamentos e aspirações” (DP I, VII, 3).

14 Cabe ressaltar que a análise do sacerdócio ocorre em outro momento.

Desta forma, as “causas” aparecem tanto na *civitas* quanto em cada ofício. Diferem-se principalmente no tocante a causa eficiente e final. Enquanto que no primeiro a causa final é um bem particular que é motivado por uma inteligência ou/e vontade, no segundo tem por finalidade o bem supremo, a paz ou felicidade civil, cujo legislador humano é a causa eficiente. Entretanto os ofícios (partes) e a comunidade política (todo) estão ligados intimamente pelo princípio da unidade¹⁵, ou o que alguns comentadores preferem denominar como princípio da superioridade do todo sobre a parte¹⁶. E este parece ser um princípio caro a Marsílio, Strefling destaca que o autor “baseando-se sempre na relação entre o todo e as partes, define o que é a cidade, o que significa a lei, quem é o legislador humano, quem é o governante e como se governa” (2002, p.117). Ou seja, parece certo afirmar que tal princípio subjaz a teoria política.

Marsílio evoca tal princípio em várias passagens da obra em questão. No capítulo I, ao defender que a paz, como bem supremo do homem, só pode ser alcançada com a unidade civil. Pois é das “disputas intestinas” que provém os piores inconvenientes para o homem. No capítulo II, Marsílio é explícito ao dizer que “a tranqüilidade reside na boa organização da cidade, de acordo com a qual cada uma de suas partes desempenha totalmente as tarefas que lhe são peculiares” (DP I, II, 3). Além disso, no capítulo IV, o paduano afirma que a pluralidade existente no grupo social é

15 Aristóteles apresenta a noção de unidade como “em sentido original, constituem uma unidade as coisas cuja substância é uma seja por continuidade, seja pela espécie, seja pela noção”. *Metafísica*, livro delta, 6, 1016 b 5 ss.

16 OLIVIERI chama atenção para o princípio da superioridade do todo sobre a parte assume o posto de argumento fundamental. OLIVIERI *apud* STREFLING, 2002, p.117

necessária para visar a autossuficiência da *civitas*, uma vez que, cada parte, desempenhando uma função específica contribui para o bem do todo.

Entretanto, é ao falar da unidade poder dentro da sociedade civil que o pensador patavino parece evocar com força o princípio da unidade. Ele afirmará no capítulo XVII que necessariamente, a fim de assegurar a estabilidade social, se tenha apenas um órgão governante. Isso ocorre porque a pluralidade no poder pode acarretar disputas e injustiças, já que, uma ação “x” poderia ser condenada por um juiz e absolvida por outro – no caso de uma pluralidade no governo -, e, deste modo, o bem comum correria risco.

Além disso, utilizando a analogia da cidade como um organismo vivo, o paduano deixará claro que o poder só pode ser uno, pois do mesmo modo que no ser vivo existe um princípio que dirige e move, o mesmo deve ocorrer na comunidade política, garantido assim um governo único. Deste modo, devemos entender que todos os ofícios públicos devem estar submetidos a um único governo. Pois “cada um dos ofícios ou dos grupos sociais se diz também ser uno numericamente não obstante a multiplicidade quantitativa das pessoas que os integram [...] mas porque estão vinculados a um único preceito ativo do governante, segundo o que determina a lei” (DP I, XVII, 12).

Outras passagens poderiam ser evocadas aqui para ilustrar o princípio da unidade, contudo isso ultrapassaria os limites desse artigo. Porém é oportuno ressaltar aqui que, Marsílio parece utilizar os conceitos de *unidade*, *pluralidade*, e a *teoria das quatro causas* (material, formal, final e eficiente) para construir a sua teoria política. A utilização desta argumentação vem ao encontro do

método¹⁷ estipulado por ele, ou seja, servir-se de “métodos corretos elaborados pela razão e apoiados em preposições bem estabelecidas e evidentes por si mesmas” (DP I, I, 8). Em outra passagem, o paduano afirma que “não é possível ao ser humano possuir a ciência, sem antes conhecer as causas e princípios primeiros, buscando seus elementos constitutivos” (DP I, III, 2). Ora, parece certo afirmar que Marsílio, ao escrever um tratado sobre ciência política, buscou estipular os seus fundamentos - o que pode explicar a utilização do discurso metafísico, o estudo “que considera o ser enquanto ser e as propriedades que lhe competem enquanto tal” (Aristóteles, *Metafísica*, 1003 a 20) - concomitantemente com a política.

Não obstante, parece que ele está preparando o arcabouço conceitual que permitirá fazer a crítica a pretensão de plenitude do poder por parte do Papa. Ao evocar que a cidade possui partes, ofícios que são necessários a sua constituição, ele explícita que cada uma possui suas causas e deve respeitá-las a fim de assegurar a felicidade da comunidade. Ora, compete somente ao legislador humano elaborar as leis que deverão orientar governante. O sacerdócio, um grupo público com uma função louvável, deve respeitar as suas causas e sua finalidade e não subverte-las à um fim que não lhe compete¹⁸. Bertelloni destaca este ponto, dizendo que “recolocando o clero como uma parte entre as partes, a soberania e o poder torna-se uno e indivisível, com o que desaparecem as possibilidades de conflito entre os poderes secular e espiritual”

17 Sobre o método, Francisco Bertelloni ressalta que para Marsílio “la política es una ciencia racional (...) com una marcada tendencia a deducir conclusiones y consecuencias de modo necesario y apodictico”. (2002, p. 243)

18 Diz ele, “seu objetivo consiste em moderar os atos humanos imanentes e transitivos, dirigidos pela inteligência e vontade, através dos quais as pessoas se preparam para viver melhor no outro mundo” (DP I, VI).

(1995, p.28).

Se for possível uma leitura da política marsiliana por uma ótica metafísica, somente a pesquisa irá mostrar. Este trabalho encontra-se no seu estágio inicial, por isso podemos colocar algumas questões como: a) Por que Marsílio utiliza conceitos dessa natureza?; b) Quais são as implicações que estes conceitos podem acarretar no discurso político? ; c) E qual a relação com a questão do poder?; e, por fim, será que ao utilizá-los Marsílio não estaria embasado na *Física* aristotélica¹⁹ (ciência da natureza) em vez da *Metafísica* (ciência do ser)?

A “aposta” aqui será no fato de que Marsílio ao formular a sua teoria pensou em como uma *civitas* deve ser, entretanto para isso, tornou-se necessário buscar fundamentar o ser. Não se trata de uma tese exclusivista, mas sim, pensar que o paduano buscou recursos de diversos âmbitos do conhecimento para construir a sua resposta para a questão da plenitude do poder papal. Deste modo, ele estipulou as causas da *civitas*, mostrou que compete somente ao legislador humano elaborar as leis, já que ele é causa eficiente e ao governante julgá-las e executá-las. Ao sacerdócio, cabe apenas observar e realizar aquilo para o qual fora destinado, manter e instruir para a outra vida. É claro, que esta tarefa ocupa uma função importante para a vida terrena, e, por isso, é necessário a sua presença no todo. Assim, a teoria das quatro causas, bem como o princípio da unidade parecem ter um papel importante na compreensão do projeto filosófico do paduano.

19 Neste sentido é pertinente a observação de Bertelloni que defende que “para o Patavino a política é uma ciência racional de caráter apodítico, alicerçada, no entanto, em princípios tomados da filosofia natural aristotélica” (Cf. na Introdução da edição brasileira do *Defensor da Paz*; 1997, p.27).

Referências Bibliográficas

- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale. (Trad. Marcelo Perine) São Paulo: Loyola, 2002.
- _____. *Física I-II*; prefácio, introdução, tradução e comentários: Lucas Angioni. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2009.
- MARSÍLIO DE PÁDUA. *Il Difensore della pace*. Edizione bilíngüe (latim-italiano) Milano: BUR rizzoli, 2009.
- _____. *O Defensor da Paz*. Tradução e notas de José Antônio Camargo Rodrigues de Souza. Introdução de J.A. Souza C. R., F. Bertelloni e G. Piaia. Petrópolis: Vozes, 1997.
- BERTELLONI, Francisco. Marsílio de Padua y la filosofía política medieval. In: *Enciclopédia Ibero americana de Filosofia*. Madrid: Editorial Trotta, 2002.
- BROCCHIERI, Mariateresa Fumagalli. *Il pensiero político medievale*. 3ª ed. Roma – Bari: Editori Laterza, 2004.
- DI VONA, *L'ontologia de Marsilio da Padova nelle Quaestiones I-II super IV Librum Metaphysicae*, p. 255, 1979.
- STREFLING, Sérgio Ricardo. *Igreja e Poder plenitude do poder e soberania popular em Marsílio de Pádua*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.
- VASOLI, Cesare. La “Politica” di Aristotele e la sua utilizzazione da parte di Marsílio da Padova. In: *Medioevo*. Padova, v. 5, 1980. (237-258)



Nicolau de Cusa e a Correspondência com os monges de Tegernsee

Maria Simone Marinho Nogueira¹

A polêmica acerca das interpretações da obra dionisiana, sobretudo a *Mystica theologia*, na Idade Média, oscila com mais ou menos intensidade entre o *affectus* e o *intellectus*, sobretudo a partir do século XII, quando toma uma forma mais afetiva com os Vitorinos e assume uma forma mais intelectual, no século XIII, com Tomás de Aquino. Em fins do século XIII, com a interpretação de Hugo de Balma, influenciado, por sua vez, pela leitura de Tomás Gallus, *affectus* e *intellectus* tomam caminhos opostos e passam a ser contraditórios, fundando uma distinção entre mística e escolástica que alimentará, de alguma forma, a *devotio moderna*. No século XV, as interpretações multiplicam-se e chegam a um impasse (entre os mosteiros de Tegernsee e de Melk) quando Vicente de Aggsbach escreve seu *Tratado Contra Gerson*, opondo-se à visão intelectual deste, e procurando impor a sua visão puramente afetiva. É exatamente neste contexto último que Nicolau de Cusa é “conclamado” pelos monges de Tegernsee a fazer um esclarecimento dessas duas supostas vias de apreensão

1 UEPB/Brasil/Principium-CNPq.

do divino. Assim, no presente texto, procuramos mostrar a interpretação do filósofo de Cusa sobre a referida polêmica, através da correspondência que manteve com os irmãos daquela comunidade monacal.

Antes de abordarmos tal *Correspondência*, gostaríamos de mostrar a sua relevância dentro do contexto geral da obra Cusana. Eusébio Colomer, por exemplo, situa as *Cartas* no terceiro grupo da sua classificação da obra de Nicolau de Cusa, juntamente com os *Sermões*, e chama atenção para a unidade presente naquelas entre teologia e vida, especulação e devoção². Por sua vez, Werner Beierwaltes diz que os textos do *De visione dei* e do *De beryllo* juntamente com as *Cartas aos Irmãos de Tegernsee* dão uma resposta esclarecedora acerca da teologia mística. Além disso, afirma que aquelas Cartas acompanham e esclarecem o *De visione dei*³. Por outro lado, Kurt Flasch considera uma dessas cartas, a de 22-9-1452, um dos textos mais importantes de Nicolau de Cusa⁴. Ora, todos esses testemunhos são suficientes para confirmar a importância desta *Correspondência* no conjunto dos textos cusanos.

Além disso, podemos acrescentar que as *Cartas* também são relevantes para o tema do amor, uma vez que esclarecem, conforme

2 Cf. E. Colomer, «Nicolau de Cusa (1401-1464) um pensador pensador na fronteira de dois mundos», in: *Revista Portuguesa de Filosofia* (4), (no V Centenário de Nicolau de Cusa), Braga, tomo XX, 1964, pp. 387-435, pp. 407-408.

3 Cf. W. BEIERWALTES, «Elementos místicos en el pensamiento del Cusano», in: IDEM, *Cusanus-Reflexión metafísica y espiritualidad*, trad. A. Ciria, Pamplona, Eunsa, 2005, pp. 255-281, pp. 256-257.

4 «Dieser Brief ist einer der wichtigsten Texte des Cusanus». K. FLASCH, *Nikolaus von Kues – Geschichte einer Entwicklung. Vorlesungen zur Einführung in seine Philosophie*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2001, p. 442.

Beierwaltes, a teologia mística que se desenvolve, como veremos, num movimento dialético entre *affectus* e *intellectus*. Ademais, é exatamente no centro da discussão dessas duas instâncias que esta *Correspondência* vai ser analisada, não por um capricho dos seus estudiosos, mas porque a troca de cartas (entre o Cusano e o Mosteiro de Tegernsee) dá-se, efetivamente, por causa da “disputa dos místicos” sobre o papel exercido pelo afeto e pelo intelecto na teologia mística. O amor, conforme veremos, é um tema extremamente importante no que diz respeito à experiência mística. Se analisarmos as teorias sobre o amor na Idade Média, veremos o desacordo existente sobre o seu estatuto, bem como as consequências, nem sempre uniformes, das interpretações dadas a *éros* e a *agápe*.

Desacordos à parte, pensamos não ser possível discutir a mística, no pensamento de Nicolau de Cusa, sem abordarmos a *Correspondência aos Irmãos de Tegernsee*, posto que esta contém, quase na sua totalidade, uma discussão acerca daquela experiência. Ademais, Senger diz que a determinação essencial sobre a teologia mística do Cusano encontra-se, sem rodeios, na *Carta de 14-9-1453*⁵. A mesma Carta é referenciada por Haas, que, depois de apresentar o contexto da discussão, diz que Nicolau de Cusa responde à questão colocada pelos beneditinos em dois textos importantes: a *Carta de 14-9-1453* e o *De visione dei*⁶. Antes

5 Cf. H. G. SENGER, «Mystik als Theorie bei Nikolaus von Kues», p. 114, in: P. KOSLOWSKI (Hrsg.), *Gnosis und Mystik in der Geschichte der Philosophie*, Zürich/München, Artemis Verlag, 1988, pp. 111-134.

6 Cf. A. M. HAAS, *Mystik im Kontext*, München, W. F. Verlag, 2004, pp. 270-271. Pensamos que houve um engano da parte do autor, uma vez que o texto traz como referência uma carta datada em 14-9-1452. Até onde sabemos não há nenhuma carta, de entre estas que estamos analisando, com esta data. Depois, o autor pauta-se em Vansteenbergh e as páginas citadas

de passarmos às *Cartas*, vejamos as palavras de Beierwaltes que melhor não poderiam resumir a ideia que tentaremos desenvolver nesta comunicação, segundo a qual, a cognição não pode separar-se da afeição, uma vez que conhecer Deus implica amá-lo, e, por sua vez, conhecê-lo através do ato de amar significa realizar no homem o ser-pensante e o ser-amante na coincidência de amar e de ser amado. Assim, ele escreve: «O momento intelectual da mística cusana não pode isolar-se como um momento supostamente apenas racional. A *speculatio* [...] é um traço fundamental do amor (*amor, dilectio*) a Deus: é a resposta que convém àquele a quem Ele ama; nela, o homem realiza uma coincidência de amar e ser amado que reproduz a que em Deus mesmo é indicação de sua unidade absoluta referida a si mesmo e a tudo o que é a partir d'Ele»⁷.

em rodapé correspondem, no texto estabelecido por Vansteenbergh, à carta de 14-9-1453. Além disso, no parágrafo seguinte, Haas faz referência a duas cartas, a de 22-9-1452 e a de 14-9-1453, o que confirma que houve um lapso nos anos das cartas. Vejamos o seu texto: «Nikolaus von Kues hat in zwei wichtigen Texten im Gespräch mit den Tegernseer Mönchen – vorab mit Abt Kaspar Aindorffer und dem Prior Bernhard von Waging – auf diese affektive Engführung mystischer Theorie geantwortet. Zunächst in einem Brief an Abt Aindorffer vom **14. September 1452**, sodann in einer Schrift mit dem Titel *De visione Dei*. [...] Noch im Brief vom **22. September 1452** findet sich das Eingeständnis [...]. Ein Jahr später im Brief vom **14. September 1453** konzentrieren sich die Ausführungen des Cusanus auf die Erörterung der gestellten Frage». Os grifos são nossos e como se pode notar, o ano da primeira carta não está correto.

7 W. BEIERWALTES, «Elementos místicos en el...», *art. cit.*, 2005(2), p. 272. Para que não se pense que Beierwaltes privilegia somente o amor, no sentido de uma mística meramente afetiva, vejamos a parte que optamos por omitir na nossa citação em que o autor esclarece a necessidade de unir ao amor o *intellectus*: «La *speculatio* o la visión del infinito como la intención del *intellectus* que le es dada *a priori*, no puede entenderse en modo alguno por analogía a un conocimiento informativo de una circunstancia, como un

Feita esta pequena introdução, concentremo-nos, primeiramente, nas *Cartas de 22-9-1452 e 14-9-1453* (respectivamente as de número 4 e 5 do texto estabelecido por Vansteenberghé). A primeira Carta, para além de abordar questões de ordem prático-religiosa, como o recebimento e o envio de textos e a cerimônia de algumas ordenações, por exemplo, que tem tomado um pouco do tempo de Nicolau de Cusa, procura responder, também, à questão colocada por Gaspar Aindorffer em nome dos monges beneditinos, qual seja: «[...] uma alma devota, sem conhecimento intelectual, [...] pode alcançar Deus somente pelo afeto ou pelo ápice do espírito que nomeiam *synderesim* e ser movida ou levada para Deus de forma imediata»⁸. O Abade de Tegernsee quer ouvir a opinião de Nicolau de Cusa acerca do papel do intelecto e do afeto na teologia mística, uma vez que, por um lado, a *De via triplici* de Hugo de Balma – ou também como é intitulada, *Mystica theologia* – ressalta a importância do afeto e, por outro lado, os muitos Opúsculos do chanceler Jean Gerson (chanceler da Universidade de Paris) destacam a predominância

obstinarse en una distancia emocional, sino que, más bien, es conducida por una intensa voluntad de intelección de lo, en último término, ininteligible, por una nostalgia de contacto (*atingere*) y de identificación (*uniri*) con el fin de este movimiento». IDEM, *ibidem*, p. 272.

8 «[...] anima devota sine intellectus cognitione, [...] solo affectu seu per mentis apicem quam vocant synderesim Deum attingere possit, et in ipsum immediate moveri aut ferri». GASPAR AINDORFFER, *Carta (antes de 22-9-1452)*, p. 110. (E. VANSTEENBERGHE, *Autour de la docte ignorance. Une controverse sur la Théologie Mystique au Xve siècle*, Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, XIV, Münster, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1915. A partir de agora citaremos as cartas deste volume conforme os exemplos a seguir. Quando enviadas por Nicolau de Cusa: *Carta de 22-9-1452*, pp. 111-112. Quando endereçadas ao Cusano: NOME DO AUTOR, *Carta (antes de 22-9-1452)*, pp. 109-110).

do intelecto. Entretanto, Aindorffer julga insuficientes as respostas encontradas naqueles textos.

Deste modo, na pequena *Missiva de 22-09-1452* o Cusano não responde com profundidade a questão posta por Aindorffer, porém, esboça alguns aspectos que devem conduzir seu posicionamento em relação ao *affectus* e ao *intellectus*. Embora, como já o dissemos, não se alongue na carta, Nicolau de Cusa expõe pelo menos cinco pontos na sua resposta: 1. a coincidência entre amor e conhecimento; 2. a questão do *amor sub ratione boni*; 3. a ideia, exposta ao longo da sua obra, do ser humano como *homo viator*; 4. a diferença entre ciência divina e ciência humana; e, finalmente, 5. o próprio relato da sua experiência. Vejamos, então, com mais detalhes, estes aspectos.

Depois de colocadas as questões de ordem prática, ele desculpa-se por não responder a questão posta por Gaspar Aindorffer, devido à cerimônia das ordenações que ocupava o seu tempo. Mesmo assim, posiciona-se, inicialmente, como alguém que compreende as instâncias do *affectus* e do *intellectus* como inseparáveis, já que indica um dos seus Sermões, o *LVII*⁹, como referência para a questão colocada pelos irmãos de Tegernsee:

«[...] sem dúvida, o conhecimento coincide com o amor. Com efeito, é impossível o afeto ser movido a não ser pelo amor, e o que quer que seja amado, não pode sê-lo exceto sob a razão

9 *Sermão LVII*, h XVII₄. (Todos os textos de Nicolau de Cusa, com exceção do *De docta ignorantia*, das *Cartas aos Irmãos de Tegernsee* e da *Carta a Albergati*, serão citados tendo como referência o texto da Edição Crítica preparado pela Academia de Heidelberg. Sendo assim, as referências aparecerão da seguinte forma: título, h (identificação da Edição de Heidelberg) número do volume e do fascículo subscrito (quando houver), livro ou parte, capítulo, parágrafo(s), linha(s) e página(s)).

do bem; (...) pois, tudo que é amado ou eleito sob a razão do bem, não é amado sem um conhecimento do bem, visto que é sob a razão do bem que é amado. Portanto, em todo amor desta espécie, pelo qual se é transportado para Deus, há um conhecimento, ainda que [se] ignore o que seja aquilo que [se] ama» .

Ao fazer coincidir o amar e o conhecer, a resposta cusana coloca-se no terreno do amor *sub ratione boni*, ou seja, nada pode ser amado senão em razão da sua bondade. Ora, se ao amarmos amamos somente aquilo que nos parece bom, é natural que tenhamos um conhecimento mínimo daquilo que amamos, pois, como poderíamos amar sem o conhecimento daquilo ou daquele que amamos?

Logo, o tema da coincidência entre amor e conhecimento relaciona-se diretamente com a questão do amor *sub ratione boni*, sendo esta questão recorrente em Nicolau de Cusa. Muitas vezes a influência se faz sentir através de Agostinho, outras, por meio da Escolástica. Sobre esta última, podemos afirmar, juntamente com Vansteenbergh, que o bispo de Brixen ao utilizar tal motivo, qual seja, *tudo que é amado, é amado sob a razão do bem ou sob o aspecto da bondade*, usa uma máxima que é quase um axioma da Escola¹⁰. Entretanto, o que nos chama atenção no Cusano é que, apesar de utilizar uma máxima da Escolástica, a importância que dá à coincidência entre amar e conhecer o une mais estreitamente a Platão, ou, mais especificamente, a um passo conhecido do livro VI de *A República*, 508e – 509a. Neste texto, Platão mostra-nos não só o amor como sendo a procura do Bem, como também é-nos dito que o Bem proporciona a possibilidade de as

10 Cf. E. VANSTEENBERGHE, *Autour de la docte ignorance...*, *op. cit.*, p. 19.

coisas serem conhecidas e serem amadas. Ora, o Cusano parece levar até as últimas consequências a intrínseca relação entre o conhecimento e o amor do Bem (Deus), pois todo amor que leva até Deus necessita de algum conhecimento, mesmo quando este conhecimento implica uma certa ignorância.

Platão, com as imagens que utiliza naquele passo, afirma que, apesar de a vista precisar da luz e de esta ser semelhante ao sol, não seria correto pensar que a luz é igual ao sol, do mesmo modo como a verdade e a ciência não são iguais ao Bem. Seria equivocado pensá-las como o próprio Bem, visto que este, na sua condição de Bem, é muito mais digno de estima. Nicolau de Cusa seguiu esta mesma direção, pois o amor e o conhecimento são semelhantes a Deus. No entanto, seria errôneo afirmar que são o próprio Deus, já que, assim como o Bem platônico, Deus, na sua própria condição, é muito mais digno de ser estimado do que qualquer amor e qualquer conhecimento humano. Quer dizer, o amor e o conhecimento humano levam a Deus porque este, na condição de *purum intellectum* e *purum affectum/bonum*¹¹, faz com que todo ser criado tenda, naturalmente, a amar e a conhecer seu criador, como por exemplo, através de uma *scientia laudis*, que pode ser vista na *Carta a Albergati* e em *De docta ignorantia*. Ora bem, se Deus é muito mais digno de estima, porque, dentre outras coisas, é a própria condição do amar e do conhecer dos homens, então, o máximo conhecimento que podemos ter dele será, sempre, uma ignorância, ou melhor, uma douta ignorância.

Esta ignorância, por sua vez, relaciona-se à temática do *homo viator* que nesta Carta, como todos os outros temas, é somente esboçada. Nesta Missiva aquele tema une-se ao da ignorância não só porque saber é ignorar (tomando uma frase do *De docta ignorantia*),

11 Cf. *Sermão XLVIII*, h XVII₂, 4: 15-16, p. 202.

ou seja, a ignorância também é uma espécie de conhecimento, mas também porque na consciência da nossa ignorância, e na consciência que temos de que aquilo que buscamos é inatingível, compreendemos que a realização dá-se sempre enquanto busca, enquanto movimento, pois, como é afirmado nesta Carta: «[...] com efeito, o movimento do espírito, que é amor, cessaria se tivesse atingido o fim. Logo, é sempre movido para que o atinja [cada vez] mais, e porque o bem é infinito, o espírito nunca deixa de ser movido. Em suma, o espírito que ama não pode descansar, porque a amabilidade do amado é inatingível». Desta forma, como aparece num dos *Sermões*, o homem é um peregrino que se move num caminho infinito¹². Mais uma vez, depreendemos, do movimento realizado pelas instâncias do amar e do pensar, a dinâmica impressa pelo filósofo de Cusa à sua filosofia, ou seja, que a aprendizagem daquilo que é o homem não está nem na partida nem na chegada, mas no próprio caminho percorrido por aquele¹³.

12 Cf. *Sermão CCXVI*, h XIX, 9: 3-10, p. 86.

13 Não resistimos, aqui, à tentação de citar as palavra finais de Carvalho, no seu estudo denso e belo sobre a *Teologia Mística* do pseudo-Dionísio. Refere-se ele, logicamente, ao Areopagita, mas seu texto bem poderia fazer referência à filosofia cusana, sobretudo, no que diz respeito ao tema do *homo viator*. Leiamos: «O problema estará sempre, contudo, em atentar seriamente que a oximorização não é figura, mas forma (*morphe*), matéria multirressoante de um espírito que tenha deveras aprendido a velha lição da filosofia como busca em vez de posse. De busca autêntica, atitude que antes de ser linguística é anímica, serenidade de um abandono libertador, acto próprio da alma recolhida do seio da multiplicidade na franca conversão à unidade da relação transcendental, ela que é expressão ontológica da simplicidade do que é inesgotável. Do outro. Sem desassossego mas incansavelmente sereno, gesto só possível porque se conhece do Outro a lei: superação do existir pelo amar, do Ser pelo Bem». PSEUDO-DIONÍSIO AREOPAGITA, *Teologia Mística*, versão do grego e estudo

Neste caminho, Nicolau de Cusa ressalta ainda as diferenças entre a sabedoria divina e a sabedoria humana, afirmando que é possível passar desta última para a primeira, desde que pela fé revestida do amor acreditemos em Cristo como filho de Deus e filho do homem, também já afirmado em *De docta ignorantia*. Acrescenta, como já podemos ver no *Idiota de sapientia*, que os sábios deste mundo alcançam a ciência humana, mas desprezam a divina que nada mais é do que a crença em Deus. Na *Carta a Albergati*, o Cusano torna a falar deste tema quando afirma que o pecado que reina no mundo, hoje, é que os homens vangloriam-se de serem doutos e sábios e pensam que podem alcançar Deus com a força da sua própria inteligência. Todavia, aquele capaz de reconhecer os limites do seu intelecto e, acima de tudo, capaz de amar Deus, pode, mesmo na sua simplicidade, possuir a ciência divina e ser arrebatado à visão mística. No entanto, quando erroneamente poderíamos pensar que Nicolau de Cusa seguiria com um discurso sobre o arrebatamento místico, como verificamos naqueles que defendem uma mística do puro afeto, ele chama atenção para o perigo que pode significar um tal estado de espírito, uma vez que muitos são enganados julgando visões imaginárias como verdadeiras.

Logo, num equilíbrio entre *affectus* e *intellectus*, equilíbrio que na chamada “disputa dos místicos” só encontramos, de forma tão evidente, em Nicolau de Cusa¹⁴, ele alerta para a ideia de a verdade

complementar de M. S. de CARVALHO, Porto, Fundação Engenheiro A. de Almeida, 1996, pp. 27-118, p. 97. (MEDIÆVALIA – Textos e Estudos, 10). Quando citarmos somente a parte referente ao estudo do texto de Dionísio, a referência ficará: M. S. de CARVALHO, versão do grego e estudo complementar..., *op. cit.* e número de páginas.

14 Afirmamos, anteriormente, que a relação entre afeto e intelecto só assume posturas opostas e contraditórias a partir de Hugo de Balma.

(que é Deus) ser objeto do intelecto, e, neste sentido, ela não pode ser vista senão invisivelmente. É mais uma fórmula cusana de difícil explicação, mas é a forma, como muitas outras, que o nosso filósofo utiliza para explicar o inexplicável, pensar o impensável e dizer o indizível¹⁵. O próprio Nicolau de Cusa afirma, na sequência, que essa visão deveria ser matéria de um longo discurso, discurso este que, talvez, jamais seja suficientemente explicado. Importa perceber aqui que, se Deus é verdade, ele também é amor, logo, somente um conhecimento afetivo/intelectivo ou um amor intelectual pode ajudar-nos a alcançar aquela visão. Por fim, ele

Mesmo assim, se antes dele aquela relação é mais equilibrada e, portanto, mais complementar, não deixa de oscilar em muitos filósofos com uma predominância ora no *affectus* ora no *intellectus*. Queremos crer que, na filosofia cusana, o peso das duas instâncias são iguais, ou seja, uma não sobreviveria sem a outra.

- 15 Num artigo intitulado «A actualidade do pensamento de Nicolau de Cusa: a “Douta ignorância” e o seu significado hermenêutico, ético e estético», J. M. ANDRÉ fala-nos, primorosamente, na terceira parte do seu texto sobre o sentido estético de a *Douta ignorância* e declara: «[...] pelo místico reconhecemos o que nos ultrapassa e o que ultrapassa a nossa presença no mundo [...]», e é muito feliz quando cita Mikel Dufrenne, cujas palavras talvez ajudem a compreender nossa última frase: «Espantome com a persistência de um leit-motiv: o tema do impensável. O mais alto do pensamento - - parece-me o mais obscuro, como se o cume do pensamento fosse precisamente o reconhecimento do impensável, um reconhecimento que não é uma abdicação, em que a razão deixa lugar à fé, mas em que ela descobre a fé sobre a qual se funda». In: *Revista filosófica de Coimbra* (20), 2001, pp. 313-332, p. 329. Sobre o tema do impensável, leia-se o belo estudo de Andreas SPEER, «Ce qui se refuse à la pensée: la connaissance de l'infini chez Bonaventure, Maître Eckhart et Nicolas de Cues», in: *Revue des sciences religieuses* (77), nº 3, 2003, pp. 367-388. Também, sobre o mesmo tema, o não menos belo texto de M. ÁLVAREZ-GÓMEZ, «Cómo leer el pasado teológico», in: A. M. MARTINS et al. (Coords.), *Da natureza do sagrado – homenagem a F. V. Jordão*, vol. II, Porto, Fundação Engenheiro A. de Almeida, 1999, pp. 765-788.

termina a Carta afirmando que a sua experiência mística ainda não está completa, isto é, como *homo viator*, ele ainda está perfazendo o seu caminho na senda do infinito: «Efetivamente pode-se mostrar aos outros um caminho que, de ser ouvido, se sabe verdadeiro, ainda que por si mesmo não tenha sido percorrido; mais é mais seguro que invista através daquele pela visão. Eu se tiver escrito ou tiver dito [algo sobre isso] será incerto; pois eu ainda não provei, até agora, [o quão] agradável é o Senhor» .

Vejamos, então, o desdobramento dessas questões numa outra Carta, a de 14-9-1453. Embora na pergunta feita pelos monges de Tegernsee peça-se apenas o ponto de vista de Nicolau de Cusa acerca da ordem que pseudo-Dionísio dá a seu discípulo na *Mystica theologia* no que toca ao «ignote ascendere ad mysticam theologiam», o Cusano acrescenta à questão o seu posicionamento sobre a exegese gersoniana do Areopagita depois do conhecimento do texto de Vicente de Aggsbach, o qual é enviado juntamente com a Carta¹⁶. A pergunta é diferente, mas a questão de fundo é a mesma da carta anterior: o que significa elevar-se por via da ignorância? Significa, como quer Vicente de Aggsbach, deixar

16 Essa informação encontra-se em NICOLAS DE CUES, *Lettres aux moines de Tegernsee sur la docte ignorance (1452-1456), Du jeu de la boule (1463)*, avant-propos, traduction et notes par M. de GANDILLAC, Paris, O.E.I.L., 1985, doravante referenciado como: M. de GANDILLAC, avant-propos, traduction et notes *Lettres...*, *op. cit.*. Na nota nº 1 referente à *Carta de 14-9-1453*, encontramos a seguinte informação: «Réponse à une lettre perdue accompagnant l'envoi du texte de Vincent d'Aggsbach et la demande faite au Cusain de donner son avis sur l'exégèse gersonienne de Denys», p. 51. O texto estabelecido por Vansteenberghé não traz nenhuma dessas informações. Limita-se a dizer, no resumo da referida carta: «Après avoir lu un écrit de Vincent d'Aggsbach contre Gerson, les correspondants de Cusa lui avaient demandé ce qu'il pensait de l'«ascension ignorante» recommandée par l'Aréopagite à son disciple[...]». E. VANSTEENBRGHE, *Autour de la docte ignorance...*, *op. cit.*, p.113.

de lado o intelecto e mover-se somente pelo afeto? Ou quer dizer, como defende Gerson, que mesmo na ignorância ou pela ignorância o intelecto tem um papel decisivo na ascensão mística? Assim, mantemo-nos nas relações entre *affectus* e *intellectus* ou entre amar e conhecer. Vejamos, então, o que tem Nicolau de Cusa a dizer-nos sobre isto, agora, a partir da sua interpretação do pseudo-Dionísio.

Concentremo-nos, inicialmente, no que ele escreve acerca da filosofia dionisiana, e, posteriormente, reflitamos um pouco sobre as consequências desta interpretação na sua filosofia. Primeiramente, Nicolau de Cusa posiciona-se a respeito da crítica que Vicente d'Aggsbach faz ao texto de Gerson. Apesar da deferência com que trata Aggsbach, «[...] por mais que aquele religioso cartuxo, homem que tem zelo de Deus [...]» («[...] et quamvis religiosus ille cartusienis, vir Dei zelum habens [...]»), o bispo de Brixen discorda da leitura que aquele faz do texto gersoniano¹⁷. Entretanto, só podemos afirmar isso pelo que se segue da Carta, que é a leitura direta da tradução de Dionísio e não somente o ponto de vista de Nicolau de Cusa sobre o texto de

17 Como Nicolau de Cusa assume, nesta Carta, a impossibilidade do ascender místico somente pelo afeto, podemos dizer que ele concorda com Gerson, uma vez que este entende a teologia mística como visão intelectual. Todavia, parece concordar com Vicente d'Aggsbach quando este, contrariamente a Gerson, não identifica contemplação e teologia mística. Segundo Cláudia d'Amico, Dionísio, o cartuxo, o mais importante comentador do Areopagita daquele tempo, também não concorda com a identificação feita por Gerson. Cf. D'AMICO, , «Nicolás de Cusa ante la polémica acerca de la interpretación de la *Teología Mística* de Dionísio Areopagita», in: L. A. de BONI e R. PICH, (Orgs.), *A recepção do pensamento greco-romano, árabe e judaico pelo ocidente medieval*, Porto Alegre, EDIPUCRS, 2004, pp. 731-743, p. 734.

Gerson ou de Aggsbach¹⁸.

A leitura cusana da ordem dada a Timóteo por pseudo-Dionísio centra-se em alguns aspectos já desenvolvidos no *De*

18 O Cusano refere-se à tradução feita por Ambrósio Traversari em 1436 cujo manuscrito encontra-se na sua Biblioteca (Codex Cusanus 43). Quanto ao texto do chanceler Gerson, Vansteenberghé, Gandillac e d'Amico afirmam que, provavelmente, Nicolau de Cusa não conheceu o texto. Baseiam-se para tal afirmação na forma como ele se refere ao texto, nunca de maneira direta, bem como no fato da sua Biblioteca só conter uma obra gersoniana, o *Concilium publicum in causa communionis laicalis*. Para essas informações Cf. E. VANSTEENBERGHE, *Autour de la docte ignorance...*, *op. cit.*, nota nº 1, p. 114; M. DE GANDILLAC, *Avant-propos, traduction et notes Lettres...*, *op. cit.*, nota nº 3, p. 51 e C. D'AMICO, «Nicolás de Cusa ante la polémica...», *art. cit.*, p. 734. Contrariamente a esses posicionamentos, Haas afirma que Nicolau de Cusa possuiu e leu os escritos gersonianos, não o texto canônico que se encontra na Biblioteca Cusana, mas o duplo tratado gersoniano: *De mystica theologia speculativa (1402/03)* e *Theologia mystica practica (1407)*, baseando-se no direcionamento que Nicolau de Cusa dá aos três escritos do *Idiota*: «Nikolaus von Kues, der die gersonsche Schrift besaß und gelesen hatte, fährt bei diesem Punkt fort, wenn er in den 1450 entstandenen drei *Idiota*-Schriften die Gestalt des Laien als eines kompetenten Kenners der philosophisch-mystischen Problematik und Überlieferung einsetzt. Es handelt sich um drei Schriften, deren erste uns hier besonders interessieren soll: *De sapientia*». A. M. HAAS, *Mystik im...*, *op. cit.*, p. 253. Quanto às fontes para a compreensão cusana das relações do *intellectus* e do *affectus*, Klaus Kremer remete para Agostinho, Boaventura, Tomás de Aquino e Jean Gerson. Para este último, apoia-se no aparato da Edição Crítica do *Sermão XXXVII*, h XVII₁, nota 16, p. 87, K. KREMER, «*Das kognitive und affective Apriori bei der Erfassung des Sittlichen ...*», In: *MFCG* (26), 2000, pp. 101-144, nota 232, p. 137. Neste Sermão, o passo “referente” ao texto de Gerson encontra-se entre os símbolos [], o que significa ter sido um aditamento tardio de Nicolau de Cusa. De toda forma, as informações fornecidas pelos estudiosos não nos dão nenhuma certeza sobre o conhecimento ou desconhecimento por parte do nosso filósofo do texto de Gerson. Como a Carta que por ora analisamos pauta-se no texto de Dionísio e não de Gerson, deixemos esta polémica para um outro momento.

docta ignorantia como, por exemplo, o conceito de ignorância relacionado ao conhecimento, as teologias afirmativa e negativa e seus posteriores desdobramentos numa teologia mística, e a própria ideia da *coincidentia oppositorum*. Por outro lado, antecipa alguns aspectos que serão desenvolvidos no seu *De visione dei*, cuja redação começa no mesmo ano do envio desta Missiva, por exemplo: o movimento do amante em busca do amado, as relações das instâncias do intelecto e da vontade, e a importância da experiência sensível no acesso à experiência mística¹⁹. Posto isto, Nicolau de Cusa começa por dizer que do texto dionisiano não se pode interpretar a ordem dada a Timóteo, *agnóstos anatheis* ou *ignote ascendere*, como um abandono total do intelecto, e, nesta direção, retoma o célebre significado do Cap. I do *De docta ignorantia* onde explica *quomodo scire est ignorare*. Neste sentido, afirma que só é possível ascender por via da ignorância quando se utiliza o espírito racional: «Pois, não se pode dizer [que] se eleva de modo ignorante a não ser a respeito da virtude intelectual, além disso, o afeto não se eleva de modo ignorante, porque não [pode elevar-se] de modo conhecedor a não ser que tenha a ciência a partir do intelecto. Ciência e ignorância dizem respeito ao intelecto, não à vontade, assim como bem e mal [dizem respeito] à vontade, não ao intelecto» .

Ao mostrar que a ignorância e a ciência concernem ao intelecto, Nicolau de Cusa nada mais faz do que enfatizar que não se pode falar sobre a ignorância sem que este falar esteja relacionado ao intelecto. Deste modo, o que pseudo-Dionísio quer dizer ao seu discípulo, quando pede para este elevar-se por via da ignorância, não é que ele abandone a razão, mas sim que ele consiga ultrapassá-

19 No momento, limitar-nos-emos ao que é dito sobre aqueles temas nesta Carta.

la, pois, enquanto compreendemos o que julgamos ser Deus, na verdade não compreendemos, uma vez que Deus só pode ser compreendido na sua incompreensibilidade. Daí porque o nosso filósofo faz uma referência à primeira Epístola de Dionísio ao monge Gaio, onde o Areopagita explica, com muita propriedade, que o conhecimento de Deus só se dá na sua incognoscibilidade²⁰.

Com isto, o pensador alemão explica como saber é ignorar e introduz um outro ponto na sua argumentação que diz respeito ao conceito de treva, e, ao mesmo tempo, possibilita a discussão acerca das teologias afirmativa, negativa e mística, proporcionando, também, uma reflexão sobre a teologia copulativa que se encontra para além da coincidência dos opostos²¹. Ele esclarece: «Com efeito, se a mente não compreende mais amplamente, ela está fixada nas trevas da ignorância; e quando percebe as trevas é o sinal de que aqui está Deus, a quem procura». Ora, a treva, neste contexto, é o signo da presença de Deus, como tal, é signo também do nosso avanço na busca daquele, porque na treva permanecemos na ignorância e nesta permanecemos na busca. Busca que não só move o homem, mas também dá um significado ao seu movimento. Movimento que deve superar as afirmações e

20 «A treva é invisível na luz, é-o tanto mais quanto mais forte é a luz. Os conhecimentos escondem a incognoscibilidade, e tanto mais quanto mais são os conhecimentos. [...] Pois Deus mais que habita além da inteligência e além de toda a existência. Em si mesmo, nem é absolutamente conhecido nem é ser, mas é mais que existente e é cognoscível para além de toda a inteligência. É esta perfeita incognoscibilidade, no mais alto sentido da palavra, que constitui o conhecimento daquele que está para além de tudo o que se conhece». PSEUDO-DIONÍSIO, Carta nº 1, in: M. S. de CARVALHO, versão do grego e estudo complementar..., *op. cit.*, p. 75.

21 Veja-se para essa questão, L. PEÑA, «Au-delà de la coïncidence des opposés – Remarques sur la théologie copulative chez Nicolas de Cuse», in: *Revue de théologie et de philosophie* (121), 1989, pp. 57-78.

as negações e alcançar a visão mística e secreta.

Para Nicolau de Cusa, não se penetra na treva se não se pratica a teologia negativa, pois, ao negar tudo de Deus, encontramos, paradoxalmente, o que Deus não é, ou seja, permanecemos na treva e na ignorância. Logo, vemos invisivelmente Deus ou o seu lugar. No entanto, se optarmos pela teologia afirmativa, só encontraremos imagens e de maneira velada. Todavia, para ele, optar por uma ou outra via, mesmo a negativa, é permanecer numa via disjuntiva e nesta uma coincidência dos opostos, onde treva é luz e ignorância é ciência, é impossível. Assim, o nosso filósofo entende que o Areopagita, em outras obras, utiliza uma “teologia disjuntiva”, na qual privilegia a negação, mas em sua *Mystica Theologia* supera a disjunção e alcança a teologia mística e secreta, que pode ser a própria coincidência²². A partir daí,

22 O pequeno texto de Dionísio não fala, em momento algum, de coincidência. Certamente, como interpreta Nicolau de Cusa, o Areopagita aborda as teologias afirmativa, negativa e mística ou secreta, mas não relaciona esta última, expressamente, à coincidência dos opostos, o que não significa que a relação não possa ser feita. Todavia, o texto dionisiano só chega até a teologia mística ou secreta como superação das afirmações e das negações. A extensão disto até uma coincidência dos opostos é mais um desdobramento da interpretação cusana em favor da sua própria filosofia que, especificamente, uma expressão dionisiana. Neste mesmo direcionamento, afirma Hopkins: «The foregoing two letters of september 22, 1452 and september 14, 1453 testify to the fact that Nicholas's reflections on mystical theology were an extension of his doctrine of learned ignorance». J. HOPKINS, *Nicholas of Cusa's dialectical mysticism*, text, translation and interpretative study of “*De visione dei*”, Minneapolis, The Arthur J. Banning Press, 1985, p. 16. Embora neste excerto, Hopkins não se refira, diretamente, à coincidência dos opostos, na nota 101 que acompanha esse texto, a passagem da *Carta de 14-9-1453* é exatamente a que comentamos e na qual o Cusano fala sobre a *contradictorium coincidentia*. Além disso, Flasch, ao mostrar a diferença de interpretação entre Nicolau de Cusa e Alberto, afirma que para o Cusano a teologia mística é um outro nome para

Nicolau de Cusa mostra o que é necessário para fazer uma teologia mística, ao mesmo tempo em que expõe seu discurso sobre o impossível e o necessário:

«Daí, é necessário àquele que teologiza misticamente lançar-se nas trevas, acima de toda razão e de toda inteligência, também perdendo a si próprio; e descobre como aquilo que a razão julga impossível, a saber, que algo é e não é ao mesmo tempo, é antes a própria necessidade; se não fosse vista tão grande treva e densidade da impossibilidade, não existiria a summa necessidade que não contradiz àquela impossibilidade; mas a impossibilidade é a verdadeira necessidade mesma»²³.

Notemos que é necessário ultrapassar toda a razão e toda a inteligência para penetrar na treva, porque somente nela descobriremos o que a razão julga impossível: a coincidência dos opostos. Isto que parece impossível, sob o princípio de não-contradição, é verdadeiramente necessário sob a coincidência dos

a teoria da coincidência: «Die „mystische Theologie“ ist für Cusanus nicht wie für Albert die *remotio*, die Negation aller Prädikate. Sie ist ihm *nicht* identisch mit der negativen Theologie, sondern sie ist ein anderes Wort für die Koinzidenztheorie». K. FLASCH, *Nikolaus von Kues – Geschichte...*, *op. cit.*, p. 412. Também, Beierwaltes, no que diz respeito à “modificação” operada por Nicolau de Cusa na sua interpretação de Dionísio, assevera: «El Cusano no sólo fue un lector e intérprete profundo de los escritos de Dionisio Areopagita, sino que también assumió en su propia teología filosófica – modificándolos productivamente – una serie de pensamientos dionisiacos, enlazándolos conscientemente con la filosofía platónica, especialmente la de Proclo». W. BEIERWALTES, «Elementos místicos en...», *art. cit.*, pp. 255-256.

23 «Unde necesse est mystice theolo(g)izantem supra omnem rationem et intelligenciam, eciam se ipsum linquendo, se in caliginem inicere; et reperiet quomodo id quod ratio iudicat impossibile, scilicet esse et non esse simul, est ipsa necessitas, ymmo, nisi videretur tanta caligo impossibilitatis et densitas, non esset summa necessitas que illi impossibilitati non contradicit; sed impossibilitas est ipsa vera necessitas». *Carta de 14-9-1453*, p.115.

opostos. Assim, quando o impossível é necessário, a impossibilidade torna-se a própria necessidade através da qual o homem busca, imperativamente, compreender o incompreensível que só pode ser compreendido sob o modo da ignorância onde «[...] há uma certeza, que a treva é luz, e a ignorância ciência»²⁴.

A partir deste ponto, o bispo de Brixen continua a interpretar o texto dionisiano e continua a discordar da leitura de Vicente d'Aggsbach; entretanto, introduz a questão do afeto na sua interpretação. Torna a repetir a máxima de que nada de desconhecido pode ser amado, e, neste sentido, ao falar sobre o movimento do amante em busca do amado, afirma que mesmo quando o amante eleva-se sob o modo da ignorância, necessita ter algum conhecimento daquilo que ele ama. Destarte, a via da ignorância, a qual Dionísio recomenda a Timóteo, não pode significar, de maneira nenhuma, segundo a interpretação cusana, o abandono do intelecto e a elevação somente pelo afeto²⁵. Todavia, se o afeto necessita do intelecto para penetrar nas trevas da ignorância, o intelecto, por sua vez, precisa do afeto para sentir na impossibilidade o gosto da necessidade. Assim, pelo menos, afirma Nicolau de Cusa: «Na verdade, a maneira como

24 «[...] *esse certitudinem, et caligem lucem, atque ignoranciam scienciam*». IDEM, *ibidem*, p. 115. Sobre isso, esclarece-nos K. FLASCH, *Nikolaus von Kues – Geschichte...*, *op. cit.*, p. 443: «Die rein affektive Deutung der mystischen Theologie lag Cusanus immer schon fern. Das Warten auf den *raptus* steckt voller Täuschungen. Es spielte in den Schriften des Cusanus nie eine Rolle. Auch daß die Koinzidenz nicht bloß ein Zusammenfallen entgegengesetzter Vollkommenheit sein kann, stand seit *De docta ignorantia* fest. Im Brief redet Cusanus nur von den *contradictoria*; er spitzt die Koinzidenztheorie zu der neuen Formel zu: Wo die Unmöglichkeit ist, da ist die Notwendigkeit».

25 Acerca desse ponto, todos os estudiosos cusanos parecem ser unânimes.

podemos transportar a nós próprios para a teologia mística, a fim de que provemos na impossibilidade a necessidade e na negação a afirmação, só com dificuldade pode ser transmitida, pois aquele gosto, que não pode existir sem a suma doçura e [sem] a caridade, não pode ser possuído perfeitamente neste mundo». Além disso, a dificuldade em transmitir aquele sabor dá-se, não só porque aqui somente o possuímos imperfeitamente, como também porque alcançar a teologia mística significa, nas palavras do cardeal, penetrar na própria infinidade absoluta.

No coração mesmo deste mergulho no infinito, ele abandona o texto dionisiano e converte-se numa espécie de guia aos irmãos de Tegernsee, de modo a indicar um dos caminhos possíveis para alcançar a teologia mística. Ora, enquanto Dionísio, na segunda parte do seu opúsculo, fala em celebrações das aféreses e privação da visão como formas para alcançar a treva divina, Nicolau de Cusa apela à experiência, e, nesta, a um sentido em especial: a visão. Ele recomenda, então, alguns dos seus escritos e nestes, um capítulo em especial onde parte de uma imagem que, ao mesmo tempo, vê todos e cada um ao mesmo tempo²⁶:

«[...] de alguma maneira somos conduzidos, por uma experiência sensível, para a teologia mística, de modo que contemplemos, da forma mais segura, a visão infinita [que é] ver todas as coisas,

26 Esclarece-nos Gandillac na notas que complementam a sua tradução das Cartas aos Monges de Tegernsee: «Au dernier chapitre du *Complément théologique*, le Cusain écrit: « De même que Dieu est mesure de lui-même et de toute chose et de chacune, ainsi vision et voir en Dieu ne sont qu'un. [...] En voyant les créatures, tout ensemble il se voit. [...] Coïncident en Dieu voir et être vu » [...], mais sans référence encore au tableau de Roger de la Pasture qu'évoque ici le cardinal et dont il développera le paradigme dans le *De visione Dei*». M. DE GANDILLAC, avant propos, traduction et notes *Lettres...*, *op. cit.*, nota nº 10, pp. 52-53.

simultaneamente, e cada uma, singularmente, [como quem] abraça todos com amor e diligência, como se não tivesse o cuidado a não ser com aquele único; não podendo conceber-se que tenha aquele [cuidado] com qualquer outro, a não ser que isto lhe seja revelado [...]»²⁷.

Ora, o Cusano não apela aqui nem à teologia negativa nem tampouco à privação da visão (*annómatos*), ao contrário, faz apelo a uma *praxis experimentalis* através da qual os monges beneditinos podem saber muitas coisas acerca da teologia mística, destacando a metáfora do olhar que será desenvolvida no *De visione dei*. Entendemos que esta práxis experimental não pode ser compreendida sem as instâncias do *affectus* e do *intellectus*: primeiro, porque a mesma realiza-se enquanto movimento do amante em direção ao amado²⁸, e este mover-se não pode ser só pelo *affectus*, mas também pelo *intellectus*; segundo, porque o modo místico pelo qual se pode “ver” Deus é, por si só, uma experiência, contudo, só se realiza na treva da coincidência («in caligine coincidentie») que é, conforme Nicolau de Cusa, a própria infinitude. Ora bem, posta a máxima cusana da improporcionalidade entre o finito e o infinito, o mergulho nas trevas exige todas as potências humanas para se viver uma autêntica práxis experimental²⁹, que, enquanto

27 «[...] quodam sensibili experimento ducamur ad mysticam theologiam, ut certissime intueamur infinitum visum ita omnia simul videre quod singulariter singula, et omni (fº 251) amore et diligencia amplecti, quasi non habeat nisi de illo uno curam; et non potest concipi quod eam habeat de aliquo alio, nisi hoc sibi reveletur [...]». *Carta de 14-9-1453*, p. 116.

28 Nesse movimento é preciso destacar a importância do *desiderium intellectuale* que não abordaremos aqui.

29 Gostaríamos de esclarecer a nossa escolha no que se refere ao termo “práxis experimental”, pois não queremos que esta seja entendida no sentido de uma pura “experiência mística afetiva”. Sendo assim, não discordamos da existência de uma práxis intelectual na filosofia cusana, apenas optamos

tal, pode ser sempre aperfeiçoada, mas que jamais poderá abraçar na sua finitude a infinitude absoluta.

O que podemos, pois, concluir das relações entre amor e conhecimento a partir da *Correspondência*? Antes de responder, complementemos o conteúdo das duas Missivas expostas com algumas passagens de outras Cartas que se encontram no mesmo volume da edição de Vansteenberghe. Começemos com a *Carta de 12-2-1454* endereçada a Gaspar Aindorffer. É uma Missiva curta, em que, entretanto, para além dos comentários relativos à ação de homem da igreja, são colocados, também, pontos interessantes no que toca à relação amor e conhecimento. Acrescentamos que nesta Carta, em particular, Nicolau de Cusa centra suas considerações sobre a importância do amor.

Assim, ele elogia o desejo inflamado dos irmãos beneditinos para a apreensão da absoluta caridade, afirmando que uma mente que deseja alcançar Deus (o amado) não pode abrir mão de nenhum meio para, um dia, atingir o seu objetivo: «É procurado o Deus oculto aos olhos de todos os sábios; e porque ele inspira o que seja buscado, a mente que [o] deseja ardentemente nada abandona [na] tentativa de atingir, um dia, o amado». Não negligenciar nenhum dos meios possíveis significa, de entre outras coisas, unir todas as potências do homem, mesmo as que, aparentemente, podem ser vistas como opostas. É esclarecedor o que nos diz Kremer a respeito dessa aparente oposição: «Por isso, o *affectus* pode, por um lado, ser algo intrínseco ao próprio intelecto, por outro lado, ele pode, também, colocar-se contra este intelecto. [...] o afeto compreende-se, daqui em diante, como a

pelo termo práxis experimental porque, primeiro, é o termo utilizado na Carta, e, segundo, porque o termo pode sugerir o uso do *affectus* e do *intellectus*, o que nos parece uma visão mais condizente com a não disjunção proposta pelo Cusano.

própria força do espírito, embora capaz de se opor ao intelecto, não deixa de ser capaz, sobretudo, de completar o poder intelectual, de o complementar». No percurso em busca do amado, mesmo na remota possibilidade de alcançá-lo um dia, se faz necessária a estreita relação entre amar e conhecer. Mais uma vez, as palavras de Kremer são significativas a esse respeito: «A esta força do afeto complementadora e por isso, enriquecedora do intelecto, indispensável para o seu atuar, atribui o Cusano grande valor»³⁰.

Ainda nesta Carta (*de 12-2-1454*), Nicolau de Cusa, depois de afirmar que somos peregrinos («viatores sumus») e que na busca do amado alguns optam por uma determinada via e outros por um caminho diferente, ele afirma que a via mais curta e a mais segura para Deus é a via do amor:

«[...] todavia, o caminho mais curto e mais seguro é o amor, como nos ensinam as Sagradas Escrituras [...] «Pois, quem ama Deus, é conhecido por aquele»; quem é conhecido por Deus, conhece Deus, porquanto nada de desconhecido é amado. Logo, o amor conduz ao abraço do [que é] conhecido. «Deus é caridade, e quem permanece na caridade, permanece em Deus e Deus naquele»; portanto, a caridade perfeita está acima da coincidência dos contraditórios, do que contém e do que é contido»³¹.

30 IDEM, *ibidem*, p. 135.

31 «[...] brevissima autem via et securissima est dilectio, uti nos instruunt sacre littere». Pautando-se em I João, 4, 16, prossegue: « «Qui enim diligit Deum, hic cognitus est ab eo»; qui a Deo cognitus est, hic Deum cognoscit, nichil enim incognitum amatur. Dilectio igitur ducit ad amplexum cogniti. «Deus caritas est, et qui manet in caritate in Deo manet et Deus in eo»; perfecta igitur caritas est super coincidentiam contradictorium continentis et contenti». *Carta de 12-2-1454*, p. 122.

Ele corrobora, também, o amor *sub ratione boni*, máxima seguida ao longo da sua obra e que volta a ser utilizada na *Carta de 28-7-1455* quando aborda o tema da coincidência entre o movimento do *affectus* e do *intellectus*, usando como parte da sua argumentação os textos de Aristóteles e de Tomás de Aquino, bem como referenciando alguns dos *Sermões* daquele ano³², como, por exemplo, o *Sermão CLXXII*, no qual gostaríamos de nos deter um pouco para mostrar a estreita relação entre amar e conhecer.

O Cusano volta a afirmar que quanto mais amamos Deus, mais o conhecemos e que o nosso grau de amor revela o nosso grau de conhecimento³³. Neste sentido, continuando com a ideia de que

32 Cf. *Carta de 28-7-1455*, p. 159-160 :«Qui enim ponunt affectum in penitus ignotum ferri seu moveri, contradicunt Aristoteli, in 3^o *De anima*, qui ait quod affectus non movetur in suum obiectum nisi apprehensum, bonum enim apprehensum movet affectum; et ita omnes theologi, et S. T. in questionibus veritatis de justificatione impij, articulo 5^o. Verum de coincidencia motuum intellectus et affectus aliqua in sermonibus huius anni, maxime festi purificationis, laicius locutus sum; et sermones suo tempore, quos nunc ordino ut scribantur, videbitis etc».

33 A relação entre amar e conhecer aparece, explicitamente, nos *Sermões CLV, CLXXII, CCXXXVII, CCXLIV*. Sobre esta relação afirma Bredow: «Der Liebende erkennt Gott in seinem Wesen. Gott ist die Liebe, und da alles, was ist, durch Ihn ist, hat es sein Bestehen durch die Liebe. Aber allein die vernünftige Natur vermag dies Seinsverhältnis auch zu erkennen. Sie kann es aber nur dann, wenn sie sich selbst dem gleichformt, den sie schauen will: „Indem sie Gott liebt, der die Liebe ist, erkennt sie als Liebe Gott selbst und verkostet seine Süßigkeit... der Geist kann die Liebe nur erkennen indem er liebt“ (n.12). Dieses Liebeswissen ist in seiner Vollendung das ewige Leben. Aber die Liebe ist „uns natürlich“ (n. 13), d. h. sie ist nicht erst durch Gnadengabe dem Geiste hinzugegeben. Es entspricht vielmehr von vornherein dem Wesen und der Natur des lebendigen Gottesbildes, daß es die Liebe dessen widerstrahle, dessen Bild es ist». G. von BREDOW, *Das Vermächtnis des Nikolaus von Kues. Der Brief an Nikolaus Albergati nebst der Predigt in Montoliveto (1463)*. Heidelberg,

o amor inclui o conhecer, podemos dizer, juntamente com o nosso filósofo, que o amor impulsiona todos os nossos pensamentos e todas as nossas ações, por isso, ele diz e reitera no *Sermão CLXXII*:

«Todavia, o amor não existe sem conhecimento. Por isso, convém que aquela natureza seja capaz de Deus pela via do conhecimento, para que possa saborear a suavidade do Senhor a quem deve amar, visto que nada de desconhecido pode ser amado. [...] E como Deus é a caridade, a mente não pode conhecer Deus e não amá-lo; deste modo, não pode haver uma verdadeira ciência de Deus onde não há caridade. [...] Por outro lado, examina com cuidado de que modo assimilar e ser assimilado coincidem na mente, tal como o seu entender e amar. Pois a mente sem o desejo não entende e sem o entendimento não deseja. Portanto, a mente é o princípio do intelecto e do afeto. A mente é uma força simples e a mais nobre, na qual coincidem o entender e o amar» .

Neste parágrafo do Sermão há, pelo menos, quatro ideias que não podem ser compreendidas independentemente: 1. a forte relação entre amar e conhecer, uma vez que «*dilectio autem sine cognitione non est*»; 2. a tese cuja afirmação diz que não se pode conhecer Deus e não amá-lo, já que «*non potest esse vera scientia Dei, ubi non est caritas*»; 3. a importância do desejo para o conhecimento, pois, «*mens sine desiderio non intellegit et sine intellectu non desiderat*»; e 4. a coincidência entre assimilar e ser assimilado, ou entre entender e amar, posto que «*mens est vis simplex nobilíssima, in qua coincidunt intelligere et diligere*», o que implica também dizer que o conhecimento de Deus exige

um certo movimento e, neste sentido, não há lugar para uma passividade por parte do homem ou da sua mente.

As ideias expostas naquele parágrafo do *Sermão CLXXII* mostram, com muita clareza, a intrínseca relação entre o amar e o conhecer, ou o *affectus* e o *intellectus*, no entanto, também com muita clareza exigem a reflexão de ambos os aspectos numa unidade de sentido. Como escreveu Álvarez-Gómez: «Manter a distinção entre entendimento e vontade, na forma tradicional, dificulta também a própria visão do problema, que se apresenta em sua verdadeira perspectiva à luz da *coincidentia oppositorum*[...]»³⁴. Assim, amor e conhecimento coincidem na mente do homem e, se essa mente, como afirma o Cusano, é tanto o princípio da inteligência quanto da afeição, ambos os termos devem ser vistos não como contrários, mas na superação desta perspectiva dicotômica³⁵.

Neste mesmo sentido, é afirmado no *Sermão CCXXXVII*: «Com efeito, a caridade, que é Deus, quanto mais é amada, mais é compreendida e quanto mais é amada, mais é conhecida pela caridade e quanto mais ama aquele que ama, mais conhece. Por

34 M. ÁLVAREZ-GÓMEZ, «Añoranza y conocimiento de Dios». In: IDEM, *Pensamiento del ser y espera de Dios*, Salamanca, Sígueme, 2004, pp. 67-101, p. 67.

35 Ainda cf. M. ÁLVAREZ-GÓMEZ: «La relación de que aquí vamos a hablar no es la de una simple implicación de apetencia y conocimiento de Dios en cuanto que este nos presente el bien y despierte en nosotros el deseo de poseerlo. Esta concepción, de índole marcadamente intelectualista, es, en su aparente simplicidad, sumamente problemática. En ella se presupone la distinción formal entre bien y verdad como fundamento a su vez de la distinción real entre el entendimiento y la voluntad. Esta distinción se llega con frecuencia a hipostasiar hasta el punto de no ver la implicación radical e insoluble de las dimensiones cognoscitiva y volitiva». IDEM, *ibidem*, p. 68.

isso, observai a coincidência» . Torna a aparecer neste Sermão a coincidência entre amar e conhecer, pois Deus quanto mais é amado mais é compreendido e quanto mais é amado mais é conhecido. Também reaparece a ideia de que não amamos nada que seja totalmente desconhecido, isto é, a teoria do amor *sub ratione boni*³⁶. Logo, só é possível conhecer Deus amando-o, ou melhor, amá-lo significa conhecê-lo e, neste sentido, o grau do amor revela o grau do conhecimento. Vejamos sobre isso um passo significativo do *Sermão CLV*:

«Deus é caridade». O verbo de Deus [é] o verbo da caridade. O que o amor procura [é] somente ser amado. Este ser amado é conhecer o amor. O intelecto comunica-se por meio do amor. Mas porque Deus é o intelecto, que é a caridade, não pode ser conhecido de outro modo a não ser através do amor. «Portanto, quem dissesse conhecer Deus, mas não o amasse, seria um mentiroso». E «quem ama Deus, conhece aquele que ama», e o grau do amor mostra o grau do conhecimento. E porque Deus excede todo o intelecto, por esta razão, jamais é amado do modo como deve ser, ainda que seja amável, porque é a própria caridade»³⁷.

Os atos de amar-pensar-conhecer se interpenetram neste texto, uma vez que se conhece o amor na medida em que se é amado e pensamos ou expressamos o nosso pensamento através do ato de

36 Cf. IDEM, *ibidem*, 12: 17-19, p. 210.

37 «Deus caritas est.» Verbum Dei verbum caritatis. Quid quaerit amor nisi amari. Hoc amari est cognoscere amorem. Intellectus per amorem se comunicat. Sed quia Deus est intellectus, qui est caritas, non aliter potest cognosci nisi dilectione. «Qui igitur diceret se Deum cognoscere, et illum non diligeret, mendax esset.» Et «qui Deum diligit, cognoscit quem diligit», et gradus dilectionis est ostensio gradus cognitionis. Et quia Deus excellit omnem intellectum, ideo numquam sic diligitur, sicut diligibilis est, quia est caritas ipsa». *Sermão CLV*, h XVIII₂, 2:6-17, p. 167.

amar (já que o intelecto se comunica através do amor). Além disso, Deus é mostrado, ao mesmo tempo, como intelecto e caridade («*Deus est intellectus, qui est caritas*») e assim, nele não podemos separar o amar e o conhecer. Logo, quem diz conhecer Deus deve, natural e necessariamente, amá-lo, pois só o conhece na medida em que o ama. Por fim, como Deus excede todo o intelecto («*et quia Deus excellit omnem intellectum*»), jamais poderíamos conhecê-lo somente por nossa dimensão racional-intelectiva. Seria necessário tornarmo-nos o mais semelhantes possível a ele, pois como diz o *Sermão CLXXII*, «A semelhança é amável. Na verdade, amamos-nos a nós próprios na semelhança. E é por aquela natureza, que assim é criada, que se pode amar Deus»³⁸. Deste modo, teríamos que conjugar, numa harmonia natural e necessária, o amar e o inteligir ou o pensar, já que em Deus, amar e inteligir coincidem, pois só o conhecemos à medida que o amamos («*quia amor ut amor non cognoscitur nisi amando*»).

Os *Sermões* referenciados, sobretudo o *CLXXII* de 1455, reiteram, de alguma forma, a ideia do amor como um caminho seguro para Deus, uma vez que neste caminho a instância do amar inclui a do pensar. Por fim, retomando a *Carta de 12-2-1454*, o Cusano, ainda fazendo uma forte referência ao caminho mais seguro e mais curto, afirma que a perfeita caridade está acima da coincidência dos contraditórios, o que é natural, uma vez que Deus é a perfeita caridade. Porém, se nesta Missiva o *affectus* parece ter um peso maior que o *intellectus*, mesmo quando Nicolau faz coincidir o amor e o conhecimento, numa outra *Carta de 18-3-1454* ele afirma que o caminho para Deus reside

38 «Similitudo est amabilis. Nam nos ipsos in similitudine diligimus. Et est natura illa, quae sic creata est quod potest Deum diligere». *Sermão CLXXII*, h XVIII₃, 1:48-50, p. 249.

no conhecimento. Vejamos, então, mais de perto, se é possível conciliar a via da Carta anterior (12-2-1454) cuja direção é o amor, com a via desta última cuja direção é o conhecimento.

O destinatário, agora, é Bernardo de Waging. Na Carta que este escreve para Nicolau de Cusa, ele expõe suas ideias sobre a mística e fala da sua admiração pelo *De docta ignorantia*, embora enfatize o seu fascínio pelo *De quaerendo deum* e pelo *De visione dei*. Aliás, este último apresenta algumas questões problemáticas que o prior de Tegernsee gostaria de discutir melhor com o Cusano³⁹. De toda forma, a questão de fundo que move tanto a carta de Bernardo quanto a resposta cusana é a mesma: a relação entre *affectus* e *intellectus*, da qual deriva a aproximação ou o afastamento entre o amor e o conhecimento. O filósofo alemão, ao entrar propriamente nas questões filosóficas, mostra-se mais cauteloso do que na carta anterior e começa por dizer que o assunto abordado pelo prior dos beneditinos é matéria rica em ambiguidades («Tangitis materiam que multis est ambigua, de gustu suavitatis divine»). Portanto, deve ser discutida à altura das dificuldades que comporta, ou, concordando com Vescovini,

39 Estas questões (cf. E. VANSTEENBERGHE, «*Autour de la docte ignorance...*», *op. cit.*, p. 131) serão resolvidas oralmente por Nicolau de Cusa. Quanto às ideias de Bernardo de Waging sobre a mística, apesar de este achar que os muitos textos que possui (dentre eles, o *De visione dei* e o *De gloriae verbo* de Gerson) não são suficientes para resolver o problema das relações entre *affectus* e *intellectus*, ele acredita que «[...] per amoris oculum videri Deum sive cognosci facilius ac verius, quia intimius, quam cognitione aut visione sola speculari, sit abstractiva, sitve intuitiva, inter quas visio alia si mediet, que scilicet intuitiva et abstractiva esse possit, quaestio est, ad quam respondeat qui melius scit, etc». BERNARD DE WAGING, *Carta (entre 12-2 e 18-3-1454)*, p. 132. Neste texto, o prior segue um caminho mais próximo de Vicente d'Aggsbach do que de Gerson e de Cusa.

podemos afirmar que «O conceito ou os conceitos da teologia de Dionísio, tal como reelaborados pelo Cusano, refletem uma meditação filosófica muito articulada e complexa»⁴⁰.

Contrariamente à Carta que apresentamos mais acima (12-2-1454), nesta de 18-3-1454 o cardeal alemão afirma que o caminho para o gosto da suavidade divina está, conforme ensina Cristo, no conhecimento («Christus nos docet in cognitione illam esse»). Como, então, compreender esta nova afirmação, quando, anteriormente, ele houvera dito que o caminho mais curto e mais seguro era o do amor? Ora bem, para ambas afirmações, ele apoia-se nas Sagradas Escrituras. Para a via do amor cita I João, 4, 16; para a via do conhecimento cita João, 14, 8⁴¹. No entanto, ambas as passagens remetem para a ideia de que, «Deus caritas est; ostendere caritatem sufficit», ou seja, remetem à ideia de que se conseguirmos conhecer a caridade, que é Deus, isto nos basta. Logo, a via em busca de Deus é o amor, não só porque Deus é o próprio amor, mas também, porque Ele manifesta-se enquanto tal; ao mesmo tempo em que a via também é o conhecimento, não só porque nada de desconhecido pode ser amado, mas ainda porque é necessário conhecer e conhecer, de alguma forma, é amar. Santinello afirma que o posicionamento de Nicolau de Cusa concilia elevação afetiva e visão intelectual⁴². Beierwaltes chega

40 G. F. VESCOVINI, *Il pensiero di Nicola Cusano*, Torino, UTET, 1998, p. 71.

41 *Bíblia de Jerusalém*, São Paulo, Paulus, 1985, pp. 2290 e 2023 respectivamente: «E nós temos reconhecido o amor de Deus por nós, e nele acreditamos. Deus é amor: aquele que permanece no amor permanece em Deus e Deus permanece nele» e «Filipe lhe diz: “Senhor, mostra-nos o Pai e isso nos basta!».

42 Cf. G. SANTINELLO, *Introduzione a Niccolò Cusano*, Bari, Laterza, 1971, p. 90.

mesmo a falar de uma penetração mútua, intensa e necessária entre *dilectio* e *cognitio*. Assevera-nos: «[...] a compreensão é um momento necessário para a transparência e para a continuidade do processo. *In dilectione coincidit cognitio*: esta é a fórmula do Cusano para a unidade de *intellectus* e *affectus*, que se exigem mutuamente em sua teoria e práxis da mística e que se penetram mútua e intensamente» .

A Carta que ora analisamos (18-3-1454) talvez seja a mais representativa em termos da necessária relação entre conhecer e amar ou amar e conhecer, tanto é que num determinado passo afirma o Cusano:

«Nós amamos o bem e procuramos o que seja aquilo que amamos, e, entretanto, como diz Agostinho, não [o] buscaríamos se [o] ignorássemos completamente. Logo, não há amor do bem sem conhecimento de todo o bem; e o conhecimento não existe sem amor. Há uma ciência do número [das coisas] desejáveis. Portanto, quem eleva a força da mente para aquela virtude infinita, mais una e mais simples, não pode negar, sendo a felicidade o último grau [das coisas] desejáveis e como isto é conhecer Deus, onde está a felicidade conhecer é amar e amar, conhecer»⁴³.

43 «Amamus bonum et querimus quid sit quod amamus, et tamen, ut ait Augustinus, neque quereremus si penitus ignoraremus. Amor igitur boni sine omni boni notitia non est; et notitia sine amore non est. Scientia est de numero desiderabilium. Qui igitur ad virtutem illam infinitam, unissimam et simplicissimam aciem mentis elevat, non potest negare, si felicitas est ultimum desiderabilium et cum hoc est cognoscere Deum, quin ubi est felicitas, cognoscere sit amare, et amare cognoscere». *Carta de 18-3-1454*, p. 135. Nesta tendência para o bem, escreve M. ÁLVAREZ-GÓMEZ, «Añoranza y conocimiento...», *art. cit.*, p. 72: «El hombre no es ni vive sino como inteligente y volente, no es para luego perfeccionarse por medio de los actos de conocer e desear, sino que es únicamente y vive como tendencia hacia la perfección, actualizada en y por medio del conocimiento y el amor». Sobre este homem que tem uma tendência natural para Deus,

Mais uma vez, ele retoma a ideia do amor *sub ratione boni*, relacionando-a à questão do conhecimento, já que não podemos ter nenhum amor do bem sem algum conhecimento do próprio bem. Acrescenta a isto a concepção da felicidade como fim último do homem, alcançado, como não poderia ser diferente, no conhecimento de Deus e neste, conhecer é amar e amar é conhecer.

No entanto, uma pergunta permanece: amamos para conhecer ou conhecemos para amar? Se levarmos em consideração a ideia repetida ao longo da obra cusana, qual seja, não podemos amar aquilo que ignoramos, podemos afirmar que conhecemos para amar. Assim, considerando a primazia do amor e as consequências da sua definição como «forma e perfeição de todos os atos racionais» (que não abordamos aqui), podemos dizer que conhecemos para amar. Por outro lado, pelo que foi abordado nesta comunicação, a resposta não se pode esgotar de modo unilateral. Como, então, resolver a questão? Talvez refletindo a partir da conjunção e não da disjunção, ou seja, pensando que não conhecemos para amar nem amamos para conhecer, mas sim, conhecemos à medida que amamos e amamos à medida que conhecemos. Ora, Nicolau de Cusa assevera naquela mesma carta (*de 18-3-1454*):

mas que nem por isso deixa de oscilar de um pólo a outro, escreve Kremer: «Cusanus möchte weder einer Erkenntnis ohne Affekt und Liebe noch einem Affekt und einer Liebe ohne Erkenntnis das Wort reden. [...] Sein Erkenntnis- und daher auch sein Glückseligkeitsbegriff oszillieren in der Polarität von Einsicht und Affekt, von Erkennen und Liebe, von Denken und Wonne, von Geist und Herz, modern gesprochen von Intellektualität und Personalität». K. KREMER, «Weisheit als Voraussetzung und Erfüllung der Sehnsucht des menschlichen Geistes», *in: MFCG* (20), 1992, pp. 128-129, pp. 105-141.

«Quem considera que Deus é o objeto da alma racional, tanto do intelecto quanto da vontade, esse se converte às coincidências e diz: Deus, que está acima do bem e acima do verdadeiro, força do bem e do verdadeiro, não é alcançado como é, a não ser acima de tudo aquilo que é, igualmente, compreendido e amado, ainda que, enquanto nos dirigimos para ele não possamos nos aproximar dele a não ser buscando-[o]. Todavia, buscar não é [possível] sem compreender e [sem] amar»⁴⁴.

Assim, pensar Deus como “objeto” da alma racional significa pensá-lo tanto como “objeto” do intelecto quanto da vontade. Daí ele não poder ser alcançado tal qual é, mas pode ser buscado, compreendendo que a nossa ascensão realiza-se sempre enquanto busca. Peregrinos que somos na senda do infinito, conforme Nicolau de Cusa, não está em nosso poder conhecer Deus, todavia, está em nosso poder amá-lo, e ao amá-lo, ele se manifestará a nós, tornando-se, assim, conhecido⁴⁵.

Daí, quando analisamos as faculdades humanas e as suas relações, deparamo-nos com uma certa incapacidade do intelecto para alcançar as coisas divinas, apresentando-se, desta forma, o

44 «Qui attendit Deum esse obiectum anime rationalis, et tam intellectus quam voluntatis, ille ad coincidencias se convertit, et dicit: Deus qui est super bonum et super verum, vis boni et veri, non attingitur uti est, nisi supra omne id quod intelligitur pariter et amatur, quanvis dum nos ad ipsum accedimus non possimus nisi querendo accedere. Querere autem sine intelligere et amare non est». *Carta de 18-3-1454*, pp. 134-135.

45 Não dizem outra coisa as palavras cusanas: «Verum est quod Deus non exigit a nobis ut ipsum cognoscamus, quia hoc non est in potestate nostra; sed vult quod ipsum amemus secundum possibilitatem, et promittit nobis quomodo ipse se nobis tunc manifestabit, si scilicet ipsum dilexerimus. Tunc autem ipsum amamus, quando querimus ipsum etc». IDEM, *ibidem*, p. 135. Nicolau de Cusa encerra a sua Carta com o paradigma da visão, mostrando a mesma como perfeição dos sentidos e fazendo derivar, daí, a visão como forma e perfeição dos modos de conhecer Deus.

amor como uma instância necessária na “apreensão” de Deus, porque esta apreensão ultrapassa todo o nosso intelecto, bem como este, apenas pela via da razão, não pode combinar os contraditórios e, conseqüentemente, não pode ter uma “experiência” do infinito. Esta experiência bem pode ser denominada na filosofia cusana de “teologia mística” e os conceitos ou as ideias apresentadas em *De docta ignorantia* – como a coincidência dos opostos (em que o máximo e o mínimo coincidem em Deus)⁴⁶, a douta ignorância (apresentada a partir do princípio de *como saber é ignorar*)⁴⁷ e, sobretudo, a improporcionalidade do finito em relação ao infinito (pressuposto determinante para uma *cognitio Dei experimentalis*) – apontam para construção (ou pelo menos para uma avaliação e valoração) de uma teologia mística no seu pensamento⁴⁸.

46 Cf. *De docta ignorantia*, ed. minor, Liber primus, Cap. XVI, pp. 58-62. No parágrafo 43 Nicolau de Cusa chega mesmo a fazer uma referência explícita ao pseudo-Dionísio e à sua *Teologia mística*.

47 Cf. *De docta ignorantia*, ed. minor, Liber primus, Cap. I e II, pp. 6-12. O Cusano encerra o Cap. I afirmando: «Hoc si ad plenum assequi poterimus, doctam ignorantiam assequemur. Nihil enim homini etiam studiosissimo in doctrina perfectius adveniet quam in ipsa ignorantia, quae sibi propria est, doctissimus reperiri. Et tanto quis doctior erit, quanto se sciverit magis ignorantem». IDEM, *ibidem*, 4: 12-17, p. 8.

48 Sobre a relação do pensamento cusano com a teologia mística, cf., A. M. HAAS, «...das Letzte unserer Sehnsüchte erlangen.» *Nikolaus von Kues als Mystiker*, in: *Trierer Cusanus Lecture*, Heft 14, Trier, Paulinus-Verlag, 2008, em especial, a segunda parte intitulada *Docta ignorantia und Theologia mystica*, pp. 19-51. Neste mesmo sentido, sem no entanto uma maior reflexão sobre o tema, asseveram-nos Reinhardt e Schwaetzer: «Il rédigea la plupart de ses écrits lors de courtes pauses arrachées à une vie très active. Ce sont des méditations philosophico-théologiques dans lesquelles il réfléchit sur l'origine de l'existence humaine et il en vient, entre autres, à l'idée de la docte ignorance et de la coïncidence des opposés. Enfin, ses méditations tendent vers une théologie mystique. [...] Nicolas de Cues n'était pas lui-même un mystique mais un penseur dont toute le pensée trouve son

De qualquer forma, mesmo com a reflexão de outros textos⁴⁹, o resultado a que chegamos é que as relações entre amar e conhecer na filosofia cusana deixam-nos no reconhecimento dos respectivos limites tanto do *affectus* quanto do *intellectus*, tomados isoladamente, na busca de Deus, não permitindo, portanto, que o amor seja confundido com um simples sentimento voluntarista, nem tampouco o intelecto seja tomado no sentido puro de um certo intelectualismo que, em última análise, pensa poder dar conta de todas as questões que se impõem aos seres tão complexos como são os humanos. Aliás, não seria mesmo a intenção de uma filosofia, que se assume no seu aspecto místico como tarefa de realização humana, colocar-se no limite que separa o divino do humano? Ora, se o *intellectus* é louvado e se mostra como uma instância extremamente importante na busca que o homem faz de Deus, a experiência deste, exatamente por ser uma *cognitio Dei experimentalis*, exige mais do que a força do intelecto, visto que ali se impõe o que Kremer chamou de «metafísica do conhecimento e da vontade» («Erkenntnis- und Willensmetaphysik»), ou seja, sem o desejo não se compreende e sem o intelecto não se deseja. Logo, não basta apenas querer, é preciso ter consciência desta vontade e isto exige uma tomada de atitude por parte daquele que quer, sendo necessário reconhecer que Deus ultrapassa todos os conceitos, até mesmo o da *coincidentia oppositorum*⁵⁰. Diante

fondement ultime et son accomplissement dans la théologie mystique». K. REINHARDT e H. SCHWAETZER, «Mystique et réforme de l'Église chez Nicolas de Cues», in: M.-A. VANNIER (dir.), *La prédication et l'Église chez Eckhart et Nicolas de Cues*, Paris, CERF, 2008, pp. 255-276, pp. 256-257.

49 Como a *Correspondência aos Irmãos de Tegernsee*, alguns *Sermões*, o *De visione dei* e a *Carta a Albergati*.

50 É interessante notar que, em *De beryllo*, a vontade e o entendimento,

disto, a complementação do *affectus* pelo *intellectus* e deste por aquele⁵¹ parece ser, senão a via mais apropriada em termos de uma experiência mística, pelos menos a mais sensata do ponto de vista de uma “douta ignorância” que busca alcançar a coincidência dos opostos para, a partir daí, ter um pré-saboreamento da divindade e assim, talvez, chegar ao limite em que o finito parece tocar o infinito.

faculdades aparentemente opostas nos homens, são mostradas em Deus como sendo uma única coisa: «Sed dum attente consideratur omnem creaturam nullam habere essendi rationem aliunde nisi quia sic creata est, quodque voluntas creatoris sit ultima essendi ratio sitque ipse deus creator simplex intellectus, qui per se creat, ita quod voluntas non sit nisi intellectus seu ratio, immo fons rationum, tunc clare videt quomodo id, quod voluntate factum est, ex fonte prodiit rationis, sicut lex imperialis non est nisi ratio imperantis, quae nobis voluntas apparet». *De beryllo*, h XI, 51: 12-19, p. 58.

51 Acreditamos que todas as *Cartas* a que fizemos referência demonstram muito bem esta ideia, não sendo necessário retomá-las. De toda forma, nossa conclusão em relação a estas cartas é, simplesmente, a de que o conhecimento coincide com o amor.



Símbolo, alegoría, heterogeneidad: manifestaciones de una verdad difusa

Susana B. Violante¹

A partir de esta comunicación intentamos compartir algunas de las manifestaciones que adopta la verdad en el ámbito de lo sagrado. Para ello nos introduciremos en algunos pensamientos de Otloh de San Emeramo, monje benedictino nacido en Ratisbona en 1010 y muerto, aproximadamente, en 1070; quien, conforme nuestro entender, estaba entreviendo la verdad como producto de la “apariencia”, entendiendo el último término como el *aparecerse, mostrarse* de algo cuya comprensión absoluta le es negada al hombre, quedándose sólo con aquello que la cultural forma de interpretar y dar sentido le permite. Entendemos que la costumbre, el hábito lleva a las personas a considerar *natural* aquello que, sin embargo, es *cultural*. Muchos monjes del siglo XI, consideraban *natural* poseer la fe, ya que sólo mediante ella se lograría considerar a Dios una presencia indudable en el alma de todos los seres humanos: una certeza, una luz infusa de comprensión intelectual innata. Basándose en los signos que descubrían de la presencia de Dios en la naturaleza y en

1 Universidad Nacional de Mar del Plata – Argentina.

el alma humana, algunos sostenían que, no hallarlos, equivaldría a la más profunda insensatez². Por ello, fue necesario que estos hombres reconocieran esos signos y trataran de estudiar cómo interpretarlos.

Otloh y la dialéctica como herramienta de interpretación

El monje de Ratisbona sufre una crisis existencial y de fe profunda, provocada por el conocimiento que se había propiciado a sí mismo de las teorías estoicas. Su lectura del poeta Lucano le conduce a negar absolutamente la existencia de Dios y la verdad de las Sagradas Escrituras. Por ello, se cuida de no ser el insensato del salmo y trata de aplicar la dialéctica a la interpretación de una verdad que no es evidente por simbólica, sino por aceptar que tiene varios carriles aproximativos que le hacen rozar a Dios, pero no abarcarlo.

En muchos monasterios se intenta mantener el misterio eliminando las ciencias profanas, las luchas conceptuales y la curiosidad por el peligro que representan por considerarlas posibles destructoras del dogma. Si con las ciencias del *Trivium* se alcanzara a desvelar el misterio trinitario, la misión ecuménica perdería su sentido y muchos hombres caerían en el más profundo de los desamparos. Esta función semántica es la que intenta negar, prohibir, refutar, la Regla Benedictina al rechazar el uso de la dialéctica en su amplio aspecto. Al trabajar sobre cuestiones de fe, la dialéctica se va bifurcando: por un lado se independiza de la teología, una acción que hace que algunos monjes vean a la Fe y a la Razón como si fueran dos campos del saber enfrentados;

2 En este punto podríamos elaborar una comparación con Anselmo de Aosta y su posición frente a la duda y al insensato. Este tema lo hemos desarrollado en nuestro artículo: “Un Enigma Insondable” en *Estudios Psicoanalíticos en la Universidad*. Rosario. Homo Sapiens editores. 2001.

y el otro camino es el de la unión con la fe en una profunda colaboración para esclarecerse una a la otra en la empresa de dar sentido. Ambas son construcciones en paralelo a las que se intenta mantener separadas y que, sin embargo, se fueron manifestando en una sutil unión. Otloh mantuvo una actitud de discontinuidad, por momentos une a la filosofía en su forma dialéctica con la teología y por momentos las separa en el esfuerzo de unificar sus específicas funciones.

Otloh tuvo la ventaja de que esta posición tajante no estuviera en los monasterios que habitó desde muy pequeño. En ellos, pudo desarrollar su amor a los libros, a la escritura, a la lectura de los poetas y filósofos considerados profanos. Fue a través de esta peculiar educación que tuvo conocimiento de las trampas del lenguaje que considera le provocaron profundas dudas y crisis. Para quienes alcanzaron ese tipo de conocimiento y reconocieron el simbolismo que encerraban las Sagradas Escrituras, la duda en cuanto a cuál fuera el sentido verdadero no se eliminó y, en consecuencia, Otloh la consideró algo humano, de la que no se puede escapar.

Si bien el emeramiense insiste en sus escritos acerca de la *dubitatio*, la fuerza de la fe puede contra ella transformando algunos momentos de su vida en la tranquilidad que da la creencia y el alejamiento de las controversias. Señalamos que el propio Otloh nos dice que busca la accesibilidad de la verdad a través del análisis hermenéutico para salir de las hesitaciones. Necesita encontrar elementos que afirmen la bondad de Dios y que superen las crueldades a las que se siente sometido él y el resto de los seres humanos. Aunque diga que para él creer es suficiente, podemos conjeturar que el resultado de su significativa búsqueda que modifique su sentido de indagación, fue nulo ya que Otloh no logró superar las hesitaciones. Si esa creencia ingenua, como

la califica Vinay, fuera suficiente y si no necesitara pruebas, sus dudas hubieran desaparecido, pero el monje de Ratisbona, no elabora pruebas ni las busca. Otloh sigue dudando porque no está seguro de la verdad de sus manifestaciones, por lo tanto defenderá cierta heterogeneidad ante los que buscan la homogeneidad de creencias. Entendemos que la homogeneidad se repliega sobre sí misma y requiere el sometimiento de todas las mentes en una verdad que se considera la única posible. La heterogeneidad, en cambio, acepta la diversidad de pensamientos, los múltiples caminos en búsqueda de la verdad.

La verdad que busca Otloh le resulta inaccesible, y ante ella desarrolla una forma particular de expresar la paradoja que su espíritu vive. Establece diferentes estrategias de encuentro y relaciones con la Alteridad invisible, siempre misteriosa y posibilitada por la antropomorfización de Dios. A nivel religioso irán apareciendo controversias tales como la cristológica³, las jerarquías y los universales. El Credo y la Biblia irán señalizando cual balizas, el camino pleno de obstáculos y ambigüedades que encierra una estructura simbólica que hay que interpretar.

Símbolo e iconografía

La Iglesia, tanto edilicia como doctrinariamente fue, y sigue siendo, ante todo, una estructura de simbolización de lo divino ya sea por números, imágenes o palabras, *similitudo*, figura e imagen indicando lo sagrado⁴. Los monjes hablan en imágenes

3 Para el cristianismo occidental, el Espíritu Santo es engendrado del Padre y del Hijo; y para los griegos ambos engendrados del Padre.

4 Recordemos que ni los judíos ni los musulmanes “representaron” a sus divinidades iconográficamente. El judaísmo no tuvo representación de Dios. El cristianismo consideró que la veneración de imágenes y reliquias respondía a una falta de superación del paganismo. Esta iconografía fue

y comparaciones extraídas de la Biblia que contienen la riqueza y la oscuridad propia del misterio al que se aproximan⁵. La deseada verdadera realidad permanece escondida y el hombre no toma más que los signos⁶, a los que venera, produciendo una querella iconoclasta que se había profundizado en el siglo VIII. Esta querella encierra, en el fondo, también una cuestión semántica, porque la *adoratio* sólo ha de dirigirse a Dios y la *veneratio* a los santos y sus reliquias. La herejía cae sobre quienes consideran que en el templo no debe haber imágenes por no tener sentido el inclinarse delante de ídolos representados por la materia, otra cosa es el culto de los santos y de las reliquias. En contraste con la palabra revelada, la imagen no puede *representar* el contenido sagrado –como pretendía la concepción platónica del arte como *mimesis*–, distinguiéndose de estos, por ejemplo, el signo de la cruz⁷ que generó una herejía al condenar el hecho de adorar un elemento que se utilizó para torturar a Cristo. Este importante e innovador desarrollo del arte y de la cultura cristiana al inicio del siglo XI, provocó que a muchas de esas expresiones se las tomara por heréticas porque, de alguna manera, «denunciaron» las formas de mediación instituidas por la Iglesia entre el hombre y Dios.

fuertemente condenada en el siglo VIII por Félix de Urgell. Esta doctrina se modifica en el siglo IX, en el sínodo de París donde se permite la confección y exhibición de imágenes pero “sin cometer abusos”, como leemos en Vilanova, Evangelista, *Història de la teologia cristiana. I. Des dels orígens fins al segle XV*. Facultat de teologia de Catalunya. Barcelona. Col·lectània Sant Pacià número 32. 1999, pp. 453-454.

- 5 Vilanova, Evangelista, *ibíd.*, p. 442.
- 6 Le Goff, Jacques, *L'homme médiéval*. París. Éditions du Seuil. 1989, p. 40.
- 7 Ewig, Eugen, „L'Aquitaine et les Pays Rhénans au haut Moyen Âge“. En *Cahiers de Civilisation Médiévale. Xème.-XIème. siècles*. Université de Poitiers. Centre d' études superieures de civilisation médiévale. Année 1. Numero 1. 1958, p. 162.

Le Goff hace hincapié en que los monjes viven en un universo simbólico que les genera visiones. Un universo que mezcla los niveles de visible/invisible y les provoca sueños que intentan ser controlados desde los ámbitos religiosos usando para su interpretación a especialistas⁸. Otloh lo refiere con claridad en *De tribus quaestionibus*, cuando pide que los monjes se aboquen a la lectura sagrada porque sólo ella es suficiente para alcanzar la salvación⁹.

La representación gnoseológica del mundo se realiza a través de la relación que el hombre establece entre sí mismo y su forma de “imaginar” el mundo. Una “imagen” que se constituye en la relación con los otros desde las normas familiares y sociales; “imágenes” afectadas desde un texto, en este caso el bíblico, toda una serie de vínculos relacionales que condenan al hombre a una eterna mediación de sentido “imaginario” de lo que entiende que es la realidad. En Otloh aparecen tanto las imágenes religiosas como las políticas en la relación entre los dos mundos, el religioso y el cotidiano. Al decir que las imágenes están “afectadas” desde un texto, entendemos las que se obtienen a través de las plegarias, los rituales, la realidad invisible, la verdad religiosa, la moral, provocando la intuición de que el sentido aparece instantáneamente en el pensamiento y que hay una unión entre lo que se recibe a través de los sentidos corporales y la imagen forjada en el intelecto.

La imagen no es el resultado del entorno cultural religioso o ideológico “como si estos fueran anteriores y pudieran existir dentro de esta expresión, al contrario es la imagen que les hace

8 Le Goff, op. cit. 1989, p. 40.

9 Otloh, *De tribus quaestionibus*, 63A. En PL 146. París. Jacques-Paul Migne. 1853. Columnas: 59-103B. Recurso electrónico: Chadwyck-Healey, 1995.

ser tales”¹⁰ de esta manera, no se puede separar el estudio de sus funciones. En esta acción de reconocimiento de la constitución de las formas culturales en la sociedad es que hay que restituir las significaciones de la “imagen” en el medioevo. La cuestión señala la posibilidad de conocer, a través de una imagen, a una persona que representa el poder de la palabra que impone una norma. Una persona que representa la interpretación justa. Pinturas en paredes y estatuas que representan temores, animales, formas, actitudes que escapan a la experiencia inmediata de un individuo. Los íconos del románico no representan a personas reales sino más bien los universales que debían ser interpretados; los pecados de lujuria, el abusivo uso de la palabra, el castigo y toda la serie de instrucciones para que el monje devenga santo dominando sus pasiones. Entonces, la palabra, sagrada o profana, se despliega a partir de una provocación icónica, como puede entenderse a la plegaria, generando la impresión de unidad y simultaneidad entre «imagen» y «pensamiento» y la circularidad que luego se «escribe» en textos, o en la piedra o en las paredes de las Iglesias, Catedrales, etc.¹¹ estimulando, además de conocimiento, sueños.

La Iglesia atribuía una triple fuente a los sueños: Dios era proveedor de sueños benéficos; el cuerpo humano elaborador de sueños sospechosos y, sobre todo, el Diabolo gran proveedor de sueños tentadores y perniciosos. Los sueños, las metáforas, los poemas, las visiones místicas, son representaciones de cómo, el hombre religioso, el monje, vivían su mundo, por eso las visiones de Otloh y el relato de sus tentaciones son tomados por los filósofos, psicólogos e historiadores como documentos de la vida del siglo.

10 Schmitt, Jean-Claude, *Le Corps des images: essais sur la culture visuelle au Moyen Âge*. París. Gallimard. 2002.p. 50.

11 Schmitt, J-C, *Ibid.*, pp. 42-50.

Los monjes los interpretaban para encontrar el mensaje de Dios, ilustrar a «los de afuera» y triunfar de esas pruebas demoníacas. Unos y otros, los de adentro y los de afuera, se ilustraban y adherían a los principios religiosos en los sermones, en el ritual, en los vidrios, en las esculturas, una verdadera educación visual. Los hombres, los animales y los objetos tienen un valor simbólico de desciframiento infinito en su duplicidad estructural de significante/significado, un icono que se transforma en lengua universal. Esas formas de animales y alegorías amenazantes, transmutan a quienes cometen vicios o crímenes –como los denomina Otloh–, en hijos del diablo. El peor de ellos fue el de no ser creyente, a quien se lo llamó “libertino”, “libre pensador” y “ateo²”, y siempre se trató de expulsarlo de la sociedad. Vivir en el monasterio y seguir la regla, era el camino de la posible salvación.

Interpretación difusa de la verdad: alegoría

Los monjes, en tanto “pensadores”, llegan a la conclusión, por la práctica cotidiana de “ver”, “escuchar lo visto” y “leer lo visto y escuchado”, a saber cómo *debe* ser dicho el mensaje y esculpido en la piedra a la que sacralizan. Alegoría y símbolo son un problema porque la Escritura es toda ella lenguaje, poesía, metáforas e imágenes. Esta es su realidad y tiene una significación que desborda su contenido y revela su estructura simbólica. El creyente ve en la naturaleza el vestigio y el espejo de Dios, o su *teofanía*. El hecho mismo de hablar de “espejo”, “vestigio” y “teofanía”, hace aparecer la interpretación, la mediación y la deformación entre lo que ven, lo que piensan, y lo que no se sabe cómo es. El recurso permanente a la alegoría implica la generación continua de formas significantes, enigmas, y una incesante necesidad de desciframiento que involucra, simultáneamente, el contenido, la forma y la expresión. Históricamente encontramos cuestionamientos acerca

de la validez de las palabras y los signos para el logro de un efectivo conocimiento de la realidad¹². En el siglo XI, a este pensamiento semiótico se lo tomará heréticamente porque está inmerso en una profunda imprecisión que perturba la vía de acceso al misterio. Y es así que Otloh busca implementar el método alegórico para poder explicar, por ejemplo, el problema del mal en relación con el poder y el permiso de Dios para que acontezca, como encuentra relatado en el libro de *Job*. La aceptación de este método va de la mano con la aceptación de la dialéctica y es la alegoría, lo 2dicho de otro modo” *allo agorein*, lo que le permite considerar y hasta aceptar la diferencia de significación, buscando en las Escrituras y en los escritos de los Padres las “verdades dichas de otro modo”, el sentido capturado y diferenciado que en esa época se discutía, pero que el monje intenta señalar a dónde conducen estas “verdades dichas de otro modo”.

Los símbolos se dirigen a formar e informar a aquellas personas que, siendo mayoría, presentaban la imposibilidad de leer y escribir con «letras». En las Iglesias hay entradas para monjes y laicos; los capiteles, las paredes, hablan a cada uno de ellos en particular a través de las antiguas fábulas recreadas en sentido cristiano; la avaricia, la lujuria se encuentran demonizando el espacio sagrado y son un recuerdo continuo de aquello que no se debe hacer y del castigo a recibir. La soberbia se deja ver a través del poder de la palabra que se usa tanto para bien como para mal y aparece representada en las largas lenguas que envuelven a los personajes tanto puros como impíos: las esculturas de los superiores, Santos, Padres, Obispos, estampando su eterna presencia y poder.

Suponemos que también ha sido así en San Emeramo. Una idea que se presenta tanto en palabras como en imágenes, cosas visibles

12 Por ejemplo en el diálogo *De magistro* de san Agustín.

para ojos interiores, espirituales, que permitan ver el sentido invisible de Dios. Así va surgiendo un sentido simbólico en el modelo de vida que debe tenerse en cuenta ante las aflicciones.

El símbolo es una interpretación personal, de alguna manera poética, engendrada a partir de representaciones mentales, artísticas, de lo que se supone *debe ser* creído, pensado y comprendido. El hombre medieval está constituido en imágenes mentales, oníricas y poéticas porque él es “*imago Dei*” como Cristo es “*imago Patris*”¹³. Está envuelto en símbolos, vive entre ellos, *signum et res*, que generan teorías sobre la vida espiritual. La oración de fe también es un símbolo, como encontramos en la regla de san Benito, porque tiene que alcanzar en la salmodia la unión con Dios. Por lo tanto, el hombre es un perpetuo “descifrador”. La verdad no sólo está velada sino que su manifestación es discontinua, simbólica o metafórica o teofántica, no está en lo que se ve exteriormente sino que señala una realidad más alta e invisible producto de múltiples relaciones que hay que interpretar.

En este tema se debate Otloh inmerso en esa palabra que es *falsa* por que es ambigua, es “algo distinto² de lo que intenta nombrar. Por eso decimos que todo discurso está mediado, esto lo sabe Otloh, por la iconografía circundante. ¿Quién “es” *el* hermeneuta de Dios? No hay un *el* sino *los*, los *christianoï*.

De esta manera la ortodoxia se va definiendo en medio de polémicas que generan una variedad de fórmulas para precisar el sentido del símbolo, lo que impide un enunciado único. Pretender hallar en nuestros días la fórmula única, original, primigenia, sería un anacronismo distópico porque cada una de ellas pretende ser la universal, la *katholikè*, la *regula fidei*: en definitiva la *creencia*, no la invención. Sólo en este tipo de enunciado es que se puede hablar

13 Schmitt, J-C, op. Cit, p. 54.

de *símbolo* instando a la *hermenéusis*. La imagen se constituye como un fundamento antropológico puesto que el hombre, “creado” a imagen de Dios se ve en la mediación de representar lo «invisible» de la creencia. También encontramos el ámbito simbólico en las manifestaciones de la naturaleza y del proceder humano que constituyen alegorías.

La situación problemática sigue siendo la innegable necesidad de interpretación socio-histórico-política del texto sagrado del que no se pueden quitar las raíces histórico-político-religiosas judías, romanas, ni las político-religiosas apostólicas, ni negarse a aceptar la aplicación de las herramientas de la exégesis pagana propendiendo a que surjan unas que sean exclusivas del cristianismo, siendo esto último imposible por la gran imbricación de los pensamientos.

Conclusión

Otloh, desde su espíritu indagador, está constituido por la complejidad de la coexistencia en su pensamiento de posturas antagónicas. Los símbolos aparecen y lo traspasan en el momento en que no puede definir una situación y necesita determinarla con un ámbito sagrado o profano. La ubicación del símbolo, al anteceder a la explicación como espacio de doble interpretación, genera un movimiento dialéctico argumentativo en el sitio de contrarios en el que se mueve. Esta situación somete a Otloh al peligro constante de ser considerado hereje, porque opera con símbolos tales como el desamparo, la incredulidad, la duda, el *crimen*, el castigo, la divinidad, la obediencia, la fe. Pero no se le considera tal porque, posiblemente, a pesar de haber minado el principio Dios, supo mostrar la humanidad en la negación – además de haber mostrado su equilibrio con los postulados del momento.

Consecuente con la reforma benedictina, atacó al clero y al

regnum simoníacos y luchó por la *libertas ecclesiae* en el entorno de su magisterio de espiritualidad. Con su trabajo intelectual dentro del claustro, va logrando poco a poco, la exégesis de los símbolos que le perturban a la luz de las teorías filosófico-religiosas.

Hoy comprendemos cómo, el lenguaje, va construyendo su propio sentido y otros, impensados, a medida que se va expresando. Para ello fueron importantes los pensamientos de Agustín, Boecio, Escoto Eriúgena, Abelardo, Tomás, Ockham... que, con su lectura del *Peri hermeneias* de Aristóteles sumada a su personal sagacidad que los convirtiera en filósofos del lenguaje analizando los sentidos de la escritura, de la oración y de las representaciones icónicas, nos ayudan a comprender este obrar. El duro e impensado oficio de significar, de ir adosando un sentido sobre otro, ocultando el sentido primero en este ejercicio de pérdida/ganancia en la significación, conduce a la ambigüedad de la realidad, tanto interna como externa de su propia percepción intelectual con lo cual, el mundo, se le presenta a Otloh fragmentado por la propia actividad cognitiva de nuestro limitado intelecto. Siempre quedará algo más para conocer, producto de las relaciones establecidas entre los objetos por nuestra unidad cognitiva. Consideramos que Otloh intenta efectuar una significación que revitalice el signo de una verdad que se manifiesta a sus sentidos en metáforas, que son enigmas para el entendimiento humano y que debe descifrar. Para esta acción intelectual necesita las artes del *trivium*, para alcanzar a reconocer el sentido que se esconde, que se oculta en el ejercicio de comprensión.

La humanización de Dios en Cristo es la que le permite comprender, por el mismo movimiento dialéctico, que no hay divisiones entre un mundo y otro, el natural y el sobrenatural, aunque éste último sea inalcanzable para el hombre, su intelecto lo puede pensar. Cómo hizo Otloh con Dios a quien pensó,

momentáneamente como ficción, fue capaz de enunciar la negación que permitió la superación de la imposibilidad de buscar “ver a Dios” y, sin embargo, profundizó su fe en el reconocimiento de dicha imposibilidad. El emeramiense presenta la dialéctica como una ciencia fundamental, nadie debería ser monje sin conocerla. La inventaron los antiguos y de ellos la tomaron los cristianos, quienes se beneficiaron con su uso sin tener que inventarla ellos. De este modo se refiere Otloh a las ciencias, no las niega sino que las regula. Sin ellas, el conocimiento de las “Sagradas Escrituras”, el análisis de los íconos, de los sueños, no se desarrollaría porque la ciencia permite afirmar y negar, resignificar por parte de quienes pueden reconocer la ambigüedad de los signos lingüísticos. No hemos de olvidar que la dialéctica tiene una doble utilidad: como búsqueda de un sentido único del signo, y como hermenéutica del signo, desciframiento y otorgamiento de significación, inteligencia alegórica que, en las señaladas actividades del pensamiento, se la equipara a la filosofía.



O tempo nas filosofias medieval e ontemporânea: tempo psicológico *versus* duração

Vinícius de Fontes &
Elena Moraes Garcia¹

O tempo é uma entidade metafísica que a filosofia percorre desde os seus primórdios e chega a nós através de diversas concepções que são utilizadas de várias maneiras distintas. As ciências o utilizam de maneira estática para interpretar seus sistemas relacionais em condições padronizadas. Na filosofia, ele é tido como ontológico, psicológico, teleológico etc.. Filósofos consagrados escreveram livros sobre esse tema, citando, apenas como exemplo, os filósofos Platão, Aristóteles, Plotino, Santo Agostinho, Immanuel Kant, Friedrich Nietzsche, Martin Heidegger, dentre outros. A natureza do tempo e sua relação com o homem sempre foi uma questão muito pesquisada.

Na filosofia medieval não foi diferente e no Livro XI das suas **Confissões**, Santo Agostinho se pergunta o que é o tempo, completando que se ninguém faz essa pergunta, ele sabe o que é o tempo, mas se quiser explicá-lo, ele não o sabe. O tempo em

1 UERJ.

Santo Agostinho é psicológico, cabendo à alma sua medição e ao filósofo sua compreensão.

De outra via, encontramos o filósofo francês Henri Bergson que concebe o tempo como movimento e sempre se fazendo. Bergson é um filósofo do século XIX preocupado com a noção de tempo que se fazia à época, principalmente o tempo das ciências que, para ele, é estático e espacializado. Em Bergson, o tempo tem caráter ontológico, é percebido pelo homem, mas está para além do homem.

Embora apresentem pontos convergentes, Santo Agostinho e Henri Bergson se distanciam muito no que se refere à concepção de tempo propriamente dita. Nesse sentido, analisaremos as duas percepções do tempo, psicológica e ontológica, propostas por esses filósofos de diferentes épocas, porém a partir do mesmo problema: o que é o tempo?

O tempo psicológico em Santo Agostinho

Santo Agostinho foi um filósofo importante da Idade Média, principalmente, para o cristianismo com sua obra intitulada **Confissões**. A obra conta com inúmeros ensinamentos que os cristãos seguiram por um bom tempo até o aristotelismo de Santo Tomás de Aquino e, dentre suas ideias, destacamos a concepção de tempo descrita no Livro XI. A maioria das questões levantadas por Agostinho nesse Livro XI refere-se à eternidade. Porém, é através dessas questões que vai surgir a necessidade de o Bispo de Hipona explicitar sua compreensão sobre o tempo. Para compreendermos o que ele entende por tempo, temos que ter em mente certas concepções que ele descreve antes de entrar propriamente na questão temporal. A primeira delas é como surge o céu e a terra.

De antemão, temos que dizer que ele não se opõe à visão de que tudo o que existe, da maneira como existe, foi criado por

Deus. Dessa forma, até mesmo céu e terra foram criados. Partindo do princípio de que tudo foi criado, Santo Agostinho nos diz que todas as coisas que foram criadas são passíveis de instabilidades e mudanças, inclusive o céu e a terra. Já que tudo que se encontra na natureza foi criado por Deus, podemos concluir que a única coisa que existia antes de tudo tomar vida era Deus. Ele não discorda dessa afirmação e ainda a completa dizendo que “existimos porque fomos criados. Portanto, não existíamos antes de existir, para que nos pudéssemos criar” (AGOSTINHO, **Confissões**, 2002, p. 270). Com essa assertiva, Agostinho não deixa dúvida de que ele acredita na criação e de que é a partir dela que vai erigir toda a sua filosofia sobre o tempo.

Agostinho nos diz que Deus cria as coisas através da palavra. Deus fala e as coisas passam a existir: é através da palavra divina que as coisas são feitas, pois “é necessário concluir que falastes e os seres foram criados” (p. 271), seguindo os escritos do Apóstolo João onde ele diz que “no princípio era o Verbo, e o Verbo estava com Deus, e o Verbo era Deus”². É com o advento da criação do céu e da terra que surge também o tempo, pois o céu e a terra foram criados no tempo. Quando Deus cria o céu e a terra, cria também o tempo. Mas esse tempo nos parece que é uma sucessão de instantes, conforme ele escreve à página 272: “com efeito, aquela voz ecoou e sumiu. Começou e findou. Ressoaram as sílabas e passaram, a segunda após a primeira, a terceira após a segunda, e todas pela mesma ordem até à última (...)”. As palavras que Deus utilizou para a criação passaram, uma sucedendo a outra, garantindo-nos uma sucessão de instantes. Através dessa afirmação, entendemos que há uma transitoriedade das coisas que passam. Para Agostinho, as coisas existem e deixam de existir,

2 JO 1, 1.

morrem e nascem. Porém, o Verbo nunca passa e nunca deixa de existir porque é coeterno com Deus: ele está vivo com Deus na eternidade, onde não há sucessão de tempos, apenas um único e mesmo tempo.

Nesse sentido, podemos dizer que não há nada antes e depois do Verbo divino; o que há são as coisas que nascem, vivem seus momentos e morrem nos deixando certos de que Agostinho de Tegaste entende que é por meio do Verbo, e só por meio dele, que tudo foi e continua sendo criado por Deus. Para corroborar nossa visão, citamos o próprio autor: “no Vosso Verbo, porém, nada desaparece, nada se substitui, porque é verdadeiramente eterno e imortal. Por isso, ao Verbo, que é coeterno convosco, dizeis, ao mesmo tempo e eternamente, tudo o que dizeis” (p. 273). Agostinho também diz que tudo o que conhecemos, conhecemos porque de alguma forma existiu e não existe mais; porém, tudo quanto passa a existir e logo depois não existe mais, tem o tempo necessário para que tenhamos o conhecimento daquela coisa.

Podemos perceber aqui que Agostinho nos mostra uma diferença muito importante sobre o nosso tempo e a eternidade de Deus: a transitoriedade das coisas. Comparado à eternidade, nosso tempo só é compreendido através de ações sucessivas transitórias (N.T. p. 276), ou seja, para o Bispo de Hipona nosso tempo se compõe de muitos movimentos passageiros (p. 276) e a duração desses movimentos não pode se alongar simultaneamente. Em contrapartida, a eternidade é imutável e nela nada passa, tudo é presente (p. 276). No nosso tempo, tudo passa e nunca é todo presente. Outra diferença importante é a noção de que só conhecemos as coisas quando elas deixam de existir, enquanto que Deus as conhece eternamente e nunca perde a ciência delas.

Nesse momento, nosso filósofo começa a colocar a parte que mais nos interessa para esse estudo, ou seja, a diferenciar o nosso

tempo do tempo da eternidade: é ela que determina o passado e o futuro, não sendo ela coincidente nem com o passado nem com o futuro, sendo um eterno presente. Na eternidade tudo é. Não existe algo que seja e depois passa a não ser, tudo existe e tudo é. Sendo ela um presente que nunca passa, é através dela que entendemos o que vem antes e o que virá depois: “quem poderá prender o coração do homem, para que pare e veja como a eternidade imóvel determina o futuro e o passado, não sendo nem passado nem futuro?” (idem).

Com isso, entendemos que só há presente na eternidade, o presente pertence à eternidade e só há passado e futuro no tempo criado por Deus – antes da criação, Deus não fazia nada: fazia a criatura e, conseqüentemente, o tempo (p. 276s) –, pois a eternidade é um eterno presente. Nosso tempo só existe quando deixa de existir: se torna história. Deus se encontra sempre no hoje porque para Ele o tempo não passa. A eternidade é um eterno “hoje”. Agostinho entende que foi Deus quem fez os tempos e que, por isso, antes da criação não havia tempo algum.

A partir de agora, começa nossa investigação. E ela começa justamente onde o autor de **Confissões** pergunta “o que é, pois, o tempo?” (p. 278). Como dissemos anteriormente, Deus criou os tempos e Santo Agostinho assim os divide: presente, aquilo que é; passado, aquilo que não é; e futuro, aquilo que ainda não é. Ele está buscando compreender o que significa tempo e nos diz que os tempos não são coeternos com Deus, pois seriam imutáveis assim como Deus é imutável. Porém, como já dissemos, tudo que foi criado sofre mudança e, com o tempo, isso não seria diferente. Assim, por causa das mudanças sofridas até pelo tempo, Santo Agostinho vai nos dizer que se nada sobrevivesse, não haveria tempo passado e, do mesmo modo, se nada houvesse, não existiria tempo presente (idem).

Compreendemos que para que haja o tempo futuro algo tenha que sobreviver e para que haja tempo presente algo tenha que ser. Para chegarmos aos tempos passado e futuro, temos que compreender que eles surgem através do presente. Se o presente nunca passasse, ele não seria presente e sim eternidade. Portanto, o presente de que fala o Bispo de Hipona, é um presente que está sempre indo em direção ao pretérito, dando origem a este tempo, mas é algo que veio de algum lugar, fundamentando o tempo futuro. Logo, temos que aquilo que consideramos como presente é aquilo que veio de algum lugar, que esteve em nosso meio por alguma duração e que o conhecemos quando ele se torna parte da memória, ou seja, do passado.

Outra conclusão que podemos tirar é a de que o tempo tem uma característica própria: deixar de existir. Mais ainda: os tempos passado e futuro medidos têm como alicerces para medição o tempo presente e, desse modo, só pode ser mais ou menos longo aquele tempo enquanto presente, pois enquanto passado já não existe mais. Notemos também que Santo Agostinho não considera a coexistência do tempo, mas a entende como uma sucessão de tempos.

Agostinho analisa a medida do tempo como um antes, um agora e um depois. Os que estão antes e depois não existem. Existência no tempo para ele é a existência do agora. Ao decompor cada parte do tempo em partes menores, percebe que há sempre, no presente, um antes e um depois que ainda não são e que, por isso, não existem. Logo, o tempo presente é aquele que pode ser medido e ter duração. Para entendermos melhor o que ele entende como antes e depois, vejamos o que o próprio diz em suas **Confissões** à página 280: “com efeito, se o primeiro mês está passando, os outros são futuros. Se estamos no segundo mês, o primeiro já passou e os outros ainda não existem. Logo nem o

ano que está decorrendo pode ser todo presente, e se não é todo presente, não é um ano presente (...)"

Entendemos que, para Agostinho, o tempo é sempre subdividido em frações menores. Aquele que não pode, de maneira nenhuma, ser dividido é que pode ser chamado de presente. Santo Agostinho vai nos dizer que o tempo só pode ser medido a partir do momento em que ele se torna passado. Ao tornar-se passado aquilo que já não existe mais não pode ser medido, mas enquanto ainda não se torna passado, pode ser percebido e medido, ou seja, o tempo a ser medido é somente aquele tempo que está decorrendo, aquele que pode ser sentido. Dessa forma, ele busca saber de onde vêm as coisas passadas e futuras e, ao questionar a existência dessas coisas que ainda não conhecemos, chega à conclusão de que, seja lá onde elas estiverem, tem que ser presente, pois o que é futuro ainda não é e o que é passado já não existe mais.

Logo, as coisas existem no presente. As coisas passadas existem na memória e passam a ser presentes quando a evocamos; as coisas futuras existem também na memória quando premeditamos algo. Quando esse algo acontece, deixa de ser futuro e torna-se presente, conseqüentemente, passa a existir para logo em seguida deixar de existir e se transformar em passado. As coisas futuras são concebidas na alma de modo que quando as imaginamos, as imagens delas sejam presentes. Agostinho (p. 283) vai colocar que ele vê a aurora e já prognostica que o sol vai nascer. O que ele vê é presente, mas o que anuncia é futuro, ou seja, o nascimento do sol é futuro, pois ainda não aconteceu. Este é apenas um exemplo do que pode ser futuro e de que o futuro é presente quando o imaginamos e prevemos, quando é concebido na alma. Achamos então onde as coisas passadas e futuras existem: na alma. É na alma humana que teremos o passado e o futuro.

Porque as coisas passadas trazidas pela memória se tornam

presentes e as coisas futuras que concebemos também são concebidas pela memória e se tornam presentes é que podemos dizer que o tempo de Agostinho é um tempo psicológico, “é o sentimento de presença das imagens que se sucedem, sucederam ou hão de suceder, referidas a uma anterioridade” (N.T. p. 288). Para Agostinho o tempo se dá na memória, pois não se pode garantir existência às coisas passadas nem futuras fora da memória, da alma humana. Com isso, Santo Agostinho (p. 284) chega à conclusão de que é errôneo falar em tempo passado, tempo presente e tempo futuro, porém que o correto deveria ser “presente das coisas passadas, presente das presentes e presente das futuras”. Com essa nova terminologia, ele pretende dizer que devemos entender o passado, o presente e o futuro da maneira como explicou, pois não consegue compreendê-los de outra forma a não ser empregando para cada tempo as expressões correspondentes.

Agostinho nos diz que só podemos medir aquilo que tem algum espaço de duração. Coloca que medimos a duração do movimento de alguma coisa, a partir do instante em que ela começou a se mover até que se pare por completo seu movimento. Todavia, Agostinho considera que não pode dizer quanto tempo demorou aquele movimento, porque só poderá fazê-lo se tiver algo com o que comparar. O “quanto”, para Santo Agostinho, é comparativo. Nesse momento, pode apenas dizer que demorou muito tempo ou pouco tempo. Por isso, aquilo que podemos chamar de tempo é a medida da duração do movimento de um corpo. Agostinho usa o vocábulo *distensão* para se referir ao tempo que é medido, o que nos sugere que o tempo, em nosso autor, não é um tempo espacializado e deixa explícito que ele pensa em se tratar da distensão da própria alma quando diz que “seria para admirar que [essa distensão] não fosse a da própria alma” (p. 290).

Nesse momento, Santo Agostinho se pergunta o que é que

medimos. “Com efeito, medimos os tempos mas não os que ainda não existem ou já passaram, nem os que não têm relação alguma, nem os que não têm limites. (...) Contudo, medimos os tempos” (p. 291). O tempo que pode ser medido é aquele que se estende por alguma duração. Dessa forma, podemos concluir que a medida do tempo se dá através da alma. É na alma que os tempos são medidos e o que é medido é a impressão que as coisas deixam gravadas nela ao passarem por nós no tempo presente. Logo, a duração do tempo em Santo Agostinho é uma duração psicológica que deixa “marcas” na alma, as quais podemos medir e ter a duração do tempo (p. 292):

Em ti, ó meu espírito³, meço os tempos! Não queiras atormentarte, pois assim é. Não te perturbes com os tumultos das tuas emoções. Em ti, repito, meço os tempos. Meço a impressão que as coisas gravam em ti à sua passagem, impressão que permanece, ainda depois de elas terem passado. Meço-as, a ela enquanto é presente, e não àquelas coisas que se sucederam para a impressão ser produzida. É a essa impressão ou percepção que eu meço, quando meço os tempos. Portanto, ou essa impressão é os tempos ou eu não meço os tempos.

Comprendemos que o tempo em Santo Agostinho é um tempo psicológico e o mesmo relaciona o tempo à alma. Para ele há uma operação feita na alma que nos permite entender como surge o futuro e como cresce o passado, uma vez que são tempos que ainda não existem. Essa operação, na verdade, é dividida em três momentos: a expectativa, a atenção e a memória. Segundo ele o futuro é a expectativa de algo que existirá; a atenção é a expectativa tornada presente e, portanto, mensurável; e por

3 Na tradução utilizada, aparece o termo “espírito” e não alma como normalmente se concebe em Santo Agostinho.

último, a memória nos garante o passado de tal expectativa. O que é medido é “aquilo que o espírito espera, passa através do domínio da atenção para o domínio da memória” (p. 293). Para corroborar nossa tese de que o tempo agostiniano é um tempo psicológico, dizemos que “portanto, o futuro não é um tempo longo, porque ele não existe: o *futuro longo* é apenas a *longa expectativa do futuro*. Nem é longo o tempo passado porque não existe, mas o *pretérito longo* outra coisa não é senão a *longa lembrança do passado*” (p. 293).

O tempo como Duração em Bergson

Antes de vermos como Bergson entende o tempo, devemos ter em mente que ele estava preocupado com as teorias físicas e evolucionistas de sua época que interpretavam o tempo como algo estático. Cada uma dessas teorias continha um sistema próprio e dentro dele trabalhavam com o tempo numa perspectiva espacial e estática, segundo Bergson. Ele muda essa direção ao dizer que o tempo é algo interno, vivido e sentido por cada uma das criaturas de modo distinto. Desse modo, ele não poderia jamais ser um tempo dado. Para Bergson, tempo é fluidez, é Duração.

A Duração é uma experiência psicológica do eu que dura. Isso porque de todos os outros objetos temos noções que podem ser julgadas exteriores e superficiais, ao passo que de nós mesmos temos uma percepção muito mais ampla, profunda e interior. Bergson constata que, ao olharmos interiormente, percebemos as mudanças de estado, colorindo a nossa própria existência. A existência, para Bergson, é um fluir incessante das sensações e não estanque onde em um instante há certo sentimento e no próximo, outro. Para Bergson essa passagem é contínua e está sempre se dando. Daí a primeira característica da Duração como um fluir psicológico da nossa própria existência. “A verdade é que mudamos

sem cessar e o próprio estado já é mudança” (BERGSON, 2006, p. 2).

Bergson entende que percebemos as variações de maneira espacializada, estanque “porque nossa atenção se fixa [na vida psicológica]⁴ por uma série de atos descontínuos: ali onde há apenas uma suave ladeira, cremos perceber, ao seguirmos a linha quebrada de nossos atos de atenção, os degraus de uma escada” (idem, p. 3). Nesse contexto, não conseguimos perceber que as batidas de um relógio, quando as ouvimos, fazem parte de um mesmo e único movimento contínuo. Porque percebemos os movimentos de maneira estanque, visualizamos as batidas em separado. Perceber e compreender que essas mudanças são o todo do movimento, nos auxilia na percepção e entendimento da Duração bergsoniana. Por isso ele começa dizendo que a Duração é psicológica, pois é conhecendo nossa existência que chegamos a ela.

Na relação entre a Duração e o eu, Bergson coloca que a concepção corrente é invadida gradualmente pelo espaço. Dessa forma, não conseguimos enxergar um movimento único. Ele destaca que essa invasão priva o eu de perceber um tempo homogêneo tornando-o estanque e espacializado. Ele nos mostra que essa concepção de tempo torna-o quantitativo. Diz ele que através do sonho a característica estanque do tempo é quebrada, pois é no sonho que as coisas acontecem sem que haja uma sequência lógica bem definida e ao invés de termos intervalos, temos uma sequência de acontecimentos que se sobrepõem uns aos outros, tornando a Duração qualitativa.

Ao colocar a Duração dessa maneira, o filósofo entende

4 Inserção nossa por entender que sem ela não ficaria claro sobre o que Bergson fala nessa passagem

que deve então distinguir duas avaliações da Duração, que ele considera bem diferentes: (i) a Duração homogênea e (ii) uma multiplicidade qualitativa. A primeira é “um símbolo extensivo da duração verdadeira” (p. 5), sendo ela uma psicologia atenta às conexões de momentos heterogêneos em uma Duração. Ela distingue esses momentos que se penetram. A segunda refere-se à “multiplicidade numérica dos estados de consciência” (p. 5), sendo essa multiplicidade qualitativa. Esses dois diferentes estados psíquicos se encontram num eu com estados bem definidos, resultando em um eu onde a sucessão implica fusão e organização. Para ele, é assim que se faz a consciência do eu, mas denuncia que nos contentamos apenas com a primeira: utilizamos apenas os símbolos para a percepção da realidade.

Seguimos então a Duração de outro modo que Bergson funde ao primeiro: a Duração sendo o todo para além da psicologia. Ele entende que a Duração é algo maior que a psicologia e que há uma Duração única que engloba a Duração psicológica. Enfim, Bergson une a nossa Duração com a Duração das coisas que recortamos do Todo, fazendo-as coincidir. Agora, não é mais uma Duração que enxerga recortes de um Todo, mas uma Duração que permite ser vivida, vivenciada. A partir de agora, a Duração é experiência vivida.

Bergson prossegue com seu pensamento dizendo que o universo dura, que tem uma Duração própria e que essa Duração própria do universo engloba todas as outras Durações. Sendo assim, tudo aquilo que isolamos em diferentes sistemas para estudo são recortes, vistas parciais do Todo do universo (p. 9). Porém, ele alerta que esses recortes não nos dão, numa remontagem, o todo do universo.

A partir de agora, Bergson começa a mostrar as características da Duração e a primeira delas é aquilo que muda de natureza. Para

podermos perceber o que Bergson quer dizer quando coloca que a Duração é o que muda de natureza, devemos entender como ele define o espaço: uma linha onde há vários pontos simultaneamente justapostos. Essa seria a primeira noção de espaço que um observador consciente da linha que percorre, supondo que ele estivesse percorrendo um caminho e pudesse, conscientemente, elevar-se para ver o caminho que percorre, criaria. Porém, ele diz que incorre em erro aquele que acredita que a Duração é análoga ao espaço, fazendo dos pontos psicológicos sofridos pelo nosso observador consciente ao percorrer seu caminho uma linha ou cadeia. Isso quer dizer que justapor as mudanças psicológicas em pontos simultâneos é espacializar a Duração.

Supondo que o observador não tem ainda a ideia de espaço, Bergson sugere que a sucessão dos estados pelos quais o observador passa, não poderia revestir-se para ele da forma de uma linha; mas suas sensações se juntarão e se organizarão, de forma dinâmica, umas às outras e entre si (p. 11), formando a linha da Duração pura, que será sentida, porém não poderá ser quantificada. Isso significa dizer que a Duração pura é “uma sucessão de mudanças qualitativas, que se fundem, que se penetram, sem contornos precisos, sem nenhuma tendência a se exteriorizarem (...), sem nenhum grau de parentesco com o número: seria a heterogeneidade pura” (p. 11s). Aqui, vemos que ele entende o espaço como uma multiplicidade quantitativa, onde há somente o domínio do número e lança a segunda característica da Duração: uma multiplicidade qualitativa.

Bergson chama as multiplicidades de heterogeneidades e diz que é preciso admitir que haja dois tipos de distinções entre o mesmo e o outro: a multiplicidade, heterogeneidade quantitativa e qualitativa. A multiplicidade qualitativa é, para nosso filósofo, totalmente distinta da multiplicidade que forma o número, uma

vez que ela é a multiplicidade dos estados de consciência em sua forma pura. Segundo Deleuze (2008, p. 27), a Duração pura nos apresenta uma sucessão puramente interna, enquanto que o espaço apresenta-nos uma exterioridade sem sucessão; assim, “produz-se entre os dois uma mistura, na qual o espaço introduz a forma de suas distinções extrínsecas ou de seus ‘cortes’ homogêneos e descontinuados, ao passo que a duração leva a essa mistura sua sucessão interna, heterogênea e contínua”.

A Duração e o espaço são multiplicidades, sendo que o espaço é descontínuo, homogêneo, simultâneo, justaposto etc. enquanto que a Duração é heterogênea, contínua etc. e ambos apresentam duas diferenças que Bergson distingue como sendo diferenças de grau, no espaço, e diferenças de natureza, na Duração. As heterogeneidades que podemos contar ou conceber como contabilizáveis serão as quantitativas, enquanto que as qualitativas serão os vários estados de consciência organizados entre si, penetrando-se e enriquecendo-se cada vez mais.

O espaço é uma multiplicidade numérica, descontínua e atual. Bergson, segundo Deleuze (2008), utiliza a palavra atual para caracterizar que é algo “pleno”, não precisa de uma atualização, entendendo que a objetividade é a percepção atual das subdivisões de um objeto (p. 30), é o que se divide, mas não muda de natureza para isso. O objeto muda de grau através das divisões e ele é uma “unidade numérica” porque podemos associar as divisões dele com a aritmética. Para Bergson, a “coisa extensa” é assim considerada porque ela pode ser indefinidamente dividida.

Por outro lado, a mudança de natureza é quando são formados indivisíveis nas divisões. A Duração se divide e não para de se dividir, porém ela muda de natureza. Por isso uma multiplicidade qualitativa: ela se divide indefinidamente (multiplicidade), mas sempre muda de natureza e cria indivisíveis (qualitativa). A

Duração é o subjetivo, o virtual (ainda não atualizado) e ela sempre se encontra “inseparável do seu movimento de atualização, pois a atualização se faz por diferenciação, por linhas divergentes, e cria pelo seu movimento próprio outras tantas diferenças de natureza” (p. 32). Porém é a multiplicidade qualitativa que Bergson entende como sendo a principal das multiplicidades porque ela diz respeito diretamente à Duração.

O exemplo que Bergson usa para definir a mobilidade da Duração é o da flecha de Zenão. Quando uma flecha é lançada, ela viaja e nunca para, até encontrar um obstáculo. Bergson diz que ela é da ordem do movimento, logo ela não poderá nunca *estar* “em nenhum ponto do seu trajeto. Deve-se no máximo dizer que poderia estar num ponto dado, no sentido de que passa por ele e que lhe seria autorizado deter-se ali” (2006, p. 15). Bergson diz que se a parássemos num ponto qualquer, ela estaria ali parada e não seria mais com o movimento que estaríamos lidando, pois a mobilidade empregada pela flecha ao ser disparada é totalmente indivisível. Logo ela tem um movimento único e o mesmo não pode ser medido. Bergson quer dizer que quando fixamos um ponto dentro do movimento da flecha e esse ponto a faz parar, criamos dois movimentos distintos: um movimento seria o de a flecha sair do repouso e parar no “meio de caminho” em um ponto fixo e outro movimento seria o de ela seguir desse ponto no meio do caminho para o lugar onde ela chegaria caso não fosse interrompida. “Um movimento único, por hipótese, é por inteiro movimento entre duas paradas (...)” (idem, p. 15).

Desse modo, Bergson (p. 16) não admite dizer que a Duração seja divisível, pois torná-la divisível é torná-la pontos imóveis ao longo do trajeto que ela faz. Assim, entendemos que Bergson não admite que o movimento seja dividido e, assim, podemos dizer que a Duração “é justamente essa continuidade indivisível de

mudança que constitui a verdadeira duração” (p. 16). A verdadeira Duração, a Duração real, é uma continuidade indivisível de mudança e ele coloca que ela é exatamente aquilo de que temos uma boa noção: o tempo.

A Duração real é o tempo percebido como uma continuidade: “a *duração real* é o que sempre se chamou *tempo*, mas o tempo percebido como indivisível” (p. 16). Bergson entende que tempo implica sucessão, mas o não concorda que ele se apresenta à nossa consciência como uma justaposição entre um “antes” e um “depois” (p.16). Dessa forma, Landim (2001, p. 22) entende que Bergson quer nos chamar a atenção para o fato de que o tempo não pode ser algo já dado por ser mobilidade. Por ter essa condição de fluidez, movimento, o tempo é algo que está sempre se fazendo, ou seja, é continuidade: para ele o tempo é uma sucessão que não pode ser dividida, além de ser um tempo real e vivido na experiência.

Nosso filósofo coloca que nós não queremos “escutar o burburinho ininterrupto da vida profunda. E, no entanto, a vida real está lá. É graças a ela que ocorrem num único e mesmo tempo as mudanças mais ou menos longas a que assistimos em nós e no mundo exterior” (p.17). Com essa citação, ele conclui que a realidade é a própria mobilidade (p. 17), logo, o tempo é a realidade. E assim, chegamos à última das características da Duração e que, cremos, engloba todas as outras características citadas porque agora falamos do absoluto e, para ele, a Duração é o absoluto.

Para entendermos porque Bergson diz que a Duração é o absoluto, devemos ter em mente que ela é mobilidade e que o movimento é indivisível e se faz de uma só vez e esse contínuo fluir do tempo de Bergson significa o tempo como realidade, como real. Landim (p. 23) nos sinaliza o que Bergson (PM, 1969,

p. 110) quis dizer com esse tempo real ao afirmar que “*a ideia de Durée implica indivisibilidade e ao mesmo tempo a sucessão. Durée significa o que dura, o que persiste, o que continua a ser [...]*”. É no movimento que as mudanças ocorrem e as mudanças são reais. Entendendo dessa forma, podemos dizer que ao percebermos o movimento das coisas, podemos também perceber as mudanças de estado/qualidade. Logo, podemos definir a Duração como o transcorrer do tempo vivido. Landim (p. 24) coloca que, para Bergson, tudo flui e tudo fica; já para Heráclito, tudo flui, mas nada fica. Na Duração é conservada toda diferença e toda mudança.

Bergson (2006) diz que apreendemos a realidade de um movimento quando esse nos aparece, internamente, como uma mudança de estado ou qualidade e ficamos mais certos ainda da realidade desse movimento, quando o produzimos depois de termos querido produzi-lo. Logo, a passagem de uma qualidade a outra é um fenômeno absolutamente real (p. 18). Dessa forma, podemos dizer que o movimento é algo de verdadeiramente real e que ao apreendermos o movimento não apenas como uma simples relação, mas como uma indivisibilidade, teremos o absoluto.

Deleuze (2008, p. 58), em seu **Bergsonismo**, diz que Bergson compreende que o passado encontra-se distendido na nossa memória e o presente é a contração desse passado: o passado é lembrança e o presente, percepção. Nesse sentido, temos que tentar entender o que Bergson quer nos dizer quando da colocação do binômio distensão-contração para então compreendermos porque ele coloca que o presente é tão somente uma contração do passado e como ele faz para que essa dualidade seja “extinta”.

“Se o passado coexiste com seu próprio presente, e se ele coexiste consigo em diversos níveis de contração, devemos reconhecer que o próprio presente é somente o mais contraído nível do passado”

(p. 58). Daqui retiramos, com o auxílio de Deleuze, que o passado é a lembrança pura (memória – passado) e o presente é a percepção pura (matéria – presente). Continua Deleuze dizendo que há dois tipos de memória sendo (i) a memória-lembrança e (ii) a memória-contração.

Em (i), encontram-se todas as lembranças que temos sobre as coisas da vida distendidas em seus milhares de elementos a serem rememorados. Em (ii), há a contração de milhares de elementos rememorados que fazem parte da nossa memória e, conseqüentemente, do nosso passado. A percepção das coisas faz com que haja uma compressão de todas as vibrações que temos armazenadas e que são inerentes às coisas das quais temos a lembrança. Quando trazemos para a realidade aquilo que temos na memória, não trazemos com tanta clareza de detalhes quanto a memória tem a lembrança daquela coisa. É porque suprimimos muitas das vibrações intrínsecas à coisa que Bergson chama a percepção de memória-contração. Enquanto isso, a memória-lembrança contém todas as vibrações.

Bergson chama esses elementos inerentes à memória de vibrações porque, segundo Deleuze, “sensação é a operação de contrair em uma superfície receptiva trilhões de vibrações” (idem, p. 58), afinal todas as coisas emanam vibrações e essas vibrações são captadas por nossos órgãos receptivos e transformadas em sensações: das vibrações “sai a qualidade, e esta é tão-somente a quantidade contraída. Assim, a noção de contração (ou de tensão) nos dá o meio de ultrapassar a dualidade quantitativa homogênea-qualitativa heterogênea e nos permite passar de uma a outra em um movimento contínuo” (p. 58). É no nosso presente, ou seja, na matéria, onde as vibrações são contraídas para formar a percepção das coisas; é no nosso passado, ou seja, na memória, que as coisas permanecem distendidas através das vibrações. Daí, concluímos

que o nosso presente é o grau mais contraído do nosso passado.

Deleuze nos diz que duas indagações têm papel fundamental no entendimento da Duração: (i) “não haveria contradição entre os dois momentos do método, entre o dualismo das diferenças de natureza e o monismo da contração-distensão?” (p. 59); (ii) “mesmo supondo resolvido esse problema, podemos falar em monismo reencontrado?” (p. 60). O filósofo vai responder às perguntas por ele levantadas começando pela segunda.

Deleuze diz que Bergson nunca esqueceu o que havia dito anteriormente: que a Duração é multiplicidade, mas ele transforma essa multiplicidade em uma única Duração: a Duração interna [a nós], psicológica. Deleuze entende que há fluxos de Duração nas coisas e que dois fluxos de duração não podem ser ditos coexistentes ou simultâneos; haveria então a necessidade de um terceiro fluxo que englobasse esses dois anteriores. Esse terceiro fluxo é o monismo, onde “haveria uma só duração, um só tempo, do qual tudo participaria, inclusive nossas consciências, os viventes e o todo do mundo material” (p. 62).

Desse modo, Bergson erigi para si que existe um único tempo igual para todas as coisas, sejam elas os seres viventes, sejam elas as coisas materiais, sendo esse tempo, a Duração. Logo, a terceira hipótese é apresentada por Bergson como a mais satisfatória dentre as outras: há um só “*tempo, uno, universal, impessoal*” (DELEUZE, 2008, p. 62).

Bergson está colocando que o Tempo não só é único como também está dizendo que ele não pode ser diviso. O filósofo quer saber se existe uma multiplicidade própria do tempo e a isso responde dizendo que só há um único tempo, universal e impessoal. Ele dá um exemplo desse tempo impessoal ao dizer que nós podemos estar sentados à beira de um rio e ver um barco passando ou o voo de uma gaivota, a água que vai em direção

ao mar e estarmos nos lamuriando da vida sem que essas três atividades sejam elas algo de separado do tempo.

Na verdade, essas três atividades, que formam três fluxos, estão englobadas num mesmo tempo, “mas eles são isso apenas porque minha duração é um fluxo entre eles e também o elemento que contém os dois outros” (p. 64). Nesse sentido, a atenção aos acontecimentos tem certa relevância porque tem o poder de “repartir-se sem dividir-se”, ou seja, são três percepções de uma mesma situação. Há uma primazia da Duração em relação aos três fluxos, uma vez que a consciência concebe dois dos fluxos.

Todavia, para que eles sejam coexistentes eles precisam estar englobados em um mesmo e outro fluxo, que é minha Duração. Ela faz com que os outros dois fluxos estejam reunidos e unidos, formando assim uma multiplicidade e simultaneidade particular porque ela não se separa, é sempre a mesma em todos os sistemas: ela é uma simultaneidade de fluxos.

Assim sendo, se há realmente uma divisibilidade de fluxos no tempo, isso só pode ocorrer porque o tempo é único e, sendo único, ele deve abarcar todos os fluxos de uma única vez. Há, portanto, uma divisão no tempo, mas não há uma divisão do tempo; mais ainda: é somente na perspectiva de um tempo único que podemos vivenciar esses fluxos, através da nossa Duração interna (psicológica). Por isso ele entende que podemos enxergar de maneira distinta cada parte do fluxo ou mesmo de uma maneira única, como tudo fazendo parte de um único tempo.

Essa hipótese bergsoniana equivale a dizer que o tempo é o mesmo para todas as espécies de coisas existentes no mundo e que esse tempo passa da mesma forma para todas elas, porém nós o percebemos de maneira diferente e por causa dessa diferença é que podemos dizer que o tempo, a Duração passou mais ou menos rápido de acordo com algum ponto em específico. Por

isso também podemos dizer que a Duração é psicológica, mas ao mesmo tempo ontológica.

Sendo a Duração uma multiplicidade que muda de natureza a cada vez que se divide correspondendo cada mudança ao processo de atualização, devemos entender que ao nos colocarmos na virtualidade das divisões da Duração é que encontraremos os fluxos dos quais Bergson está falando e entenderemos porque coloca que só há um único e mesmo tempo para todos os fluxos. Esses fluxos devem, ao menos, ser pensados como podendo ser vividos, pois há ainda a divisão do tempo na atualidade, onde podemos vivenciar os fluxos. Logo, podemos perceber que esses fluxos estão em um só e mesmo tempo, sendo essa sua condição. Sobre este ponto, Bergson (DS, 1922, p. 56 apud DELEUZE, 2008, p. 65) escreve que:

uma mesma duração vai recolher ao longo de sua rota os acontecimentos da totalidade do mundo material; e nós poderemos então eliminar as consciências humanas que havíamos inicialmente disposto de quando em quando como outras tantas alternâncias para o movimento do nosso pensamento; haverão tão-somente o tempo impessoal, em que se escoarão todas as coisas.

Segue-se daí que nossa própria Duração ao mesmo tempo em que é um fluxo, representa o Tempo no qual todos os outros fluxos se fazem.

Assim, Bergson consegue provar que há somente um único tempo onde acontecem as multiplicidades, conforme declara Deleuze à página 65 e seguinte.

É nesse sentido que os diversos textos de Bergson se conciliam perfeitamente e não comportam qualquer contradição: há tão-somente um tempo (monismo) embora haja uma infinidade de fluxos atuais (pluralismo generalizado) que participam

necessariamente do mesmo todo virtual (pluralismo restrito). [...] Em suma, não só as multiplicidades virtuais implicam um só tempo, como a duração, como multiplicidade virtual, é esse único e mesmo Tempo.

Nesse momento, Deleuze pede que consideremos os graus de distensão e de contração e nos diz que “no limite da distensão temos a matéria” (DELEUZE, 2008, p. 69). A matéria não é ainda espaço, mas ela é extensão. O que ele quer dizer é que a Duração é totalmente distendida e que não é o espaço que contém a extensão, ao contrário, a extensão é que contém o espaço, sendo este apenas um envoltório da distensão da Duração. Uma vez que a Duração engloba a si e a tudo, inclusive o espaço, devemos então entender como é que podem ser duas coisas distintas.

No espaço, as coisas se nos apresentam como extensão, mas essa extensão é a Duração totalmente distendida, ou seja, a Duração atualizada em um de seus momentos. Quando a Duração está totalmente relaxada, descontraída, ela deixa aparecer, uns aos outros, seus momentos e o que eles perdem em penetração recíproca por estarem na Duração, o que perdem em tensão, ganham em extensão. Logo, a matéria é um dos momentos da Duração que deixou de ser um momento para no instante seguinte se tornar o que ela é, desenrolando-se em um “*continuum* instantâneo, indefinidamente divisível, que não se prolongará em outro instante, mas que morrerá para renascer no instante seguinte, em um piscar de olhos ou frêmito sempre recomeçado” (idem, p. 70). Se esse movimento da distensão for levado até o fim, dar-se-á o espaço. Isso aconteceria porque, no final da linha de diferenciação, o espaço seria aquele que não combinaria com a Duração.

Distensão e contração, segundo esse modelo bergsoniano de Duração e Espaço, são relativos uns aos outros apenas, pois

aquilo que se distende se contrai para formar a matéria – que é o menor grau de contração da distensão – e aquilo que se contrai se distende para formar a Duração.

Portanto, encontra-se respondida a primeira questão levantada por Deleuze. Pois o que ele entende que Bergson fala em seus livros é que sempre haverá Duração na Matéria e vice-versa, pois a Duração nunca estará completamente contraída para ser somente Duração e a extensão nunca estará completamente distendida para que haja um espaço puro. Sendo assim, haverá sempre uma interdependência entre um e outro, entre distensão e contração.

Uma breve discussão: semelhanças e diferenças

A questão central no Livro XI das **Confissões** de Santo de Agostinho é a explicação sobre Deus e sobre a eternidade. A partir dessas explicações é que surgirá a noção de tempo. Parece-nos que Santo Agostinho fala de uma existência do tempo atrelada ao meio físico e sensível, onde nós vivemos. Com o advento da criação do mundo por parte de Deus, surge também o tempo e, em virtude da criação, podemos dizer que o tempo em Santo Agostinho é um tempo dado, pois o mesmo afirma que antes da criação não havia tempo. Para ele, a partir do momento em que Deus cria o céu e a terra, cria também o tempo: o tempo é criatura de Deus.

Aqui, vemos já uma diferença em relação à Duração bergsoniana: um contínuo fluir. Em Bergson, o tempo está sempre se fazendo, ele nunca é dado. Bergson entende que se o tempo for dado, ele se torna espaço e, para ele, tornar-se espaço significa tornar-se estanque, uma vez que as coisas no espaço são estanques. Desse modo, numa visão bergsoniana do tempo em Santo Agostinho, o tempo é um tempo estático e dado. Em Bergson, vemos que o tempo não é algo dado, mas é um devir incessante.

Segundo Santo Agostinho, essa entidade da metafísica é uma

sucessão de instantes compreendida através de ações sucessivas transitórias. O tempo em que nós vivemos, ou o tempo físico, só é concebido através da eternidade que é o verdadeiro presente. Compreendemos que Santo Agostinho nos coloca um tempo onde há “espaços de tempo”, ou seja, há pontos estanques de tempo em uma determinada duração, a qual, por causa dessa característica, pode ser medida. Em Bergson, isso jamais poderá acontecer. Ele propõe que a Duração contém seus momentos, porém os momentos da Duração bergsoniana não são momentos estanques no espaço. Ao contrário, os momentos da Duração se sobrepõem uns aos outros, formando assim uma continuidade. Na Duração há sucessão de pontos heterogêneos, garantindo-lhe um caráter de heterogeneidade qualitativa.

O Bispo de Hipona nos diz que, na verdade, o nosso tempo é idealizado como sendo uma distensão da alma. Essas distensões se dividem em três: passado, presente e futuro. Agostinho chega a afirmar que não se surpreenderia se encontrasse, ao final do seu raciocínio, que esses três tempos são formas de percepção da alma. Nesse contexto, podemos dizer que o tempo em Santo Agostinho não é físico nem ontológico, mas subjetivo e psicológico porque a memória está ligada a um eu psicológico que tem uma consciência do tempo.

Esse tempo fica retido na memória pessoal, que se lembra de fatos passados, carregados de suas emoções. A duração agostiniana é no tempo: as coisas passam com certa duração, tornando-se criatura. Para que o tempo possa ser medido, ele deve ter alguma extensão e aqui podemos dizer que Agostinho de Tégaste vê o tempo como distensão da alma, dando-lhe a extensão requerida para que possa ser medido. Ele entende que só podemos medir os tempos porque passam e deixam gravadas impressões e essa medida é feita através da diferença entre a percepção da duração

de coisas distintas.

Duração em Santo Agostinho é uma distensão da alma, por isso, uma extensão da própria alma, podendo, assim, ser medida. “A continuidade do tempo não é um fluxo, um devir, um fluir senão na aparência. Ela é feita não de uma série linear, mas do cruzamento de várias correntes espirituais. É formado pela renovação constante de unidades indivisíveis, de períodos rápidos e completos divididos pela trindade imanente do presente, do passado e do futuro” (GUITTON 1913, p. 190s). Guitton quer nos mostrar que Agostinho não percebe o tempo como um contínuo fluir, mas como momentos da alma que evocam um presente, um passado e um futuro em pontos distintos da própria alma. Os sentimentos que evocamos é que são os tempos, eles são uma extensão espiritual. A expectativa, a atenção e a memória são, respectivamente, futuro, presente e passado.

Guitton nos indica que, em Agostinho, a existência temporal é a única que nos é conhecida através dos sentidos e, por essa razão, evocamos mais uma vez a perspectiva psicológica do tempo agostiniano. Para ele, o tempo agostiniano é um estado que existe em função da alma e para lhe permitir realizar as etapas espirituais, sendo o presente psicológico considerado no seu devir, ele é fragmentação e passagem. esse tempo psicológico é formado pela superposição de uma tensão e uma distensão, ele é sempre virtualmente substancial.

Bergson também utiliza a palavra *distensão* em suas considerações acerca da Duração e aqui vemos uma semelhança que logo se desfaz. Apesar de Bergson conceber uma distensão na Duração, essa distensão se distancia da utilizada por Agostinho de Tegaste por considerar que a Duração é também criadora de toda a natureza. Uma vez que Deus cria as coisas em Santo Agostinho, em Bergson é a Duração, e a distensão é usada nesse sentido: no

menor grau da distensão da contração da Duração encontramos a matéria. Dito isso, podemos colocar que o tempo bergsoniano também é um tempo físico.

Enquanto que Santo Agostinho escreve em suas **Confissões** que é através da relação entre as durações que podemos medir algo que passa e nos deixa impressões, dando-nos a entender que há várias durações, Bergson compreende que há apenas uma Duração. O Bispo de Hipona entende que é através da relação entre as durações das coisas gravadas em nosso espírito que podemos medi-las, garantindo-nos o tempo psicológico acima referido e ainda as várias durações.

Encontramos em Bergson a mesma disposição para um tempo psicológico, pois ele entende, assim como Agostinho de Tegaste, que existem várias durações e ainda que a Duração é uma experiência psicológica do eu que dura. Psicológica na medida em que dos objetos que nos circundam temos apenas experiências exteriores e superficiais, porém, de nós mesmos, temos uma percepção muito mais profunda, ampla e interior. Essa é a primeira característica da Duração bergsoniana. A Duração bergsoniana é, em primeira instância, psicológica porque Bergson entende que antes de entendermos a dinâmica temporal, percebemos que ele existe. Por causa da percepção do tempo é que julgamos a Duração como sendo psicológica. A consciência que temos dos nossos próprios estados de consciência é que nos garante ter uma visão mais profunda de nós mesmos e, por conta disso, temos a consciência de um tempo que passa diante de nós.

Entretanto, percebemos que Bergson se distancia de Agostinho quando coloca que a Duração é uma experiência voltada para o exterior. Em Santo Agostinho, a experiência fica no plano do pessoal. Para Bergson, a Duração é o transcorrer do tempo vivido, ou seja, o tempo é totalmente físico e indivisível. Coloca que

cada um tem sua Duração própria. Dessa forma, ainda se parece muito com a concepção do Bispo de Hipona. Mas ele vence essa questão ao afirmar que há apenas uma Duração que engloba todas as outras durações. Nesse sentido, a Duração torna-se um tempo impessoal, sendo ela a expressão do próprio tempo que flui, que é movimento. Essa Duração é o tempo real, abarcando tudo quanto existe, inclusive, todas as porções de duração da realidade empírica.

Outra característica que podemos citar como sendo comum aos dois é o fato de que o tempo é uma coisa única. Ambos entendem o tempo como movimento, porém há uma diferença sutil entre eles: em Agostinho, o tempo se dá na alma e é na alma que ele é medido; em Bergson, o tempo é pura e simplesmente movimento e enquanto movimento é mudança contínua. Todas elas ocorrem de uma só vez, de maneira que temos que entender que o tempo é uma sucessão de mudanças e mudanças geradoras, ou seja, o tempo em Bergson não ocorre no espírito ele é percebido pelo espírito, mas é algo fora dele. o tempo percebido é o tempo real. Nesse sentido, não podemos medi-lo, pois ao fazermos isso estaríamos espacializando-o.

Na medida em que Agostinho de Tegaste coloca que o tempo se dá no espírito, Bergson diz que o tempo é impessoal. O tempo psicológico é dividido em passado, presente e futuro. Passado e futuro existem por causa do presente, mais precisamente, por causa da eternidade. Para Agostinho o único tempo que realmente existe é o presente e ele se baseia na eternidade para dizer que só o presente existe, uma vez que a eternidade é um eterno presente, onde Deus está contemplando todas as coisas. Nesse sentido, ele coloca que o tempo deve ser entendido como presente do passado, presente do presente e futuro do presente. Em Bergson, o tempo na Duração se estende do passado para o presente.

Bergson compreende que o passado encontra-se distendido na nossa memória e o presente é a contração desse passado: o passado é lembrança e o presente, percepção. Segundo Deleuze (2008, p. 58), o presente é somente o grau mais contraído do passado sendo os mesmos coexistentes, em diversos níveis de contração. Dessa forma, encontramos outra característica da Duração bergsoniana que se compara à concepção de tempo em Agostinho: na Duração bergsoniana nada se perde e no tempo agostiniano tudo se prende na memória.

Conclusão

Vimos que Bergson e Agostinho convergem bastante quando falam da questão do tempo enquanto psicológico, mas entendemos que uma das principais diferenças entre os dois é que Bergson defende que o tempo não pode ser algo dado, pois está sempre se fazendo. Enquanto Santo Agostinho defende que o tempo se faz no espírito, Henri Bergson discorda dizendo que o tempo é algo que nos percorre e que nos engloba. Toda duração e existência do mundo material estão contidas na Duração bergsoniana e é a própria que vai, através de outro conceito chamado de Impulso Vital, garantir a existência das coisas do Todo material.

Nesse sentido, percebemos que a Duração tem papel fundamental na filosofia de Bergson. É ela que vai garantir a criação. Em Bergson, a Duração é geradora, é criadora. Ela está sempre se diferenciando de acordo com suas linhas específicas. A Duração tem esse papel criador porque, segundo Bergson, ela é uma heterogeneidade qualitativa, ou seja, ela é mudança e mudança que provoca criação, todavia ela não se perde e não perde nada: na Duração todas as coisas subsistem. Através do Impulso Vital, que é essa força de criação que atravessa a Duração, o mundo material ou o Todo material, como chama Bergson, existe tal qual ele é.

Ao contrário do agostinismo, no bergsonismo a Duração é um contínuo fluir. Essa característica da Duração de Bergson garante a continuidade das coisas dentro da mesma. Nela, há uma sucessão de momentos interconectados sem que nada se perca. Por isso, na Duração bergsoniana, nada se perde, tudo se transforma. Para ele, a Duração é o tempo real, percebido, sentido e, principalmente, vivido. Em Bergson, o tempo é uma experiência vivenciada da Duração. Nesse sentido, temos que, em Bergson, o tempo é objetivo, pois ele não é uma característica inerente à alma humana, mas percorre a alma humana e todas as criaturas do Todo material. A objetividade do tempo em Bergson pode ser vista exatamente no caráter de o mesmo ser algo que está para além de nós e, principalmente, pelo caráter criativo que a Duração detém.

Já o tempo agostiniano tem um caráter subjetivo exatamente pelo fato de o Bispo de Hipona atribuir à alma o tempo. Ou seja, o tempo não é algo para além de nós, mas algo que nós trazemos conosco e através da nossa alma pode ser percebido e concebido como memória, atenção e expectativa. Para ele, o tempo é criatura de Deus e, enquanto criatura, é um tempo dado. Agostinho de Tegaste atribui a criação somente a Deus. Deus cria o mundo do nada – *ex nihilo*. O Bispo de Hipona não vê a criação de outra maneira a não ser pelas mãos divinas, através do *Verbum Dei*. Tudo quanto existe foi criado pela Palavra, inclusive o tempo. A criação do tempo lhe garante uma sucessão bem diferente da bergsoniana: uma sucessão sem continuidade.

Agostinho tem suas inquietações provocadas pela eternidade divina e pelos pagãos de sua época que colocavam perguntas acerca da natureza da eternidade. Por isso ele se vê obrigado a cogitar sobre o tempo. Já o problema bergsoniano se passa com os cientistas que não consideravam o tempo como mobilidade e o

procuravam medir.

Bibliografia

AGOSTINHO, S. **Confissões**. Tradução de J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. 18ª ed. Petrópolis: Vozes, 2002.

BERGSON, H. **Memória e Vida - Henri Bergson**; textos escolhidos por Gilles Deleuze; tradução Cláudia Berliner; revisão técnica e tradução Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. **La pensée et le mouvant**. 79 ed. Paris: PUF, 1969.

LANDIM, M. L. P. F. **Ética e Natureza no pensamento de Bergson**. Rio de Janeiro: UAPÊ, 2001.

DELEUZE, G. **Bergsonismo**. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. 1ª ed. (2ª reimpressão 2008). São Paulo: Ed. 34, 1999 (TRANS).

GUITTON, J. **Le temps et l'Éternité: chez Plotin et Saint Augustin**. Paris: Boivin et C^{te} Editeurs, 1913.



João Duns Scot e a Prova Metafísica da Existência de Deus

Moisés Romanazzi Tôrres¹

João Duns Scot nasceu em Maxton, condado de Rosburgh, na atual Escócia, por volta de 1270, e faleceu prematuramente em 1308. Em 1277, entra para o convento franciscano de Dumfries e em 1281 ingressa na Ordem dos Frades Menores. Estudando em Oxford pouco antes de 1290, ordenou-se padre em Northampton em 1291 e foi estudar mais tarde em Paris, onde teve como mestre Gonzalo de Balboa (1293-1296), tendo voltado depois a estudar em Oxford, com Guilherme de Ware. Foi lá que começou a ensinar teologia, em 1300. A base deste ensino forma o conteúdo de seu primeiro *Comentário sobre as Sentenças de Pedro Lombardo* denominado *Opus Oxoniense* ou *Ordinatio*. Em 1302, retornou à Paris e, para obter o grau de Doutor, aí começou pela segunda vez o mesmo texto. Devemos assim a este estudo a segunda redação do seu *Comentário*, dito *Reportata Parisiensia*. Em 1303, por, de certa forma, tomar o partido papal durante a famosa querela entre a Santa Sé e o poder capetíngio (se recusou a

¹ Professor Adjunto Nível IV de História e de Filosofia da Universidade Federal de São João del-Rei – UFSJ.

ser um apelante), foi banido da França por Felipe, *o Belo*. Retorna, no entanto, a Paris em 1304, torna-se aí Doutor em teologia em 1305. É em 1307 mandado para Colônia, onde morre em 8 de novembro de 1308.

Além de seus dois Comentários sobre Pedro Lombardo, temos dele uma série de escritos sobre lógica, importantes *Questões sobre Metafísica*, *Quaestiones Quodlibetates* e um tratado *De Primo Principio*. Com efeito, como bem salienta Etienne Gilson,² ainda que não consideremos obras menos importantes ou de autenticidade duvidosa, ficamos confusos diante da imensidão do esforço realizado por um mestre falecido aos quarenta e dois anos.

A filiação intelectual de Duns Scot foi sempre uma questão bastante controversa. Béraud de Saint-Maurice³ salienta que sua obra tem um caráter nitidamente agostiniano nas suas linhas mestras, sempre franciscano nos detalhes como no conjunto e muitíssimas vezes de acordo com Santo Tomás e Aristóteles. Realiza assim, conclui Saint-Maurice,⁴ uma síntese do agostianismo e do aristotelismo, graças a uma *via media* por ele sabiamente aberta entre os dois sistemas opostos.

Em nossa opinião, Duns Scot, a um possível fundo agostiniano acrescentava empréstimos de linha aristotélica. Isto, no entanto, não o impedia de discordar radicalmente (inclusive em princípios fundamentais), de Santo Tomás e, mesmo, de Aristóteles. Tal possível fundo agostiniano, por outra, não implicava absolutamente numa aceitação plena da obra de Santo Agostinho. Por vezes ele discordou deste, e, mesmo, de Platão. Seria então

2 GILSON, Etienne. *A Filosofia na Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 1995, p. 737.

3 SAINT-MAURICE, Béraud de. *João Duns Scot, Doutor dos Tempos Novos*. Petrópolis: Vozes, 1947, p.120.

4 *Idem*, p.120.

melhor dizer que Duns Scot, em vez de compor uma grande síntese ou estabelecer uma via média, foi apenas um franciscano não avesso ao aristotelismo, e que pode até ter algumas vezes procurado combinar elementos das duas linhas, mas dotando-os sempre de um caráter original.

Parece-nos mesmo que a obra de Duns Scot é marcada muito mais pela crítica do que pela composição. Mas este também não é seu aspecto central. Tal aspecto é sim a grande originalidade com que tratava as principais questões do universo filosófico medieval, sendo a crítica de posições anteriormente estabelecidas apenas um meio conveniente para isto.

Com efeito, como salienta Etienne Gilson,⁵ muito apesar de comumente se apresentar a obra de Duns Scot como tendo sido essencialmente constituída numa crítica de posições anteriores estabelecidas por outros filósofos, ou seja, surgindo menos como proveniente das exigências próprias a um pensamento original, do que como um produto ocasional, um pensamento sobre outro pensamento. Na verdade, como atesta Gilson,⁶ ainda que o escotismo tenha surgido da necessidade de deslocar posições estabelecidas anteriormente, ele traz, desde suas origens, e traz necessariamente, os germes do espírito de novidade dos franciscanos de Oxford. Com efeito, o início do século XIV, conclui Gilson,⁷ marca uma transição fundamental, a época em que o pensamento medieval começa a viver sobre o seu próprio fundamento. Em outros termos, trata-se da época em que os filósofos passam a se ocupar das coisas, sucedendo aquela dos

5 GILSON, Etienne. “Avicena e o Ponto de Partida de Duns Escoto” In: Por que São Tomás Criticou Santo Agostinho/ Avicena e o Ponto de Partida de Duns Escoto. São Paulo: Paulus, 2010, p.125.

6 *Idem*, p. 125.

7 *Ibidem*, p.126.

professores de filosofia, que se dedicavam aos filósofos.

Resta ainda falar de uma questão fundamental, a relação de Duns Scot com a filosofia muçumana e muito particularmente com Avicena. Gérard Sondag⁸ trabalha com a perspectiva de uma nítida influência, salientando que foi exatamente por Avicena estar longe de ser um simples comentador de Aristóteles que ele persuadiu Duns Scot. Este assim escolheu se engajar deliberadamente em certas vias novas abertas pelo Persa, o que permitiu que a idéia de que Deus é o fim da metafísica, a univocidade do conceito do ser e a doutrina das essências indiferentes pudessem passar à posteridade dentro da filosofia ocidental.

É realmente difícil negar que Duns Scot tenha estabelecido uma conexão frutífera com o pensamento avicenista. Mas devemos ficar atentos na forma exata em que a relação Avicena-Duns Scot se processou. Com efeito, como estuda Etienne Gilson,⁹ Duns Scot não foi passivamente influenciado por Avicena. Naturalmente, Duns Scot rejeita de Avicena tudo que sua filosofia tem de inadmissível a uma filosofia cristã. Mas, na verdade, para além disto, Duns Scot aceitou a teoria avicenista apenas como um ponto de partida conveniente em muitas questões, isto porque a filosofia de Avicena, impregnada com o platonismo, lhe possibilitava transpor as teses agostinianas fundamentais num plano filosófico novo e preservar seus resultados essenciais, formulando-os numa linguagem mais técnica e precisa do que aquela que o próprio

8 SONDAG, Gérard. "L'Influence d'Avicenne (Ibn-Sina) sur Duns Scot – État de la Question". In: DE BONI, Luís A. e PICH, Roberto H. (orgs.) *A Recepção do Pensamento Greco-Romano, Árabe e Judaico pelo Ocidente Medieval*. Porto Alegre: EdiPUCRS, 2004, p. 571.

9 GILSON, Etienne. "Avicena e o Ponto de Partida de Duns Escoto" In: *Por que São Tomás Criticou Santo Agostinho/ Avicena e o Ponto de Partida de Duns Escoto*. São Paulo: Paulus, 2010, p. 181.

Santo Agostinho havia utilizado. Além disso, em certos pontos essenciais (como a questão do intelecto agente e a da abstração intelectual), Duns Scot contradiz totalmente Avicena e aceita, quanto ao essencial, as conclusões de Santo Tomás de Aquino. Enfim, o pensamento scotista comporta um elemento pessoal, original, talvez mesmo *formal*, em relação à metafísica de Avicena.

Penso que, com efeito, Avicena para Duns Scot foi muito mais uma via conveniente do que, num sentido estrito, um influenciador. Acredito mesmo que tal perspectiva pode ser extensiva para o conjunto dos filósofos com que o *Doctor Subtilis* trabalhou. Entre o platonismo e o aristotelismo, entre o agostianismo e o tomismo, entre este e o avicenismo, Duns Scot preferiu o scotismo. Isto é, a marca essencial de seu pensamento e de sua obra é, de fato, sua originalidade. Ficamos assim definitivamente com a posição de Luís Alberto De Boni: “Talvez seja mais correto dizer que “Duns Scot é Duns Scot e nada mais”.¹⁰

A Prova Metafísica da Existência de Deus

Entre as originalidades que marcam o pensamento scotista se encontra uma nova prova da existência de Deus. Prova que foi desenvolvida fundamentalmente no seu primeiro *Comentário às Sentenças de Pedro Lombardo*, também conhecido, como vimos, sob o nome de *Ordinatio* ou *Opus Oxoniense: I, parte I, qq. 1, 2 e 3*. Na realidade, fundamentalmente nas questões 1 e 2, sendo a 3 dedicada a um estudo conseqüente, se demonstrar que o Deus que existe é unívoco.

Na demonstração da existência de Deus, João Duns Scot contraria essencialmente a perspectiva tomista. Pois para ele,

10 DE BONI. “O Neoplatonismo de Duns Scotus” In: BAUCHWITZ, Oscar Frederico (org.). *O Neoplatonismo*. Natal: Argos, 2001, p.89.

como estuda Etienne Gilson,¹¹ certamente se se partir dos corpos físicos, chegar-se-há finalmente a provar a existência da sua causa primeira, quer seja a de seu movimento, quer mesmo a de sua existência, mas não se sairá com isso da física. Em outras palavras, se é a física quem cabe provar a existência de Deus, o Deus que se alcançará por ela não transcenderá a ordem física, esse Deus estará contido na natureza. Para alcançar um princípio primeiro que cause o mundo em seu próprio ser, não é no ser sensível, mas no Ser simples e puro que cumpre se apoiar.

O elemento fulcral de sua argumentação é provar a existência do ser infinito. Béraud de Saint-Maurice¹² atesta a originalidade da demonstração da existência de Deus scotista pela via metafísica da infinidade. Com efeito, Duns Scot demonstra a existência de Deus pela prova metafísica do ser, de preferência às provas físicas do movimento, e prova Deus enquanto o Infinito Absoluto. Para Duns Scot, prossegue Saint-Maurice,¹³ a via física pelo movimento (a de Santo Tomás) não repousa, em suma, senão num fato concreto contingente, destarte ela conclui na existência de um primeiro motor necessário, mas não nos coloca em face da plenitude infinita do ser desse primeiro motor. Isso decorre do fato do argumento de ordem física baseado no contingente só nos fazer verificar a existência de um primeiro motor do exterior, *ab extra*, concluindo para uma atividade pelo seu efeito. Duns Scot, conclui Saint-Maurice,¹⁴ não nega assim o valor desta prova no plano em que ela se desenvolve, mais deseja uma que seja mais

11 GILSON, Etienne. *A Filosofia na Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 1995, p.738.

12 SAINT-MAURICE, Béraud de. *João Duns Scot, Doutor dos Tempos Novos*. Petrópolis: Vozes, 1947, p. 144.

13 *Idem*, pp. 145 a 147.

14 *Ibidem*, p.147.

rigorosa, mais necessária, mais *meta*-física. É exatamente pelo fato de não nos permitir afirmar a Causa Primária infinita *ex necessariis* que a via física pelo movimento não pode dar plena satisfação ao *Doctor Subtilis*.

Josep-Ignasi Saranyana¹⁵ concorda essencialmente com os princípios apontados por Saint-Maurice. A demonstração da existência de Deus, para Duns Scot, não pode ser feita fisicamente (como queria Aristóteles e Santo Tomás), pois, neste caso, não transcenderíamos tal ordem e não alcançaríamos o próprio Deus, que está além da física filosófica. Tal transcendência só é possível na ordem da metafísica ou ontologia,¹⁶ pois o comum entre o criado e o incriado, o finito e o infinito, é somente o ente comum. Igualmente é preciso salientar que Duns Scot pensou em Deus como o ser infinito. Este é o seu ponto de partida. Este seria assim seu conceito mais perfeito e simultaneamente mais simples.

Porém, para além das observações de Saint-Maurice, Saranyana¹⁷ apresenta o debate filosófico no qual Duns Scot, com relação ao seu ponto de partida e conceito essencial, encontrava-se envolvido. Com efeito, eis aqui um dos questionamentos do princípio que presidira toda a atividade filosófica das duas gerações anteriores: a impossibilidade do infinito atual, tanto na ordem conceitual como na extramental. Todas as discussões sobre a eternidade da criação estiveram centradas na possibilidade

15 SARANYANA, Josep-Ignasi. *A Filosofia Medieval (Das Origens Patrísticas à Escolástica Barroca)*. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência “Raimundo Lúlio” (Ramon Llul), 2006, p.400.

16 N.T.: Para Duns Scot, Metafísica e Ontologia são coincidentes de certa forma, pois ambas estudam o ser.

17 SARANYANA, Josep-Ignasi. *A Filosofia Medieval (Das Origens Patrísticas à Escolástica Barroca)*. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência “Raimundo Lúlio” (Ramon Llul), 2006, pp.400 e 401.

ou impossibilidade de “transcender o infinito” e, concretamente, na possibilidade do infinito atual de almas separadas. Boaventura e com ele quase todos os mestres agostinianos, haviam negado ambas as possibilidades. Tomás de Aquino mostrara-se receoso à possibilidade de um infinito atual. Duns Scot considera que o conceito mais perfeito que o homem pode pensar de Deus é, precisamente, o *ser-infinito*. Citando Scot: “O intelecto cujo objeto é o ente não só não sente nenhuma repugnância em conhecer algo infinito, como também isso lhe parece como o que há de mais perfeito” (*Ordinatio*, I, 2, 1).

Assim, para Duns Scot, demonstrar a existência de Deus para o metafísico é provar que o “*ser infinito*” é, ou existe. A metafísica enquanto a ciência do ser¹⁸ pode perfeitamente nos conduzir até

18 N. T.: A primeira tese anunciada por John Duns Scot afirma a estrita separação entre física, ontologia, teologia sobrenatural, e ciência beata, além de traçar os limites da razão humana. Para Santo Tomás, a *prima philosophia* ou metafísica (aristotélica) é, por si mesma, teologia natural quando se ordena ao conhecimento de Deus. Não há necessidade, portanto, de uma nova ciência como pretendia Duns Scot, para quem a metafísica se transformou numa pura ontologia. Para ele, a ontologia é a doutrina sobre o ser e, em conseqüência, sobre o ente, mas não no sentido aristotélico ou tomista. Em Santo Tomás, como vimos, partindo-se da filosofia primeira aristotélica pode-se chegar, pela causalidade transcendental, ao conhecimento da existência de Deus e, de algum modo, ao conhecimento da sua essência como primeiro motor imóvel, primeira causa incausada, ser necessário por si, ser perfeitíssimo e supremo ordenador. Em Duns Scot a ontologia é outra coisa, posto que, como estudamos, rejeita a possibilidade de demonstrar a existência de Deus e de conhecê-lo como causa transcendental a partir dos seus efeitos no mundo físico. Recusadas as provas “cosmológicas” ou “físicas”, Duns Scot pensa *a priori* que o ente pode ser dividido em *ens infinitum* e *ens finitum*, *ens increatum* e *ens creatum*, e procederá, partindo desse apriorismo, à demonstração de sua existência. O *ens increatum* será objeto de uma parte específica da ontologia, denominada propriamente teologia natural.

este objetivo. Ela de fato não pode ir mais longe, mas até aí ela pode.

Mas para entendermos adequadamente como Duns Scot concebe o conhecimento humano de Deus, no sentido de posteriormente compreendermos o papel da Metafísica em tal conhecimento, é preciso inicialmente atentarmos para sua argumentação no “Sobre o Conhecimento Humano” (*Opus Oxoniense I, d.3, parte i, q.4*). Para ele é naturalmente possível se ter um conceito em que Deus é concebido acidentalmente por um atributo e um em que Ele é mesmo concebido por si e essencialmente. Vejamos em suas palavras:

“Digo, pois, em primeiro lugar, que não só é naturalmente possível se ter um conceito no qual Deus é concebido como que acidentalmente, como, por exemplo, através de algum atributo, mas também algum conceito no qual Deus é concebido por si e quidditivamente”.¹⁹

Na verdade, para Duns Scot, naturalmente porque os conceitos dos atributos ou como-que-atributos referem-se a propriedades inerentes a algo, é preciso antes buscar um conceito quiddativo ao qual estes possam ser atribuídos. Destarte, temos que primeiramente buscar um conceito quiddativo a respeito de

19 *Opus Oxoniense, I, d.3, parte I, q.1, 25*, p.32.

Obs.: Todas as citações e referências ao texto de Duns Scot feitas neste artigo o são a partir da seguinte tradução:

DUNS SCOT. *Escritos Filosóficos*. Tradução e notas de Carlos Artur Nascimento e Raimundo Vier. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1989.

No entanto, fizemos o cotejamento desta tradução com o texto original latino da seguinte edição:

IOANNIS DUNS SCOTI. *Opera Omnia, II, III*. Studio e Cura Commissionis Scotisticae ad Fidem Codicum Edita. Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, MCML.

Deus para, só posteriormente, concebermos propriedades ou como-que-propriedades que aperfeiçoam sua natureza à maneira de um ato segundo.²⁰

Ainda, Deus não é, para Duns Scot, conhecido apenas num conceito análogo ao conceito da criatura (num conceito que seja totalmente distinto daquele que é predicado da criatura), mas nalgum conceito unívoco²¹ a ele próprio e à criatura.²² Ora, como atesta Duns Scot, nesta vida o intelecto humano pode ter certeza que Deus é um ser, ficando na dúvida se trata-se de um ser finito ou infinito, criado ou incriado. Assim, o conceito de ser aplicado a Deus é distinto dos outros dois conceitos e, desta forma, não é por si nenhum deles embora esteja incluído neles. Isto é, ele é unívoco.²³

Naturalmente, temos que entender adequadamente essas passagens. Duns Scot não quis dizer que o homem pode conceber um conceito da essência divina como tal. Ele quis dizer, como atesta Etienne Gilson,²⁴ que na falta de um conceito próprio da essência divina como tal, nós dispomos, para alcançar Deus, do conceito comum de ser, determinado entretanto de maneira

20 *Opus Oxoniense, I, d. 3, parte I, q. 1, 25*, p.32.

21 N.T.: Neste ponto, e para que fique bem esclarecido como deve ser concebido o termo “univocação”, Duns Scot salienta que o conceito unívoco é aquele dotado de unidade suficiente para estabelecer uma contradição, ou afirmá-lo ou negá-lo a respeito da mesma coisa, e também dotado de unidade suficiente para servir de termo médio num silogismo; de forma que, os extremos unidos por um termo médio dotado de tal unidade, unem-se consequentemente entre si sem a falácia da equivocação (*Opus Oxoniense, I, d. 3, parte I, q. 1, 26*, p.32).

22 *Opus Oxoniense, I, d. 3, parte I, q. 1, 26*, p.32..

23 *Opus Oxoniense, I, d. 3, parte I, q. 1, 27*, p.32.

24 GILSON, Etienne. *Jean Duns Scot. Introduction à ses Positions Fondamentales*. Paris: Vrin, 1952, p.124.

a formar os conceitos que podem ser aplicados somente a Ele. Tais são, por exemplo, os conceitos de “ser necessário”, de “ser infinito” ou de “soberano bem”. Todos estes conceitos são tais que se pode atribuir a existência a seu objeto, mas nenhum deles é suficiente para justificar esta atribuição. Não se pode demonstrar que um ser existe porque ele é necessário, ou infinito, ou supremo; ao contrário, se saberá que a necessidade ou a infinidade existe quando se tiver provado a existência de uma essência que as possui. Não se pode ir dos atributos da essência divina a sua existência, porque sua existência permite apenas se provar a de seus atributos. A essência divina joga o papel de meio termo dentro de toda demonstração *a priori* de seus atributos. Se é de imediato preciso demonstrar que Ele existe, nenhum dos conceitos distintos pelos quais nós concebemos o ser supremo nos permite colocar sua existência como evidente.

É exatamente porque a existência de Deus é inevidente que precisamos demonstrá-la. Como, conforme salienta Etienne Gilson,²⁵ para Duns Scot pode-se utilizar indiferentemente os termos “Deus” ou “ser infinito”, a existência divina corresponde a existência do ser infinito. Pois bem, a demonstração da existência de um ser infinito comporta dois momentos nitidamente distintos: provar antes que existe um primeiro ser na ordem do ser; depois, que esse primeiro é infinito.²⁶ Esta dupla demonstração, como nos informa novamente Gilson,²⁷ corresponde a um modelo perfeito

25 GILSON, Etienne. *Jean Duns Scot. Introduction à ses Positions Fondamentales*. Paris: Vrin, 1952, p.126.

26 N.T.: Tal perspectiva denuncia a relação Avicena-Duns Scot, pois para o Persa provar a existência de um ser primeiro também se faz em dois tempos: provar a necessidade que o pensamento tem de colocar um primeiro, provar que esse primeiro é um existente.

27 GILSON, Etienne. *Jean Duns Scot. Introduction à ses Positions Fondamentales*.

que Duns Scot entende justamente por conhecimento metafísico.

Com efeito, como atesta Béraud de Saint-Maurice,²⁸ Duns Scot segue este caminho exatamente porque, como visto, para ele a metafísica é a ciência do ser enquanto ser. Deus criou nossa inteligência de forma bastante vasta para lhe dar como objeto adequado o ser, o que permite ao intelecto humano ter do ser uma luminosa intuição. Esta apreensão intelectual do ser prepara o homem de maneira maravilhosa e segura para orientar-se para Deus. Eis porque Ele achou apropriado para nos abrir o horizonte divino sobre o mistério da sua natureza denominar-se *Aquele que é*. Ou seja, o Ser é o próprio nome pelo qual Deus se denominou perante os homens. Ora, nele a infinidade fundamental, essencial, substancial diz a totalidade do ser. Trata-se do ser total, da plenitude atual de todo o ser. Duns Scot queria assim atingir Deus no próprio coração do seu ser total.²⁹ E assim é a infinidade, esta plenitude essencial, que Duns Scot visará, já que, segundo ele, a demonstração da existência de Deus não está acabada enquanto não tivermos estabelecido se existe um ser infinito, que por conseguinte seria Deus.

A rejeição da solução tomista não conduz, assim, a um retorno a Santo Anselmo. As demonstrações scotistas, como

Paris: Vrin, 1952, p.128.

28 SAINT-MAURICE, Béraud de. *João Duns Scot, Doutor dos Tempos Novos*. Petrópolis: Vozes, 1947, pp. 144 e 145.

29 N. T.: Com efeito, como salienta Etienne Gilson, Duns Scot distingue nitidamente a Teologia da Filosofia. O objeto da Teologia é Deus enquanto Deus; já o da Filosofia, ou antes da Metafísica que a coroa, é o ser enquanto ser. Assim a Metafísica não pode alcançar Deus em si mesmo, pois isto é objeto da Teologia, mas tão-somente enquanto Deus é ser.

GILSON, Etienne. *A Filosofia na Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 1995, p.737.

salienta Etienne Gilson,³⁰ não são estabelecidas *a priori*, ou seja, partindo-se da definição de Deus, como queria Santo Anselmo. Essas demonstrações são, pois, *a posteriori*, isto é, ascendendo dos efeitos à causa destes. Apenas os efeitos de onde se partirá não serão, como fez Santo Tomás, os seres contingentes dados na experiência sensível. A base sólida sobre a qual serão fundadas as provas, conclui Gilson,³¹ será toda modalidade do ser enquanto ser, que unicamente um primeiro na mesma linha pode explicar.

É por isto que Duns Scot, rejeitando a simultaneamente Santo Anselmo e Santo Tomás, constitui uma argumentação desenvolvida em três etapas: a) Parte da demonstração das “três primazias” de Deus (o Artigo I: Propriedades Relativas do Ser Infinito); b) Demonstra então que este “*primeiro*” em todas as ordens é, ou existe. c) Estabelece finalmente que esse Primeiro, que existe, é infinito (“b” e “c” correspondem ao Artigo II: Propriedades Absolutas de Deus).

A Demonstração do Artigo I

A primeira parte de sua argumentação ou Artigo I apresenta, por sua vez, um plano de trabalho desenvolvido também em três partes: principia por estabelecer os três modos de primazia (em eficiência, em finalidade e em eminência); estabelece em seguida a coincidência das três primazias; estabelece finalmente a unidade da primeira natureza. Vejamos em suas palavras:

“No primeiro artigo mostrarei, principalmente, três coisas: Primeiro, que entre os seres existe efetivamente algo que é simplesmente primeiro em eficiência, e algo que é simplesmente primeiro em finalidade, e algo que é simplesmente primeiro em

30 *Idem*, p.740.

31 *Ibidem*, p.740.

eminência; segundo, mostrarei que o que é primeiro segundo uma destas primazias é primeiro também segundo as outras; e terceiro, que esta tríplice primazia compete a uma só natureza, e não a várias naturezas específica e quidativamente diferentes (...).”³²

A primazia da causalidade eficiente consiste em demonstrar que algum efetivo é simplesmente primeiro, ou seja, não efetível por outro ou em virtude de outro. De fato, se algum ser é efetível, há apenas três possibilidades: ou ele o é por si, ou por nada, ou por outro. Não pode sê-lo por nada, pois o que não é nada não causa nada. Não pode sê-lo por si, pois nada é causa de si mesmo. Portanto, deve sê-lo por um outro. Suponhamos que o seja por A; se A é absolutamente primeiro, asseguramos nossa conclusão. Se A não é primeiro, é um efetivo posterior, logo efetível por outro ou em virtude de outro. Suponhamos que esse outro seja B e argumentamos então para ele como fizemos para A. Podemos continuar assim até ao infinito, sendo cada um dos efetivos segundo em relação a um anterior. Tal perspectiva, no entanto, é totalmente rejeitada por Duns Scot: “(..) em sentido ascendente a infinidade é impossível.”³³ Pois, na relação efeito-causa, a infinidade levaria necessariamente a afirmação que nada pode ser efetível por falta de uma primeira causa, o que é absurdo. Assim, nos resta apenas a solução de determos numa causa absolutamente primeira. Ou em outros termos: “Logo, uma primazia é necessária, pois o que não tem anterior não é posterior a nenhum anterior a ele, pois é inconveniente haver um círculo nas causas”.³⁴ Com efeito, Duns Scot havia por esta ocasião já

32 *Ordinatio I, parte I, qq.1-2,42*, p.45.

33 *Ordinatio I, parte I, qq.1-2,43*, p.45.

34 *Ordinatio I, parte I, qq.1-2, 43*, p.45.

estabelecido a inconveniência do círculo nas causas. Ele o havia feito no *De Primo Principio, cap.2, concl.2*, quando atestou que, se assim o fosse, uma mesma coisa seria essencialmente anterior e posterior ao mesmo e, destarte, mais perfeita e menos perfeita do que ele, ou dependente e independente em relação ao mesmo.

Tal argumentação permite a Duns Scot estabelecer suas três primeiras conclusões: a) “Algum efetivo é simplesmente primeiro, isto é, não efetível por outro, nem efetivo em virtude de outro;”³⁵ b) “O efetivo simplesmente primeiro é incausável”;³⁶ c) “O primeiro efetivo é um existente em ato, e alguma natureza verdadeiramente existente é assim efetiva”.³⁷

A mesma argumentação desenvolvida para a primazia de causa eficiente permite estabelecer as duas outras primazias, a de causalidade final e a de eminência. Pois, da mesma forma como argumentado para a causalidade eficiente, é necessário colocar um fim último, o qual não tenha fim, mas seja o fim de todo o resto, gerando assim três novas conclusões: a) “Algum finitivo é simplesmente primeiro”,³⁸ b) “O primeiro finitivo é incausável”,³⁹ c) “O primeiro finitivo existe em ato, e tal primazia compete a alguma natureza atualmente existente”.⁴⁰ Ainda, da mesma forma como argumentado para as duas outras primazias, também é necessário colocar um termo último não ordem da perfeição e da eminência do ser, gerando mais três conclusões: a) “Alguma

35 *Ordinatio I, parte I, qq.1-2,43*, p.45.

36 *Ordinatio I, parte I, qq.1-2,57*, p.49.

37 *Ordinatio I, parte I, qq.1-2,58*, p.49.

38 *Ordinatio I, parte I, qq.1-2, 60*, p.50.

39 *Ordinatio I, parte I, qq.1-2,61*, p.50.

40 *Ordinatio I, parte I, qq.1-2, 62*, p.51.

natureza eminente é simplesmente primeira em perfeição”;⁴¹ b) “A natureza suprema é incausável”;⁴² c) “A natureza suprema existe em ato”.⁴³

Em resumo, até este ponto da argumentação Duns Scot conseguiu demonstrar, enquanto corolário, com relação à primazia de causalidade eficiente, que o primeiro efetivo não é apenas anterior aos outros efetivos, mas a existência de outro anterior a ele inclui contradição. Assim ele existe enquanto é primeiro. Pois a própria noção de um tal primeiro inclui, em grau máximo, o ser-incausável. Logo, se ele pode existir, segue-se que pode existir por si e, portanto, existe por si.⁴⁴ Scot também já demonstrou enquanto corolário, agora em relação à primazia de causalidade final, que o primeiro finitivo é de tal modo primeiro que é impossível haver outro anterior a ele.⁴⁵ Finalmente o *Doctor Subtilis* já demonstrou, novamente enquanto corolário, tratando por fim da primazia de eminência, que esta corresponde a uma preeminência, isto é, considerar que haja uma natureza mais eminente ou superior a ela inclui contradição.⁴⁶ Encontram-se, portanto, comprovadas as três primazias. É então imediatamente necessário se demonstrar a Coincidência das Três Primazias (se o que é primeiro como causa coincide necessariamente com o que é último como fim e supremamente perfeito), para por fim demonstrar a Unidade da Primeira Natureza (se é um e o mesmo o ser em que se encontra a tríplice primazia).

41 *Ordinatio I, parte I, qq.1-2,64*, p.51.

42 *Ordinatio I, parte I, qq.1-2,65*, p.51.

43 *Ordinatio I, parte I, qq.1-2, 66*, p.51.

44 *Ordinatio I, parte I, qq.1-2,59*, p.50.

45 *Ordinatio I, parte I, qq.1-2,63*,p.51.

46 *Ordinatio I, parte I, qq.1-2,, 67*, p.51.

No sentido de demonstrar a coincidência das primazias, Duns Scot estabelece duas afirmações: “o primeiro eficiente é o último fim”⁴⁷ e “o primeiro eficiente é o primeiro eminente”.⁴⁸ O que é provado pelo fato de que todo eficiente *per se* age motivado por um fim, e um eficiente anterior age motivado por um fim ulterior, assim o primeiro eficiente age por causa do fim último. Mas ele não age principal e ultimamente por causa de nenhum outro, diferente dele mesmo. Age assim por causa de si mesmo enquanto fim. Logo, o primeiro eficiente é o primeiro fim. Com efeito, se agisse *per se* por causa de um fim diverso dele mesmo, existiria algo mais nobre que o primeiro eficiente, uma vez que se o fim fosse diferente do agente que o tem a mira, seria mais nobre do que este. Ademais, o primeiro eficiente não é unívoco, mas equívoco, em relação às outras naturezas efetivas. Logo, é mais eminente e mais nobre que elas e, assim, é o mais eminente.⁴⁹

Para finalmente demonstrar que é um e o mesmo o ser que possui a tríplice primazia, que assim constitui uma tríplice identidade, ou seja, que “o primeiro eficiente é um só em quiddade e natureza”,⁵⁰ Duns Scot forja duas conclusões: uma preambular inicialmente, uma principal finalmente.

A conclusão preambular determina que “o eficiente que é primeiro em razão dessa tríplice primazia é de si mesmo necessariamente existente”.⁵¹ Isto é, ele é incausável. Com efeito, como argumenta Duns Scot, somente pode ser não-existente aquilo que implica a existência de algo positiva ou privatamente

47 *Ordinatio I, parte I, qq.1-2,68, p.51.*

48 *Ordinatio I, parte I, qq.1-2,69, p.51.*

49 *Ordinatio I, parte I, qq.1-2, 68-69, p.51.*

50 *Ordinatio I, parte I, qq.1-2,70, p.51.*

51 *Ordinatio I, parte I, qq.1-2, 70, p.52.*

incompatível. Mas de fato é impossível haver algo positiva ou privativamente incompatível com o que existe *per se* e é de todo incausável. Logo, ele existe. Também, entre outros argumentos, Duns Scot atesta que nenhum ente tem por causa um ser mais perfeito que o ser de algo por si mesmo necessário, uma vez que todo causado tem ser dependente, mas o que é *per se* tem de ser independente.⁵²

Baseado nesta conclusão preambular, Duns Scot finalmente prova a conclusão proposta sobre a unidade da primeira natureza através de três razões diferentes. Por um lado, se há duas naturezas necessárias, elas se distinguem mutuamente por razões reais próprias, digamos A e B. Estas razões são formalmente necessárias ou não. Se o são, cada qual será ser necessário por duas razões formais, mas isto é de fato impossível. Com efeito, visto que nenhuma dessas duas razões inclui por si a outra, mesmo excluída uma delas, a natureza seria ser necessário. Se nenhuma das duas razões é formalmente ser necessário em virtude das razões pelas quais se distinguem entre si, então aquelas razões não são razões de ser necessariamente, e destarte nem uma nem outra está incluída no ser necessário, pois toda entidade é de si somente possível (contingente), mas nada de possível (contingente) entra no ser necessário.⁵³ Por outro lado, não pode haver duas naturezas eminentíssimas no universo já que as espécies são comparáveis aos números e, conseqüentemente, não pode haver duas delas na mesma ordem, e assim muito menos duas primeiras ou eminentíssimas. Naturalmente, desta maneira também não pode haver dois efetivos primeiros.⁵⁴

52 *Ordinatio I, parte I, qq.1-2,70, p.52.*

53 *Ordinatio I, parte I, qq.1-2, 71, p.52.*

54 *Ordinatio I, parte I, qq.1-2,72, p.52.*

Ainda podemos evidenciar o mesmo, quero dizer, a unidade da primeira natureza, por uma razão extraída do conceito do fim. De fato, se houvesse dois fins últimos, haveria duas coordenações de seres, cada uma em direção a cada um deles, isto é, duas séries separadas e paralelas de seres, sem qualquer relação mútua, uma vez que o que se ordena a um fim último não pode ordenar-se ao outro, porque é impossível que um e mesmo causado possua duas causas totais e perfeitas na mesma ordem, uma vez que se assim o fosse ocorreria alguma coisa que em certa ordem seria causa *per se*, e cujo efeito subsistiria, mesmo que tal coisa não se desse. Mas como pode de duas ordens distintas e totalmente separadas resultar um só universo? Se há um só universo, o que é manifesto, só pode haver uma única ordem e assim, necessariamente, um só fim último.⁵⁵

Mais um derradeiro argumento, baseado ainda no conceito do fim, é desenvolvido por Duns Scot. Com efeito, uma e a mesma coisa não pode depender totalmente de duas coisas, pois assim dependeria de uma coisa que se poderia eliminar sem prejuízo da dependência total, donde se segue que não depende daquela. Há, no entanto, coisas que dependem essencialmente de uma causa eficiente e eminente, como também de um fim. Assim, não há como haver duas naturezas das quais dependem total e primariamente segundo esta dependência tríplice.⁵⁶ Eis então a definitiva constatação scotista: “Logo, há uma só natureza-termo desta tríplice dependência e, por isso mesmo, possuidora desta tríplice primazia.”⁵⁷

55 *Ordinatio I, parte I, qq.1-2, 73, p.52.*

56 *Ordinatio I, parte I, qq.1-2, 73, pp.52-53.*

57 *Ordinatio I, parte I, qq.1-2, 73, p.53.*

Como salienta Josep-Ignasi Saranyana,⁵⁸ uma vez suposta a intuição que Deus é o ser-infinito, o processo de demonstração da possibilidade de sua existência consta de dois momentos: em primeiro lugar, debate-se se é possível o ente infinito; depois se tal ente existe. Da análise do conceito de ente infinito somente podemos deduzir que não há argumentos decisivos para descartar sua possibilidade. Mas este ente seria, de fato, possível? Pela experiência sensível comprovamos que existem coisas, se elas existem está claro que são possíveis. Existem, portanto, seres que são produzidos. Sua existência permite-nos perguntar sobre a possibilidade de uma causa que os produza. Poderia esse ser, do qual depende a efetividade dos efetivos, ser um produtor produzido (*effectivum effectibile*)? Se sim, quem o produziu? O processo não pode se repetir infinitamente, deixando em aberto a questão, pois se fosse impossível um produtor não produzido (*effectivum non effectibile*), todos os produtores seriam produzidos, assim em nosso ponto de partida, dado pela experiência sensível, existiriam seres produzidos sem produtor, o que é impossível. Logo, se os seres que a experiência sensível nos apresenta são possíveis, também é possível um *effectivum non effectibile*.

A Demonstração do Artigo II

Neste ponto fica patente ser preciso demonstrar que esse primeiro em todas as ordens, além de possível, é ou existe. Duns Scot faz isto através de um estudo das propriedades do Primeiro com o intuito de demonstrar sua necessidade. Neste sentido, inicia o Artigo II (Propriedades Absolutas de Deus), trabalhando

58 SARANYANA, Josep-Ignasi. *A Filosofia Medieval. Das Origens Patrísticas à Escolástica Barroca*. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência “Raimundo Lúlio” (Ramon Lull), 2006, pp. 401-402.

a sua Primeira Parte (Inteligência e Vontade). Esta é então vista enquanto preambular para se definitivamente provar, na Segunda Parte, a infinidade do primeiro ser (isto é, a suma propriedade de Deus).

Para a demonstração da Primeira Parte, tece e comprova três conclusões preambulares. A tese que deseja comprovar enquanto primeira conclusão preambular é que o primeiro agente é inteligente e volente (“Que este Ser é inteligente e volente”⁵⁹). Duns Scot o faz por três vias. A primeira é que a natureza opera por causa de um fim, mas só porque depende de, e é dirigida por, um conhecedor do fim. A segunda é que o próprio Primeiro Agente opera por causa de um fim. A terceira, que algum efeito ocorre contingentemente quando é causado.⁶⁰ Para tanto, desenvolve um variado conjunto de argumentos, do n.76 ao n.87.

Sua segunda conclusão preambular é a “que o conhecimento e o querer do Primeiro Ser são idênticos à sua essência”.⁶¹ Para tanto recorre inicialmente a autoridade de Avicena (*Metafísica, VI, cap.5*), salientando a excelência, caso pudéssemos ter conhecimento científico de todas as causas, da causa final.⁶² Assim, prossegue Duns Scot, a causalidade e a causação da causa final é simplesmente a primeira, pois ela precede a causa eficiente, uma vez que move o eficiente a agir. Por isso a causalidade do primeiro fim e a sua causação é inteiramente incausável segundo toda e qualquer causação, em todo e qualquer gênero de causa. Porém a causalidade do primeiro fim é a de mover, a modo de objeto amado, o primeiro eficiente. Porém dizer que o primeiro fim move

59 *Ordinatio I, parte I, qq.1-2,75*, p.53.

60 *Ordinatio I, parte I, qq.1-2,88*, p.55.

61 *Ordinatio I, parte I, qq.1-2,89*, p.55.

62 *Ordinatio I, parte I, qq.1-2, 89*, p.55.

o primeiro eficiente como algo amado por ele, e que o primeiro eficiente ama o primeiro fim, vem a ser a mesma coisa (pois dizer que um objeto é amado pela vontade é dizer que a vontade ama o objeto). Logo, o amor do primeiro eficiente ao primeiro fim é totalmente incausável e, assim, de si mesmo necessário, e desta maneira será o mesmo que a primeira natureza.⁶³

Mas uma vez provado que o Primeiro é inteligente e volente, e igualmente provada a identidade da essência do Primeiro com seu conhecer-se e amar-se, Duns Scot pretende agora denonstrar que o mesmo (esse Primeiro) vale, em geral, de todo seu conhecer e querer. Eis então a terceira conclusão preambular: “Nenhum conhecimento pode ser acidental à primeira natureza”.⁶⁴ Ora, foi já demonstrado que a natureza primeira é o primeiro efetivo (quando do estudo da tríplice primazia), assim tem de si mesma, e com exclusão de todo outro, o poder de causar tudo o que pode ser causado, ao menos enquanto é causa primeira deste causável. Mas não teria por onde causar esse causável se não o conhecesse. Logo, o seu conhecimento de todo outro não é senão a sua própria natureza. Nada pode causar um efeito senão querendo-o por amor a um fim, pois não há outra maneira de ser agente *per se* nem de operar para um fim. Mas previamente ao querer uma coisa em vista de um fim deve-se concebê-la como conhecida.⁶⁵ Mas também todas as intelecções de um mesmo intelecto tem relação similar a ele, de identidade essencial ou acidental, pois todas parecem ser perfeições do mesmo gênero. Assim, se algumas têm um receptivo, todas o têm, e se alguma é acidental, todas o são. Mas, como visto na conclusão anterior (segunda

63 *Ordinatio I, parte I, qq.1-2, 89*, pp. 55-56.

64 *Ordinatio I, parte I, qq.1-2,98*, p.57.

65 *Ordinatio I, parte I, qq.1-2,98*, p.57.

conclusão preambular, n.89), alguma delas não pode ser acidental ao Primeiro, a saber, o seu conhecimento de si mesmo, assim nenhuma lhe será acidental.⁶⁶ Ademais,⁶⁷ um artífice perfeito conhece distintamente tudo o que se deve fazer antes que o faça, pois de outra forma não operaria perfeitamente, uma vez que o conhecimento é a medida do seu operar. “Logo, Deus tem um conhecimento distinto e atual, ou ao menos habitual, de todas as coisas por ele produzíveis, o qual é anterior a elas”.⁶⁸

É preciso de fato, como salienta Etienne Gilson,⁶⁹ provar que o Primeiro é ou existe a partir das propriedades do ser, pois é necessário proceder como metafísico. A única maneira de consegui-lo, prossegue Gilson,⁷⁰ é estabelecer que a existência desse primeiro, não é um fato, o que seria prová-lo de maneira empírica e contingente, mas uma necessidade.

Etienne Gilson⁷¹ nos apresenta então, em síntese, a argumentação scotista. Esse Primeiro, que colocamos necessariamente em todas as ordens, é pelo menos possível; mas, por definição, a causa primeira é incausável; logo, temos uma causa incausável ao menos possível. Restam então duas hipóteses abertas a seu respeito: ela existe ou não existe. As duas hipóteses são contraditórias e, de dois contraditórios, um tem que ser verdadeiro. Suponhamos, pois, que essa causa incausável não exista. Por que razão não existiria? Seria em virtude de uma causa da sua não-existência? Mas a primeira causa não tem causa. Seria

66 *Ordinatio I, parte I, qq.1-2,99*. p.57.

67 Com efeito, entre outras provas que vão do n.100 ao n.108.

68 *Ordinatio I, parte I, qq.1-2, 109*, p.58.

69 GILSON, Etienne. *A Filosofia na Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 1995, p.741.

70 *Idem*, p.741

71 *Ibidem*, pp. 741-742.

porque possível, ela seria impossível com uma outra? Mas, então, nem essa outra, nem ela mesma seriam possíveis; ora, ela o é por definição. Na realidade, se uma causa primeira incausada é possível, ela é possível por si, pois não tem causa; porém, se não se pode conceber nenhuma causa que possa fazer com que ela não exista, concebe-se por isso mesmo que é impossível que ela não exista. O ser cuja não-existência é impensável existe necessariamente.

Ou, como salienta Josep-Ignasi Sarayana,⁷² uma vez analisada a possibilidade do *effectivum non effectibile*, é preciso demonstrar a sua existência. Em primeiro lugar, é patente que ele é incausado, pois se fosse causado por uma causa final, material ou formal, não seria o que é: um *effectivum non effectibile*. Se tal ser é possível, existe. Com efeito, se não existisse, ou seria impossível (o que contaria a evidência que existem seres possíveis), ou então poderia existir como causado (neste caso, não seria o incausado). Naturalmente as duas hipóteses são absurdas, pois em ambos os casos o *primum effectivum* seria contraditório.

Resta então estabelecer que esse Primeiro, que existe, é infinito. Estamos assim já na Segunda Parte do Artigo II, por isto mesmo intitulada “Infinidade do Primeiro Ser”. Duns Scot o faz por quatro vias. Vejamos o Plano Geral da Segunda Parte em suas próprias palavras:

“Primeiro, pela via da eficiência, onde se mostrará a tese proposta com um duplo argumento: Primeiro, porque Ele é o primeiro eficiente de todas as coisas; segundo, porque, enquanto eficiente, conhece distintamente tudo o que pode ser feito.”⁷³

72 SARANYANA, Josep-Ignasi. *A Filosofia Medieval. Das Origens Patrísticas à Escolástica Barroca*. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência “Raimundo Lúlio” (Ramon Lull), 2006, p.402.

73 Ou seja, a primeira via se divide em duas: a) a via da eficiência pela

Em terceiro lugar, mostrarei a infinidade pela via do fim e, em quarto lugar, pela via da eminência”.⁷⁴

Segundo Duns Scot, Aristóteles já tratava da Primeira Via a partir da causalidade eficiente (*Física, livro III, cap. 10, 266^a10-24; 267b17-26 e Metafísica, livro XII, cap.7, 1073^a3-13*). Segundo o Filósofo, Ele (o Primeiro Motor imóvel) move com movimento infinito; logo, tem poder infinito.⁷⁵

Para que possa mover infinitamente e para que mova de fato infinitamente, num e noutro caso é necessário que um tal ser infinitamente poderoso exista em ato. No que dele depende, é manifesto que o Primeiro possui tal poder. De outra, enquanto depende dele, nada impede de o Primeiro possuir tal poder: produzir um movimento infinito.⁷⁶ O problema é que tal movimento é incompatível com um mundo que, criado no tempo, é necessariamente finito.⁷⁷ Assim, ainda que o Primeiro não mova, conforme diz Aristóteles, com movimento infinito, contudo, se se toma a proposição no sentido de que o Primeiro pode, no que dele depende, mover de tal maneira, a consequência é que Ele move não em virtude de outro, e sim por si mesmo; segue-se que não recebe de outro o poder de mover assim, mas que possui em seu poder ativo todo o seu efeito simultaneamente, porque independentemente. Mas o que tem em seu poder,

eficiência e b) a via da eficiência pelo conhecimento ou, simplesmente, a via do conhecimento.

74 *Ordinatio I, parte I, qq.1-2,111, p.58.*

75 *Ordinatio I, parte I, qq.1-2,111, p.59.*

76 *Ordinatio I, parte I, qq.1-2,112, p.59.*

77 Conforme a interpretação de Carlos Arthur Nascimento e Raimundo Vier em sua tradução do texto de Duns Scot na nota de n.115, p.59.

simultaneamente, um efeito infinito, é infinito.⁷⁸ De outra, o Primeiro Motor tem simultaneamente em seu poder todos os efeitos possíveis de serem produzidos pelo movimento. Se o movimento é infinito, estes efeitos são infinitos, logo o Primeiro Motor é infinito.⁷⁹

Mostrada a infinidade pela via da eficiência, Duns Scot trabalha agora a Segunda Via, atestada pelo fato de o Primeiro conhecer distintamente todas as coisas que podem ser feitas. Com efeito, os inteligíveis são infinitos, e infinitos em ato, num intelecto que os conhece todos. Logo, um intelecto que os conhece simultaneamente em ato é infinito. Assim o é o intelecto do Primeiro.⁸⁰ Com efeito, o conhecimento de todo objeto é, por natureza, suscetível de ser produzido tanto por este como por sua causa próxima. Assim, se aquele conhecimento se encontra num intelecto sem qualquer ação de um tal objeto, mas apenas em virtude de outro objeto, anterior, e capaz de ser causa superior relativamente a tal conhecimento, naturalmente que o objeto superior é infinito em cognoscibilidade, porque o inferior em nada lhe acrescenta em cognoscibilidade. Mas a natureza primeira é um tal objeto superior, posto que por sua mera presença ao intelecto do Primeiro, e sem a cooperação de qualquer outro objeto, o conhecimento de todo objeto está no seu intelecto. Logo, nenhum outro cognoscível lhe acrescenta algo em cognoscibilidade. Logo, é infinito em cognoscibilidade. Por conseguinte é-o também em entidade, pois como diz Aristóteles na *Metafísica* (*Metafísica, livro I, cap. 1, 99b30-31*), cada coisa, tal como se relaciona ao ser, assim se

78 *Ordinatio I, parte I, qq.1-2, 113, p.59.*

79 *Ordinatio I, parte I, qq.1-2, 114, p.59.*

80 *Ordinatio I, parte I, qq.1-2, 125, p.62.*

relaciona à cognoscibilidade.⁸¹

Pela Terceira Via, ou seja, a partir do fim, Duns Scot argumenta que a nossa vontade pode apetecer e amar algo de outro, e maior que todo ser finito, como o intelecto é capaz de conhecê-lo. Parece inclusive haver uma inclinação mais natural ainda para amar sumamente um bem infinito, pois a inclinação natural por algo na vontade se prova devido ao fato de a vontade livre a querer de si, sem prévio hábito, com prontidão e agrado. Tudo indica que seja isto o que experimentamos no ato de amor ao bem infinito. Ademais, a vontade parece não se aquietar perfeitamente em outro. E se fosse oposto ao seu objeto natural, por que não o odiaria naturalmente como naturalmente odeia o não-ser? Outrossim, tudo indica que se “infinito” e “bem” fossem incompatíveis, a vontade de modo algum poderia repousar no Bem enquanto infinito, nem a ele tenderia com facilidade, como não tende ao que causa repugnância ao seu objeto.⁸²

Chegamos enfim a Quarta Via, a da eminência. Naturalmente, é incompatível com o eminentíssimo que algo seja mais perfeito que ele, mas não o é com um ser finito, destarte o eminentíssimo é infinito.⁸³ Ademais, o intelecto cujo objeto é o ser não em nada repugna entender um infinito; ao contrário, parece ser este o que de mais perfeito se pode entender. Seria então de pasmar como nenhum intelecto percebe tal contradição a respeito do seu agente primeiro, quando uma desafinação de sons de forma tão rápida perturba o ouvido.⁸⁴ Eis então a conclusão de Duns Scot:

81 *Ordinatio I, parte I, qq.1-2,129*, p.63.

82 *Ordinatio I, parte I, qq.1-2,130*, p.63.

83 *Ordinatio I, parte I, qq.1-2,131*, p.64.

84 *Ordinatio I, parte I, qq.1-2,136*, p.64.

“Se pois uma dissonância ofende no momento mesmo em que é percebida, por que nenhum intelecto refoge naturalmente do inteligível infinito como algo de não-conveniente e, pelo mesmo fato, destrutivo do seu objeto primeiro?”⁸⁵

Destarte, a prova da infinidade do Primeiro, que fecha toda a argumentação e que, definitivamente, comprova a existência de Deus, é constituída em continuidade direta à prova da existência do Primeiro, marcada pela sua Inteligência e Vontade. É efetivamente a conclusão final da qual a Primeira Parte forja as conclusões preambulares, conforme estudamos.

Etienne Gilson⁸⁶ vê da seguinte maneira a argumentação scotista no sentido de provar o Primeiro Infinito. Uma causa primeira e, por conseguinte, incausada, não é limitada por nada em sua causalidade; logo, é infinita. Ademais, primeiro na ordem da perfeição, esse ser necessário é inteligente; é inclusive o Primeiro Inteligente, o Inteligente supremo, que conhece tudo o que pode ser conhecido; há, pois, uma infinidade de inteligências na inteligência primeira e, por conseguinte, o intelecto que abrange simultaneamente a todos é infinito atualmente. Enfim, a infinidade de Deus nos é provada pela inclinação natural da nossa vontade para um bem supremo e de nossa inteligência para uma verdade suprema. Nossa vontade não tenderia para um bem infinito como para seu objeto próprio se esse bem infinito fosse contraditório e não existisse; deve-se admitir um centro de atração para explicar uma tendência tão facilmente observável. O mesmo vale para a inteligência. De fato, não só a idéia de um ser infinito não nos parece contraditória, como nos parece ser o

85 *Ordinatio I, parte I, qq.1-2,136*, p.64.

86 GILSON, Etienne. *A Filosofia na Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 1995, pp. 742-743.

paradigma do inteligível.

É inclusive, como atesta Gilson,⁸⁷ porque a idéia do ser infinito nos parece tão perfeitamente inteligível que o argumento de Santo Anselmo conserva ainda algum valor para Duns Scot: tal ser não seria perfeitamente inteligível se não fosse, antes de qualquer coisa, um objeto real capaz de fundar uma intelecção. Portanto, é certo que o Deus, cuja existência deduzimos, é um ser infinito.

Com efeito, para Duns Scot, baseado no exposto no n.136, é possível se retocar Santo Anselmo no argumento acerca do sumo bem concebível (*Proslogium*, caps. 2-4). Deve-se, na realidade, entendê-lo da seguinte maneira: Deus é um ser tal que é impossível pensar outro maior sem incorrer em contradição. A necessidade do acréscimo “sem contradição” é patente porque aquilo cujo conhecimento ou pensamento inclui contradição se diz ser “impensável”, porque neste caso ocorrem dois pensamentos opostos que de modo nenhum formam um pensamento único, dado que nenhum deles determina o outro. Por exemplo, que um “homem” seja “irracional” é coisa impensável. Destarte, assim como na ordem real nada existe que não seja ou simples, ou composto de potência e ato (respectivamente, elemento determinável e elemento determinante), assim é na ordem dos conceitos. Os contraditórios, porém, não formam unidade alguma, nem simples nem composta.⁸⁸

87 *Idem*, p.743.

88 *Ordinatio I, parte I, qq.1-2,137*, p.64-65.

Conclusão

Segundo Alain de Libera,⁸⁹ em quarenta e três anos de vida, Duns Scot inventou tudo o que separa conceitualmente sua época das anteriores: univocidade do conceito de ser, teoria do conhecimento intuitivo do singular, distinção entre o conhecimento intuitivo e o conhecimento abstrato, tratamento não estatístico das modalidades. Representou assim o apogeu de um estilo filosófico que poderia ser chamado de formalismo teológico.

Para Nicola Abbagnano,⁹⁰ duas são as qualificações fundamentais que na História da Filosofia são atribuídas a Deus: a de *Causa* e a de *Bem*. Na primeira, Deus é o princípio que torna possível o mundo ou o ser em geral. Na segunda, é a fonte ou a garantia de tudo o que há de excelente no mundo, sobretudo no mundo humano. Trata-se, obviamente, de qualificações muito genéricas que só encontram um sentido preciso no âmbito das filosofias que as utilizam. Podemos, assim, distinguir as várias concepções de Deus partindo dos significados específicos que essas qualificações adquirem: a) primeiro, quanto à relação de Deus com o mundo, pela qual Deus é a *Causa*; e b) segundo, quanto à relação de Deus com a ordem moral, pela qual Deus é o *Bem*.

Naturalmente que Duns Scot trabalha com a qualificação de Deus como *Causa*. Mas, dentro da perspectiva de inovação que caracteriza seu pensamento, para se demonstrar a existência de Deus é necessário que a causalidade esteja alicerçada na infinidade. O caminho desta relação é dado pela metafísica.

89 DE LIBERA, Alain. *A Filosofia Medieval*. São Paulo: Loyola, 1998, p.419.

90 ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p.247.

Etienne Gilson salienta que,⁹¹ para Duns Scot, o serviço supremo que a teologia pode aguardar da metafísica é que esta informe, tão completamente quanto ela é capaz, sobre aqueles atributos de Deus que a razão pode alcançar a partir da noção de ser infinito.

Tal noção encontra-se, portanto, na fronteira entre as duas ciências, a saber, a ciência do ser ou metafísica e a que estuda o ser infinito ou teologia. Daí caber à primeira demonstrar a existência do ser infinito, que, uma vez comprovado como existente, será o objeto de estudo da segunda.

Nesta perspectiva, toda a demonstração dos Artigos I e II do *Ordinatio* visa a noção da infinidade do primeiro ser: este é, simultaneamente, o ponto de partida e seu objetivo final. Assim a coincidência da tríplice primazia (em eficiência, em finalidade e em eminência) que, desta forma, é uma tríplice identidade, uma vez demonstrado que esse Primeiro é único, abre caminho para se inquirir sobre sua inteligência e vontade, no sentido de se comprovar que Ele, mais que possível, é ou existe. Mas toda a demonstração só se encontra finalizada com a prova da infinidade de Deus. Ou seja, parte-se das propriedades relativas de Deus para se alcançar as propriedades absolutas (a inteligência e a vontade) e, a partir destas, a suma propriedade absoluta que caracteriza o ser divino, isto é, sua infinidade.

Fontes

JOÃO DUNS SCOT. *Opus Oxoniense*, I, d.3, parte 1, q.4 e Ordinatio I, parte 1, qq.1-2. In: JOÃO DUNS SCOT. *Escritos Filosóficos*. Tradução e notas de Carlos Artur Nascimento e Raimundo Vier. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Nova

91 GILSON, Etienne. *Jean Duns Scot. Introduction à ses Positions Fondamentales*. Paris: Vrin, 1952, p.217.

Cultural, 1989.

IOANNIS DUNS SCOTI. *Opera Omnia, II, III*. Studio e Cura Commissionis Scotisticae ad Fidem Codicum Edita. Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, MCML.

Bibliografia

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

DE BONI. “O Neoplatonismo de Duns Scotus” In: BAUCHWITZ, Oscar Frederico (org.). *O Neoplatonismo*. Natal: Argos, 2001.

DE LIBERA, Alain. *A Filosofia Medieval*. São Paulo: Loyola, 1998.

GILSON, Etienne. *A Filosofia na Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

_____. “Avicena e o Ponto de Partida de Duns Escoto” In: Por que São Tomás Criticou Santo Agostinho/ Avicena e o Ponto de Partida de Duns Escoto. São Paulo: Paulus, 2010.

_____. *Jean Duns Scot. Introduction à ses Positions Fondamentales*. Paris: Vrin, 1952.

SAINT-MAURICE, Béraud de. *João Duns Scot, Doutor dos Tempos Novos*. Petrópolis: Vozes, 1947.

SARANYANA, Josep-Ignasi. *A Filosofia Medieval (Das Origens Patrísticas à Escolástica Barroca)*. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência “Raimundo Lúlio” (Ramon Llul), 2006.

SONDAG, Gérard. “L’Influence d’Avicenne (Ibn-Sina) sur Duns Scot – État de la Question”. In: DE BONI, Luís A. e PICH, Roberto H. (orgs.) *A Recepção do Pensamento Greco-Romano, Árabe e Judaico pelo Ocidente Medieval*. Porto Alegre: EdUPUCRS, 2004.

