

Feminino, sexualidade e inteligência: um estudo introdutório sobre Tomás de Aquino e Christine de Pizan

Feminine, sexuality and intellection: an introductory study on Tomás de Aquino and Christine de Pizan

Evaniel Brás dos Santos¹
Thiago Costa Almeida²

Resumo: O presente estudo investiga de modo introdutório como se articulam as noções de feminino, sexualidade e inteligência em Tomás de Aquino e Christine de Pizan. Buscamos entender, aqui, se, para os autores, a sexualidade humana possui alguma função na operação que apreende o inteligível, quer dizer, investigamos se a característica normal, material e natural de determinado corpo humano em possuir estes ou aqueles órgãos naturais têm influência na operação intelectual. Nesta investigação, ademais, nos concentramos na tese afirmada por Tomás segundo a qual a potência intelectual humana do animal fêmea é inferior à potência intelectual do animal macho e, isso, simplesmente porque o animal fêmea é fêmea, uma tese totalmente arbitrária e inconsistente, se lida a partir de noção de feminino de Christine. Para cumprir com o objetivo, o texto possui três seções. Na primeira, apresentamos a tese de Christine segundo a qual a fêmea humana é perfeita por natureza. Na segunda, por sua vez, analisamos a tese tomista segundo a qual não há uma mecânica própria para a geração da fêmea vivípara. Na terceira, enfim, investigamos os fundamentos da asserção tomista sobre a deficiência da inteligência feminina.

Palavras-chave: Natureza. Causalidade. Feminino. Inteligência.

Abstract: The present study investigates in an introductory way how the notions of feminine, sexuality and intellection are articulated in Thomas Aquinas and Christine de Pizan. We seek to understand, here, whether, for the authors, human sexuality has any function in the operation that apprehends the intelligible, that is, we investigate whether the normal, material and natural characteristic of a given human body in having these or those natural organs have an influence on the intellectual operation.

¹ Doutorado em Filosofia pela UNICAMP/2016, Pós-doutorado Júnior CNPq na Universidade Federal da Bahia (UFBA), Professor de Filosofia Medieval na Universidade Federal de Sergipe (UFS). Email: evanielbras@gmail.com

² Pós-graduando em Direito Agrário na Universidade Federal de Goiás.

In this investigation, moreover, we focus on the thesis stated by Aquinas according to which the human intellectual potency of the female animal is inferior to the intellectual potency of the male animal, and this, simply because the female animal is female, a totally arbitrary and inconsistent thesis, if deals from Christine's notion of feminine. To fulfill the objective, the text has three sections. In the first, we present Christine's thesis that the human female is perfect by nature. In the second, in turn, we analyze the thomist thesis according to which there is no proper mechanics for the generation of the viviparous female. In the third, finally, we investigate the foundations of the thomist assertion about the deficiency of female intellection.

Keywords: Nature. Causality. Feminine. Intellection.

1 Breves considerações iniciais

A relação entre a Escolástica e o Feminino se constitui como uma das discussões mais fascinantes a respeito da Idade Média, como mostra a vasta bibliografia, sobretudo da literatura estrangeira.³ Ademais, como se sabe o animal fêmea, especialmente o vivíparo, pode ser objeto de estudo de várias partes da filosofia escolástica, além da medicina.⁴ Dentre os estudos filosóficos, pode-se destacar a biologia, a antropologia, a psicologia, a noética e parte da cosmologia. Além da filosofia, também a teologia cristã escolástica faz referência à fêmea vivípara, se perguntado, especialmente sobre a hipótese de Cristo ter nascido como fêmea humana,⁵ por um lado e, por outro lado, por que a fêmea humana não pode ser ordenada sacerdotisa.⁶

A noética escolástica, em muitos momentos, parece se situar entre a biologia e a psicologia. Encontrar o vínculo entre a biologia, a psicologia e a noética é uma das tarefas mais difíceis, sobretudo porque tantos os filósofos antigos como os escolásticos afirmaram e reafirmaram que a operação humana que apreende o inteligível transcende o corpo humano, incluindo a alma enquanto forma natural. Seria, pois, o exercício metafísico; que é o ápice do filosofar. A apreensão do inteligível seria realizada durante

³ Felizmente encontram-se muitas traduções para o português de autoras e autores renomados. Alguns constam na bibliografia deste estudo, como, por exemplo: Régine Pernoud (1979; 1983); Jacques Le Goff (1989; 2006; 2007; 2013); Christiane Klapisch-Zuber (1989; 2006); Jeffrey Richards (1993); Georges Duby (2013).

⁴ Sobre a abordagem da medicina escolástica a respeito do feminino, ver: GREEN, 1996; GREEN, 2000; POUCHELLE, 2006.

⁵ Dentre os estudos, dois são sugestivos: "Jesus as Mother: Studies in the Spirituality of the High Middle Ages" (BYNUM, C. W; 1992); "Could Christ Have Been Born a Woman? A Medieval Debate" (GIBSON, J.; 1992).

⁶ Ver: MACY, 2000; MINNIS, 1997; REYNOLDS, 1995. Embora não aborde os escolásticos, é interessante constatar que C. S. Lewis tenha se ocupado com o assunto, ver: LEWIS, 2018.

a vida atual, porém, é independente deste corpo, aliás, por mais surpreendente que pareça, os antigos e escolásticos, baseados na sexualidade,⁷ sustentaram que a fêmea humana não é naturalmente apta para o exercício metafísico,⁸ isto é, para o filosofar em sentido estrito, embora, no caso dos escolásticos, especialmente para Tomás,⁹ é bastante delicado negar que Maria de Nazaré enquanto animal fêmea da espécie humana não era naturalmente capacitada para exercer a metafísica.¹⁰

2 A noção de feminino em Christine de Pizan: uma breve leitura

A filosofia medieval e sua relação com a noção de feminino, ademais, não se encontra apenas nas obras dos teólogos escolásticos tradicionais, deliberadamente rubricados pela Igreja Romana com adjetivos talvez desatualizados para os dias atuais como “santos”, “beatos”, “doutores eclesiásticos”, etc. Com efeito, com grata

⁷ Cf. ROSSIAUD, 2006.

⁸ Sobre a concepção dos filósofos antigos a respeito do feminino, ver: HENRY, 2005; HENRY, 2007; KATZ, 1992.

⁹ As obras de Tomás de Aquino serão referenciadas do seguinte modo: ST (*Summa Theologiae*); SCG (*Summa contra gentiles*); In Sent. (*Scriptum Super Libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi*); QDV (*Quaestiones disputatae de Veritate*); In DCM (*In libros Aristotelis De caelo et mundo*). As traduções dos textos latinos de Tomás são de nossa autoria.

¹⁰ Há um tratamento específico estabelecido por Tomás a respeito de Maria de Nazaré. Trata-se do “Tratado sobre a virgem Maria” presente no In Sent., III, d. 3, qq. 1-5 e na ST, IIIa, qq. 27-35. Em tais textos, encontramos, por um lado, um tratamento teológico a respeito da noção de alma atribuída a Maria de Nazaré, ou seja, a teologia psicológica mariana e, por outro lado, um tratamento teológico sobre o intelecto (ou mente) de Maria de Nazaré, a teologia noética mariana. Na ST, IIIa, q. 30, a. 4 (resp.), Tomás escreve: “Respondo dizendo que foi congruente que fosse anunciado à beata virgem que ela conceberia Cristo. Primeiro, para que fosse observada a ordem congruente à união do filho de Deus com a virgem, isto é, que antes de conceber Cristo em sua carne a virgem fosse instruída a conceber Cristo no intelecto” (“Respondeo dicendum quod congruum fuit Beatae Virgini annuntiari quod esset Christum conceptura. Primo quidem, ut servaretur congruus ordo coniunctionis Filii Dei ad Virginem: ut scilicet prius mens eius de ipso instrueretur quam carne eum conciperet”). Há uma tecnicidade formidável no latim de Tomás: “ut scilicet prius mens eius de ipso instrueretur quam carne eum conciperet” (grifo nosso). A questão que surge é a seguinte, a saber: o que significa conceber Cristo no intelecto? Conforme o texto, Maria de Nazaré foi instruída ou ensinada de modo que pudesse conceber intelectualmente a Cristo. Ora, para que a instrução ou o ensinamento produzisse o devido resultado, a concepção crística, Maria de Nazaré deveria possuir a condição natural em sua animalidade para tal instrução. Ademais, enfatizamos: a condição natural diz respeito à estrutura anatômica, fisiológica, biológica e psicológica presente em qualquer animal fêmea da espécie humana, como o próprio Tomás assegura na ST, IIIa, q. 31, a. 5, ad1: “Ao primeiro respondo dizendo que, como a beata virgem era da mesma natureza que as outras fêmeas, consequentemente possuía carne e ossos da mesma natureza” (“Ad primum ergo dicendum quod, cum Beata Virgo fuerit eiusdem naturae cum aliis feminis, consequens est quod habuerit carnem et ossa eiusdem naturae”). Pelo que entendemos a condição natural de animalidade nada tem haver com as noções teológicas de “pecado” e “santidade”.

surpresa é possível constatar a existência de filósofas medievais que pensaram na própria noção de “filosofia”, assim como na noção de “feminino”. Heloísa de Argenteuil, Hildegarda de Bingen e Christine de Pizan estão entre as filósofas medievais, aliás, a última filósofa citada talvez seja a primeira escolástica a propor explicitamente uma metafísica da natureza alternativa à concepção tradicional baseada em Aristóteles. À guisa de exemplo, veja-se a seguinte passagem na qual a autora critica a afirmação segundo a qual a fêmea humana é uma imperfeição ou defeito da natureza:¹¹

Vês, doce amiga, a grande loucura e cegueira irracional que o conduziu a dizer tais coisas. E como a Natureza que é companheira de Deus possui mais mestria do que seu mestre que lhe confere sua autoridade, Deus todo poderoso, que, quando quis em seu pensamento, possui sempre a forma do homem e da mulher?¹²

Subsumida na noção filosófica de “forma” (*fourme*) atribuída ao divino encontra-se não apenas a causalidade final, mas também a causa eficiente, quer dizer, o divino, para Christine, como também para Tomás,¹³ é causa formal, eficiente e final, a causa metafísica. É justamente porque é causa formal que o divino, conforme a passagem citada, exerce a causalidade eficiente, ou seja, confere autoridade (*auttorité*) à natureza, poeticamente dita “*chamberiere*” (“companheira” ou “discípula”) do divino.

Não é disso que se trata. A condição natural de animalidade, tal como entendemos, diz respeito à estrutura anatômica, fisiológica, biológica e psicológica presente em qualquer animal fêmea da espécie humana. Enquanto condição natural de animalidade, portanto, Maria de Nazaré é um animal fêmea como qualquer outro animal fêmea, nem melhor nem pior. Ainda nesse contexto, podemos indicar que, após a instrução, Maria de Nazaré apreendeu a ideia que o nome “Cristo” representa. “Cristo”, portanto, no âmbito da noção de concepção intelectual, é o inteligível enquanto objeto da intelectão de Maria de Nazaré. Mesmo que haja algum tipo de mistério ou de referência ao sobrenatural, não é desse tipo de coisa que Tomás está tratando. Assim sendo, ser um animal fêmea não era um impedimento para que Maria de Nazaré, na medida do possível da condição natural humana, pudesse apreender o maximamente inteligível, que é fazer metafísica. Em suma, Maria de Nazaré não teria apreendido melhor o maximamente inteligível se fosse do sexo masculino.

¹¹ “Dame, il me souvient qu’entre les autres choses que il dist [i.e. *De secretis mulierum*], quant il assez parlé de l’impotence et foy/blesce qui est cause de fourmer le corps femenin ou ventre de la mere, que Nature est aussi comme toute honteuse quant elle voit que elle a fourmé tel corps si comme chose imparfaiite”. (*Le Livre de la Cité des Dames* I, 9, n. 27). (“Dama, lembro-me, entre outras coisas, que ele [o Pseudo-Alberto Magno] após discutir bastante sobre a impotência e fraqueza [da natureza] que é a causada formação de um corpo feminino no ventre da mãe, afirma que a natureza fica completamente envergonhada quando vê que formou tal corpo como se fosse algo imperfeito”).

¹² (*Le Livre de la Cité des Dames* I, 9, n. 27a): “Ha! la tres grant folie avises, douce amie, l’aveuglement hors de toute raison qui mut a ce dire. Et comment, Nature qui est chamberiere de Dieu, est elle doncques plus grant maistresce que son maistre, dont luy vient tel auttorité, Dieu tout puissant, qui ou vout de sa pensee, avoit très oncques la fourme d’omme et de femme?”.

¹³ Cf. ST, Ia, q. 44.

A noção de autoridade da natureza também possui a causalidade mecânica como referencial. Com outras palavras, a causa metafísica, o divino, não neutraliza a operação mecânica da natureza, isto é, a causa metafísica não opera no lugar da natureza, seja no todo ou nas partes da entidade natural e mesmo do cosmo. Assim como existe a autonomia na mecânica da natureza na cosmologia de Tomás, igualmente, para Christine, há a autonomia na mecânica da natureza. O que muda, com a compreensão de Christine, é a ontologia e o funcionamento da natureza no tocante à matéria animada. Dito de outro modo, a causa metafísica institui a natureza de tal sorte que não há imperfeição material e formal no domínio da matéria animada, ou seja, não há imperfeição no âmbito material e formal da fêmea, como não há no âmbito do macho. Aqui é importante enfatizar que o divino não manipula a matéria e a forma na ocasião da geração: o divino já institui a natureza conferindo perfeição à matéria e à forma, isto é, a espécie, razão pela qual, após a instituição divina, a matéria e a forma são perfeitas em si mesmas. Ainda aqui é preciso observar que Christine não fornece exemplos e não aponta para possíveis casos concretos que auxiliariam a compreender a perfeição material e formal da fêmea. Isso, entretanto, não se configura como falta de cuidado da autora ou algo do gênero. Com efeito, uma vez que o leitor admita que a verdadeira mecânica da natureza é efeito do divino, ele é forçado a admitir imediatamente, caso contrário atribuirá imperfeição à operação divina, que é mais razoável a perfeição material e formal dos animados, especialmente da fêmea, do que a imperfeição. O animal fêmea é, portanto, perfeito por natureza.

Se a fêmea humana é perfeita por natureza, então ela é naturalmente capaz de apreender o inteligível em toda a dimensão possível ao ser humano:

E, não há a menor dúvida de que as mulheres pertencem ao povo de Deus e à criatura humana tanto quanto os homens, e não são de uma outra espécie ou geração dessemelhante, que poderiam ser excluídas do ensinamento moral.¹⁴

A leitura filosófica da noção teológica de “povo de Deus” (*pueple de Dieu*), conforme o texto citado, ocorre pela noção filosófica de criação, isto é, a espécie humana é criada pela divindade, razão pela qual dela se diz “criatura” (*creature*). Ora, à luz da filosofia, é contraditório sustentar que a fêmea pertence à espécie humana

¹⁴ (*Le Livre de la Cité des Dames* II, 54, n. 219a): “Et n’est mie doubtte que les femmes sont aussi bien ou nombre du pueple de Dieu et de creature humaine que sont les hommes, et non mie une autre espece ne dedessemblable generacion par quoy elles doyent estre forcloses des enseign[me]ns mouraux”.

enquanto criatura de Deus e não tem a mesma dignidade do macho. É possível dizer mais. A causa divina, Deus, possuiria um conhecimento intelectual inferior ao conhecimento humano, ou seja, se, mediante a filosofia, é possível conceber a ideia da igualdade dos sexos enquanto criatura como razoável: ambos pertencem à espécie humana, logo, enquanto criatura, possuem o mesmo grau de ser, o divino possuiria uma ideia menos razoável, uma vez que concebe a desigualdade dos sexos no âmbito da criatura, isto é, enquanto criatura o macho possui mais ser do que a fêmea, sendo ela, na verdade, uma subespécie (*autre espece*), um postulado, pelo que se nota, totalmente inconsistente e absurdo. É preciso, por conseguinte, sustentar a igualdade dos sexos enquanto criatura, aliás, é a razão básica para que não se exclua a fêmea da categoria teológica de “povo de Deus”, pois a noção de “povo”, ou “pessoa”, requer necessariamente o uso da razão (mente, inteligência, intelecto) enquanto potência da alma. Excluir a fêmea da categoria “povo de Deus” equivale a negar que ela possui alma e, perante a alma, não há sexo, mesmo porque o sexo é um atributo exclusivo do corpo: “E, esta alma, Deus a criou tão boa, tão nobre, toda idêntica nos corpos feminino e masculino”.¹⁵

A perfeição natural da fêmea se apresenta, inclusive, em sua fisiologia, como no caso do cérebro:

E, assim, você pode ver claramente como Deus, que nada faz sem uma causa, quis mostrar aos homens que ele não despreza o sexo feminino, porque lhe agradou conceder ao cérebro das mulheres tão grande entendimento de modo que não apenas sejam hábeis para aprender e reter as ciências, mas também para inventar por si mesmas novas ciências, sobretudo ciências de maior utilidade e lucro para o mundo, uma vez que nada foi mais necessário.¹⁶

Christine calcula com extremo cuidado o emprego dos termos. Veja-se a expressão “cérebro da mulher” (*cervelle de femme*). Com efeito, aí há uma palavra que pertence à ciência fisiológica (e anatômica), “cérebro” (*cervelle*), magistralmente articulada com um vocabulário filosófico altamente erudito, a saber: divindade, causa e inteligência. Christine sustenta que, sem anular a operação mecânica da natureza, a divindade

¹⁵ (*Le Livre de la Cité des Dames* I, 9, n. 27a): “Laquelle ame Dieu crea et mist aussi bonne, aussi noble ettoute pareille en corps femenin comme ou masculine”.

¹⁶ (*Le Livre de la Cité des Dames* I, 37, n. 102a): “Et ainsi tu puez veoir clerement comment Dieux, qui riens ne fait sans cause, a voulu monstrier aux hommes que il ne desprise le sexe femenin ne que le leur, quant il luy a pleu conceder qu’en cervelle de femme ait si grant entendement que non mie seullement soyent habilles a apprendre et retenir les sciences, mais trouver d’elles mesmes toutes nouvelles, voire sciences de si grant utilité et prouffit au monde que riens n’est plus nécessaire”.

é a causa da inteligência alcançada mediante as funções cerebrais da fêmea, quer dizer, da mulher. A estrutura cerebral da fêmea não é diferente da estrutura cerebral do macho, algo que pode ser evidenciado pela observação do crânio de uma fêmea e do crânio de um macho. O argumento de Christine é muitíssimo razoável, para dizer o mínimo. Ela, deliberadamente, evoca a fisiologia no intuito de criticar a afirmação segundo a qual o corpo da fêmea não é preparado, ou possui algum tipo de defeito, para o exercício da inteligência, isto é, para fazer metafísica. Ora, constata-se pela observação que, anatomicamente, não há distinção na estrutura cerebral da fêmea e do macho. Qual é, pois, o órgão físico ou material que diferencia o macho e a fêmea quanto ao exercício da inteligência? Tal questão pode ser direcionada a Tomás de Aquino, como veremos a seguir.¹⁷

3 A noção geral de intenção da natureza e o feminino em Tomás de Aquino

Ao que parece, a base filosófica central na qual Tomás de Aquino se apoia para afirmar que, no âmbito humano, a potência intelectual do animal fêmea é inferior à potência intelectual do animal macho encontra-se na biologia cosmológica de Aristóteles. Nesse contexto, o próprio Tomás formula uma objeção se valendo de uma tese aristotélica: “Diz, pois, o Filósofo no livro *Sobre geração dos animais* que a fêmea é um macho fracassado. Todavia, na primeira instituição das coisas nada houve de fracassado e deficiente. Portanto, na primeira instituição das coisas a mulher não foi produzida”.¹⁸

A ideia de “primeira instituição das coisas” diz respeito à criação do cosmo, isto é, à causalidade divina que confere existência a absolutamente tudo que não é por si divino, aliás, tal causalidade, segundo Tomás, é exclusiva da divindade, que dizer, tudo depende ontologicamente da causalidade divina para existir.¹⁹ Aqui, ademais, importa recordar que o efeito da causalidade divina possui autonomia para realizar processos, ou seja, para o movimento e o exercício da causalidade segunda, a causalidade que não é criadora. É justamente sob a noção dessa autonomia que Tomás pensa sobre a

¹⁷ A relação entre Christine e a escolástica, incluindo Tomás, foi estudada de modo brilhante por Richards, ver: RICHARDS (1992; 1994; 1995; 1996; 1998; 1999; 2001; 2002; 2003; 2008). Ademais, como é sabido, Christine traduziu Tomás para o francês médio. Sobre isso, ver: DULAC & RENO, 1995.

¹⁸ (ST, Ia, q. 92, a. 1, obj. 1): “Dicit enim Philosophus, in libro de Generat Animal, quod femina est mas occasionatus. Sed nihil occasionatum et deficiens debuit esse in prima rerum institutione. Ergo in illa primarum institutione mulier producenda non fuit”.

¹⁹ Ver: ST, Ia, qq. 44-45.

noção aristotélica de natureza e o processo cósmico e biológico da geração humana do animal fêmea.

Em resposta à objeção citada, o autor observa o seguinte:

Ao primeiro, portanto, é preciso dizer que considerando a natureza em particular, a fêmea é algo deficiente e fracassado, pois a potência ativa que está no sêmen do macho tende a produzir algo perfeito semelhante a si, segundo o sexo masculino; porém, que seja gerada a fêmea, isso é próprio da debilidade da potência ativa; ou é próprio de alguma indisposição da matéria, ou ainda é próprio de alguma transmutação a partir do externo, por exemplo dos ventos austrais, que são úmidos, como está escrito no livro *Sobre a geração dos animais*. Entretanto, por comparação com a natureza universal, a fêmea não é algo fracassado, mas está ordenada, por intenção da natureza, à obra da geração. A intenção da natureza universal depende de Deus, que é o autor universal da natureza. Por isso, na instituição da natureza, produziu não só o macho, mas também a fêmea.²⁰

Tomás argumenta pela diferença marcante entre (i) a intenção particular, referente ao gerador unívoco, ou seja, a natureza considerada em particular que é o animal macho vivíparo determinado, “este macho”; (ii) a intenção universal, referente essencialmente ao próprio cosmo e, especialmente, ao corpo celeste; e (iii) a causa transcendente (*universalis auctor*), a divindade. É patente e, mesmo, muitíssimo surpreendente, que Tomás entenda que a causa transcendente, aliás, compreendida como onipotente e instituidora, não predetermine a espécie vivípara, nela mesma, para gerar a fêmea sem que tal operação não se configure como, de algum modo, um fracasso.

“Fracasso” (*occusus*), portanto, denota a ausência de uma mecânica própria, uma predeterminação. Ora, se a causa transcendente é onipotente, não parece haver racionalidade em afirmar, por um lado, que a causa transcendente é a instituidora do cosmo, quer dizer, das espécies e das mecânicas internas a elas e, por outro lado, que não há no cosmo uma predeterminação, mecânica própria ou *estrita* para

²⁰ (ST, Ia, q. 92, a. 1, ad1): “Ad primum ergo dicendum quod per respectum ad naturam particularem, femina est aliquid deficiens et occasionatum. Quia virtus activa quae est in semine maris, intendit producere sibi simile perfectum, secundum masculinum sexum: sed quod femina generetur, hoc est propter virtutis activae debilitatem, vel propter aliquam materiae indispositionem, vel etiam propter aliquam transmutationem ab extrinseco, puta a ventis australibus, qui sunt humidi, ut dicitur in libro de *Generat. Animal*. Sed per comparisonem ad naturam universalem, femina non est aliquid occasionatum, sed est de intentione naturae ad opus generationis ordinata. Intentio autem naturae universalis dependet ex Deo, qui est universalis auctor naturae. Et ideo instituendo naturam, non solum marem, sed etiam feminam produxit”.

o nascimento da fêmea vivípara, mas há uma mecânica própria ou *estrita* para o nascimento do macho vivíparo. Se o nascimento do macho é predeterminado, então por que o da fêmea não é? Parece que o aristotelismo de Tomás o conduz a sérios problemas, sobretudo quanto à noção de “intenção da natureza” (*intentio naturae*).

A expressão “intenção da natureza” é compreendida por Tomás a partir de dois termos gerais, ou seja, o divino e o cosmo. A segunda noção, o cosmo, é entendida exatamente como tudo o que não é por si divino, sendo, pois, o não divino por natureza. O não divino, é interessante notar, inclui tanto os entes que possuem matéria em sua constituição quanto às entidades imateriais que, portanto, são entidades cósmicas por definição.

Se a noção de “intenção” (intenção) é lida no contexto que aborda as potências intelectuais, então o referencial é a inteligência, seja a divindade, a substância separada (anjo) ou a alma humana. Nesse caso, a discussão não é propriamente cosmológica: não há na teoria da inteligência uma ideia de mecânica contendo uma noção de locomoção (ou movimento de lugar). Por outro lado, se o termo “intenção” é empregado no domínio da cosmologia, então é preciso entender seu vínculo com a mecânica e a noção de locomoção. Ali, todavia, não há referência propriamente às teorias da inteligência e da deliberação. Se for como apontado, intenção é sinônima de inclinação (*inclinatio*) em sentido mecânico, como ocorre, por exemplo, quando se diz que o fogo, por um lado, possui a inclinação para a locomoção centrífuga e a água, por outro lado, para a centrípeta. A questão que surge – e ela está no cerne da discussão neste estudo – diz respeito justamente a indagar se a inclinação (*intentio*) mecânica, como nos exemplos mencionados do fogo e da água, decorre da inteligência e, no âmbito de uma resposta positiva, quais seriam os pressupostos filosóficos e, mais especialmente, as implicações cosmológicas, sobretudo no tocante à geração vivípara sob a qual se dá o nascimento da fêmea humana.

O próprio Tomás emprega o termo “intenção” no mesmo contexto pontual no qual articula teses da teoria da inteligência e da mecânica na SCG II, 76, 14§:

A intenção do efeito demonstra o agente. Por isso os animais gerados da putrefação não o são a partir da intenção da natureza inferior, mas somente a partir da intenção da natureza superior, porque são produzidos somente pelo agente superior, razão pela qual em *Metafísica* VII Aristóteles diz que eles são feitos por acaso. Porém, os animais feitos mediante o sêmen o são a partir da intenção tanto da natureza superior quanto da inferior. Nesse sentido, o efeito que é abstrair dos fantasmas as formas universais está em nossa intenção, não apenas na intenção do agente remoto. Portanto, é necessário estabelecer

algum princípio próximo para este efeito. É, pois, o intelecto agente. Ele não é, por conseguinte, uma substância separada, mas alguma potência de nossa alma.²¹

Há na passagem acima da SCG o emprego de três noções de causa, quais sejam: (i) a causa transcendente, a divindade, entendida como causa remota (*agens remotum*); (ii) a causa genérica, o corpo supralunar, tido como causa superior (*agens superius*) e, por fim, (iii) a causa específica, o agente sublunar pontual, compreendido como causa inferior (*agens inferius*). As três noções de causa, ademais, estão relacionadas com a admissão da existência ou não de características materiais e formais, aliás, é mediante a afirmação ou negação da presença de tais características que é possível estabelecer semelhanças e dessemelhanças entre causa e efeito.

Tomás argumenta que toda causa inferior é gerada numa determinada natureza, ou seja, numa espécie, esta que possui característica material e formal, o que é assegurado a partir da expressão “toda a espécie” (*totius speciei*).²² A característica material da espécie, em seu estado primeiro, por dizer respeito à matéria prima, compete apenas à divindade causar. Quanto à característica formal, quando causa e efeito pertencem à mesma espécie, ela não pode ser gerada primeiramente pela causa inferior, pois se esse fosse o caso, a causa inferior geraria sua própria forma, um absurdo aos olhos de Tomás. A carência, nesse sentido, está na causa inferior, não no efeito, pois o efeito possui a disposição necessária para essa geração, porém, a causa inferior não possui a potência para tanto. Por outro lado, quando causa e efeito são dessemelhantes especificamente a causa superior possui a potência para gerar a característica formal no efeito, todavia, o efeito é carente, pois não possui a disposição para receber essa geração, como é o caso da causalidade do corpo celeste na geração dos entes naturais sublunares²³. A causalidade da causa dessemelhante

²¹ (SCG II, 76, 14§): “Intentio effectus demonstrat agentem. Unde animalia generata ex putrefactione non sunt ex intentione naturae inferioris, sed superioris tantum, quia producuntur ab agente superiori tantum: propter quod Aristoteles, in VII *Metaph.*, dicit ea fieri casu. Animalia autem quae fiunt ex semine, sunt ex intentione naturae superioris et inferioris. Hic autem effectus qui est abstrahere formas universales a phantasmatis, est in intentione nostra, non solum in intentione agentis remoti. Igitur oportet in nobis ponere aliquod proximum principium talis effectus. Hoc autem est intellectus agens. Non est igitur substantia separata, sed aliqua virtus animae nostrae”.

²² SCG, II, 21, n. 973.

²³ (ST, Ia, q. 104, a. 1, resp.): “Manifestum est autem quod, si aliqua duo sunt eiusdem speciei, unum non potest esse per se causa formae alterius, in quantum est talis forma, quia sic esset causa formae propriae, cum sit eadem ratio utriusque. Sed potest esse causa huiusmodi formae secundum quod est in materia, id est quod haec materia acquirat hanc formam. Et hoc est esse causa secundum fieri; sicut cum homo generat hominem, et ignis ignem. Et ideo quandocumque naturalis effectus est natus impressionem agentis recipere secundum eandem rationem secundum quam est in agente, tunc

especificamente, porém semelhante genericamente²⁴, portanto, se configura como a preparação ou disposição do efeito para receber a forma específica, a qual é introduzida pelo gerador unívoco, isto é, a causa eficiente mais diretamente envolvida na geração, um intermediário entre a causa superior e o efeito. O gerador unívoco, além disso, possui o máximo grau de semelhança com o efeito, a saber: a semelhança específica que se dá na matéria e na forma. Por conseguinte, causado numa espécie, o próprio gerador unívoco não pode ser causa primeira da espécie. Todavia, ele é causa segunda da mesma, isto é, comunica a espécie, como gerador unívoco, ao introduzir a forma substancial na matéria devidamente disposta pela causa superior na geração do efeito, donde ser dito por Tomás, por exemplo, que o Sol e o humano geram outro humano²⁵.

Se, no âmbito da geração animal, não há o gerador unívoco, então a geração é dita “por acaso” (*ea casu*), segundo Aristóteles, conforme a SCG II, 76, 14§. Nesse contexto, “por acaso” é um modo aristotélico de dizer “sem gerador unívoco”, quer dizer, na ocasião da geração animal não há intermediário entre a causa superior e o efeito gerado, como ocorre no caso dos animais gerados pela putrefação: aí não há a intenção da natureza inferior que seria evidenciada pela presença do gerador unívoco. Há, na geração mediante a putrefação, apenas a intenção da natureza superior.

Além da geração mediante a putrefação, a SCG II, 76, 14§ também afirma a geração a partir do sêmen na qual há coincidência entre a intenção da natureza superior e a intenção da natureza inferior. No contexto da SCG II, 76, 14§ é importante entender a sentença “o efeito é...” (*effectus est...*) direcionada tanto à intenção humana quanto à divina (*agens remotum*), aliás, a sentença “o efeito é...” é formulada primeiro pela mecânica e pela cosmologia, ou seja, somente porque há uma leitura mecânica e cosmológica de tal sentença que a teoria da inteligência está autorizada a empregá-la. Aqui, então, é preciso questionar o sentido preciso, se houver, da noção de “intenção” e sua respectiva identificação na natureza superior e inferior quando da geração vivípara.

fieri effectus dependet ab agente, non autem esse ipsius. Sed aliquando effectus non est natus recipere impressionem agentis secundum eandem rationem secundum quam est in agente, sicut patet in omnibus agentibus quae non agunt simile secundum speciem; sicut caelestia corpora sunt causa generationis inferiorum corporum dissimilium secundum speciem. Et tale agens potest esse causa formae secundum rationem talis formae, et non solum secundum quod acquiritur in hac materia, et ideo est causa non solum fieri, sed essendi”.

²⁴ “[...] genus sumitur ex materia [...]”. (ST, Ia, q. 50, a. 2, praeterea 1); “[...] creaturae corporeae omnes sunt unum in materia [...]”. (ST, Ia, q. 61, a. 3, ad3).

²⁵ “homo generat hominem et sol”. (SCG III, 69, n. 24).

Ao que parece “o efeito é” na intenção da natureza superior e inferior na geração vivípara, isto é, características materiais e/ou formais do animal vivíparo preexistem em ato na natureza superior e inferior. Se este é o caso, então a leitura mecânica e cosmológica do termo “intenção” aponta para a predeterminação do efeito na causa, o que é resguardando, dentre outros modos, pelo axioma escolástico que afirma “todo agente gera algo semelhante a si”²⁶. Nesse sentido, a intenção pertence à própria constituição ou estrutura da natureza, lhe é inerente essencialmente, quer dizer, é necessária à manutenção do ser (ou existência) da natureza e, ainda, indispensável para seu mecanismo, que é o modo sublime de imitação do criador²⁷. A intenção, em suma, diz respeito ao direcionamento preestabelecido da causalidade (ou mecânica) da natureza, não dizendo respeito primordialmente ao possível querer da natureza, mas sim à intenção do instituidor da natureza (*institutor naturae*), uma vez que, para Tomás, absolutamente tudo o que não é o criador é efeito, ou seja, deve sua existência a outrem.

Numa passagem singular do In DCM II, 14, n. 11, Tomás aborda a noção de instituidor da natureza:

Em seguida, quando diz ‘assim como o futuro’ Aristóteles estabelece o mesmo a partir da causa final. Pois a natureza não dotou as estrelas de movimento próprio [*per se*], nem, conseqüentemente, com sons, como se previsse que, ao menos que o movimento estelar não fosse próprio [*per se*], mas somente pelo movimento das esferas, se seguiria este inconveniente, a saber: nada entre as coisas inferiores seria de modo semelhante às estrelas, isto é, conservado por algum tempo em seu ser. Isso pode ser entendido, como nota Alexandre, que Aristóteles pensa aqui que Deus tem providência sobre as coisas inferiores daqui, pois a providência não pode ser atribuída à natureza na medida em que há alguma força nos corpos, mas somente em relação à inteligência que institui a natureza.²⁸

²⁶ “Omne agens generat sibi simile”. (ST, I, q. 99, a. 2, *praeterea* 2).

²⁷ Como se sabe, conforme Tomás, o criador é a causa suficiente da existência de tudo o que não é ele. Ora, afirmar que o criador é causa implica em sustentar que ele opera. A criatura, portanto, imita o criador ao operar: produz algo.

²⁸ (In DCM II, 14, n. 11): “Deinde cum dicit: *Velut futurum* etc., ostendit idem ex causa finali. Ideo enim natura non dedit stellis motum per se, et per consequens nec sonos, ac si providisset quod, nisi ita se haberet motus stellarum quod non moverentur per se, sed solum per motum sphaerarum, sequeretur hoc inconveniens, quod nihil in his inferioribus esset *similiter se habens*, quasi per aliquod tempus in suo esse conservatum. Datur autem per hoc intelligi, sicut Alexander notat, quod Aristoteles hic sentit quod Deus habet providentiam de his quae sunt hic inferius: non enim potest naturae attribui providentia secundum quod est quaedam virtus in corporibus, sed solum per comparisonem ad intellectum instituentem naturam”.

Dentre outros assuntos tocados por Tomás²⁹, a articulação entre a expressão “alguma força” (*quaedam virtus*) e a noção de providência se destaca. Como a noção de “força” (ou impulso) é um predicado cujo sentido primeiro é estabelecido pela cosmologia (ou física), a ela não se atribui cosmologicamente as noções de deliberação e inteligência, noções sob as quais a noção de providência é subsumida. Dito de outro modo, à luz da cosmologia e, principalmente da mecânica, a noção de “força” é um predicado exclusivo da matéria. Ora, na mecânica da matéria não há espaço propriamente para as noções de deliberação e inteligência, razão pela qual na passagem citada do In DCM II, 14, n. 11, Tomás sustenta que “a providência não pode ser atribuída à natureza na medida em que há alguma força nos corpos” (*non enim potest naturae attribui providentia secundum quod est quaedam virtus in corporibus*). Portanto, se há direcionamento na mecânica da natureza, isto é, causa final, não cabe à força (ou impulso) da natureza direcionar o mecanismo, donde a necessidade filosófica, aliás, supostamente percebida por Aristóteles, de acordo com Alexandre de Afrodisias, como nota Tomás, de se estabelecer a tese sobre a inteligência (*intellectus*) que institui a natureza³⁰, quer dizer, a inteligência que, ao conferir existência ao cosmo, predetermina o mecanismo das entidades materiais no âmbito cósmico, a providência universal. Nesse sentido, conforme afirmado pelo autor na SCG II, 76, 14§, a intenção da natureza superior e inferior na geração vivípara diz respeito à própria constituição da entidade natural, especialmente ao aspecto mecânico, que é estritamente material.

Nota-se, a partir do exposto, o grau de complexidade que a pena de Tomás confere à articulação filosófica, por um lado, entre as noções de inteligência e matéria, a dimensão mais geral da discussão, mas não menos profunda e, por outro lado, entre as noções de natureza superior e natureza inferior no contexto da geração vivípara, uma dimensão mais pontual.

²⁹ Há na passagem citada a possibilidade de Tomás atribuir a Aristóteles a noção cristã de criação. Existe uma vasta bibliografia sobre o assunto. Dentre outros, ver: AERTSEN, 1988; JOHNSON, 1989; DEWAN(1991; 1994); HOUSER, 2013. Ademais, na passagem do In DCM II, 14, n. 11, Tomás diferencia o “movimento estelar” (*motus stellarum*) que não ocorre *per se*, ou seja, não é a própria estrela quem inicia a locomoção, como ocorre por exemplo, com o Sol, e o “movimento das esferas” (*motum sphaerarum*), isto é, as órbitas que contêm cada estrela em seu interior e que possuem por si mesmas a fonte donde a locomoção se inicia.

³⁰ O próprio Tomás se esforça para mostrar filosoficamente que o divino é inteligência. Veja-se o título que o autor formula para um dos capítulos da SCG: “quod Deus est intelligens” (“que Deus é inteligente”). (SCG I, 44).

No contexto da discussão sobre a dimensão mais pontual, é possível apontar que na ST, Ia, q. 92, a. 1, ad1, Tomás entende que a geração do animal vivíparo fêmea ocorre quando as seguintes condições são satisfeitas, uma delas ou todas juntas, a saber: (i) debilidade da potência ativa (*virtutis activae debilitatem*); (ii) alguma indisposição da matéria (*aliquam materiae indispositionem*); (iii) alguma transmutação a partir do externo (*aliquam transmutationem ab extrinseco*). É óbvio que a condição “(i)” necessariamente estará presente quando as outras condições também estiverem, uma vez que a geração vivípara exige a presença do gerador unívoco. Nesse sentido, a geração da fêmea vivípara sempre decorrerá da “debilidade da potência ativa” do gerador unívoco, isto é, a potência ativa não foi potente o suficiente para engendrar a forma do animal macho vivíparo na matéria.

4 Sexualidade e inteligência em Tomás de Aquino

É muito possível que Tomás tenha transferido as noções negativas³¹ da biologia aristotélica referente ao animal fêmea para os domínios da psicologia e noética, um passo, totalmente injustificável e inconsistente,³² à luz da filosofia³³. Um breve excerto é muito significativo para a constatação da transferência apontada. Trata-se da ST, II-II, q. 149, a. 4 (resp.), nomeadamente na seguinte declaração “*in mulieribus autem non est sufficiens robur mentis*” (isto é: “nas mulheres não há robustez de mente suficiente”). É razoável questionar: o que significa precisamente, para Tomás, a expressão “*robur mentis*” (robustez de mente)? De antemão, é preciso observar que mente (*mens*) é sinônima de intelecto (*intellectus*), como o próprio autor escreve na ST, Ia, q. 93, a. 6, (resp.): “*Id autem in quo creatura rationalis excedit alias creaturas, est intellectus sive mens*” (ou seja: “Ora, é pelo intelecto ou mente que a criatura racional excede as outras criaturas”)³⁴.

A mente ou intelecto, ademais, pode possuir vínculo com os hábitos e os costumes, ou seja, com a educação. Porém, é constituinte da natureza humana, o que

³¹ Para lembrar, são elas: “debilidade”; “fracasso”; “deficiência”.

³² Para uma leitura diferente da nossa, ver: NOLAN, 1994.

³³ Acreditamos que se constitui como um excelente desafio para um(a) tomista argumentar, à luz da filosofia, que o passo mencionado é justificável filosoficamente. Ainda não encontramos um(a) tomista que tenha nos convencido filosoficamente que Tomás não é arbitrário no domínio apontado, nem mesmo E. Gilson, um tomista brilhante, aliás, a insistência de Gilson sobre o “humanismo” medieval naufraga porqueno há espaço filosófico para a fêmea da espécie humana. Pelo que entendemos, os argumentos de Gilson fracassam juntamente com os argumentos de seu mestre. Para a noção de “humanismo” em Gilson, ver: GILSON (1925; 1937; 1938; 1939; 1946; 1952; 1955; 1961).

³⁴ Ver também: ST, III, q. 5, a. 4, arg. 3.; QDV, q. 10, a. 3, resp.; QDV, q. 10, a. 1, ad4.

significa dizer que a perfeição ou imperfeição educacional não possui relação direta com a essência e a origem da mente ou intelecto. Nesse sentido, a natureza precede a educação. Se este é o caso, então a declaração de Tomás não se refere primeira e principalmente à educação, mas à natureza. Se é assim, então “*robust mentis*” (robustez de mente) diz respeito à natureza e significa que em sua condição natural, a mulher, naturalmente, se comparada ao masculino, tem deficiência na operação intelectual³⁵.

A questão que surge aqui diz respeito, inevitavelmente, a perguntar ao texto de Tomás qual é a justificativa filosófica e racional para a suposta deficiência intelectual feminina. É possível, ademais, tornar a questão um pouco mais complexa, formulando mais três perguntas direcionadas ao texto de Tomás: (1^a) uma vez que o sexo é um dado biológico, qual é a biologia que possivelmente sustenta a tese sobre a suposta deficiência natural da inteligência feminina? (2^a) Havendo relação entre a sexualidade humana e a alma entendida como forma natural do corpo humano, então qual é a psicologia que apoia a suposta deficiência natural da inteligência feminina? (3) O que sustenta a afirmação da ausência da “*robust mentis*” (robustez de mente) é a afirmação aristotélica a respeito da (suposta) imperfeição anatômica e fisiológica do animal fêmea?

Ao investigar tais questões na obra de Tomás, sobretudo em seus aspectos estritamente filosóficos, encontram-se outras expressões sinônimas da expressão “robustez da mente” presentes em declarações feitas pelo autor. Dentre os textos, três se destacam, são eles:

- (a) “[...] entre os humanos o macho tem maior razão de princípio com relação à fêmea do que se encontra nos outros animais”;³⁶
- (b) “A fêmea (humana) necessita do macho (humano) não apenas para a geração, como nos outros animais, mas também para seu próprio governo, mesmo porque o macho (humano) é mais perfeito quanto à razão e possui maior vigor físico”;³⁷
- (c) “[...] as mulheres não possuem a sabedoria perfeita de sorte que seja conveniente a atribuição do ensino público a elas”.³⁸

³⁵ Ademais, como é sabido, na escolástica estava vetado o ingresso das mulheres nas universidades. Ver: KARRAS, 2004.

³⁶ (In Sent., II, d. 18, q. 1, a. 1, ad1): “[...] ideo mas in hominibus magis habet rationem principii respectufeminae, quam in aliis animalibus”.

³⁷ (SCG III, c. 123, n. 3): “Femina enim indiget mare non solum propter generationem, sicut in aliis animalibus, sed etiam propter gubernationem: quia mas est et ratione perfectior, et virtute fortior”.

³⁸ (ST, II-IIa, q. 177, a. 2, ad3): “[...] mulieres non sunt in sapientia perfectae, ut eis possit convenienter publica doctrina committi”.

Quanto ao primeiro texto, Tomás afirma que fêmea humana não tem a “razão de princípio” (*rationem principii*) se comparada ao macho humano. No segundo texto, por sua vez, é dito que a fêmea humana, se comparada ao macho humano, não possui a “razão perfeita” (*ratione perfectior*), motivo pelo qual ela é naturalmente incapaz de se autogovernar e governar os outros. Enfim, no terceiro texto, Tomás nega que a fêmea humana possa ensinar publicamente porque, para o autor, a fêmea humana é naturalmente incapaz de alcançar a “sabedoria perfeita” (*sapientia perfectae*).

Tais passagens, lidas exclusivamente à luz da filosofia, pelo que entendemos, não possuem justificativa racional sólida e razoável. Numa perspectiva estritamente filosófica, a concepção de Tomás a respeito da inteligência feminina não somente é inconsistente, mas também é totalmente caduca, sendo uma página de sua filosofia impossível de ser reformulada a partir dos próprios princípios tomasianos. É surpreendente, nesse contexto, que tomistas tradicionais e confessos não tenham percebido o problema apontado ou tenham simplesmente ignorado, como, por exemplo, Étienne Gilson³⁹. Com efeito, é preciso questionar os textos de Gilson com a seguinte pergunta: como sustentar que a raiz do humanismo repousa no pensamento universitário do século XIII, especialmente em Tomás, se, para o pensamento universitário do treze, nomeadamente, para Tomás, o feminino é naturalmente inferior ao masculino, inclusive no âmbito da inteligência? A tese de Gilson, se for lida estritamente pelo viés filosófico, não é razoável. Ocorre, porém, que o próprio Gilson vincula sua tese com o que ele mesmo nomeia como “humanismo teológico” (*humanisme théologique*), uma ideia não apenas iniciada por Tomás, segundo Gilson, mas também perenemente confirmada pelos tomistas, como é o caso de Tommaso De Vio (Caetano)⁴⁰.

Na hipótese de ser passível vincular a ideia de humanismo teológico cristão com a discussão apresentada aqui sobre a noção filosófica de feminino, é interessante investigar se o humanismo teológico de Tomás possui influência, por um lado, em sua biologia feminina e, por outro lado, em sua psicologia feminina. É certo que o humanismo teológico cristão de Tomás influencia de modo parco numa metafísica parcial e ligeiramente positiva sobre o feminino, como se constata pela leitura de ST, Ia, q. 92, aa. 1-4; ST, Ia, q. 98, aa. 1-2; ST, Ia, q. 99, a. 2; In Sent., II, d. 18, q. 1, a. 1; In Sent., II, d. 20, q. 1-2.

³⁹ Para os textos de Gilson, ver a nota 31. Ver também: MARITAIN, 1941. É preciso registrar que Gilson (1961, p. 293ss), cita ST, II-II, q. 149, a. 4 (resp.), texto no qual aparece a expressão latina “*robust mentis*”. Gilson em nenhum momento se refere à expressão mencionada. Ele parece ignorar o grave problema filosófico, inclusive para a noção de humanismo, que o emprego de tal expressão suscita.

⁴⁰ Cf. GILSON, 1955.

A partir da leitura dos textos referidos, algumas breves observações ainda se fazem necessárias sobre a teologia cristã feminina em Tomás, a saber: não há influência positiva da teologia cristã feminina tomasiana sobre sua noção filosófica de feminino, tanto na biologia quanto na psicologia, assim como não há sobre sua noção filosófica de natureza atribuída ao feminino. Na verdade, quando há influência da teologia cristã tomasiana sobre a noção de feminino ela ocorre de modo bastante negativo para o feminino.

Nos textos mencionados, ademais, a sentença “*vir caput est mulieris*” (“o macho é a cabeça da mulher”) é emblemática, sobretudo porque é uma sentença bíblica, presente na 1 *Coríntios*, 11: 3, que Tomás deliberadamente vincula com Aristóteles, especialmente com o livro 8 da *Ética a Nicômaco*. A metáfora sobre o termo “cabeça”, como parece ser evidente, pode ser entendida pela filosofia, no caso aqui, pela filosofia de Aristóteles, e pela teologia cristã. Curiosamente em ambos os casos a noção de feminino é entendido de modo negativo, pois o feminino é naturalmente submetido ao masculino:

Como diz o filósofo no livro VIII da *Ética*, o macho e a fêmea entre os humanos não se unem apenas para a geração da prole – como nos outros animais – mas também para a comunidade de ação numa vida comum, para serem mutuamente suficientes, dando reciprocamente as obras próprias de um e de outro; portanto, vê-se que as obras próprias do homem e da mulher são diversas. Pois, de fato, na vida comum e no regime doméstico, o macho é a cabeça da mulher; por isso, entre os humanos, o macho tem uma razão de princípio maior em relação à fêmea do que nos outros animais⁴¹.

É importante observar que tal passagem do *In Sent.*, II, d. 18, q. 1, a. 1, ad1, ao empregar o termo metafórico “cabeça” reafirma as expressões previamente mencionadas, presentes em outras partes da obra de Tomás, cuja central, para este estudo é a “robustez da mente” (*robust mentis*) não possuída pelo feminino, conforme a teoria tomista. É inegável, ademais, que a filosofia de Tomás possui teses que poderiam ser consideradas como uma evolução filosófica da razão humana ou como um patrimônio erudito da humanidade, como os tomistas tradicionais já apontaram.

⁴¹ (*In Sent.*, II, d. 18, q. 1, a. 1, ad1): “Ad primum ergo dicendum, quod, ut dicit Philos. in VIII Ethicorum, mas et femina in hominibus junguntur non solum propter proles generationem, sicut in aliis animalibus, sed etiam propter communicationem operum in vita communi, ut sic sibi sufficiant ad invicem propria opera conferentes; unde apparet diversa esse opera viri et mulieris. Quia ergo in communicatione vitae et regiminedomus, vir caput est mulieris, ideo mas in hominibus magis habet rationem principii respectu feminae, quam in aliis animalibus; et propter hoc magis decuit feminam hominis ex viro sumi quam in aliis animalibus”.

Todavia, sobre a noção de inteligência feminina, Tomás representa uma posição retrógrada e totalmente indefensável, à luz da filosofia. Talvez seja um dos temas onde Tomás se mostra como datado porque está preso ao seu contexto histórico concreto.

Sobre o contexto histórico concreto de Tomás, Torrell é bastante feliz quando escreve:

É necessário, pois, acreditamos, tentar começar de novo, e aproveitar as pesquisas mais recentes, caso queiramos – como era o desejo de Chenu – ler as obras de Tomás em seu verdadeiro contexto, e descobrir um pouco de sua feição. Muitas vezes apresentado como pensador atemporal, ele se situava num tempo e num espaço determinados, sob o signo de contingências históricas precisas⁴².

É interessante notar que o próprio Torrell, talvez o maior biógrafo de Tomás na atualidade, retomando a pesquisa de Chenu, se recusa a ver Tomás como um autor atemporal em todos os temas abordados na obra tomasiana. A observação de Torrell é um sério indicativo de que a atribuição de atemporalidade a Tomás pode ser indício de uma leitura bastante pueril da obra tomasiana ou enviesada ideologicamente. Embora se recuse deliberadamente a usar um tom mais enfático e de confronto, talvez por ser uma católica praticante⁴³, a erudita Régine Pernoud também percebe que em certos domínios Tomás se encontra preso em seu tempo, especialmente quando a obra do autor é situada na discussão sobre a relação entre a noção filosófica de feminino do século XIII parisiense, a noção de direito, seja ele romano ou moderno, e a noção de Estado.

A discussão mencionada é abordada de modo magistral por Pernoud em duas obras, quais sejam: *“Idade Média: o que não nos ensinaram”* (1979)⁴⁴ e *“A mulher no tempo das catedrais”* (1984)⁴⁵. Na primeira obra referida, a autora observa:

Nas atas de notários é muito frequente ver uma mulher casada agir por si mesma, abrir, por exemplo, uma loja ou uma venda, e isto sem ser obrigada a apresentar uma autorização do marido. Enfim, os registros de impostos (nós diríamos, os registros de coletor), desde que foram conservados, como é o caso de Paris, no fim do século XIII, mostram

⁴² TORRELL, 2015, p. XV.

⁴³ Indícios do possível catolicismo de Pernoud encontram-se, sobretudo, no modo singelo como se refere a João Paulo II.

⁴⁴ A publicação original foi feita em 1979.

⁴⁵ A versão francesa é de 1980.

multidão de mulheres exercendo funções: professora, médica, boticária, estucadora, tintureira, copista, miniaturista, encadernadora etc. Não é senão no fim do século XVI, por um decreto do Parlamento, datado de 1593, que a mulher será afastada explicitamente de toda a função no Estado. A influência crescente do direito romano não tarda, então, a confinar a mulher no que foi sempre seu domínio privilegiado: os cuidados domésticos e a educação dos filhos. Até o momento em que isto, também, lhe será retirado por lei, porque, destaquemos, com o Código de Napoleão, ela já não é nem mesmo a senhora de seus próprios bens e desempenha, em sua casa, papel subalterno⁴⁶.

Conforme Pernoud, constatam-se diferenças significativas entre as funções que as mulheres poderiam assumir no século XIII e nos séculos XVI e XIX. No século XIII, mesmo havendo a filosofia parisiense anti-feminina, como é o caso de Tomás, as mulheres exerciam funções públicas. Já no século XVI e, especialmente no século XIX, até mesmo no próprio lar a mulher tem uma função secundária.

Quanto à segunda obra mencionada de Pernoud, há um trecho bastante significativo, sobretudo porque aborda Tomás:

De resto, uma influência era preponderante no pensamento universitário [do século XIII]: a de Aristóteles, que podemos comparar à influência de Hegel sobre a filosofia do nosso tempo. Ora Aristóteles, no que diz respeito à mulher, partilha os preconceitos comuns à antiguidade clássica, o que não poderia de maneira nenhuma incomodar os Avicenas, os Averróis e outros pensadores do Islão, mas provoca uma regressão notável na cristandade relativamente à evolução geral e, entre outras, à filosofia dos mestres de São Vítor. Mesmo Tomás de Aquino, integrando o pensamento aristotélico na Revelação, tem como certa a superioridade do homem sobre a mulher, o que o distingue do seu contemporâneo Vicente de Beauvais [...] segundo a expressão de René Metz, a [definição de Tomás de Aquino] 'revela um pensador para quem a filosofia aristotélica e o direito romano são tão familiares como os textos do Apóstolo'⁴⁷.

Alguns temas abordados por Pernoud se destacam. Primeiro, os preconceitos de Aristóteles sobre a noção de mulher não incomodaram Avicena e Averróis, sobretudo porque a religião deles endossava tais preconceitos. Segundo, os preconceitos de Aristóteles sobre a noção de mulher são incompatíveis com a mensagem de Cristo

⁴⁶ PERNOUD, 1979, p. 87-88.

⁴⁷ PERNOUD, 1984, p. 246. (Acrescentamos os colchetes para retomar o contexto).

segundo a qual o feminino tem a mesma dignidade do masculino. Tal igualdade de dignidade, ademais, tem sua raiz no plano espiritual e adentra no plano social, quer dizer, numa perspectiva abstrata, o cristianismo de Cristo paulatinamente se transforma numa autêntica cristandade na qual necessariamente o feminino tem a mesma dignidade do masculino. Nesse sentido, os preconceitos de Aristóteles sobre a noção de mulher deveriam necessariamente incomodar o cristianismo e a cristandade, como incomodou Christine mediante a obra “*De secretis mulierum*”⁴⁸.

É aqui, ademais, que destacamos o trecho central redigido por Pernoud, ou seja, os preconceitos de Aristóteles sobre a noção de mulher “provoca uma regressão notável na cristandade relativamente à evolução geral”⁴⁹. Isso significa que a natural transformação do cristianismo de Cristo em cristandade, a evolução geral, sofre, nas próprias palavras de Pernoud “uma regressão notável” quando inclui os preconceitos de Aristóteles. É o caso justamente de Tomás, como a própria Pernoud observa, conforme a passagem citada: “Mesmo Tomás de Aquino, integrando o pensamento aristotélico na Revelação, tem como certa a superioridade do homem sobre a mulher, o que o distingue do seu contemporâneo Vicente de Beauvais”⁵⁰. Não deixa de ser curioso que ao invés de contribuir para o progresso da cristandade, como fez Vicente de Beauvais, na própria terminologia de Pernoud, Tomás contribui para seu regresso ao adotar Aristóteles como guia. Tal regresso, ademais, é notável quando se lê as expressões que abordam a biologia feminina e a inteligência feminina, como no caso já mencionado da afirmação tomasiana segundo a qual não há na mulher “robustez de mente”.

Eis a passagem completa na qual aparece a expressão “robustez da mente” (*robot mentis*):

Respondo dizendo que a virtude possui dupla relação: de um lado, com os vícios contrários, excluindo-os, e com as concupiscências, refreando-as; de outro lado, com o fim a que ela conduz. Assim, pois,

⁴⁸ Cf. *Le Livre de la Cité des Dames* I, 9, n. 27. É preciso destacar que Pernoud foi uma grande estudiosa de Christine. Ver: PERNOUD, 1995.

⁴⁹ É impossível não comparar Pernoud e Gilson. Incrivelmente Gilson não percebe (ou omite) a incompatibilidade entre os preconceitos de Aristóteles endossados por Tomás e o cristianismo (cristandade).

⁵⁰ É preciso observar que umas das seções do estudo de Klapisch-Zuber é dedicada ao conceito de feminino em Tomás: “A natureza da mulher segundo santo Tomás de Aquino”. Ver: KLAPISCH-ZUBER, 2006, p. 143-144. Ao comparar as duas grandes estudiosas do medievo, Klapisch-Zuber e Pernoud, permanece uma questão política e sociológica importantíssima: a concepção aristotélica de Tomás de Aquino sobre a natureza do feminino influenciou no estabelecimento de normas sociais e leis jurídicas nos Estados? Parece que, em algum grau, as duas autoras discordam.

uma virtude pode ser necessária por duas razões. Primeira, por terem maior inclinação para a concupiscência; que devem dominar pela virtude, e para os vícios, que a virtude deve extirpar. Nesse sentido, a sobriedade é muito necessária aos jovens e às mulheres. Aos jovens, porque, no ardor da idade, o desejo dos prazeres está neles em pleno vigor; às mulheres, porque não têm robustez da mente suficiente para resistirem às concupiscências. Por isso, segundo Valério Máximo, na Roma antiga, as mulheres não bebiam vinho⁵¹.

Uma possível justificativa que um(a) tomista pode oferecer para defender Tomás diz respeito a ler a passagem acima de ST, II-II, q. 149, a. 4, (resp.) como um texto focado nas noções de virtude, costume (ou hábito) e educação. Todavia, contra a leitura do suposto tomista defensor de Tomás, conforme já observamos, entendemos que, embora exista a relação entre o intelecto, o hábito (ou costume) e a educação, na ST, II-II, q. 149, a. 4, (resp.), o autor se concentra principalmente na noção de intelecto enquanto natureza, isto é, a perfeição ou imperfeição do costume e a perfeição ou imperfeição educacional não determina a natureza do intelecto: a natureza precede a educação. Portanto, a noção de robustez de mente que Tomás nega para a fêmea humana denota, para o autor, a deficiência natural da potência intelectual que o humano diferente do masculino possui.

5 Considerações finais

Se compararmos a tese de Tomás de Aquino sobre a deficiência natural da potência intelectual da fêmea humana com a concepção da intelectualidade do feminino em Christine de Pizan, é possível dirigir a ele a questão que formulamos anteriormente a respeito do texto de Christine. Dito de outro modo, se tomarmos o texto de ST, II-II, q. 149, a. 4, (resp.), podemos questionar seu autor do seguinte modo: qual é o órgão físico ou material que diferencia o macho e a fêmea quanto ao exercício da mente (ou intelecto)? Parece que não há e não pode haver, sobretudo porque,

⁵¹ (ST, II-II, q. 149, a. 4, resp.): “Respondeo dicendum quod virtus habet habitudinem ad duo, uno quidemmodo, ad contraria vitia quae excludit, et concupiscentias quas refrenat; alio modo, ad finem in quem perducit. Sic igitur aliqua virtus magis requiritur in aliquibus duplici ratione. Uno modo, quia in eis est maior pronitas ad concupiscentias quas oportet per virtutem refrenari, et ad vitia quae per virtutem tolluntur. Et secundum hoc, sobrietas maxime requiritur in iuvenibus et mulieribus, quia in iuvenibus viget concupiscentia delectabilis, propter fervorem aetatis; in mulieribus autem non est sufficiens robur mentis ad hoc quod concupiscentiis resistent unde, secundum maximum Valerium, mulieres apud Romanos antiquitus non bibebant vinum”.

para o próprio Tomás⁵², a operação intelectual que apreende o inteligível não é uma operação corpórea. Todavia, se não há e não pode haver corporeidade na operação que apreende o inteligível, segue-se que a tese segundo a qual o exercício da mente na fêmea humana é, por natureza, se comparado ao macho humano, inferior, é, no mínimo, *rétrograde*, para empregar o termo de Pernoud. Ademais, se a operação intelectual, conforme o próprio Tomás, não é uma operação do corpo, como justificar a insuficiência da robustez mental das mulheres? A tese de Tomás, como já afirmamos e reafirmamos, é sem justificativa filosófica e totalmente arbitrária, refletindo tão somente, conforme apontou Pernoud, os preconceitos de Aristóteles.

À luz da filosofia, portanto, se comparada a Tomás, Christine possui uma concepção da natureza e intelectualidade da fêmea da espécie humana consistente com as noções abstratas de cristianismo e cristandade, à frente de Tomás. Dentre outras noções, a categoria teológica “povo de Deus” (*pueple de Dieu*)⁵³ evidencia a consistência mencionada. Além dos aspectos religiosos, políticos e sociais de tal categoria, a autora realiza uma leitura metafísica.

A noção de “Deus”, para Christine, inclui a ideia de vida, assim como a ideia segundo a qual o indivíduo humano participa da vida divina:

[...] rendendo graças por este grande benefício, a ti que és nosso verdadeiro Deus, nosso único criador, nosso bom pastor, nosso mestre sábio, nosso ajudante muito poderoso, nosso médico benéfico, nossa luz brilhante e nossa vida⁵⁴.

A expressão “nossa vida” (*notre vie*) referida ao divino supõe a noção metafísica de participação, uma vez que, se o divino é o criador (*notre seul createur*), quer dizer, a causa metafísica que confere existência, então tudo o que é realmente distinto do divino não possui a existência *per se*. Ademais, se não possui a existência *per se*, também não possui a vida *per se*. Christine tem em mente, portanto, a noção metafísica de divindade quando escreve a expressão “povo de Deus” (*pueple de Dieu*), incluindo a fêmea humana em tal categoria, o que implica necessariamente que a fêmea humana possui naturalmente a mesma dignidade do macho humano, uma tese, aliás, que não se encontra de forma alguma na filosofia de Tomás de Aquino, mesmo com todos os malabarismos interpretativos realizados pelos tomistas.

⁵² Cf. ST, Ia, qq. 76-84.

⁵³ Cf. *Le Livre de la Cité des Dames* II, 54, n. 219a.

⁵⁴ (*Le Livre de Paix* I, c. 1): “[...] rendant graces de ce tres grant benefice a toy qui es notre vray Dieu, notreseul createur, notre bon pasteur, juge tres juste, notre saige maistre, notre aydeur tres puissant, notre phisicien secourable, notre clere lumiere et notre vie”.

Referências

Fonte Primária

CHRISTINE DE PISAN. *The Livre de la Cité des Dames of Christine de Pisan: A critical edition*. Maureen C. Curnow, PhD thesis, Nashville: University of Vanderbilt, 1975.

_____. *Le Livre de Paix*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2008.

TOMÁS DE AQUINO. *In libros Aristotelis De caelo et mundo*. Commissio Leonina. Roma: Typographia Polyglotta, 1886.

_____. *Summae Theologiae*. Commissio Leonina. Roma: Typographia Polyglotta, 1888-1906.

_____. *Summa contra gentiles*. Commissio Leonina. Roma: Typis Riccardi Garroni, 1918-1930.

_____. *Scriptum Super Libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi*. Paris: P. Lethielleux, 1929.

_____. *Quaestiones disputatae de Veritate*. Commissio Leonina. Roma: Editori di san Tommaso, 1970.

Fonte Secundária

AERTSEN, J. A. *Nature and Creature: Thomas Aquinas's Way of Thought*. Leiden: Brill, 1988.

BYNUM, C. W. *Jesus as Mother: Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*. Berkeley: University of California Press, 1982.

DEWAN, L. St. Thomas, Aristotle, and Creation. *Dionysius*, v. 15, p. 81-90, 1991.

_____. Thomas Aquinas, Creation, and two Historians. *Laval théologique et philosophique*, v. 50, p. 363-387, 1994.

DUBY, G. *As Damas do Século XII*. Trad. Paulo Neves e Maria. L. Machado. São Paulo: Companhia de Bolso, 2013.

DULAC, L.; RENO, C. (eds.). L'Humanisme vers 1400, essai d'exploration a partir d'un cas marginal: Christine de Pizan, traductrice de Thomas D'Aquin. In: ORNATO,

M.; PONS, N. (eds.). *Pratiques de la Culture Écrite en France au XV^e siècle*. Louvain: La Neuve, 1995. p. 161-178.

GIBSON, J. Could Christ Have Been Born a Woman? A Medieval Debate. *Journal of Feminist Studies in Religion*, v. 8, n. 1, p. 65-82, 1992.

GILSON, E. L'humanisme de saint Thomas d'Aquin. *Atti del V Congresso Internazionale di Filosofia*, p. 976-989, 1925.

_____. *Medieval Universalism and its Present Value*. New York et Londres: Sheed & Ward, 1937.

_____. *Héloïse et Abélard*. Paris: J. Vrin, 1938.

_____. Dix variations sur un thème d'Héloïse. *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, t. 12, p. 387-399, 1939.

_____. Une aristocratie de l'homme moyen. *Esprit*, v. 14, n. 127, p. 672-682, 1946.

_____. *The Breakdown of Morals and Christian Education*. Toronto: Saint Michael's Collège, 1952.

_____. Cajétan et l'humanisme théologique. *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, v. 22, p.113-136, 1955.

_____. *Moral Values and the Moral Life: the Ethical Theory of St. Thomas Aquinas*. Trad. Leo R. Ward. Hamden: The Shoe String Press, 1961.

GREEN, M. H. The Development of the Trotula. *Revue d'histoire des textes*, n. 26, p. 119-203, 1996.

GREEN, M. H. From "Diseases of Women" to "Secrets of Women": The Transformation of Gynecological Literature in the Later Middle Ages. *Journal of Medieval and Early Modern Studies*, v. 30, n 1, p. 5-39, 2000.

HENRY, D. M. Embryological Models in Ancient Philosophy. *Phronesis*, v. 50, n. 1, p. 1-42, 2005.

HENRY, D. M. How Sexist Is Aristotle's Developmental Biology? *Phronesis*, v. 52, n. 3, p. 251-269, 2007.

HOUSER, R. E. Avicenna, Aliqui, and the Thomistic Doctrine of Creation. *Recherche de Théologie et Philosophie Médiévale*, v. 80, n.1, p. 17-55, 2013.

JOHNSON, M. F. Did St. Thomas Attribute a Doctrine of Creation to Aristotle? *The New Scholasticism*, v. 63, p. 129-55, 1989.

KARRAS, R. M. Using Women to Think With in the Medieval University. In: MULDER-BAKKER, A. B. *Seeing and Knowing: Women and Learning in Medieval Europe 1200-1550*. Turnhout: Brepols, 2004. p. 21-33.

KATZ, M. Ideology and "The Status of Women" in Ancient Greece. *History and Theory*, v. 31, n. 4, p. 70-97, 1992.

KLAPISCH-ZUBER, C. A mulher e a família. In: LE GOFF, J. (org.). *O homem medieval*. Trad. Maria J. V. de Figueiredo. Porto: Editorial Presença, 1989. p. 193-210.

_____. Masculino/feminino. In: LE GOFF, J.; SCHMITT, J-C. (orgs.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval* (v. II). Trad. Elianna Magnani. Bauru: EDUSC, 2006. p. 137-150.

LE GOFF, J.; TRUONG, N. *Uma história do corpo na Idade Média*. Trad. Marcos F. Peres. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

LE GOFF, J. (org.) *O homem medieval*. Trad. Maria J. V. de Figueiredo. Porto: Editorial Presença, 1989.

_____. *O Deus da Idade Média: Conversas com Jean-Luc Pouthier*. Trad. Marcos de Castro. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

_____. (org.). *Homens e mulheres na Idade Média*. Trad. Nícia A. Bonatti. São Paulo: Estação Liberdade, 2013.

LEWIS, C. S. Clérigas na igreja? In: _____. *Deus no banco dos réus*. Trad. Giuliana Niedhardt. Rio de Janeiro: Thomas Nelson, 2018. p. 287-294.

MACY, G. The Ordination of Women in the early Middle Ages. *Theological Studies*, v. 61, p. 481-507, 2000.

MARITAIN, J. L'Humanisme de Saint Thomas d'Aquin. *Mediaeval Studies*, v. 3, p. 174- 184, 1941.

MINNIS, A. J. De impedimento sexus: Women's Bodies and Medieval Impediments to Female Ordination. In: __.; BILLER, P. (eds.). *Medieval Theology and the Natural Body*. York: York Medieval Press, 1997. p. 109-139.

NOLAN, M. The Defective Male: What Aquinas Really Said. *New Blackfriars*, v. 75 p.156-166, 1994.

PERNOUD, R. *Idade Média: o que não nos ensinaram*. Trad. Maurício B. Menezes. Rio de Janeiro: Agir, 1979.

_____. *A mulher no tempo das catedrais*. Trad. Miguel Rodrigues. Lisboa: Gradativa, 1983.

_____. *Christine de Pisan*. Paris: Calmann-Lévy, 1995.

POUCHELLE, M-C. Medicina. In: LE GOFF, J.; SCHMITT, J-C. (orgs.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval* (v. II). Trad. Mário J. M. Bastos. Bauru: EDUSC, 2006. p. 151- 165.

REYNOLDS, P. L. Scholastic Theology and the case against Women's ordination. *The Heythrop Journal*, v. 36, n. 3, p. 249-285, 1995.

RICHARDS, E. J. French cultural nationalism and Christian universalism in the works of Christine de Pizan. In: BARBAN, M. (ed.). *Politics, Genre and Gender: The Political Thought of Christine de Pizan*. San Francisco, London: Westview Press, 1992. p. 76-96.

_____. Christine de Pizan and sacred history. In: ZIMMERMANN, M.; DE RENTIIS, D. (eds.). *The City of Scholars: New Approaches to Christine de Pizan*. Berlin et New York, de Gruyter, 1994. p. 15-30.

_____. In Search of a Feminist Patrology: Christine de Pizan and les glorieux docteurs of the Church. *Mystics Quarterly*, v. 21, n. 1, p. 3-17, 1995.

_____. Rejecting essentialism and gendered writing: the case of Christine de Pizan. In: CHANCE, J. (ed.). *Gender and Text in the Later Middle Ages*. Florida: University Press of Florida, 1996. p. 96-131.

_____. glossa Aurelianensis est quae destruit textum: Medieval Rhetoric, Thomism and Humanism in Christine de Pizan's Critique of the Roman de la Rose. *Cahiers de recherches médiévales et humanistes*, v. 5, p. 248-263, 1998.

_____. From Christianity to paganism: The new middle ages and the values of 'medieval' masculinity. *Cultural Values*, v. 3, n. 2, p. 213-234, 1999.

_____. Virile woman and womanchrist. The meaning of gender metamorphosis of Christine. In: MUHLETAHLER, J-C.; BILLOTTE, D. (eds.). *Riens ne m'est seur que la chose incertaine. Études sur l'art d'écrire au Moyen Âge offertes à Eric Hicks par ses élèves, collègues, amies et amis*. Genève: Slatkine, p. 239-252, 2001.

_____. Christine de Pizan and medieval jurisprudence. In: KENNEDY, A. J. et al. *Contexts and Continuities. Proceedings of the IVth International Colloquium on Christine de Pizan (Glasgow 21-27 July 2000)*. Glasgow:University of Glasgow Press, 2002. p. 747-766.

_____. Somewhere between Destructive Glosses and Chaos: Christine de Pizan and Medieval Theology. In: ALTMACKN, B. K.; MCGRADY, D. L. (eds.). *Christine de Pizan: A casebook*. New York: Routledge, 2003. p. 43-55.

_____. Justice in the Summa of St. Thomas Aquinas in late medieva Marian devotional writings and in the works of Christine de Pizan. In: DOR, J.; HENNEAU, M-E.; RIBÉMONT, B. (eds.). *Christine de Pizan, une femme de science, une femme de lettres*. Paris: Champion, 2008. p. 95-113.

RICHARDS, J. *Sexo, Desvio e Danação: as minorias na Idade Média*. Trad. Marcos A. E. da Rocha e Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Zahar, 1993.

ROSSIAUD, J. Sexualidade. In: LE GOFF, J.; SCHMITT, J-C. (orgs.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval* (v. II). Trad. Mário J. M. Bastos. Bauru: EDUSC, 2006. p. 477-493

TORRELL, Jean-Pierre. *Iniciação à Santo Tomás de Aquino: sua pessoa e obra*. Trad. Luiz P. Rouanet. São Paulo: Loyola, 2004.