

**EXPEDIENTE, Volume 02, Número 01 de 2021**

ISSN: 2675-6897

Universidade Federal do Cariri (UFCA)

Curso de Filosofia

Pró-reitoria de Pesquisa e Inovação

**Editores Responsáveis**

Nilo César Batista da Silva

Valdetonio Pereira Alencar

**Comissão Editorial**

Nilo César Batista da Silva

Camila do Espírito Santo Prado de Oliveira

Valdetonio Pereira de Alencar

Maria Célia dos Santos

Francisco José da Silva

José Gladstone de Almeida Junior

**Conselho Científico**

Rafael Ramón Guerrero

Universidade Complutense de Madrid, Espanha

José Meirinhos

Universidade do Porto, Portugal

Paula Oliveira e Silva

Universidade do Porto, Portugal

Gregorio Piaia

Università di Padova, Itália

Manoel Luis Cardoso de Vasconcelos

Universidade Federal de Pelotas

Juliano de Almeida Oliveira

Pontifícia Universidade Católica de Santa Cruz, Itália

Jose Maria Rosa Silva Rosa

Universidade Beira Interior, Covilhã, Portugal

Jorge Augusto da Silva Santos

Universidade Federal do Espírito Santo

Cristiane Negreiros Abbud  
Universidade Federal do ABC

Cesar Candioto  
Pontifícia Universidade Católica do Paraná

Guido Imaguire  
Universidade Federal do Rio de Janeiro

Jorge Luiz Viesenteiner  
Universidade Federal do Espírito Santo

Matteo Raschietti  
Universidade Federal do ABC

Márcio Gimenes de Paula  
Universidade de Brasília

Sílvia Maria de Contaldo  
Pontifícia Universidade Católica de Minas gerais

Tarik de Athayde Prata  
Universidade Federal de Pernambuco

Marcos Roberto Nunes Costa  
Universidade Federal de Pernambuco

Marco Aurélio Oliveira Silva  
Universidade Federal da Bahia

### **Revisão e Normalização**

Coordenadoria de Editoração e Apoio à Publicação (CEAP) – PRPI, UFCA

### **Foto da Capa**

Nilo César Batista da Silva

### **Capa**

Lázaro Almeida Galvão

### **Design Editorial e Diagramação**

Lázaro Almeida Galvão

### Caros leitores,

A atividade filosófica é um esforço peculiar do espírito humano para compreender os vários aspectos da realidade com a qual o homem se envolve. Para os iniciantes na longa aventura do pensamento, para qualquer sujeito que se propõe a pensar, o exercício filosófico suscita no homem a tomada de consciência da própria ignorância, por outro lado, o desejo de se subtrair dela, e assimilar conhecimento para desvelar a realidade ocultada nas suas várias representações. Muitas vezes, presume-se que a filosofia tem apenas como objeto de estudo próprio os conceitos e princípios mais fundamentais ou gerais envolvidos no pensamento, na ação e na realidade. É também outra ideia comum pensar que a investigação filosófica seja uma investigação de segunda ordem, que tem por objeto de estudo os conceitos, as teorias e as pressuposições presentes na vida cotidiana.

A filosofia como atividade intelectual pode ser definida de várias maneiras, consoante a ênfase recai sobre o seu método, o seu objeto de estudo ou o seu propósito. Como método a filosofia é uma investigação racional. Em relação ao objeto, desde suas origens, era comum dá o nome *filosofia* à investigação sobre muitos saberes diferentes, desde que fosse guiada pelo *cânone* da racionalidade.

Percebe-se a partir do acervo de textos compilados em nossa Araripe - Revista de Filosofia, que por trás de todo aparato teórico e da vasta erudição, pulsiona uma paixão genuína pelas artes e pelas letras, no intuito de estimular a reflexão e o prazer pela escrita filosófica. Alguns textos produzidos refletem as circunstâncias do mundo atual vivido a cada instante que, por sua vez, levam-nos a estimular o pensamento na elaboração de questões fundamentais sobre a existência, embora sem pretensão de respostas imediatas. A filosofia é uma atividade necessária para a manutenção da condição humana, porém o ofício filosófico é desafiador, sobretudo quando se propõe a pensar diante do ativismo da vida moderna, manifestado pela entropia inerente ao imperialismo do saber produtivo, que atinge o seu paroxismo no estilo de vida hodierno. O modelo assimilado das cadeias produtivas, próprio das demandas de mercado, que pretende sucumbir o ideal de vida contemplativa, isto, peremptoriamente, requer cada vez mais de nossa parte, enquanto pensadores, no espectro da atividade do pensamento, a reposição de uma cultura de vida pensante. A modernidade através da razão instrumental, estilhaçou o mosaico humano por meio de uma erosão brutal, que

dela apenas resta, como diz Merleau-Ponty, as ruínas de um ser selvagem, a partir das quais a reconstrução torna-se algo quase que irreparável.

A tarefa essencial para o ofício de filósofo se torna cada vez mais laboriosa no mundo movido pela cultura imediatista, que, por sua vez, exige de nós uma reconfiguração para se dá um “golpe de martelo” na exclusividade do saber de superfície, meramente utilitário e pragmático avesso ao profundo. O saber de superfície é produto do pragmatismo e do utilitarismo presente em nosso cotidiano que, na vida acadêmica transporta-nos ao esquecimento da questão fundamental da filosofia, que é a questão do homem, a pergunta pelo ser e o viver, como sinal de grandeza do filosofar.

Com efeito, a grandeza humana está naqueles que se propõem a pensar, nos espíritos livres detentores de uma consciência cósmica, isto é, na consciência de fazer parte do cosmos que pressupõe a dilatação do eu egológico na infinitude da natureza universal. Como diz Metrodoro de Lâmpsaco, filósofo grego e discípulo de Epicuro: “Lembra-te de que, embora tu sejas mortal e tenhas apenas uma vida limitada, tu te elevaste, todavia, pela contemplação da natureza até a infinitude do espaço e do tempo e que tu viste todo o passado e todo o futuro”. Para os estoicos, a alma humana percorre o cosmos inteiro e o vazio que o circunda e ela se estende na infinitude do tempo. O sábio antigo, a cada instante, tem consciência de viver no cosmos e se coloca em harmonia com o cosmos. Dessa forma, a filosofia é um instrumento que amplia a nossa compreensão de nós mesmo, por sua vez, nos conecta com totalidade.

Portanto, cada artigo publicado em nossa revista pretende revelar a grandeza desses espíritos livres que se propõem a pensar sistematicamente, mesmo no mundo adverso à atividade própria do pensamento, ao saber incondicional, a saber, a filosofia. Ao escrever esse prefácio, o sentimento mais nobre que irradia a nossa alma é a gratidão. Apresentamos à comunidade filosófica da Universidade Federal do Cariri mais um novo volume de nossa Araripe Revista de Filosofia. Nossos agradecimentos ao Corpo docente do Curso de Filosofia que compõe a equipe editorial, aos autores pela submissão de seus artigos, pareceristas e diagramador, ou seja, a todos que fazem a nossa Revista acontecer e que mantém resplandecente a luz da filosofia, dissipando o obscurantismo da mente humana. Desejamos a todos e todas uma boa leitura.

**Nilo César Batista da Silva**  
**Universidade Federal do Cariri (UFCA)**  
**Editor**

## Sumário

- Feminino, sexualidade e intelecção: um estudo introdutório sobre Tomás de Aquino e Christine de Pizan..... 6**  
*Feminine, sexuality and intellection: an introductory study on Tomás de Aquino and Christine de Pizan*  
Evaniel Brás dos Santos - Universidade Federal de Sergipe  
Thiago Costa Almeida
- Itinerários da Finitude: Albert Camus e Vergílio Ferreira ..... 33**  
*Finitude Itineraries: Albert Camus and Vergílio Ferreira*  
Maria Celeste Natário - Universidade do Porto - Portugal
- O jovem leitor Agostinho no livro III das *Confissões* .....44**  
*The young reader Augustine in book III of the Confessions*  
Daniel Fujisaka - Universidade de São Paulo
- Martín de Azpilcueta e a justificação moral da prática comercial ..... 60**  
*Martín de Azpilcueta and the moral justification of commercial practice*  
Marlo do Nascimento - Universidade do Vale do Rio dos Sinos - RS
- Entre o animal e a máquina: qual o lugar do humano?..... 71**  
*Between the animal and the machine: what is the place of the human?*  
Juliano de Almeida Oliveira - Pontifícia Universidade de São Paulo
- Teoria crítica da Inquisição na doutrina do direito em Tomás de Aquino..... 86**  
*Critical Theory of the Inquisition in the Doctrine of Law in Thomas Aquinas*  
Claudio Pedrosa Nunes - Universidade Federal de Campina Grande
- A metafísica do bem na filosofia da natureza de Santo Agostinho..... 104**  
*The Metaphysics of Goodness in St. Augustine's Philosophy of Nature*  
Marcos Roberto Nunes Costa - Universidade Federal de Pernambuco
- A teoria da contingência do instante de tempo presente em Duns Scotus.....116**  
*The theory of contingency of instant of time present in Duns Scotus*  
Ernesto Dezza - Pontifícia Università Antonianum de Roma - Itália  
Uellinton Valentim Corsi

## 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 Santos<sup>1</sup>  
Thiago Costa Almeida<sup>2</sup>

**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. Intellectão.

**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.

<sup>1</sup> 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

<sup>2</sup> 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.<sup>3</sup> Ademais, como se sabe o animal fêmea, especialmente o vivíparo, pode ser objeto de estudo de várias partes da filosofia escolástica, além da medicina.<sup>4</sup> 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,<sup>5</sup> por um lado e, por outro lado, por que a fêmea humana não pode ser ordenada sacerdotisa.<sup>6</sup>

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

<sup>3</sup> 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).

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

<sup>5</sup> 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).

<sup>6</sup> 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,<sup>7</sup> sustentaram que a fêmea humana não é naturalmente apta para o exercício metafísico,<sup>8</sup> isto é, para o filosofar em sentido estrito, embora, no caso dos escolásticos, especialmente para Tomás,<sup>9</sup> é bastante delicado negar que Maria de Nazaré enquanto animal fêmea da espécie humana não era naturalmente capacitada para exercer a metafísica.<sup>10</sup>

## 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

<sup>7</sup> Cf. ROSSIAUD, 2006.

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

<sup>9</sup> 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.

<sup>10</sup> 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:<sup>11</sup>

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?<sup>12</sup>

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,<sup>13</sup> 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 intelectção 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.

<sup>11</sup> “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 imparfainte”. (*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”).

<sup>12</sup> (*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?”.

<sup>13</sup> 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.<sup>14</sup>

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

<sup>14</sup> (*Le Livre de la Cité des Dames* II, 54, n. 219a): “Et n’est mie doute 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”.<sup>15</sup>

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.<sup>16</sup>

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

<sup>15</sup> (*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”.

<sup>16</sup> (*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.<sup>17</sup>

### 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”.<sup>18</sup>

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.<sup>19</sup> 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

<sup>17</sup> 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.

<sup>18</sup> (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”.

<sup>19</sup> 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.<sup>20</sup>

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

<sup>20</sup> (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.<sup>21</sup>

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*).<sup>22</sup> 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 sublunares<sup>23</sup>. A causalidade da causa dessemelhante

<sup>21</sup> (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”.

<sup>22</sup> SCG, II, 21, n. 973.

<sup>23</sup> (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 quaecumque naturalis effectus est natus impressionem agentis recipere secundum eandem rationem secundum quam est in agente, tunc

especificamente, porém semelhante genericamente<sup>24</sup>, 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 humano<sup>25</sup>.

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”.

<sup>24</sup> “[...] 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).

<sup>25</sup> “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”<sup>26</sup>. 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 criador<sup>27</sup>. 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.<sup>28</sup>

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

<sup>27</sup> 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.

<sup>28</sup> (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 Tomás<sup>29</sup>, 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 natureza<sup>30</sup>, 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.

---

<sup>29</sup> 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.

<sup>30</sup> 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 negativas<sup>31</sup> da biologia aristotélica referente ao animal fêmea para os domínios da psicologia e noética, um passo, totalmente injustificável e inconsistente,<sup>32</sup> à luz da filosofia<sup>33</sup>. 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”)<sup>34</sup>.

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

<sup>31</sup> Para lembrar, são elas: “debilidade”; “fracasso”; “deficiência”.

<sup>32</sup> Para uma leitura diferente da nossa, ver: NOLAN, 1994.

<sup>33</sup> 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).

<sup>34</sup> 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 intelectual<sup>35</sup>.

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<sup>a</sup>) 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<sup>a</sup>) 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”;<sup>36</sup>
- (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”;<sup>37</sup>
- (c) “[...] as mulheres não possuem a sabedoria perfeita de sorte que seja conveniente a atribuição do ensino público a elas”.<sup>38</sup>

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

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

<sup>37</sup> (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”.

<sup>38</sup> (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 Gilson<sup>39</sup>. 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)<sup>40</sup>.

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.

<sup>39</sup> 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 “*robot 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.

<sup>40</sup> 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 animais<sup>41</sup>.

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.

<sup>41</sup> (*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 precisas<sup>42</sup>.

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 praticante<sup>43</sup>, 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)<sup>44</sup> e *“A mulher no tempo das catedrais”* (1984)<sup>45</sup>. 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

<sup>42</sup> TORRELL, 2015, p. XV.

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

<sup>44</sup> A publicação original foi feita em 1979.

<sup>45</sup> 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 subalterno<sup>46</sup>.

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'<sup>47</sup>.

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

<sup>46</sup> PERNOUD, 1979, p. 87-88.

<sup>47</sup> 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*”<sup>48</sup>.

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”<sup>49</sup>. 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”<sup>50</sup>. 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” (*robut 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,

<sup>48</sup> 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.

<sup>49</sup> 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).

<sup>50</sup> 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 vinho<sup>51</sup>.

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,

---

<sup>51</sup> (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 Tomás<sup>52</sup>, 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*)<sup>53</sup> 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 vida<sup>54</sup>.

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.

<sup>52</sup> Cf. ST, Ia, qq. 76-84.

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

<sup>54</sup> (*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 XVe 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: ALTMANK, 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 medieval 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.



## Itinerários da Finitude: Albert Camus e Vergílio Ferreira

*Finitude Itineraries: Albert Camus and Vergílio Ferreira*

Maria Celeste Natário<sup>1</sup>

**Resumo:** Neste texto, desenvolvemos um diálogo com Albert Camus e Vergílio Ferreira, a partir de algumas temáticas do pensamento existencial ou do designado “existencialismo”. Filósofos de acção foram estes dois autores, até ao limite permitido pelas suas forças. O exercício filosófico de Vergílio Ferreira acentua o que designamos como um existencialista mais “mental” – o de Albert Camus será mais “visceral” –, mas ambos, nos seus itinerários, imbuídos de uma consciência cujo horizonte finito e temporal tem como limite a autenticidade.

**Palavras-chave:** Albert Camus. Vergílio Ferreira. Finitude. Existência.

**Abstract:** In this text, we develop a dialogue with Albert Camus and Vergílio Ferreira, based on some themes of existential thinking or the so-called “existentialism”. Philosophers of action were these two authors, up to the limit allowed by their strength. Vergílio Ferreira’s philosophical exercise accentuates what we call a more “mental” existentialist – Albert Camus’s will be more “visceral” – but both, in their itineraries, imbued with a consciousness whose finite and temporal horizon is limited by authenticity.

**Keywords:** Albert Camus. Vergílio Ferreira. Finitude. Existence.

\*\*\*

O estigma da crise tem-nos acompanhado sobretudo no mundo contemporâneo. Da verdade à ciência, à política, à religião, à justiça, à arte, vivemos sob a égide de experiências várias, em que simultaneamente, cada vez mais, a impessoalidade da existência nos deveria incomodar. Deixarmo-nos arrastar para espaços vazios, espaços de subjugação e ao mesmo tempo de domínio, é algo que hoje, mais do que em qualquer outro momento, exige da humanidade um gigantesco esforço, sob pena da acentuação da nossa decadência.

<sup>1</sup> Doutora em Filosofia, Universidade do Porto – Portugal. Coordenadora do Grupo de Investigação *Roots and Horizons of Philosophy and Culture in Portugal* / Instituto de Filosofia / Faculdade de Letras da Universidade do Porto / RG-PHIL-Norte-Porto-502-1948. Professora de Filosofia no Instituto de Filosofia da Universidade do Porto Portugal - U.Porto. Email: mcnatario@gmail.com

Na afirmação de uma racionalidade, o homem não teve a humildade e/ou a capacidade para permanecer suficientemente atento ao silêncio, àquele silêncio que permite aproximar do limiar da apreensão de uma existência em crise. Incapacidade de reconhecer os limites da razão? Ou mais do que isso - um sinal do seu fracasso, da sua derrota, da sua dificuldade de se colocar frente ao espelho?

Ao longo dos séculos, alguns sistemas filosóficos, designadamente o de Kant, encontrou no *númeno* a explicação para o que excedia a razão. Para o inexplicável pela razão, o filósofo de Königsberg encontrou outra, a “razão prática”, que de algum modo explicava os seus *inexplicáveis*. Mesmo assim, como se explica o *númeno* ou a “coisa em si”? Enquanto “objecto de uma intuição não sensível”, de uma intuição intelectual, de que não temos e nem sequer podemos entender a sua possibilidade?

É precisamente ao nível do inexplicável e do inefável que o discurso e o pensamento de alguns autores existencialistas faz sentido, fundando a sua razão. É aqui, neste espaço simultaneamente extremo e indefinido, que se situam as obras de Albert Camus e Vergílio Ferreira – porventura, no limite, todo o pensamento filosófico, na sua acepção mais genuína.

Como se sabe, é a ausência de uma explicação para a origem do mundo, para a origem da *physis*, a base da filosofia grega, conseqüentemente, de toda a filosofia ocidental. Face a uma natureza aparentemente hostil, para a qual, à partida, os gregos não tinham explicação, inicia-se a aventura do pensamento, onde a filosofia europeia teve o seu princípio.

De forma paradoxal, à medida que a natureza se ia “explicando”, a aventura foi-se adensando, tornando-se ainda cada vez maior e mais difícil. Incansavelmente, o homem procurou desvendar os “inefáveis”, por maiores que fossem os seus “mistérios”.

Na esteira da célebre fórmula do *Fédon* de Platão, que descrevia o exercício filosófico como uma “preparação para a morte”, uma grande tradição viu no absoluto da morte o problema filosófico por excelência – de Platão a Santo Agostinho, passando por Cícero e tantos outros até aos nossos dias, como Kierkegaard, Scheler e Heidegger, para citar apenas os autores que mais habitualmente a História da Filosofia refere.

Em *O Mundo como Vontade e Representação*, Schopenhauer chega a defender que sem a morte não haveria Filosofia. Estranha e contrária à vida, será então a morte, não o objecto propriamente dito da filosofia, mas o fulcro de um problema existencial mais amplo, que condena o homem ao seu aniquilamento e extinção, desencadeando assim a urgência do sentido, isto é, do sentido a dar à vida, o mesmo é dizer, ao tempo que nos é permitido existir.

Enfrentar a finitude, reconhecer-se mortal, pode inclusive ser o sinal maior da grandeza humana. Foi assim, pelo menos, que entendeu Pascal, considerando igualmente que o homem através do pensamento chega à consciência da importância que assume a luta e a aposta na imortalidade, o mistério da morte, o mistério da vida. E é a partir destas realidades que, em geral, as designadas filosofias da existência encontram o objecto das suas interrogações. Mas, mesmo que a morte seja uma presença de todos os momentos – e isso já fosse, por si só, suficiente –, as temáticas existenciais ocupam uma maior abrangência de reflexão, onde a efemeridade da vida, sempre presente, convoca diversas tentativas de procura de sentido, sempre nunca plenamente conseguidas.

Afirmava Heidegger, numa das suas lições, que “filosofar só é possível... porque em nenhuma parte nos sentimos em casa, mas a caminho para o Todo e o Essencial» (Heidegger, 2002), considerando igualmente que “o homem é apátrida e sofre de uma inquietação tão viva que não pode ser esquecida nem abafada”, também é verdade que, “transportando-a conosco, temos o dever de a ‘excitar’; e, quando nos sentimos não apenas limitados, mas completamente isolados, então ter-nos-emos aproximado um pouco do essencial...”, momento em que, só então, uma certa paz ocorrerá.

Aceitando o real e nele nos abandonando, chegaremos assim a “nostalgia”, que é o que para Heidegger é a Filosofia, o mesmo é dizer, a Metafísica. Se no íntimo de nós mesmos deixarmos, permitirmos, tentarmos um abraço de nós mesmos, perceberemos quão *ilusória e inútil* é toda a nossa *subtileza especulativa*. Mas, sabemos que é para o nada e o absurdo que Heidegger acaba por procurar solução, ou seja, é para uma finitude, que, apesar de todos os artifícios, se torna insustentável, e que nem o *Da-sein* resolve, por não conseguir com suficiência restaurar um absoluto necessário, que daria sentido ao homem e às suas aspirações, bem como ao mundo. Assim, a finitude e a imanência permanecem como a impossibilidade de se chegar a uma verdade absoluta, a menos que esta seja “abismo e silêncio”, ou, tão-só e acima de tudo, silêncio. Aqui, talvez o espaço do indizível, do invisível também, do inexplicável e do inefável...

O homem será sempre esse ser inacabado, finito e infinitamente complexo, um sujeito que, como tal, será sempre um “ser-no-mundo”, existindo num mundo natural e histórico, em relação constitutiva com o espaço e o tempo. Particularmente disponíveis para explorar o sentimento e a paixão, e assim procurando um lugar de eleição para a intimidade, os filósofos da existência – num sentido mais estrito – interrogam-se sobre os múltiplos estados da alma, procurando aceder aos aspectos mais escondidos

da consciência. É, nessa medida, a subjectividade, a interioridade – ainda que nunca fechada por inteiro à exterioridade – o objecto por excelência da sua investigação.

Assim, é a partir da própria existência e da intelecção desse acto, antes da constituição de qualquer filosofia, que se cumprirá o percurso do pensamento de Albert Camus e Vergílio Ferreira.

\*\*\*

Repercutindo as inquietações e interrogações individuais, mesmo que de diferente forma, foram Albert Camus e Vergílio Ferreira intérpretes de uma época e de um tempo – de um tempo que, em muitos aspectos, ainda acreditamos ser o nosso.

É certo que não tiveram os mesmos percursos literários/filosóficos, porque assaz diferentes foram também os seus percursos de vida. Contudo, as suas obras não deixam de reflectir algumas das grandes temáticas do pensamento «existencial» ou do designado “existencialismo”<sup>2</sup> – mesmo que este último termo tivesse sido interpretado como “equívoco” por diversos hermeneutas.

Inextricavelmente imbrincadas, as *poiéticas* de um e outro autor colocam filósofos e literatos na constatação do esbatimento de fronteiras entre Filosofia e Literatura, desvanecendo, pois, todas as teorias que procuraram firmar essa fronteira, esse compartimento pretensamente estanque – ainda que não seja aqui o momento para o desenvolver, não podemos deixar, a este respeito, de assinalar que isso tem acontecido amiúde no nosso espaço cultural, sobretudo no que tange à relação Filosofia-Poesia.

\*\*\*

Nascidos, o primeiro em 1913, na Argélia, e o segundo em 1916, em Portugal (Melo, Serra da Estrela), são apenas três anos de diferença que os separam, facto que nos parece não ser despiciendo referir, mesmo que muito diferentes tenham sido as suas trajectórias de vida, bem como os respectivos contextos culturais. É a Europa do pós-guerras, com as suas mundividências e o que estas motivaram, o *húmus* que

---

<sup>2</sup> Na história do pensamento existencialista, é também pertinente referir Blaise Pascal, um precursor bem mais longínquo, por exemplo, do que Kierkegaard (dois séculos anterior). Não sendo nossa intenção determo-nos na análise do pensamento deste autor, esta referência assume decisiva importância pelo que o autor de *Pensées* significou, em sucessivas gerações, sobretudo de pensadores existencialistas, nomeadamente em Portugal, pese embora o espectro do diálogo do pensamento existencialista francês seja mais abrangente – para mais, se utilizarmos a designação de “filosofia da existência” ou “filosofia existencial”, será ainda mais extensa a perspectiva de análise. Evitando a questão da designação *existencialismo* e/ou *filosofia da existência*, por muitos intérpretes já tratada, não podemos deixar de a referir, sobretudo por ela ser pertinente ao tratar-se do pensamento e obra não só de Albert Camus como de Vergílio Ferreira.

se respira na obra dos dois escritores/filósofos, ou filósofos/escritores<sup>3</sup>, mesmo que tal possa talvez ser mais evidente na obra do pensador francês do que na obra do pensador luso<sup>4</sup>.

Polarizando-se em torno de temas como a consciência, o destino e o sagrado, o mito e o indizível, a presença e a aparição, o outro e o corpo, Deus e o seu mistério, o discurso e seus silêncios, a vida e a morte, todos eles são percorridos por uma exegese, que tem no olhar e acima do tudo no sentir a insularidade do homem a sua permanente e trágica interrogação, em torno do sentido a dar ao absurdo do existir.

Testemunhos vibrantes de um pensamento inquieto e intranquilo, é a condição humana e os delineamentos de dois itinerários humanistas o que se afigura na obra e vida destes dois autores, tendo por certo como principal desiderato a experiência quotidiana da dignidade.

Na inadiável tarefa de compreensão da aventura existencial dos seres humanos, interrogaram-se, Albert Camus e Vergílio Ferreira, sobre o valor do agir humano, tendo no horizonte a necessidade de encontrar para a vida e seus mistérios um sentido, *um certo sentido* onde algum optimismo e generosidade pudessem vislumbrar-se, assim também procurando atenuar as dificuldades do íntimo reencontro de um persistente “niilismo”. Das interrogações iniciais com que se depararam, face à enigmática realidade de um universo que os convocava para a sua superação, encontraram a solidão, a amargura e a tensão resultantes de um esforço de lucidez permanente, que é, sobretudo, um esforço de verdade<sup>5</sup>.

No caminho entre o nascimento e a morte, são o inconformismo, às vezes alguma resignação, o absurdo e a revolta – esta última, categoria fundamental em Albert Camus, mesmo que também esteja presente em Vergílio Ferreira –, os ingredientes

<sup>3</sup> E, referindo a designação de “escritor” e de “filósofo”, acrescentamos também, a esta constelação, a de “homem”, importando antes de mais salientar que as temáticas existenciais dos dois autores, quer nos romances como nos ensaios, se situam na relação e nas fronteiras da filosofia com a literatura, resultado também da riqueza e das orientações filosóficas das suas obras, onde o pensamento social e político, a metafísica, a estética, a ética, a antropologia, a ontologia e a onto-fenomenologia estão subjacentes.

<sup>4</sup> A proximidade da obra do autor português encontra muito mais pontos de contacto com André Malraux (por quem tinha uma profunda admiração) e também com Jean-Paul Sartre. É de notar que Vergílio Ferreira traduziu e prefaciou o texto de Sartre publicado em Portugal em 1970 com o título *O Existencialismo é um Humanismo* (Editorial Presença, Lisboa), do título original *L'Existencialisme est un Humanisme* (Ed. Nagel, Paris).

<sup>5</sup> Por isso, eminentemente filosófico é o cariz das suas obras, de que destacamos – *L'Étranger* (1942) e *La Peste* (1942) e os ensaios *Le Mythe de Sisyphe* (1947) et *L'Homme Revolté* (1951); e, de Vergílio Ferreira, os romances *O Caminho Fica Longe* (1943) *Onde tudo foi morrendo* (1944) *Vagão “J”*, *Mudança* (1949), *Manhã Submersa* (1954) e *Aparição* (1959), mas também os ensaios *Fenomenologia de Sartre* e *O Existencialismo é um Humanismo*.

de constante presença. Existir e exigir dessa existência, autenticidade e verdade, implicou os maiores enfrentamentos, dos quais um e outro autor não se afastaram e deles não desistiram até ao fim. Falando-nos dos mistérios que perseguiram, mistérios da morte e da vida, as suas obras são livres e de certo modo “selvagens”, ao mesmo tempo que carregadas de uma pluralidade de significados.

O percurso intelectual destes dois homens, que em França como em Portugal marcaram o século findo, tiveram uma existência que, projectando-se no tempo, como já aludimos, projectou também outras existências e situações com as quais dialogaram, tendo a virtude de nos deixarem, de nos “pintarem”, de uma forma quantas vezes ousada e irónica.

O ambiente próximo que rodeou os dois autores foi significativamente diferente - já o referimos. Nos seus primeiros anos, Albert Camus foi despertado para a arte, o que se reflecte nas suas primeiras publicações de juventude, onde se prefigura já toda a sua trajectória literária futura.

Na sua primeira relação com o mundo, que se dá a um nível mais superficial de fruição sensual, que nunca deixará de o marcar, Camus não satisfaz contudo o profundo apelo de unificação que desde cedo sentiu. Na sua estrutura ôntica, as coisas têm limites inultrapassáveis e o nosso autor tem a consciência que a desejada plenitude mais não é que isso mesmo: um desejo.

É, em particular, no romance *L'Étranger* (1942) que vai surgir a consciência, de grande importância no seu pensamento, que o conduz ao “absurdo”, tema central da sua obra – como veremos em seguida, também em Vergílio Ferreira. Nesta, estamos perante um homem só (Meursault), agrilhado e onde só a comunicação e solidariedade poderiam atenuar a tensão permanente que se sente até ao seu final. Mas é no ensaio *Le Mythe de Sisyphe* que é feita a análise do absurdo – correspondendo também a certa necessidade de explicação do autor (razões morais) relativamente a *L'Étranger* –, onde, na introdução, afirmará que “nenhuma crença ou metafísica aí se misturaram”, o que facilmente se depreende da sua leitura. É da relação do homem com o mundo que, como anotaré Sartre numa sua introdução à obra, surge essa “categoria” que classifica “de uma espécie muito singular”: o absurdo. Correspondendo a um estado de facto como dado original, o absurdo tem como base antes de tudo o divórcio, a separação entre as aspirações do homem à verdade e o dualismo intransponível do espírito e da natureza, entre o impulso do homem para o eterno e o divino e a sua finitude, entre o que é ou julga ser e a inutilidade dos seus esforços. Após o despertar da consciência para o absurdo, é um sentimento irracional que o homem experimenta

e vive, onde nada é claro e explicado. Perante um mundo finito e limitado, perante as contradições colocadas à sua sensibilidade e inteligência, perante a hostilidade da natureza e a maldade voluntária e involuntária dos homens, Camus, que parte do “homem absurdo”, mas quer viver, mesmo que sem esperanças, sem ilusões e sem resignação, chega ao “homem revoltado”, sendo aí, na *revolta*, que se afirma.

É também na sua abordagem do absurdo que um outro tema surge para com aquele se entrelaçar: o suicídio. No entanto, mesmo que o considere como “um problema filosófico verdadeiramente sério”, o homem na sua “condição cruel e limitada”, na sua “vã condição”, sente uma insaciável necessidade de *durar*. Assim, o suicídio não constituirá nenhuma alternativa ao absurdo, pois que, suprimindo-se o homem, o mundo permaneceria igual, isto é, sem sentido. A única “solução” residirá em exorcizar esse absurdo, em exacerbá-lo, em “gastá-lo”, como escreveu Camus, através dos sentidos e da inteligência. Por um maior sentido da vida e do mundo, respondeu Camus e a sua obra, reconhecendo o autor que a filosofia de Kierkegaard como a fenomenologia de Heidegger eram também uma resposta a essa espécie de apelo que de dentro do “homem absurdo” emerge. Mesmo que o silêncio do mundo não fosse razoável, o autor de *Le Mythe de Sisyphe* considerava como única saída o confronto com o próprio absurdo, daí resultando a liberdade, aquela liberdade que iria permitir ao homem “regenerar-se”.

Recusando o suicídio, e suas diversas formas, Camus procura manter-se no plano da pura solidariedade e contacto com os outros, assim em parte “resolvendo” e apaziguando a sua intranquilidade, as suas prementes inquietações, embora sempre dentro dum plano a que chamava “relativo”. Porém, a ausência de explicações, os silêncios e ambiguidades que toda a sua obra testemunha não foram razões que, pelo menos deliberadamente, o conduzissem a uma busca de unificação mais plena do ser, isto é, na transcendência. Todavia, dirigiu-se para uma especial forma de absoluto, não deixando de desejar a sua posse definitiva, ao mesmo tempo que sentiu a nostalgia da “unidade total”, afinal comum a todos aqueles que procuram desvendar o enigma da paixão a que chamamos vida, mesmo ou sobretudo pela imposição definitiva do silêncio da nossa aventura humana: a morte.

De “indizível” a obra de Camus terá muito ou pouco ou até tudo e nada, dependendo em grande parte não só do modo como o interpretarmos, mas também do modo como cada um se situar no mundo e na vida.

E, para concluir esta breve percurso em torno do pensamento de Albert Camus, diremos, com Eduardo Lourenço, que “para aqueles que como Camus se interdizem o

recurso aos absolutos é mesmo impossível”, pois

“a condição do homem é uma mistura só em raras horas explosiva. Essas explosões são as revoltas, demasiado fáceis se o seu fim fosse sem equívoco a justiça. Mas a justiça e a injustiça tem o mesmo rosto humano e não é fácil extingui-las. (...). E, todavia isso é necessário para alguns. Mesmo num mundo privado de deuses não abdicam dos valores. Mas como a sua garantia absoluta não existe só eles mesmos os podem sustentar. O revoltado é justamente esse, privado de transcendência que está disposto a pagar pelos valores que a sua existência introduz no mundo para se realizar. O seu caminho é solitário e sem consolação. A sua revolta é a sua maneira de existir. Não é um exemplo universal, nem nenhum dogma. É uma exaltação sem medida ou uma tristeza de abismo, ambas injustificadas ou injustificáveis. Como a vida.” (Lourenço, 1987: 144).

Exaltação sem medida ou uma tristeza de abismo, injustificadas ou injustificáveis tal como a vida, é o que também inteiramente corresponde ao pensamento que Vergílio Ferreira desenvolve na sua obra. “O inominável – escreve – é o que mais valeria a pena nomear. O impensável é o que mais importaria pensar. O mistério da arte ou da beleza é o que mais importaria revelar. Mas o lado oculto de tudo isso importa sobretudo por ser oculto e a sua desocultação seria a destruição do que nele é essencial” (*Ibidem.*, 575). Folheando as páginas dos mistérios com que se confrontou desde *O Caminho Fica Longe*, passando acima de tudo por *Aparição e Até ao Fim*, os temas do *estar-no-mundo* e de uma existência sem Deus – ao modo do niilismo sartreano, onde a “morte de Deus” anunciada por Nietzsche é assumida –, conduzem-no a uma dolorosa solidão, que embora livre, se tornou inevitável, face ao absurdo e à angústia.

A sua obra, ficcional, implicitamente filosófica, como a ensaística, explicitamente filosófica, configura, à semelhança de Albert Camus, uma espécie de exorcismo e catarse pela imensidade das suas inquietações e pelo efeito desagregador da angústia que o dilacerava. Face aos abalos que enfrentou ao olhar a vida e o mundo como “um valor desconcertante pelo contraste entre o prodígio que é e a sua nula significação” (Ferreira, 1981., 111), Vergílio Ferreira testemunha a sua força íntima de ser e o vazio da sua justificação, levando a uma mútua integração dos contrários da vida (prodígio e nula significação), mas sem transcendência divina (tal como em Camus).

Embora reconhecendo ser mais fácil com uma transcendência divina, seria contudo mais absurdo ainda movermo-nos nela. E, para resolver este absurdo, pensou



e escreveu: “há várias formas (...) sendo a mais fácil precisamente a mais estúpida, que é a de ignorá-lo”. Mas, acrescenta, “se é a vida que ao fim e ao cabo resolve todos os problemas insolúveis – às vezes ou normalmente, pelo seu abandono – nós podemos dar uma ajuda”, e esta ajuda consiste “em enfrentá-lo e debatê-lo até o gastar...”, porque, prossegue, “tudo se gasta: a música mais bela ou a dor mais profunda. Que pode ficar-nos para já de um desgaste que promovemos e ainda não operamos? Não vejo que possa ser outra coisa além da aceitação, não em plenitude – que a não há ainda – mas em resignação” (*Ibidem.*, 111). Aceitação em plenitude nunca poderia existir pois, em última instância, isso pressupunha decerto, primeiro, que a sua obra parasse num dado momento, ou seja, quando essa aceitação se consumasse, ao mesmo tempo que surgiria como algo que poderia levar a perguntar-nos se essa aceitação não suporia afinal uma espécie de alteração da própria concepção de ser humano, exactamente por não ser humano, a menos que se desse o salto para a transcendência, algo que constitui, no percurso de vida como na obra do nosso autor, problemática de grande importância, precisamente porque sempre a ausência de Deus está presente. Por isso, pagou Vergílio Ferreira, como Albert Camus, elevado preço, mesmo que o lugar de transcendência esteja lá, vazio, à procura de ser ocupado, um e outro se esforçando por encontrar um sentido, mesmo que ele fosse um “sem sentido”, que já não deixaria para eles de ser uma explicação.

Reflectindo empenhadamente acerca dos fundamentos teóricos e filosóficos, é sobretudo a partir de 1962, já depois da trágica morte de Albert Camus, que Vergílio Ferreira inaugura a escrita ensaística sobre o pensamento existencial em *Da Fenomenologia de Sartre* e no vasto prefácio já referido a *O Existencialismo é um Humanismo*, onde sobretudo fica patente o seu mundo interior e o seu humanismo, ao mesmo tempo que, à semelhança de Albert Camus, melhor esclarecendo o conteúdo da sua obra romanesca e ficcional, sobretudo a partir de *Aparição*, obra entendida como a mais decisiva do seu pensamento existencialista – nunca negado, bem pelo contrário, apesar de, tal como Albert Camus, não gostar de ser apelidado de “filósofo”.

Da estrutura da temática existencial a que sempre o seu pensamento permaneceu coerente, aplicou-se Vergílio Ferreira com afinco na redução transcendental, escrevendo:

“Há duas zonas no homem que são a das origens e a da concretização a do indizível e a do dizível, a do absoluto e a da redutibilidade. O mundo em que nos movemos é o da realidade imediata onde nos é possível o localizável, o referenciável, o convertível e explicável. Mas

o que se explica e referencia e localiza tem a sua identificação última, a sua legitimidade, no que já não pode legitimar-se ou identificar-se se não como a pura verdade de se ser, a indiscutibilidade do que se é que frequentemente (...) nós traduzimos pela forma quase desesperada do *porque sim*" (Ferreira, 1994: 101-102).

É a subjectividade do eu que se depreende e vê no seu próprio "estar sendo", é o que fica da suspensão fenomenológica do mundo, duma época existencial onde se chega a um mundo, resultado da "projecção do nosso corpo, como o necessário termo de uma apetência, como o objecto que a luz busca para que essa mesma luz exista". "A duplicidade e certo paradoxo do que acontece com a actividade do eu eterno, no mais profundo e íntimo de nós é que, é o corpo que surge como impedimento desse desígnio, afirmando o nosso autor ser justamente o corpo que nos contesta a eternidade" (*Ibidem*: 257) – esse mesmo corpo que, apesar do papel decisivo que Vergílio Ferreira lhe atribui, não deixa de ser mais um motivo de cisão e de dilaceração existencial, presente em toda a obra vergiliana como camusiana.

Da moral, da morte como fracasso e escândalo, do que a linguagem diz e acima de tudo do que ela não diz, do silêncio, daquele silêncio que se impõe "à força" por se reclamar um sentido para o excesso, para um excesso para o qual não há sentido algum. Em suma, e desde o início até ao fim, de uma filosofia do absurdo, da sobra de sentido do excesso, constitutivo do eu, e que implicou no pensamento do autor português a fidelidade a uma razão existencial e a uma infatigável integridade. A sua opção e decisão pelas apostas e valores que fez conduziram-no a afirmar que "só o que é demais é bastante" (Ferreira, 1967: 259), e estes foram também causa e/ou consequência do seu pensar o inominável como "o que mais valeria a pena nomear". Porém, os sinais de esperança, encontrámo-los não só no pensamento de Vergílio Ferreira como em Albert Camus, pois, ao *construírem-se*, não deixaram de encontrar o seu lugar na verdade da vida, da terra, dos astros. Como chegou lá o escritor filósofo português? Ele próprio responde; "não me pergunteis como consegui-lo. Não me pergunteis. O que é evidente aparece" (Ferreira, 1979: 270). Porque, escreve ainda, "só o simples facto de ter vivido valeu a pena" (Ferreira, 1981: 43), certo de que "a esperança é tanto maior quanto menor a razão dela" (Ferreira, 1982: 142).

Como chegou lá o escritor filósofo francês? Também é ele que responde, afirmando ser pela experiência da alegria difícil e quotidiana, que encontra Ítaca no horizonte, "La terre fidèle, la pensée audacieuse e frugale, l'accion lucide, la generosité de l'homme qui sait" (Camus, 1951: 708), que o sol, o mar, o céu estão sempre aí para seu deslumbramento. Por isso, aqueles que pensaram que *Sisyphé* foi condenado

para sempre a um trabalho inútil e sem esperança, enganaram-se, pois, como Camus afirmou:

“Je l’aisse Sysyphe au bas de la montagne! On retrouve toujours son fardeau. Mais Sysyphe enseigne la fidelité supérieur qui nie les dieux e soulève les rochers. Lui laisse juge que tout est bien. Cet univers désormais sans maitre ne lui parait ni stérile ni futile. Chacun des grains de cette Pierre, chaque éclat minéral de cette montagne pleine de nuit, à lui seul, forme un monde. La lutte elle- même vers les sommets suffit à remplir un coeur d’homme. Il faut imaginer Sysyphe heureux” (Camus, 1942: 168).

Filósofos de acção foram estes dois autores, até ao limite permitido pelas suas forças. O exercício filosófico de Vergílio Ferreira acentua o que designamos como um existencialista mais “mental” – o de Albert Camus será mais “visceral” –, mas ambos, nos seus itinerários, imbuídos de uma consciência cujo horizonte finito e temporal tinha como limite a autenticidade.

### Referências

- CAMUS, Albert. 1942. *Le Mythe de Sisyphe*, Paris, Gallimard.
- CAMUS, Albert. 1951. *L’Homme Révolté*, Paris, Gallimard.
- CAMUS, Albert. 1992. *L’Étranger*, Paris, Gallimard.
- FERREIRA, Vergílio. 1967. *Estrela Polar*, Lisboa, Portugalíia.
- FERREIRA, Vergílio. 1979. *Aparição*, Lisboa, Bertrand.
- FERREIRA, Vergílio. 1981. *Um escritor apresenta-se*, Lisboa, INCM.
- FERREIRA, Vergílio. 1982. *Nítido Nulo*, Lisboa, Bertrand.
- FERREIRA, Vergílio. 1994. *Invocação ao Meu Corpo*, Lisboa, Bertrand.
- FERREIRA, Vergílio, 1998, *Pensar*, Lisboa, Bertrand.
- HEIDEGGER, Martin. 2002. *Caminhos de Floresta*, trad. de Irene Borges Duarte et al., Lisboa, FCG/ CFUL.
- LOURENÇO, Eduardo. 1987. *Heterodoxia*, Lisboa, Assírio e Alvim.

## O jovem leitor Agostinho no livro III das *Confissões*

*The young reader Augustine in book III of the Confessions*

Daniel Fujisaka<sup>1</sup>

**Resumo:** Esse artigo pretende explorar a narrativa de Agostinho acerca de sua adesão ao pensamento gnóstico-maniqueu, livro III das suas *Confissões*, como momento falacioso do espírito, engenho de simulacro linguístico enganador. O livro III das *Confissões* de Agostinho de Hipona pode ser lido como análise do filósofo sobre suas próprias condições de assentimento às representações literárias como via de acesso à verdade ou falsidade na medida em que problematiza a via gnóstico-maniqueia outrora trilhada como uma questão de leituras (cf. *Conf.* III, 4, 7 à III, 5, 10). O jovem leitor denuncia sua pretensão de saber (gnose), uma suposição que o levava ao procedimento de tomar *phantasia* como referência hipostasiada de significação de verdade. Presume que seja arguto para imaginar e nomear realidades sobre corpos, [que seriam] mais reais do que verdadeiras imagens de corpos, e ao proceder assim nada faz senão imaginar “falsos corpos”, germe de uma perigosa nomeação que chega a pretender pela palavra indicar até mesmo o infinito. Finalmente, um trecho final dos seus *Solilóquios* II será especialmente esclarecedor para compreender como Agostinho parece apontar para a disposição do espírito por detrás da suposição e significação – para além de simples “sentenças falsas e enganadoras” (cf. *Solilóquios* II, xv, 29). A perspicácia (*acies*) do maniqueu faz dele sujeito de uma presunção sedutora, arrogando-se ser capaz de nomear o que está além da possibilidade de qualquer representação ou objetivação. A leitura, no entanto, não será afastada como via de exortação do espírito à verdade, o que lança a hipótese de que outra disposição deva substituir a presunção de saber algo da essência do texto.

**Palavras-chave:** *Confissões*. Agostinho. Phantasia. Representações. *Solilóquios*.

**Abstract:** This paper intends to explore Augustine’s narrative of his adherence to Gnostic-Manichean thought, book III of his *Confessions*, as a fallacious moment of the

<sup>1</sup> Doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo USP. Este artigo é parte de uma reflexão desenvolvida na minha pesquisa de mestrado, sob o título “*Agostinho e os maniqueus: análise a partir das “duas almas”*”, na Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2014, sob orientação do professor Lorenzo Mammi. Na parte final desse artigo, a elaboração dos *Solilóquios* foi em grande medida o germe da tese *Verdade e falsidade como conhecimento da alma e de Deus nos Solilóquios de Agostinho*, também realizada na USP em 2019. Email: dfujisaka@gmail.com

spirit—a device of deceptive linguistic simulacrum. Book III of the Confessions of Augustine of Hippo can be read as the philosopher’s analysis of his own conditions of assent to literary representations as a way of access to truth or falsity insofar as it problematizes the Gnostic-Manichean way once taken as a matter of readings (cf. *Conf.* III, 4, 7 to III, 5, 10). The young reader denounces his supposed knowledge (*gnosis*), an assumption that had led him to the procedure of taking phantasia as a hypostatized reference of truth-meaning. He presumes that he is shrewd enough to imagine and name realities about bodies, which would be more real than true images of bodies (*phantasmata*). This procedure would instead lead to imagine “false bodies” - germ of a dangerous nomination that even claims to indicate infinity by the word. Finally, a passage in the *Soliloquies* II will be especially illuminating for understanding how Augustine seems to point to the disposition of the spirit behind supposition and signification - beyond mere “false and misleading sentences” (cf. *Soliloquies* II, xv, 29). The manichean’s acumen (*acies*) makes him the subject of a seductive presumption: arrogating to himself to be able to name what is beyond the possibility of any representation or objectification. Reading, however, will not be ruled out as a way of exhorting the spirit to the truth, on the contrary, it hypothesizes that another disposition must replace the presumption of knowing something of the essence of the text.

**Keywords:** Confessions. Augustine. *Phantasia*. Representations. Soliloquies.

\*\*\*

Cambronne, em seu comentário ao livro III das *Confissões*, esquematiza a adesão maniqueia de Agostinho em três tentações que corresponderiam a três pretensos saberes (*gnosis*): salvação das paixões (soterologia), o nome de Cristo (cristologia) e a discursividade racional (filosofia). Aqui, penso de maneira aproximada a tal divisão, com a diferença ou acréscimo de que tento averiguar a relação estreita da queda maniqueia (*incidi*) como impossibilidade à época de se fazer distinção entre a verossimilhança da falsidade à verdade e as representações imaginárias (*phantasmata*) contidas “naqueles números e extensos livros” - (*libris multis et ingentibus*)<sup>2</sup>. Não por acaso, já nas primeiras linhas do parágrafo dez, Agostinho enfatiza o caráter enganador das palavras da seita: “homens carnis e loquazes”, “mistura de sílabas”, “pronunciavam os nomes”, “falavam muito ‘verdade’ e ‘verdade’”,

<sup>2</sup> Cf. *Conf.* III, 6, 10. As traduções do latim quando não indicadas são de minha autoria.

mas não a possuíam”<sup>3</sup>; de maneira que será no quadro da análise das condições de possibilidade do jovem leitor Agostinho de assentir à gnose maniqueia<sup>4</sup> em que se faz necessário atentar à ênfase dada ao veículo da falácia ou verdade, a saber, a palavra.

No caminho tortuoso da falácia maniqueia, a distinção entre “possuir a verdade” e “dizer a verdade” estão na base da investigação agostiniana. Não se trata, no entanto, de postular que Agostinho insira uma discussão estritamente sobre a linguagem, mas parece evidente que a potência da palavra como signo de verdade ou falsidade está em jogo. Com efeito, a doutrina maniqueia é meramente o veículo do engano, por isso, é necessário desvelar o engano naquilo que antecede à palavra e fazer o retorno para dentro de si, à alma que recebeu a doutrina. Há que se averiguar se a investigação sobre a relação da palavra com a verdade é, sobretudo, um exercício de introspecção do espírito. Vejamos, então, como o modo de significação é formado nas disposições do espírito diante das diversas relações passionais com as criaturas. Em uma palavra, a relação antecede o conceito, uma vez que as circunstâncias decorrentes da situação de absoluta liberdade do espírito, que se movimenta em direção ou ao ser ou ao não ser, cobram decisões e assentimentos que pesarão na interpretação dos significados das palavras.

Nos Livros III,6,10 à III,7,12 das *Confissões* não faltarão referências à “loquacidade” maniqueia. Mas é interessante notar que, apesar do pretensioso palavrório enganador da gnose, quem introduz a relação entre verdade e falsidade das palavras não é Mani, mas Cícero. Ao erudito romano, dedicam-se poucas linhas que, no entanto, serão indícios de uma fundamental disposição do espírito: “Tive a impressão de uma obra indigna de ser comparada à majestade de Cícero”. É importante marcar que, segundo o relato de Agostinho, as razões que o fizeram aproximar-se do estilo grandioso de Cícero, em detrimento da simplicidade das *Escrituras*, lançaram-no também no emaranhado das palavras gnósticas.

Com efeito, trata-se de comparar não tanto as palavras em seus diversos gêneros literários, mas as palavras como espelho de uma condição interior, pois o estilo simples das *Escrituras* não faz oposição às letras tulianas. Na verdade, as letras do estilo sofisticado fazem somente refletir o ego inflado do jovem leitor: “Meu inchaço repelia a moderação deles e meu acume não penetrava sua interioridade.”<sup>5</sup>.

<sup>3</sup> *ibidem*

<sup>4</sup> Consultar CAMBRONNE, Patrice. Augustin et l'Église : Jalons d'un itinéraire Notes de lecture (*Confessions*, III-IV, 10). In: *Vita Latina*, N°115, 1989. pp. 22-36

<sup>5</sup> *Conf.* III, 5, 9 sed [scripturam] visa est mihi indigna, quam Tullianae dignitati compararem Tumor enim meus refugiebat modum eius et acies mea non penetrabat interiora eius. (Tradução de Lorenzo

Não foram as letras de Cícero que produziram o inchaço da soberba, mas a soberba que causou a pecaminosa comparação. Sua argúcia não era suficiente para penetrar na interioridade das Escrituras, pois, a verdade parece se esconder na disposição interior da alma. Tal conjunção entre verdade e simplicidade, que poderia gerar certo estranhamento ao espírito literário clássico<sup>6</sup>, exige do leitor mais do que o raciocínio (*acies*) ou engenho literário.

O texto do livro III vai desvelando que a verdade e a palavra encontram-se em região bem determinada: na interioridade da alma (*mens*) que é capaz de penetrar o íntimo da palavra das Escrituras. Mas, quanto mais o jovem afeiava-se em sua perspicácia (*acies*) menos penetrava na profundidade interior do estilo simples das Escrituras. Isto porque a falsidade e engano estão associados ao “*tumor*”, imagem de intumescência que cega o doente para sua própria doença. O percurso da miséria falaciosa da gnose segue num ciclo doentio de falsidade e pretensa verdade baseadas, segundo a expressão de Brachtendorf, na “falsa consciência”<sup>7</sup> acerca de si mesmo. O pequeno estudante de retórica, ao se ver grande, rejeita a simplicidade do alimento singelo e sublime: “Eles [textos das Escrituras] eram assim para crescer juntamente com os pequenos, mas eu não me dignava ser pequeno: cheio de presunção, me julgava grande.”<sup>8</sup>. Por essa imagem, Agostinho deixa entrever a possibilidade de alcance da verdade pela disposição humilde do espírito. De fato, Agostinho pretendia ser grande, mas ainda era como criança. O jovem retor recusava a comida simples que serviria adequadamente ao desenvolvimento da criança em crescimento. Mas a criança, achando-se grande, não se alimentava das palavras simples e nutritivas das Escrituras; ao contrário, preferia as letras grandiosas. Primeiramente, a “falsa consciência” alimentou-se da grandiosidade do estilo de Cícero em detrimento da interioridade das Escrituras; depois, lançou-se na doutrina gnóstico-racional de Mani.

A adesão à gnose é descrita como momento de alienação, cuja ilusão consiste em tomar o falso por verdadeiro. Essa inversão de ordem está diretamente relacionada com o modo como o homem opera as relações entre corpo e alma, maneira agostiniana de se referir às relações entre interioridade e exterioridade. A metáfora da nutrição

---

Mammi, São Paulo, 2017).

<sup>6</sup> Sobre a relação entre o estilo literário baixo (*humilis*) e a disposição do espírito humilde, consulte-se o ensaio de AUERBACH, “*Sermo Humilis*”. In: *Ensaaios de literatura ocidental*. São Paulo: Editora 34, 2007

<sup>7</sup> Brachtendorf, Johannes. Mota, Milton Camargo (trad). *Confissões de Agostinho*. 2. ed. São Paulo, Loyola, 2012. p. 71

<sup>8</sup> *Conf.* III, 5, 9 *Verum autem illa erat, quae cresceret cum parvulis, sed ego dedignabar esse parvulus et turgidus fastu mihi grandis videbar.* (Tradução de Lorenzo Mammi, São Paulo, 2017).

representa o momento em que compara as palavras dos maniqueus como alimentos ‘vazios’ (*inane*) que serviram ao corpo, mas não ao espírito:

Assim, caí nas mãos de homens delirantes de soberba, demasiado carnis e loquazes, em cujas bocas estavam os laços do demônio e um visco feito da mistura das sílabas do teu nome e do nome do Senhor Jesus Cristo e do nosso consolador paraclito, o Espírito Santo. Esses nomes nunca abandonavam a boca deles, mas apenas pelo som e pelo estrépito da língua. Quanto ao resto, o coração era vazio de verdade. E diziam: “Verdade, verdade” e me falavam muito dela, e nunca estava neles<sup>9</sup>.

Referir a verdade sem, no entanto, encontrá-la primeiramente dentro não é outra coisa senão signo vazio, signo sem a função de significação. A primazia conferida à interioridade no modo de significação não pode, contudo, ser confundida com a posse do significado. A verdade de fato tem estatuto de interioridade, mas a verdade não é a substância própria da criatura humana. Tal dificuldade é aqui problematizada como uma “confusão” em que o caminho de peregrinação narrada nessa fase maniqueia fora marcado pelo “visco preparado com a mistura de sílabas” (*viscum confectum commixtione syllabarum*)<sup>10</sup>: mesmos signos, mas com significados diferentes. As meras sílabas formavam palavras, que, por sua vez, formavam as falaciosas ficções maniqueias. Mas ao expor este percurso de engano que percorre desde a menor partícula da materialidade linguística, a sílaba, até a crença na falácia da ficção maniqueia, Agostinho não pretende indicar o esvaziamento da linguagem; antes, pretende denunciar o “coração vazio de verdade” (*cor inane veri*). Com efeito, o erro não é da ficção em si, mas do modo como o leitor as significa<sup>11</sup>. Eis o cenário linguístico da queda maniqueia que, apesar de não apresentar uma formulação teórica da linguagem, elaborou imbricações profundas entre linguagem, ontologia e ética. O ultrapassamento das palavras como ente de exterioridade é de partida uma tarefa que não se atém na passagem do corpo ao espírito, mas busca no interior de si os modos

<sup>9</sup> *Conf.* III, 6, 10 Ita que incidi in homines superbe delirantes, carnales nimis et loquaces, in quorum ore laquei diaboli et viscum confectum commixtione syllabarum nominis tui et Domini Iesu Christi et Paracliti consolatoris nostri Spiritus Sancti . Haec nomina non recedebant de ore eorum , sed tenus sono et strepitu linguae; ceterum cor inane veri. Et dicebant: «Veritas et veritas. (Tradução de Lorenzo Mammi, São Paulo, 2017).

<sup>10</sup> *Conf.* III, 6, 10

<sup>11</sup> Leia-se em OORT, Van. Augustine and manichaeism: new discoveries, new perspectives. In: *Verbum et Ecclesia*, 27(2). 2006. Oort defende que Agostinho teria sido atraído pela piedade da doutrina maniqueia, p. 714.



de relação com os quais o homem, “situado no meios das coisas”<sup>12</sup>, necessariamente deve “aprender por experiência”<sup>13</sup>. Deve-se marcar isso, pois Agostinho insistirá na estratégia literária como caminho à verdade.

Por aquele tempo, aos 19 anos, Agostinho já tinha percebido a potência salutar dos textos. Eis o registro do seu encontro com textos filosóficos:

“Aquele livro dele chamado Hortensius contém uma exortação à filosofia. E aquele livro mudou meus sentimentos e me voltou para ti, Senhor, mudou minhas preces e gerou em mim propósitos e desejos diferentes. De repente, toda esperança vã me pareceu desprezível, e passei a ansiar pela imortalidade da sabedoria com incrível ardor do coração: começava a me levantar para voltar a ti.”<sup>14</sup>

Impressionante a força de incitação conferida aos textos filosóficos:

“o texto instigava, inflamava e fazia arder do desejo de escolher, buscar, seguir, manter e abraçar fortemente não esta ou aquela escola, mas a própria sabedoria, qualquer que ela fosse só uma coisa me repelia em tanta flagrância: que não se encontrava ali o nome de Cristo”<sup>15</sup>.

Agostinho reconhece que o encontro com as palavras verdadeiras dos filósofos representava um avanço em comparação às palavras vazias dos maniqueus. No entanto, avisava que mesmo as palavras da boa filosofia deveriam ser superadas (*transgredi*), pois as coisas verdadeiras ainda não são a verdade, faltava a própria Verdade. Logo, apesar da sedução gnóstica ou da falta filosófica, não se recusa que as palavras mesmas que devam prover a exortação à verdade; pela linguagem, pelos signos devem ser ultrapassados (*transgredi*) indo além deles, atravessando e conservando-as.

E diziam: “Verdade, verdade” e me falavam muito dela, e nunca estava neles; e pronunciavam muitas falsidades não apenas sobre ti, que és verdadeiramente a Verdade, mas também sobre os elementos deste mundo, tua criatura, a respeito dos quais eu deveria ultrapassar

<sup>12</sup> Leia-se em Agostinho, *Gn. c. man.* II, 9,12.

<sup>13</sup> *ibidem*

<sup>14</sup> *Conf.* III, 4, 7. (Tradução de Lorenzo Mammi, São Paulo, 2017).

<sup>15</sup> *Conf.* III, 4, 8. Et ego illo tempore, *scis tu*, lumen cordis mei, quoniam nondum mihi haec apostolica nota erant, hoc tamen solo delectabar in illa exhortatione, quod non illam aut illam sectam, sed ipsam quaecumque esset sapientiam ut diligerem et quaererem et assequerem et tenerem atque amplexarem fortiter, excitabar sermone illo et accendebar et ardebam, et hoc solum me in tanta flagrantia refrangebat, quod nomen Christi non erat ibi

até os filósofos que dizem verdades, graças a teu amor, meu pai supremamente bom, beleza de todas as belezas<sup>16</sup>

Essa relação ambivalente com o texto será retomada nas *Confissões* VII, mas aqui Agostinho já deixa anunciado que a passagem da palavra verdadeira para a verdade da palavra é exercício de *superação*. Pode-se dizer, assim, que o pano de fundo da queda maniqueia conforme narrado no livro III encontra-se na relação entre palavra e a verdade; ou melhor, na relação entre a disposição do espírito e significação. Uma relação que se sabe, desde o diálogo *Sobre o Mestre*, fracassada no modo estrito dos signos exteriores.

O primeiro engano alude ao nome de Cristo (*crístologia*). O projeto de saber gnóstico é pretensioso e não economiza nas palavras: “E Diziam [maniqueus]: ‘verdades e verdades’, e diziam para mim muitas coisas”<sup>17</sup>. E o que faltou em Cícero é encontrado em abundância na gnose: “(...) um visco preparado com a mistura de sílabas do teu nome, do nosso Senhor Jesus Cristo e do Paráclito consolador, o Espírito Santo. Jamais esses nomes se lhes retiravam dos lábios”<sup>18</sup>. Essa fórmula trinitária quando colocada na boca do maniqueu, enlaçava o jovem estudante de retórica que, atraído pela mistura de nomes divinos familiares, desfalecia de um amor insuficiente. As palavras arrogavam-se “verdadeiras”, mas que ao fim eram elas que o impediam de encontrar a verdade.

O maniqueísmo usava das mesmas palavras, incluso o nome de Cristo carente ao *Hortênsio*. Eram como falsos alimentos que forneciam algum deleite por amor, mas ainda não era o amor. (*Nondum amabam et amare amabam. Confissões* III,1,1). Cambronne descreve esse momento com uma tentação de ordem cristológica:

“Em primeiro lugar, é necessário lembrar o lugar central que a figura de Cristo ocupa no maniqueísmo, e que desde o início, no Evangelho de Mani, o primeiro dos tratados do *Heptateuco* maniqueu (que corresponde ao agrupamento original da Escrituras maniqueia), Mani é chamado de ‘apóstolo de Jesus Cristo’, ‘Paracleto anunciado por Cristo’, os Mistérios (quarto tratado do *Heptateuco* se apoiavam sobre

<sup>16</sup> *Conf.* III,6,10 Et dicebant: “Veritas et veritas”, et multum eam dicebant mihi, et nusquam erat in eis, sed falsa loquebantur non de te tantum, qui vere Veritas es, sed etiam de istis elementis huius mundi, creatura tua, de quibus etiam vera dicentes philosophos transgredi debui prae amore tuo, mi pater summe bone, pulchritudo pulchrorum omnium. (Tradução de Lorenzo Mammi, São Paulo, 2017).

<sup>17</sup> Cf. *Conf.* III, 6,10. Et dicebant: «Veritas et veritas», et multum eam dicebant mihi

<sup>18</sup> *Conf.* III, 6,10. et viscum confectum commixtione syllabarum nominis tui et Domini Iesu Christi et Paracleti consolatoris nostri Spiritus Sancti. Haec nomina non recedebant de ore eorum.

o Evangelho de Tomé, e são consagrados, em parte, ao ‘testemunho de Jesus sobre sua alma’<sup>19</sup>.

Vê-se que o nome de Cristo é central, no entanto o espanto do Agostinho maduro não é bem a falsidade da linguagem maniqueia, mas o modo pelo qual o jovem acreditara nela. O que está em julgamento não é bem a doutrina gnóstica, mas a razão de assentimento ou a capacidade de interpretar a palavra para discernir o verdadeiro do falso.

Eram-me apresentadas imagens fantasiosas e brilhantes; teria sido melhor amar o próprio sol, verdadeiro ao menos para os olhos [carnais], em lugar daquelas falsidades destinadas a enganar a alma através dos olhos. Alimentava-me, no entanto, de tais manjares, porque pensava que eras tu, mas na realidade não o fazia com grande avidez, porque não tinham o teu autêntico sabor; e longe de me nutrirem, me debilitavam cada vez mais. A comida em sonho é muito semelhante à comida real, mas os que sonham não se alimentam, porque dormem. No entanto, aqueles alimentos de modo algum eram semelhantes a ti: agora o sei, porque a mim o revelaste.<sup>20</sup>

Assim como um homem que sonha não sabe que sonha e vive no torpor das sensações vazias, assim é a doença que aflige o jovem retor. Tudo se passa na mente, mas sua capacidade mais excelente, que o difere dos animais, parece incapaz de escapar à falsa consciência. A falácia maniqueia expõe o limite da razão, da perspicácia mental (*acies mentis*), e permite que Agostinho descreva toda a dificuldade humana de realizar o *atravessamento* da palavra ao seu significado interior. O engano, portanto, parece estar justamente no que seria a solução, a capacidade judicativa. Adverte-se, no entanto, que ‘capacidade judicativa’ não deve remeter em absoluto em Agostinho com o que se pode chamar genericamente de intelectualismo. Talvez, Cambronne tenha pesado nas tintas nessa questão em seu artigo, pois interpreta nesse aspecto da

<sup>19</sup> CAMBRONNE, Patrice. *Augustin et l'Église : Jalons d'un itinéraire Notes de lecture (Confessions, III-IV, 10)*. In: *Vita Latina*, N°115, 1989. pp. 22

<sup>20</sup> *Conf.* III,6,10. Et apponebantur adhuc mihi in illis ferculis phantasmata splendida, quibus iam melius erat amare istum solem saltem istis oculis verum quam illa falsa animo decepto per oculos. Et tamen, quia te putabam, manducabam, non avide quidem, quia nec sapiebas in ore meo sicuti es (neque enim tu eras illa figmenta inania) nec nutriebar eis, sed exhauriebar magis. Cibus in somnis simillimus est cibus vigilantium, quo tamen dormientes non aluntur: dormiunt enim. At illa nec similia erant ullo modo tibi, sicut nunc mihi locuta es, quia illa erant corporalia phantasmata, falsa corpora, quibus certiora sunt vera corpora ista, quae videmus visu carneo, sive caelestia sive terrestria; cum pecudibus et volatilibus videmus haec, et certiora sunt, quam cum imaginamur ea. Et rursus certius imaginamur ea quam ex eis suspicamur alia grandiora et infinita, quae omnino nulla sunt. Qualibus ego tunc pascebar inanibus et non pascebar.. Tradução de Maria L. Amarante. Alteração e grifos nossos.

filosofia agostiniana, certa “inconsciência” na queda cristológica: “Agostinho (...) não tinha absolutamente consciência de trair a fé cristã: o maniqueísmo lhes oferecia, entre outras coisas, uma leitura possível da mensagem evangélica”<sup>21</sup>. De fato, Agostinho já tinha anunciado<sup>22</sup> que nunca renunciara por completo o cristianismo da igreja católica. No entanto, não fica claro que Agostinho entenda sua queda no maniqueísmo como um assentimento causado por ignorância. Poderá ser temerário reputar a fase maniqueia a uma “inconsciência”. O alcance dessa associação, ainda que não seja a intenção do estudioso, pode intelectualizar o engano, o que definitivamente não é o caso de Agostinho, pelo menos na narrativa que o escritor faz de si quando jovem. Que as palavras enganadoras da gnose diziam mentiras em vez da verdade, e que aquele que acredita na mentira não tem consciência à época da crença, é evidente. Agostinho, no entanto, não se preocupa em demonstrar o quão semelhante o gnosticismo cristão de Mani é do cristianismo católico. Concentra-se mais na exposição de suas motivações profundas de crer. Se não há um ato consciente (racional) a confessar, há uma disposição do espírito para este ou aquele afeto. Trata-se então de explorar um estado de alienação da alma a si mesma por um ponto cego à razão, de onde podemos agora concordar, já com os devidos esclarecimentos, que Agostinho “não teria tido consciência” da diferença entre cristianismo gnóstico e o católico; ou melhor dito, o jovem retor teria tido uma “falsa consciência”<sup>23</sup> de si. De fato, o que é confessado é a disposição de alienação de si que por fim nubla a visão interior e faz com que o juízo transgrida a ordem da primazia dos inteligíveis por evidências ditas racionais; como no caso do jovem leitor, que ajuíza pela via da primazia do signo hipostasiado.

Eis o procedimento, na gnose, de atribuição de valor ontológico aos significados das palavras:

Eram certamente imagem fantasiosa (*phantasia*), falsos corpos. Mais verdadeiros do que eles são os corpos celestes ou terrestres que vemos com os olhos da carne. E os vemos como os vêem os animais e as aves, e têm mais segurança (*certius*) do que as imagens que deles formamos. Por sua vez, tais imagens são ainda mais seguras do que as suposições que nos sugerem (*susplicamur*), maiores e infinitas; contudo não existem de modo algum. São como aquelas fantasias com as quais eu então me alimentava e não me saciavam.<sup>24</sup>

<sup>21</sup> Cambronne, supra cit.

<sup>22</sup> Cf. *Conf.* III,4,7 e *Duab.* an. I,1

<sup>23</sup> Cf. Brachtendorf, Johannes. *Confissões de Agostinho*. 2. ed. São Paulo, Loyola, 2012. p. 71

<sup>24</sup> *Conf.* III, 6, 10. *illa erant corporalia phantasmata, falsa corpora, quibus certiora sunt vera corpora ista, quae videmus visu carneo, sive caelestia sive terrestria; cum pecudibus et volatilibus videmus haec, et*

Há uma gradação descendente aqui. Os corpos celestes são menos verdadeiros que os animais que os percebem pelos sentidos. Estes corpos são seres criados e compõem a positividade da criação. As imagens desses corpos são mais reais e seguras (*certius*) do que aquelas imagens fantasiosas produzidas pela composição mental de imagens corporais via leituras dos escritos maniqueus. Aquelas palavras *supunham* a partir da imaginação (*phantasia*) espaços infinitos e grandiosos, mas de fato não passavam de engano, pois cridas, deslocavam valor de realidade, essência, para um lugar vazio (*ominino nulla sunt*). São meras suposições a partir de imagens de corpos reais; no entanto, elas mesmas não passam de composição mental sem representatividade corporal ou inteligível. O que Agostinho parece defender aqui é que as imagens são mais verdadeiras dos que as imaginações (*phantasmata*), embora as primeiras tenham origem sensível; e as segundas mentais. Mais ainda, a pequena imagem de um corpo ínfimo qualquer é superior ao infinito imaginado. Esse deslocamento do infinito corporal para o infinito imaginado já é um passo importante de ser marcado, pois o maniqueu, relata o hiponense, pensa Deus como uma realidade infusa no mundo ou difusa no espaço infinito<sup>25</sup>. Agostinho, ao contrário, critica a ideia da realidade do infinito corporal em grandezas cada vez maiores,<sup>26</sup> uma vez que o infinito corporal é apenas um produto da atividade mental que coleta imagens corporais verdadeiras e as compõem em imaginações que não são substanciais. Mas quando a alma recusa o infinito corporal, ela descobre nela mesma a potência de um infinito interior<sup>27</sup>, ainda que imaginado. Aqui, inverte-se o pensamento maniqueu. Ao invés de a alma estar contida no espaço infinito, ela mesma contém em si a possibilidade de imaginar o infinito<sup>28</sup>, visto que nela reside uma “potência inefável”<sup>29</sup> de multiplicação de grandezas.

---

certiora sunt, quam cum imaginamur ea. Et rursus certius imaginamur ea quam ex eis suspicamur alia grandiora et infinita, quae omnino nulla sunt. Qualibus ego tunc pascebar inanibus et non pascebar..  
Tradução de Maria L. Amarante.

<sup>25</sup> *Conf.* VII, 1, 1.

<sup>26</sup> Agostinho concede que o infinito corporal por divisão; mas a realidade infinita por multiplicação (maiores) é possível apenas a partir do inteligível. cf. Carta a Nebrídius (ep. III) ; Consultar também Hadot, Pierre. *La notion d'infini chez Saint Augustin. Philosophie* 26, 1990

<sup>27</sup> Cf. HADOT, Pierre. *Op. cit.*, p. 64

<sup>28</sup> *Contra epistolam fundamenti* 17.20 Nunc vero cum perexiguam terrae partem occupet corpus, immensarum regionum et coeli ac terrae imagines animus volvit, quibus catervatim discedentibus ac succedentibus non fit angustus: atque hinc se ostendit non diffusum esse per locos, quia maximorum locorum imaginibus non quasi capitur, sed potius eas capit; non sinu aliquo, sed vi potentiaque ineffabili, qua licet eis et addere quodlibet et detrahare, et in angustum eas contrahere, et per immensa expandere, et ordinare ut velit, et perturbare, et multiplicare, et ad paucitatem singularitatemve redigere.

<sup>29</sup> idem, idem. sed vi potentiaque ineffabili

Tal perigo inversão de valoração dos entes instiga a buscar outras referências em textos anteriores às *Confissões* a fim de verificar a possibilidade conferir realidade ontológica ao falso. Faço, então, a referência aos diálogos de Cassicíaco. Após as aporias que mostravam os limites da relação entre verdade e semelhança (cf. *Solilóquios*. II,12), o diálogo retoma a relação entre verdade e as disciplinas no parágrafo 21 e 29. Agostinho está surpreso pela Razão associar falsidade à ficção, especificamente o “voo de Medéia”. Afinal, em que sentido o que absolutamente não existe, o monstro alado por exemplo, pode imitar o verdadeiro, visto que é dito verdadeiro somente o que depende e se identifica com a verdade? –“R: Por acaso há alguma coisa que se diga verdade senão aquilo que por ela é verdadeiro o que há de verdadeiro? A: De modo algum. R: Acaso não se chama, com razão, verdadeiro aquilo que não é falso?”<sup>30</sup>.

Se tudo que é verdadeiro é dito verdadeiro em razão da verdade, o falso, sendo oposto do verdadeiro, não deriva da verdade. Ora, tal resultado é apenas um assentimento provisório, pois é dito também que é próprio do falso manter certa semelhança com alguma coisa. Ademais, é também correto dizer que o falso afasta-se da verossimilhança, justamente porque a verossimilhança é próprio do verdadeiro<sup>31</sup>. Assim, o falso é mantido numa região intermediária entre semelhança e dissemelhança, pois, por um lado mantém relação com o verdadeiro por imitação; por outro, afasta-se do verdadeiro, justamente porque se afasta da verossimilhança:

R: Acaso não é falso aquilo que se assemelha a alguma coisa sem, contudo, ser aquilo a que se assemelha? A: Não vejo outra coisa a que chamar de falso. Mas costuma-se também chamar de falso aquilo que está longe da verossimilhança. R: Quem o nega? Entretanto, *terá alguma imitação em relação ao verdadeiro*. A: Como?<sup>32</sup>

<sup>30</sup> *Solilóquios*. II, XV, 29. R. - Numquidnam ergo dicitur veritas, nisi qua verum est quidquid verum est? A. - Nullo modo. R. - Numquidnam recte dicitur verum, nisi quod non est falsum?. – As traduções dos *Solilóquios* estão cotejadas pela tradução de P. Labriolle, In: *Ouvres de Saint Augustin. V. Dialogues philosophiques*. Bibliothèque Augustinienne, vol V, 1948.

<sup>31</sup> A essa aparência contradição O’Daly refere que “the definition of falsum is complicated, and ultimately made impossible by the metaphysical status of truth and its relation to the anima.” O’DALY. *Anima, Error, and Falsum in Augustine*. In: *Platonism Pagan and Christian: Studies in Plotinus and Augustine*. 2001. p. VII,7

<sup>32</sup> *Solilóquios*. II, XV, 29. R. - Num falsum non est quod ad similitudinem alicuius accommodatum est, neque id tamen est cuius simile apparet? A. - Nihil quidem aliud video quod libentius falsum vocem. Sed tamen solet falsum dici, etiam quod a veri similitudine longe abest. R. - Quis negat? sed tamen quod habeat ad verum nonnullam imitationem. A. - Quomodo?

A afirmação da Razão de que “o falso terá alguma imitação em relação ao verdadeiro” (*sed tamen quod habeat ad verum nonnullam imitationem*) é tão surpreendente que Agostinho propõe o caso da poesia de ficção: “Por quando se diz que Medeia voou em serpentes aladas atreladas, não há como isto imite o verdadeiro porque, por não existir, não pode imitar algo uma coisa totalmente inexistente”. Em que sentido a poesia imita o verdadeiro quando o conteúdo de suas palavras não remetem a algo existente, como por exemplo, o monstro alado de *Medeia*? De fato, não faz sentido dizer “monstro falso”, pois o monstro, que não existe, não pode imitar nada<sup>33</sup>. Logo, no caso da ficção poética, a “imitação em relação ao verdadeiro” deve estar em outro lugar:

R: Certamente. Há algo que tu podes dizer ser falso. A: O quê? R: A sentença enunciada no próprio verso. A: Afinal, qual é a imitação que ela apresenta em relação ao verdadeiro? R: Porque ela seria enunciada do mesmo modo, ainda que *Medeia* realmente o tivesse feito. Portanto, uma sentença falsa, pela simples enunciação, imita sentenças verdadeiras. Se ninguém acredita nisso, ela apenas imita verdadeiras sentenças ao se expressar assim; e apenas é falsa, mas não enganadora. Mas se leva consigo credibilidade, ela imita também sentenças verdadeiras<sup>34</sup>.

A ficção poética é composta de sentenças falsas que imitam sentenças verdadeiras e, por isso, entende-se as ficções poéticas sem engano, pois é justamente por ser composta de falsas sentenças que é verdadeira ficção. Com efeito, na ficção poética, assim como em toda obra de arte, o falso e o verdadeiro se coincidem, isto é, a poesia é verdadeira enquanto falsa sentença<sup>35</sup>. Ao contrário da ficção poética, a ficção

<sup>33</sup> *Soliloquios*. II, XV, 29 R. - Recte dicis; sed non attendis eam rem quae omnino nulla sit, ne falsum quidem posse dici. Si enim falsum est, est: si non est, non est falsum. A. - Non ergo dicemus illud de Medea, nescio quod monstrum, falsum esse? R. - Non utique; nam si falsum est, quomodo monstrum est? A. - Miram rem video: itane tandem cum audio: *Angues ingentes alites iunctos iugo* (Cicerone, De inv. 1, 19, 27) non dico falsum? R: (Tem razão. Mas não percebes que o que é totalmente inexistente tampouco se pode chamar falso? Pois se é falso existe. Se não existe, não é falso. A: Então, não sei se diremos que no relato de *Medeia* se trata de um monstro falso. R: Certamente não. Se é falso, como é monstro? A: É estranho. Acaso quando ouço: “Imensas serpentes aladas por um jugo atreladas”, não digo que isso é falso?)

<sup>34</sup> *Soliloquios*. II, XV, 29 R. - Dicis plane: est enim quod falsum esse dicas. A. - Quid, quaeso? R. - Illam scilicet sententiam quae ipso versu enuntiat: A. - Et quam tandem habet ista imitationem veri? R. - Quia similiter enuntietur, etiamsi vere illud Medea fecisset. Imitatur ergo ipsa enuntiatione veras sententias falsa sententia. Quae si non creditur, eo solo imitatur veras quod ita dicitur, estque tantum falsa, non etiam fallens. Si autem fidem impetrat, imitatur etiam creditas veras

<sup>35</sup> Cf. *Soliloquios*. II, X, 18

enganadora não reconhece a falsidade das sentenças: “E se ninguém acredita nisso, ela apenas imita verdadeiras sentenças ao se expressar assim; apenas é falsa, mas não enganadora. Mas se ela requer a fé, então também imita sentenças verdadeiras que são cridas”<sup>36</sup>. Essa análise será de grande valor para o esclarecimento do uso que Agostinho fará das ficções, por exemplo, em *Confissões* III, 6, 11.

É nesse ponto que a falácia maniqueia cria o seu simulacro, isto é, no momento da suposição, quando a *phantasia* é hipostasiada, quando presume que seja arguto para imaginar e nomear realidades sobre corpos mais reais do que verdadeiras imagens de corpos, e ao procederem assim nada fazem senão imaginar “falsos corpos”, germe de uma perigosa nomeação que pretende pela palavra indicar o infinito. Agostinho parece apontar para a disposição do espírito por detrás da suposição e significação. A perspicácia mental do maniqueu faz dele sujeito de uma presunção sedutora, arrogando ser capaz de nomear o que está além da possibilidade de qualquer representação ou objetivação. A passagem para o “infinito interior” por sua vez guardará suas próprias tentações. Se o maniqueu toma a exterioridade para nomear o infinito, o infinito agostiniano não se identifica à interioridade. As ficções que “existem” não fazem uso da palavra para nomear o que existe na interioridade, pois esta guarda absoluta alteridade. Para não cair na mesma arrogância da gnose é necessário que a alma reconheça que o Real antecede a alma intelectiva: “Quão longe estais, portanto, daquelas minhas quimeras, ficções de corpos que de nenhum modo existem! Mas também não sois a alma que é a vida dos corpos — esta vida dos corpos melhor e mais real do que os corpos”<sup>37</sup>. Ainda que alma possa conjecturar imagens fictícias do infinito, não pode ela conter o infinito, Deus. Isso porque Deus está sempre além de qualquer ato de pensamento ou, mais especificamente, está além de qualquer conjectura mental ao infinito. Em suma, Deus não está contido no mundo de multiplicidade. Sua unidade infinita não pode ser representada pela alma que pensa por composição de partes, reduzindo-as ou acrescentando-as. Há uma distância que separa criatura e criador; alteridade que a alma humana deve humildemente respeitar: “sois a vida das almas, a Vida das vidas, que vive em razão de si mesma, e que não muda, ó Vida da minha alma!”<sup>38</sup>

<sup>36</sup> *Soliloquios*. II, XV, 29 Quae si non creditur, eo solo imitatur veras quod ita dicitur, estque tantum falsa, non etiam fallens. Si autem fidem impetrat, imitatur etiam creditas veras.

<sup>37</sup> *Conf.* III, 6, 10. Quanto ergo longe es a phantasmatis illis meis, phantasmatis corporum, quae omnino non sunt! Quibus certiores sunt phantasiae corporum eorum, quae sunt, et eis certiora corpora, quae tamen non es.

<sup>38</sup> *Conf.* III, 6, 10. sed tu vita es animarum, vita vitarum, vivens te ipsa et non mutaris, vita animae meae .



Destarte, de tal estatuto de interioridade Agostinho habilita-se a elaborar sua conclusão acerca da leitura ou melhor, do leitor. Vale a pena citar o texto integralmente na expressão extraordinária do tradutor Lorenzo Mammi:

Onde estavas então para mim, quão longe? Peregrinava longe de ti e era excluído até das bolotas dos porcos que nutria de bolotas. De fato, como eram melhores as fábulas dos gramáticos e dos poetas, frente a essas fraudes! Porque os versos e o poema e o voo de Medeia eram mais proveitosos, certamente, do que os cinco elementos variamente disfarçados para se adaptar aos cinco antros das trevas, que não são absolutamente nada e matam quem crê neles. Com efeito, sei transformar o verso e o poema em alimentos verdadeiros: ainda que declamasse o voo de Medeia, não o afirmava e, ainda que o ouvisse declamar, não acreditava nele; mas, naquelas coisas, eu acreditei. Ai, ai! Por esses degraus descí nas profundezas do inferno, por certo, angustiando-me e ardendo pela falta de verdade, porque te procurava, meu Deus — confesso-o a ti, que tiveste piedade de mim até quando ainda não confessava —, te procurava não segundo a inteligência da mente, pela qual quiseste que eu fosse superior às bestas, mas segundo os sentidos da carne. Tu, porém, eras mais interior do que meu íntimo, e mais alto do que meu cume. Esbarrei naquela mulher temerária, desprovida de juízo, alegoria de Salomão, *sentada numa cadeira fora de casa, que diz: comam à vontade os pães escondidos e bebam a doce água roubada.* (Provérbios 9,17). Ela me seduziu, porque me encontrou fora de casa, morando nos olhos da minha carne e mastigando dentro de mim aquilo que engolia por meio deles<sup>39</sup>.

De início, é preciso perceber que combater a falácia da ficção maniqueia com outra ficção pode ser arriscado, pois alguém pode pensar que seria mais seguro combater a crença na falsidade da ficção, recusando a própria ficção. Mas Agostinho parece insistir na tese de que não se trata tanto do gênero literário, mas ao auto posicionamento da alma em relação ao texto. A própria ficção bíblica aponta para tal conjuntura. A mulher sedutora da alegoria de Salomão está sentada sobre a cadeira, fora de casa (*foribus*). Mas o mais importante é saber onde Agostinho está ou estava? E ele mesmo perguntava-se no início do parágrafo, identificando-se ao pródigo do evangelista Lucas. “Onde eu estava? E onde Tu estavas?”. A crença é uma sedução, possibilitada por uma situação exterior ocasionada por auto posição da vontade. Agostinho assume total responsabilidade pela sedução, pois a “ruminação corporal” que mantém a alma estacionada na exterioridade do signo, sem superação, é um ato do espírito e não uma coerção do corpo sobre o espírito<sup>40</sup>.

<sup>39</sup> Conf. III, 6, 11. (Tradução de Lorenzo Mammi, São Paulo, 2017).

<sup>40</sup> Conferir Lorenzo Mammi sobre a originalidade de Agostinho em relação ao sensualismo do

## Referências

### Fontes:

AGOSTINHO. *Confissões*. Tradução e Prefácio de Lorenzo Mammi. São Paulo, Companhia das Letras, 2017.

AUGUSTINUS, *De Genesi ad litteram libri duodecim*. Corpus Christianorum Series Latina CCL /28/1, J. Zycha, 1894, pp 3-228.

AUGUSTINUS, *De Genesi contra manicheos*, Patrologia Latina (J. P. Migne) PL, 34, 173-220.

AUGUSTINUS, *Confessionum libri tredecim* - Patrologia Latina (PL), editada por J. P. Migne e revisada por Città Nuova Editrice and Nuova Biblioteca Agostiniana. Consultadas eletronicamente na URL:<http://www.augustinus.it/latino/index.htm>.

AUGUSTINUS, *De Genesi contra Manichaeos libri duo* - Patrologia Latina (PL), editada por J. P. Migne e revisada por Città Nuova Editrice and Nuova Biblioteca Agostiniana. <http://www.augustinus.it/latino/index.htm>.

SAINT AUGUSTIN, *Dialogues philosophiques, II. Dieu et l'âme. Soliloques. De immortalitate animae. De quantitate animae*. Texte latin de l'éd. bénédictine. Introduction. traduction. et notes de P. Labriolle. Bibliothèque Augustinienne. Œuvres de saint Augustin, 5. Institut des Études Augustiniennes. Paris, Desclée de Brouwer, 1947. 415 p.

SAINT AUGUSTIN, *Dialogues Philosophiques – IV La Musique – De Musica Libri Sex*. Texte de L'édition Bénédictine, introduction, traduction et notes de Guy Finaert, A.A. Desclée, de Brouwer et Cie, Paris, 1947.

### Estudos:

AUERBACH, "Sermo Humilis". In: *Ensaaios de literatura ocidental*. São Paulo: Editora 34, 2007

BRACHTENDORF, Johannes. *Confissões de Agostinho*. Tradução de Milton

---

espírito (indivíduo), no cristianismo, em resposta à tradição filosófico-grega. Segue a sugestão de Kierkegaard que vê no Eros a representação do desejo não encarnado, como desejo exterior (corpo) não individualizado e contrário ao espírito. De outro lado, o cristianismo encarna o desejo no espírito a fim de expulsá-lo. Nessa relação de negação e interiorização, o sensualismo se constitui como "determinação do espírito" ou como "espírito na carne". Consultar Lorenzo Mammi. *O que Resta*. cap. V O Espírito na carne (cristianismo, corpo e imagem). Companhia das Letras, 2012, p. 121. Também, do mesmo autor: *Agostinho e as artes : dos diálogos filosóficos às Confissões*. Livre docência, USP. São Paulo, 2009

Camargo Mota 2. ed. São Paulo, Loyola, 2012.

CAMBRONNE, Patrice. Augustin et l'Église: Jalons d'un itinéraire Notes de lecture (Confessions, III-IV, 10). In: *Vita Latina*, N°115, 1989. pp. 22-36

HADOT, Pierre. La notion d'infini chez Saint Augustin. In: *Philosophie* 26, 1990  
Hoelder-Pichler-Tempsky, 198

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

OORT, Van. Augustine and manichaeism: new discoveries, new perspectives. In: *Verbum et Ecclesia*, 27(2). 2006.

## Martín de Azpilcueta e a justificação moral da prática comercial

*Martín de Azpilcueta and the moral justification of commercial practice*

Marlo do Nascimento<sup>1</sup>

**Resumo:** O artigo busca examinar, no pensamento de Martín de Azpilcueta (1492-1586), a questão da justificação moral da prática comercial. Na intenção de alcançar este objetivo, buscar-se-á explorar a compreensão da moralidade envolvendo a atividade comercial em pensadores anteriores a Azpilcueta que trataram do tema e, que de certa forma, o influenciaram na abordagem da questão. Nessa perspectiva, será destacada a discussão trazida por Tomás de Aquino (1225-1274) e João Duns Scotus (1265-1308). Assim, se investigará como o legado destes dois grandes filósofos medievais influenciaram a compreensão de Azpilcueta sobre o tema da defesa da legitimidade moral da prática comercial, discussão essa que o pensador trata em sua obra *Commentaria in septem distinctiones de poenitentia*.

**Palavras-chave:** Martín de Azpilcueta. Segunda Escolástica. Moral. Prática comercial.

**Abstract:** The article seeks to examine, in the thinking of Martín de Azpilcueta (1492-1586), the question of the moral justification of the commercial practice. In order to achieve this objective, we will attempt to explore the understanding of the morality involving the commercial activity in former thinkers to Azpilcueta who dealt with the topic and, somehow, influenced him in approaching the issue. In this perspective, the discussion brought by Tomás de Aquino (1225-1274) and João Duns Scotus (1265-1308) will be emphasized. Therefore, it will be investigated how the legacy of these two great medieval philosophers influenced Azpilcueta's understanding about the theme of defending the moral legitimacy of commercial practice, a discussion that the author deals with in his work *Commentaria in septem distinctiones de poenitentia*.

**Keywords:** Martín de Azpilcueta. Second Scholastic. Moral. Commercial Practice.

---

<sup>1</sup> Doutor em Filosofia pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS). Pesquisador, bolsista CNPq em Política e Economia na Idade Média, realizou doutorado Sanduiche na Universidade de Lisboa - Portugal. Email: marlo\_kn@hotmail.com

## 1 Introdução

Dentre as reflexões dos problemas morais que giravam em torno da prática comercial durante o medievo no período da segunda escolástica podemos encontrar também os escritos de Martín de Azpilcueta, pensador que em muitas de suas obras tratou de abordar questionamentos acerca da moral econômica. É neste contexto que esse artigo se debruça com o intuito de apresentar como Martín de Azpilcueta, também conhecido como Doutor Navarro, estabelece sua reflexão acerca da questão da moralidade na prática comercial, discussão esta que se faz presente em sua obra *Commentaria in septem distinctiones de poenitentia*, mais especificamente em CVIIP, dist.5, cap. 2<sup>2</sup>. Porém, antes de investigar as considerações do doutor Navarro, iremos buscar, no pensamento medieval, as doutrinas filosóficas que o influenciaram ao abordar a questão política e econômica, destacando assim o pensamento do dominicano, representado por Tomás de Aquino (1225-1274), e a escola franciscana, na figura de João Duns Scotus (1265-1308). Dessa forma, buscar-se-á analisar como este legado de Tomás de Aquino e João Duns Scotus se fazem presentes na construção do juízo moral acerca da atividade comercial elaborado por Martín de Azpilcueta.

É importante salientar que o nosso destaque nessa investigação é para identificar o esforço que Martín de Azpilcueta faz no intuito de refletir e estabelecer diretrizes de cunho moral que visassem iluminar, em seu tempo, o âmbito das relações econômicas. A preocupação com a questão da atividade comercial vem, justamente, no sentido de que não se pode realizar o comércio de qualquer forma, visto que, é preciso que existam algumas diretrizes que sirvam de referências no estabelecimento dos contratos de compra e venda. Assim, ao tratar mais, especificamente, sobre o comércio a grande discussão que será destacada é sobre o lucro que a atividade comercial gera para o comerciante. Lucro este que, para os escolásticos, assim como para Azpilcueta, foi motivo de profunda reflexão no campo da moralidade medieval.

## 2 Tomás de Aquino e a licitude do comércio

Tomás de Aquino ao tratar da justiça em sua *Summa Theologica* discorre sobre os vícios que são contrários à justiça comutativa<sup>3</sup>, em especial destaque na questão

<sup>2</sup> AZPILCUETA, Martín de. *Commentaria in septem distinctiones de poenitentia*. In: Operum II. Romae, 1588. As referências a Azpilcueta seguem doravante esta edição, com a sigla CVIIP.

<sup>3</sup> Justiça comutativa que possui como exigência principal o princípio de equivalência entre as partes envolvidas de maneira recíproca, ou seja, este tipo justiça tem como princípio: “dar a cada um o

77 ( *S. th.* II-II, q. 77, 4. 3)<sup>4</sup>, trata da fraude que se comete nas compras e vendas. Ele expressa, em quatro artigos, os problemas morais decorrentes dos contratos de compra e venda e aponta no artigo 4º suas considerações sobre a avaliação moral do comércio em si mesmo<sup>5</sup>, questão que neste caso compete explorar.

A pergunta central que norteia a discussão do artigo quarto é saber se é permitido no comércio vender algo mais caro do que se comprou e depois das objeções apresentadas por Tomás, o mesmo responde que é próprio dos negociantes a prática da comutação dos bens e apresenta seus argumentos, citando Aristóteles<sup>6</sup>, sobre as duas sortes de comutações, conforme escreve:

Uma, como que natural e necessária, em que se troca uma coisa por outra, ou uma coisa por dinheiro, para satisfazer as necessidades da vida. Esse tipo de comutações não é próprio dos negociantes, mas dos chefes da casa ou da cidade, os quais devem prover a família ou a população, das coisas necessárias a vida. Outra espécie de comutação é a de dinheiro por dinheiro, ou de quaisquer objetos por dinheiro, não pelas necessidades da vida, mas em vista do lucro. E tal é o negócio que pertence propriamente aos negociantes. Segundo o Filósofo a primeira espécie de troca é louvável, pois está a serviço de uma necessidade natural. A segunda, porém, é reprovada como justiça, porque, de si mesma, fomenta a cobiça do lucro, que não conhece limite, mas tende ao infinito. Por isso, o comércio encarado em si mesmo, possui algo vergonhoso, pois, por sua natureza, não visa nenhum fim honesto ou necessário (*Sth.*, Ila II, q. 77, a 4, p. 249).

Tomás de Aquino, desta forma, sinaliza que a prática dos negociantes se coloca como uma forma não natural de intercâmbio em qualquer uma das duas espécies de comutação (dinheiro por dinheiro ou dinheiro por bens). Isso se justifica pelo fato de que a utilização do dinheiro na obtenção de bens, realizada pelos comerciantes, não tem a finalidade de satisfazer as necessidades da vida, e sim visam vender a mercadoria comprada, por mais dinheiro do que havia gastado originalmente. De tal forma, que essa atividade busca de maneira direta a obtenção de mais dinheiro, fazendo com que a motivação para o exercício do comércio seja a busca pelo lucro. Assim, com estas

---

que é seu". Sobre a justiça comutativa, que é aquela que trata dos câmbios e contratos, pode ser encontrada em Aristóteles (2017, p. 97, *Ethica Nicomachea*, V, 1131a1); (2017, p. 103-104, *Ethica Nicomachea*, V, 1131b25-1132b5).

<sup>4</sup> AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*, 3ª. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014, p. 248-250. Vol. 6.

<sup>5</sup> Sobre a análise moral que Tomás de Aquino faz sobre a atividade dos mercadores ver em: VIÑUALES, Alvaro Perpere. Vida económica y moralidad: Tomás de Aquino, Petrus Iohannis Olivi y el rol de los mercaderes en de la sociedad. *Cultura Económica*, v. 35, n. 94, 2018, p. 142-144.

<sup>6</sup> Tomás de Aquino ao realizar sua apreciação sobre a atividade comercial neste caso retoma, essencialmente, a análise feita por Aristóteles no seu livro I da *Política* 1257a -1258a.

considerações sobre a prática do comerciante resta para Tomás discutir a questão do lucro, que segundo ele, parece ser o grande objetivo da atividade comercial. Desta maneira, afirma que o lucro “embora em sua natureza não implique nada de honesto e necessário, nada comporta também de vicioso ou contrário à virtude” (*S. th.*, q. 77, art. 4, parte II-II, p. 249). Desta forma defendendo que o lucro não é algo imoral em si mesmo, nada impede que esse lucro seja direcionado na busca de um fim que seja honesto e necessário. A partir dessa compreensão é possível dizer que o comércio é algo lícito. Conforme Aquino o lucro será lícito

(...) quando alguém, buscando, nos negócios, um lucro moderado, o destina ao sustento da sua casa ou ao auxílio dos necessitados. Ou quando se faz comércio, visando a utilidade pública, para que não faltem à pátria as coisas necessárias à vida, e não se procura o lucro como um fim, mas como remuneração do trabalho (*ibidem* p. 249).

Assim, pode-se notar que para Tomás, a atividade comercial possui um caráter negativo quando o intuito final do comerciante é apenas o lucro. Por outro lado, o mesmo aponta para o comércio como algo que pode ser positivo quando através desta prática o negociante visa um lucro moderado como forma de remuneração pelo seu trabalho visando o sustento da própria família e favorecendo a utilidade pública.

### 3 Duns Scotus e a atividade comercial

Assim como Tomás de Aquino, Duns Scotus é uma grande referência e influência para a construção do pensamento escolástico dos séculos seguintes. Em seu comentário ao quarto livro de Sentenças de Lombardo<sup>7</sup> é possível encontrar a compreensão de Scotus sobre o comércio. Mais, especificamente, este comentário encontra-se na discussão mais ampla sobre a penitência ao tratar da restituição.

Sobre a questão do comércio pode-se observar que num sentido geral sua compreensão coincide com a noção tomista. Isso pelo fato de Scotus entender que comerciante é aquele que compra não para fazer uso das coisas, no sentido de atender suas necessidades, e sim com o intuito de vendê-las por mais caro e vir a obter o lucro (SCOTUS, 1894, p. 317, *Opus Oxoniense* IV, d. 15, q. 2, 22).

Tecendo sua apreciação moral da atividade comercial, Scotus, segundo os critérios da justiça se limita a apresentar duas considerações: uma, que este tipo de

<sup>7</sup> Leia-se em SCOTUS. *Opus Oxoniense* IV, d. 15, q. 2, 22 in: SCOTUS, John Duns [DUNS SCOTI, Ioannis]. *Opera Omnia*. Tomus XVIII. Paris: Louis Vivès, 1894.

atividade é útil à República e outra destacando que o comerciante no intercâmbio deve receber o preço condizente com sua diligência, prudência, solicitude e riscos (*ibidem*, p. 317). Sobre a primeira consideração, de que este tipo de prática é útil para a república, Scotus destaca a importância das pessoas que conservam as coisas vendíveis a fim de suprir as necessidades dos que desejam comprar algo com mais facilidade e presteza. Além disso, dado que as mercadorias são abundantes em alguns lugares e escassas em outros, segundo o filósofo escocês, o comerciante ordena o transporte destas mercadorias com a finalidade de suprir a demanda dos cidadãos (*ibidem*, p. 317). Desta maneira, o Doutor Sutil atribui um grande destaque às funções do comerciante por ser útil à república ao conservar e transportar as mercadorias necessárias para o bem viver dos cidadãos.

Em sua segunda consideração (SCOTUS, 1894, p. 317, *Opus Oxoniense* IV, d. 15, q. 2, 22), ao destacar que o comerciante deva receber algum preço pelos seus intercâmbios, Scotus reconhece que a função do comerciante deve ser entendida como um trabalho e o mesmo deve ser remunerado por isso. Lembrando Scotus que este é um trabalho honesto e de grande utilidade para a república. Diz ainda que não é contrário a justiça vender o resultado de sua indústria e solicitude. Sublinhando que não é pouca indústria que se precisa para transportar mercadorias de lugares que abundam para sua própria pátria. Por este motivo o comerciante deve receber um preço correspondente por este trabalho, um preço que vai além do sustento para sua família, algo que retribua o risco assumido, como uma forma de compensação.

Tão cara é a atividade do comerciante para Scotus que ele atribui ao bom legislador de um lugar, o dever de favorecer esse tipo de prática, além prover não só o necessário para o sustento do comerciante e de sua família como incluir sua indústria, perícia e riscos (*ibidem*, p. 318).

Scotus termina sua apreciação sobre a atividade comercial, com base na adequada justiça, condenando, enfaticamente, aqueles comerciantes que nem transportam, nem conservam, nem melhoram com sua indústria o objeto de venda, ou seja, só compram algo para vender imediatamente sem levar em consideração nenhuma das funções mencionadas. Chega, então, a dizer que estes devam ser banidos da república pelo fato de que estes vendem as mercadorias por um preço sempre mais caro do que deveria ser e acabam trazendo prejuízos para ambas as partes (*ibidem* p. 318).

Enfim, pode-se afirmar que Scotus se coloca como um defensor da licitude da atividade do comerciante. Porém, distingue dois tipos de comerciantes. Um que merece



uma compensação pelo seu trabalho através do lucro, pois este presta um serviço para a comunidade ou a república ao realizar o transporte (importação e exportação) e a conservação das mercadorias assumindo assim os riscos e perigos inerentes a estes processos. E outro tipo de comerciante que merece censura, devendo ser expulso de seu país pois ignora todas as condições necessárias para se realizar um negócio legítimo. Estes além de venderem as mercadorias por preços mais altos do que seria o justo, obtêm lucro sem agregar nenhum valor a mais nas coisas que vendem e sem correr riscos.

#### 4 Martín de Azpilcueta e o problema da moralidade na prática comercial

Em sua primeira obra impressa chamada *Commentaria in septem distinctiones de poenitentia*<sup>8</sup> Martín de Azpilcueta dentre várias questões aborda a problemática da moralidade acerca da prática comercial, mais especificamente na CVIIP, dist.5, cap. 2. Esta obra marca o início do trabalho docente de Azpilcueta em Salamanca e ela surge como resultado de seu comentário sobre o Decreto de Graciano<sup>9</sup>. Segundo Eloy Tejero (1988, p. 135-136), esta obra pode ser basicamente dividida em três partes: num primeiro núcleo apresenta a relação da penitência com a justificação e a implantação da virtude. Num segundo núcleo o Doutor Navarro desenvolve a doutrina fundamental da penitência se baseando principalmente em Tomás de Aquino. O terceiro núcleo se refere a princípios ordenadores da administração da penitência, o que é muito representativo nos escritos de Azpilcueta.

No CVIIP, dist. 5, cap. 2 o Dr. Navarro destaca sua discussão em torno da moralidade acerca da prática do comércio. Partindo da inspiração dos textos presente

<sup>8</sup> A primeira versão desta obra datada de 1542, chamada *In tres de poenitentia distinctiones posteriores comentarii*, comenta as três últimas distinções sobre a penitência do Decreto Graciano. Anos depois essa obra é revisada e ampliada e segue com o novo título *Commentaria in septem distinctiones de poenitentia*.

<sup>9</sup> O Decreto de Graciano (em latim *Decretum Gratiani*) foi redigido em meados do século XII, entre 1140 e 1145, quem o elaborou foi o monge Graciano que viveu em Bologna e pouco se conhece sobre sua vida. Este decreto, "juntamente com outros documentos normativos posteriores, comporá o *Corpus Iuris Canonici*, que a seu turno consubstanciará, séculos mais tarde, a primeira codificação em sentido moderno do Direito Canônico (1917)" (ROESLER, 2004, p. 11). Sobre o Decreto de Graciano ver também em: DÍEZ, José Rodríguez. *Invitación a una traducción española del corpus iuris canonici*. **Anuario jurídico y económico escurialense**, n. 40, 2007, p. 326-328. Para citar GRACIANO neste trabalho a referência usada será da seguinte edição do *Corpus iuris canonici*: RICHTER, Aemilil Ludouici; FRIEDBERG, Aemilius. **Corpus iuris canonici: Decretum magistri Gratiani**. Graz: Akademische Druck-u. Verlagsanstalt, 1955.

no Decreto de Graciano<sup>10</sup> começa a sua apresentação do tema com uma passagem de Leão Magno, que ao tratar do lucro, destaca que a qualidade do lucro absolve o comerciante ou lhe responsabiliza, pois há um benefício que é honesto e outro torpe<sup>11</sup>. Fazendo uso do método escolástico de fazer filosofia o Dr. Navarro considera os argumentos a favor e contra a tese apresentada, em seguida tece algumas conclusões sobre os argumentos, e por fim contesta as objeções estabelecidas no início.

Azpilcueta também recorre às autoridades destacadas no Decreto Graciano na distinção 88, a qual discorre sobre a questão da proibição da prática do comércio por parte dos clérigos. Uma dessas autoridades em destaque é São João Crisóstomo<sup>12</sup> que por ser citado no Decreto acaba por exercer muita influência nos séculos seguintes (século XII-XVI pelo menos) tanto nos autores de sumas, como em canonistas e comentadores das *Sentenças*, como exemplos temos Alexandre de Hales (1185-1245) e Tomás de Aquino (MUÑOZ DE JUANA, 1998, p. 153).

Martín de Azpilcueta através de suas argumentações se coloca a favor do exercício do comércio, isso depois de apresentar uma distinção sobre as duas possibilidades que a atividade do comércio pode trazer, a saber: uma honesta e outra torpe. A partir da possibilidade de que o comércio possa ser algo honesto destaca Azpilcueta que há a possibilidade de um lucro honesto. Assim sendo, a questão do comércio deixa de ser pensada sobre o puro e simples ato de vender algo e sim num momento posterior que discute a questão do lucro obtido na operação, de tal forma que o lucro passa a ser a questão central que Azpilcueta usará na intenção de defender a moralidade na prática comercial. Deixando assim, de discutir a prática do comércio e assumindo como centro da questão moral “o lucro honesto” que, segundo ele, deverá ser analisado a cada caso (CVIIP, 1588a, p. 428, dist. 5, c. 2, n. 2-3).

<sup>10</sup> A distinção 5 de Graciano sobre a penitência é a referência estruturante de todo o desenvolvimento deste tema da moral comercial em Azpilcueta.

<sup>11</sup> Segue a citação do texto como está no *Corpus iuris Canonici*: “Qualitas lucri negotiantem aut accusat, aut arguit, quia et est honestos questus, et turpis. Verunitamen penitenti utilius est dispendia pati, quam periculis negotiationis astringi, quia difficile est inter ementis uendentisque commercium non interuenire peccatum” Leão Magno, ep. 167 (apud GRACIANO, C. 33, q. 3, *De poenitentia*, dist. 5, c. 2).

<sup>12</sup> Texto atribuído falsamente a Crisóstomo (BRAVO, 1975, p. 159ss), pois apresenta uma forte influência gnóstica e maniquéia o que contrasta com outras apreciações, em outros lugares, nos quais Crisóstomo é mais equilibrado sobre a reflexão do comércio. Neste fragmento, provavelmente de século V, influência todo o pensamento escolástico que busca discutir a questão da atividade comercial. Cabe ressaltar que esse fragmento é um comentário sobre (Mt 21,12) passagem sobre a expulsão dos vendilhões do templo, entendendo que é muito difícil um vendedor agradar a Deus e, portanto, o cristão que exerça esse tipo de prática deve ser excluído da Igreja. Ver também em: LANGHOLM, O. *Economics in the medieval schools: wealth, exchange, value, money, and usury according to the Paris theological tradition, 1200-1350*. Leiden New York: E.J. Brill, 1992, p. 58.

Azpilcueta, ao citar Santo Agostinho que diz: não me faz mal o comércio, senão minha iniquidade e minha mentira,<sup>13</sup> segue defendendo que os vícios que os comerciantes têm não decorre da atividade comercial que realizam, e sim do próprio homem, ou seja, o vício do comerciante decorre de sua atitude diante da arte de comerciar. O que Azpilcueta busca com essa ideia é expressar que o comércio em si não possui vício algum, e sim, o protagonista dos vícios é o homem que exerce a função de comerciante.

Destaca o pensamento de Cícero (*De Officiis*, lib 1, cap. 42), que considera o comércio como algo útil a república, e que é muito difícil ela se manter sem a atividade do comércio. Neste caso, a experiência é usada como argumento de defesa do comércio.

Segue com sua argumentação expondo que nem o direito divino e nem o humano apresenta a proibição do comércio. Parecendo ser justo vender algo mais caro do que comprou, considerando que todo trabalhador merece o seu salário (Mt 10, 10; Lc 10, 7). Para colaborar com este argumento, de cunho evangélico, destaca que o comerciante tem o trabalho de levar mercadorias a lugares remotos, conservá-las dos riscos, comprá-las com seus esforços, etc. Dado desta forma, o comerciante não recebe nada além do que merece, ou seja, o lucro com suas vendas. Assim se declara lícita a venda de algo para obtenção do lucro, considerando assim, que o lucro é a remuneração do esforço de seu trabalho.

Ao destacar a necessidade da busca de um fim honesto no lucro o Dr. Navarro defende a prática comercial como sendo algo que deva ter seu fim no sustento do próprio comerciante quanto de seus familiares, na ajuda aos pobres e outros fins que sejam bons. Conforme suas palavras:

Quoniam tamen illi lucro suos honestus potest praestitui finis; puta sustentatio sui ipsius, suae domus, pauperum, et alia id genus opera bona, vel pia, facile illam cupiditatis speciem tali boni finis adiectione tollas, ut S. Thomas ait in illa quaest. 77, art. 4., at hoc fere ab omnibus hodie fieri videmus: ergo negotiatio haec licita et sancta, et ita tenendum est per praedicta (CVIIP, 1588a, p. 429, dist. 5, c. 2, n. 9).

De tal forma, que o pensador espanhol acaba por concluir que tendo em vista os fins já citados é possível que a prática do comerciante possa ser lícita e santa.

<sup>13</sup> "(...) negotiatio enim me non facit malum, sed iniquitas mea et mendacium meum" (GRACIANO, dist. 88, c. 12).

A partir da argumentação precedente, Azpilcueta apresenta de maneira sintética cinco conclusões acerca da moral na prática comercial:

A primeira delas (CVIIP, 1588a, p. 429, dist. 5, c. 2, n. 10) diz que a atividade comercial, se considerada em si mesma, não pode ser considerada nem boa nem má do ponto de vista da qualificação moral.

A segunda conclusão (CVIIP, 1588a, p.429, dist. 5, c. 2, n. 11) e em acordo com a tradição que o influencia considera ilícito o comércio, cujo último fim seja somente o lucro e o aumento de riquezas.

A terceira (CVIIP, 1588a, p. 429, dist. 5, c. 2, n. 11-12) compreende que o comerciante para prover o necessário a sua república ou a outra, transportando de longe mercadorias, merecem alto apreço, citando Aristóteles que na *Ética* destaca que bem o público é mais excelente que o privado. Reforçando que o apreço ao comércio vai depender sempre de seu fim.

Na quarta (CVIIP, 1588a, p. 429, dist. 5, c. 2, n. 13) apresenta que o lucro moderado vem a ser o salário do comerciante pelo esforço realizado em seu ofício de negociante.

Na quinta (CVIIP, 1588a, p.429, dist. 5, c. 2, n. 14) e última conclusão, Azpilcueta defende o exercício do comércio como forma de atender o sustento do comerciante e de sua família. Ele mesmo questiona no caso de o comerciante chegar à situação de não mais necessitar desta atividade para viver honestamente; a saber: se ele deve abandonar o comércio lucrativo ou não? Responde ao dizer que seria mais prudente que abandonasse a atividade a não ser que mude o fim ou o propósito inicial para então com a atividade comercial vir a satisfazer a república, os pobres ou outras obras.

Estas são as ideias centrais do pensamento de Azpilcueta sobre a questão da moralidade na prática comercial. Assim, como fora exposto o Doutor Navarro tem em grande estima o ofício do comerciante e é um grande defensor desta prática no sentido de que sejam observados os critérios, anteriormente expostos, para que seja lícito, do ponto de vista ético, essa atividade.

## 5 Considerações finais

Como se pode observar Martín de Azpilcueta é um pensador que contribuiu e muito para a reflexão sobre a moral na atividade do comércio. Seu entendimento sobre esse assunto de certa forma remonta a grande influência da tradição da filosofia

escolástica, como é possível notar, quando destacamos Tomás de Aquino e João Duns Scotus, além de mostrá-lo como um homem muito atento ao tempo em que viveu.

Apesar de Azpilcueta mostrar-se mais otimista que Tomás de Aquino quanto à prática do comércio em si mesmo é possível notar como ele acolhe em sua concepção a noção de finalidade do lucro abordada por Aquino. Ambos ao tratarem do lucro, que o comerciante obtém, imaginam ser plenamente possível encontrar uma finalidade justa para o lucro o que faz com que o comércio possa ser moralmente lícito. Também Azpilcueta, ao considerar os comerciantes como úteis para a república, ao efetuarem o serviço de transporte de mercadorias, e por reconhecer que eles merecem receber uma remuneração pelo trabalho de comercializar bens, que os permitam prover o sustento próprio e dos seus, acaba demonstrando sua forte influência scotista.

Enfim, pode-se dizer que o Dr. Navarro, conforme aponta Rodrigo Muñoz de Juana (1998, p. 160), com sua a ideia de finalidade e superioridade do bem comum sobre o pessoal coincide, substancialmente, com a doutrina que expressam outros moralistas do século XVI e é a confirmação de uma tradição de raiz antiga. Desta maneira, é possível destacar que Azpilcueta, ao tratar da questão da moralidade em torno da atividade comercial, consegue estabelecer uma síntese coerente às suas influências filosóficas. Apresentando assim, o comércio como algo que pode ser considerado como uma realidade de grande valor moral, e isso se dá através da justificação da obtenção do lucro como sendo algo que possa servir ao bem comum.

### Referências

AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*. Vol. 6. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

ARISTÓTELES. *Ethica Nicomachea V 1-15: Tratado da Justiça*. Tradução de Marco Zingano. São Paulo: Odysseus, 2017.

AZPILCUETA, Martín de. *Commentaria in septem distinctiones de poenitentia*. In: Operum II. Romae, 1588.

BRAVO, Restituto Sierra. *El pensamiento social y económico de la escolástica desde sus orígenes al comienzo del catolicismo social*. Madrid: CSIC, 1975.

CÍCERO, Marco Túlio. *Dos Deveres*. Tradução, introdução, notas, índice e glossário por Carlos Humberto Gomes. Lisboa: Edições 70, 2000.

DÍEZ, José Rodríguez. *Invitación a una traducción española del corpus iuris canonici*. Anuario jurídico y económico escurialense, n. 40, p. 323-350, 2007.

LANGHOLM, Odd. *Economics in the medieval schools: wealth, exchange, value, money, and usury according to the Paris theological tradition, 1200-1350*. Leiden New York: E.J. Brill, 1992.

MUÑOZ DE JUANA, Rodrigo. *Moral y economía en la obra de Martín de Azpilcueta*. Pamplona: EUNSA, 1998.

RICHTERI, Aemilil Ludouici; FRIEDBERG, Aemilius. *Corpus iuris canonici: Decretum magistri Gratiani*. Graz: Akademische Druck-u. Verlagsanstalt, 1955.

ROESLER, Claudia Rosane. *A estabilização do direito canônico e o decreto de Graciano*. Seqüência: estudos jurídicos e políticos, v. 25, n. 49, p. 9-32, 2004.

SCOTUS, John Duns [DUNS SCOTI, Ioannis]. *Opera Omnia*. Paris: Louis Vivès, 1891-1895. Westmead, Franborough, and Hants, Gregg International Publishers, 1969. 26 vols.

TEJERO, Eloy. *El Doctor Navarro en la historia de la doctrina canónica y moral. El el IV centenario de la muerte de Martín de Azpilcueta*. Gobierno de Navarra, Pamplona: EUNSA, p. 125-180, 1988.

VIÑUALES, Alvaro Perpere. *Vida económica y moralidad: Tomás de Aquino, Petrus Iohannis Olivi y el rol de los mercaderes en de la sociedad*. Cultura Económica, v. 35, n. 94, 2018.

## Entre o animal e a máquina: qual o lugar do humano?

*Between the animal and the machine: what is the place of the human?*

Juliano de Almeida Oliveira<sup>1</sup>

**Resumo:** O artigo pretende apresentar de modo geral a situação do homem contemporâneo, cuja noção se esvazia diante das provocações do animalismo, de um lado, e do pós-humanismo, de outro. Quem é realmente o homem? Um animal como os outros ou uma potencial máquina a ser desenvolvida através do *enhancement* de suas capacidades? Está-se diante de dois fenômenos preocupantes: uma absolutização do dado biológico no caso do animalismo, fazendo do ser humano somente um momento específico dentro do gênero animal; ou senão o abandono do biológico, transformado pela tecnologia que produz o “além-homem”, em condições diversas de existência, no caso do pós-humanismo. De qualquer modo, nessas novas antropologias (naturalista e tecnicista) perde-se aquilo que torna o homem propriamente humano, ou seja, o que a tradição chama de espírito ou alma (*nous, psyché*). Sem descer a detalhes, deseja-se indicar as principais teses, bem como os autores de referência, que caracterizam ambas as posições mencionadas. A atenção também se dirige à tentativa de *re-dizer* o humano como pessoa, partindo dos elementos presentes nas posições em estudo, mas indo além de seus reducionismos.

**Palavras-chave:** Antropologia. Animalismo. Pós-humanismo.

**Abstract:** The article intends to present in a general way the situation of contemporary man, whose notion is emptied before the provocations of animalism, on the one hand, and post-humanism, on the other. Who is man really? An animal like any other, or a potential machine to be developed through the enhancement of his capacities? We are facing two worrying phenomena: an absolutization of the biological data in the case of animalism, making the human being only a specific moment within the animal genus; or else the abandonment of the biological, transformed by the technology that produces the “beyond-man”, in different conditions of existence, in the case of post-humanism. In any case, these new anthropologies (naturalist and technicist) lose what makes man properly human, that is, what tradition calls spirit or soul (*nous, psyché*). Without going into details, we wish to indicate the main theses, as well as the reference authors, that characterize both positions mentioned. Attention is also directed to the

<sup>1</sup> Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade de São Paulo, professor de Patrística na Faculdade Católica de Pouso Alegre. Email: pejuliano@yahoo.com.br

attempt of *re-telling* the human as a person, starting from the elements present in the positions under study, but going beyond their reductionism.

**Keywords:** Anthropology. Animalism. Posthumanism.

## 1 Introdução

A época atual é caracterizada pelo surgimento de novas visões antropológicas, que procuram “dizer o homem” de maneiras diferentes daquelas que a tradição do pensamento ocidental costumava fazer. O que temos hoje é um horizonte fragmentado, no qual cada um toma uma peça do mosaico antropológico e a considera como o todo, desenvolvendo concepções distintas e até opostas do ser humano. A título de exemplo, pode-se pensar nas teorias de gênero, que criam uma ruptura entre a identidade dada pela configuração biológico-sexual e a identidade escolhida pelo indivíduo com base em influências culturais e sociais. Por outro lado, podem-se também lembrar as abordagens animalistas, que defendem a não diversidade da condição humana em relação à dos animais, colocando qualquer versão do princípio antrópico pelo menos sob suspeita. Apresentam-se também as teorias pós-humanistas, que visam o além-humano, ou seja, o homem mesclado operacional ou estruturalmente com a máquina, como também a melhoria das capacidades humanas através de dispositivos tecnológicos. Na atual “era dos direitos”, passa-se da defesa dos direitos fundamentais (vida, saúde, moradia, educação) à postulação da legitimidade de interesses variados e de grupos particulares.

Em geral, deixamos de ver a vida humana como dom, recebido gratuitamente para se desenvolver da melhor maneira possível e ser doado por sua vez, e passamos a vê-la como algo que cada um escolhe, constrói e determina de acordo com seus próprios critérios. Este panorama indica que o princípio da dignidade humana, como algo a ser descoberto, reconhecido e promovido, perde cada vez mais seu espaço e não parece mais adequado ao debate público. Neste cenário, as questões fundamentais da antropologia, sobre quem é o homem, e da ética, sobre o que é bom para o homem, voltam em variadas nuances ao centro das preocupações dos pensadores.

A pandemia do coronavírus surpreendeu a humanidade, como um percalço inesperado na maratona do progresso (tecnológico, mas não só), que se prospectava irrefreável. Novamente, o homem foi colocado diante de seus limites estruturais, notadamente a doença e a morte. Não obstante todo o sofrimento causado



pela pandemia, esta é uma oportunidade para retomar a consciência da própria identidade humana, feita de capacidades, finitude e expectativas, mas sem ilusões. Questionamentos de ordem existencial, consequentes a este repensamento, são certamente salutares para fazer desta forçada pausa um novo começo.

É neste contexto que se situa o presente artigo. Tomaremos as duas posições extremas do animalismo e do pós-humanismo como ponto de partida de nossas considerações. São extremos que, no entanto, se tocam, pois derivam da compreensão “naturalizada” do homem como matéria pura. Tendo em conta esta “moldura”, procuraremos olhar além, em busca de formas plausíveis para redescobrir o próprio da condição humana.

## 2 O desafio do animalismo

A persistente e crescente atenção para com os animais tornou-se um fenômeno evidente das últimas décadas, haja vista a imensa estima em que os animais de estimação (*pets*) são hoje mantidos e, olhando de outro ângulo, o difundir-se da opção vegana. Na raiz de um tal fenômeno, de modo mais ou menos consciente, encontra-se a cosmovisão animalista.

A tese que subjaz ao animalismo é a da igualdade entre animais humanos e não-humanos, que alguns gostariam de estender a todos os seres vivos: o mínimo denominador comum da vida biológica seria o critério ontológico, moral e jurídico pelo qual as relações seriam medidas e avaliadas.

Segundo Francis Wolff, o animalismo pode ser definido como “a redução do homem à sua animalidade”, ou seja, “qualquer teoria que faça do animal como tal, humano ou não humano, o principal ou único objeto de nossa atenção moral” (WOLFF, 2011, 270). Tal postulado baseia-se em uma dupla passagem: no abandono moderno da referência a Deus como fonte de sentido e valor, sendo tal caráter transferido para o próprio homem; e ainda no abandono do referencial humano, substituído pelo animal, depois que os mestres da suspeita (Marx, Nietzsche e Freud, aos quais Darwin deve ser acrescentado) negaram sua centralidade como fundamento do valor ético.

Assim, a conclusão a que se chega é que o animal deve ser tratado da mesma forma que o homem e vice-versa. Fazer o contrário seria cair no *especismo*, ou seja, na discriminação com base na espécie (uma versão mais ampla do racismo). Denuncia-se que foi restrito ao homem o respeito de que todo animal seria merecedor, o que se evidenciaria nos chamados “casos marginais”, a saber: humanos que, mesmo não

tendo uso de razão (como recém-nascidos, portadores de deficiência mental, doentes em estado de coma), são tratados como titulares de direito, enquanto que animais igualmente desprovidos de razão seriam privados de tal consideração<sup>2</sup>.

Esta é a direção tomada pela ética animal, cujo principal representante é sem dúvida Peter Singer, autor do manifesto intitulado *Animal liberation*, de 1975. A ele se aliou Tom Regan, desenvolvendo em vários escritos a teoria dos direitos dos animais, o que ganhou força com a *Declaração universal dos direitos dos animais*, feita pela UNESCO em 1978. Desse modo, o animalismo se situa ao interno da abordagem ética utilitarista, segundo a qual no centro da vida moral existem indivíduos sencientes de qualquer espécie: estes e somente estes seriam os sujeitos dignos de respeito e cuidado, já que são eles que sentem prazer e dor, os únicos fins para os quais dirigir ou não as escolhas e ações<sup>3</sup>. A vida deles deve ser salvaguardada desde que tenha funcionalidade e bem-estar. Se a dor ou a dificuldade sobrevier em maior grau, seria igualmente lícito pôr um fim a tal vida, desde que não se cause sofrimento ao interessado.

Notamos que, por um lado, deseja-se considerar todos os animais como iguais, de modo que a categoria de *animal* seja tomada como sujeito detentor de direitos morais e até jurídicos, quase como uma entidade autônoma, perdendo assim as nuances das possíveis relações entre o homem e os animais em sua diversidade (animais domésticos ou selvagens, animais de uma ou outra espécie). Por outro lado, o homem é instado a tratar os animais como seus pares, com igual dignidade. Nem mesmo se põe a pergunta sobre por que somente o homem é solicitado a fazer isso: obviamente o mesmo não pode ser exigido de outros animais. Portanto, de boa ou má vontade, é reconhecida uma diferença entre homem e animal, já que somente o

---

<sup>2</sup> Diante desse quadro, Singer defende que há humanos que não seriam pessoas, como nos “casos marginais”, enquanto que há animais não-humanos que o seriam, pois exprimiriam traços de autoconsciência e intencionalidade (como quando um chimpanzé atua um plano para se apoderar de uma banana). Isto seria suficiente para descartar a “sacralização” da vida humana, em detrimento de outros animais (SINGER, 2009, 117-124).

<sup>3</sup> “Se um ser sofre, não pode existir nenhum tipo de justificação moral para rechaçar que este sofrimento seja tido em conta. Qualquer que seja a natureza de um ser, o princípio de igualdade requer que o sofrimento seja considerado de igual maneira que o mesmo sofrimento de outro ser – tanto quanto se possam estabelecer comparações deste tipo. Se um ser não é capaz de sofrer, ou de experimentar alegria e felicidade, não existe nada para levar em conta. Esta é a razão pela qual o limite da sensibilidade (usando este termo como forma de conveniência, ainda que não totalmente exata, para nos referirmos à capacidade de sofrer ou de experimentar prazer e felicidade) é o único limite defensável de preocupação pelos interesses dos demais. Fixar este limite mediante uma característica como a inteligência ou a racionalidade seria restringi-lo de forma arbitrária” (SINGER, 2009, 67-68).

homem pode dar uma resposta moral, isto é consciente e livre<sup>4</sup>.

Os animalistas negam-se a admitir a dignidade humana, para se oporem ao antropocentrismo. Ora, quando se substitui o animal ao homem, não se continuaria com a mesma lógica, apenas invertendo os pólos? O animalismo paradoxalmente defende a vida dos animais, ao mesmo tempo em que propõe deixar perecer a vida humana, desde embriões descartados até pacientes terminais. Não negamos que o homem possua responsabilidade para com os animais e para com o ambiente em geral, mas isso não implica uma igualdade amorfa entre tais realidades. “Animalizar” o homem, fazendo-o perder o que ele tem de próprio, não resultaria em uma inversão de papéis e valores que não beneficia nada nem ninguém?

Podemos concluir que:

O intento de substituir o antropocentrismo com o biocentrismo aparece, de fato, ilusório: discutindo sobre os direitos dos animais, discutimos realmente sobre a identidade e os direitos/deveres do homem. Mesmo se a intenção imediata dos animalistas é o respeito com que devemos tratar os animais, a verdadeira questão não são os animais, mas a nossa identidade (LUCAS LUCAS, 2007b, 199).

### 3 O desafio do pós-humanismo

Depois de Segunda Guerra Mundial, os avanços tecnológicos vêm proporcionando um intenso otimismo em relação à possibilidade de se superar os limites humanos. O crescimento exponencial das novas conquistas científicas e tecnológicas a que hoje assistimos é indubitável e surpreendente, com a expansão sempre crescente do poder de ação do homem sobre a natureza e sobre si mesmo.

É neste contexto que se desenvolveram as chamadas tecnologias convergentes, expressas pela sigla NBICs, que indica nanociência/nanotecnologia, biotecnologia, tecnologia da informação, ciência cognitiva e neurociência (em resumo, nano-bio-info-cogno-tecnologia). O que marca sua inovação não é o desenvolvimento de cada uma dessas áreas por si, mas sua interação sistêmica, uma atuando como suporte da outra. Desta forma, muito do que até recentemente era considerado pura ficção científica já é agora realidade, ou quase. Nas palavras de Palazzani,

---

<sup>4</sup> Tom Regan chegou a defender a extensão aos animais do caráter de fim (*télos*) que Kant havia reconhecido como propriamente humano na segunda formulação do imperativo categórico: “Age de modo a tratar a humanidade, seja na tua pessoa seja na de qualquer outro, sempre como fim e jamais simplesmente como meio” (KANT, 1995, 88). Segundo Regan, seria um dever de justiça tratar os animais como fins e não meios (REGAN, 1983).

As tecnologias convergentes são consideradas como uma inovação radical e, em alguns aspectos, imprevisível e potencialmente transformadora do homem, da sociedade e de toda a humanidade. O objetivo convergente das várias disciplinas científicas em interação é a “promessa” de uma valorização/melhoria do homem (nas capacidades pessoais), da sociedade e da humanidade em geral (pós-humana) (PALAZZANI, 2017, 6).

Existem várias tendências neste campo, com diferentes níveis de radicalidade, mas todas apontam para a maleabilidade da natureza humana, capaz de ser transformada pela ação do próprio homem, colapsando a barreira entre o natural e o artificial.

Tal intento é perseguido em duas linhas de ação: uma que vai da biologia à tecnologia e outra da tecnologia à biologia, ou seja, por um lado, a artificialização do humano e, por outro, a antropomorfização dos artefatos técnicos (PALAZZANI, 2017, 383-385; 389-393). No primeiro, o ponto focal é a transformação tecnológica do organismo vivo. Não se trata mais de simplesmente prevenir/curar doenças ou disfunções, mas de melhorar o homem em suas faculdades intelectuais e operacionais, através da tecnologia que começa a permear o corpo humano (*human enhancement*). Estas intervenções incluem, por exemplo, desde o uso de substâncias para melhorar o desempenho humano em vários campos, os tratamentos antienvhecimento, a inserção de peças eletrônicas (*chips*) no corpo ou mesmo no cérebro, chegando à edição/manipulação do genoma humano (*gene-editing*).

Na outra linha, há a construção de máquinas pensantes e sencientes, o desenvolvimento da inteligência artificial, a construção de robôs humanóides (*cyborgs*) capazes de interagir com os humanos, uns com os outros e com o meio ambiente. Em tudo isso, tenta-se imitar os processos cognitivos, perceptivos, vivos, em suma: construir uma vida artificial, mas também um sujeito artificial, entendido como uma *pessoa eletrônica*, detentora até mesmo de certa autonomia moral na tomada de decisões de forma humana.

Promotores de uma nova concepção antropológica a partir destes dados científicos são os chamados pós-humanistas ou trans-humanistas, segundo os quais a condição prospectiva do homem é aquela “criada como consequência dos cenários da tecnociência» (PALAZZANI, 2017, 383). Para apresentar didaticamente este conjunto teórico, é lícito entender o pós-humano como o fim que se deseja alcançar, como um novo patamar da evolução; o trans-humano se referiria ao invés ao percurso para

alcançar aquela meta, o período de transição entre o *homo sapiens sapiens* e a assim chamada *humanidade 2.0*<sup>5</sup>.

Podemos citar como representantes de tal movimento cultural alguns nomes. Em âmbito norte-americano, encontramos Raymond Kurzweil, que previu a viabilidade do sonho humano de não morrer, sob o nome de *singularidade tecnológica*, para o ano 2045<sup>6</sup>. Também a filósofa Donna Haraway, que trabalhou o *cyborg* como um paradigma do além-homem, em que orgânico e tecnológico interagem (HARAWAY, 2006). Além deles, Max More fez-se porta-voz das posições trans-humanistas em seu manifesto *A Letter to Mother Nature*:

Não suportaremos mais a tirania do envelhecimento e da morte. Por meio de alterações genéticas, manipulações celulares, órgãos sintéticos e todo outro meio necessário, nos dotaremos de vitalidade duradoura e removeremos a nossa data de vencimento. Cada um de nós decidirá quão longamente poderá viver (MORE, 2009).

O sueco Nick Bostrom, professor da Universidade de Oxford, é um dos pensadores que mais têm aprofundado o tema do trans/pós-humanismo. É responsável por expor as principais ideias do movimento trans-humanista na forma de teses ou declarações; ultimamente tem chamado a atenção para as possibilidades e riscos da inteligência artificial (superinteligências)<sup>7</sup>.

Paralelamente, numa outra vertente, o alemão Peter Sloterdijk tratou da relação tensa entre homem e natureza, num diálogo crítico com Heidegger. Cunhou a expressão *antropotécnica*, indicando a produção e o adestramento humanos, feitos por meios tecnológicos, o que ele chamou de “parque humano” (SLOTERDIJK, 2011).

O pós/trans-humanismo postula a liceidade e quase o dever de desenvolver as capacidades humanas mediante o já mencionado *human enhancement*: “o conjunto das técnicas potencializantes capazes de oferecer ao homem maiores possibilidades de satisfazer os seus desejos de felicidade e de autorrealização, alcançando objetivos sempre mais ambiciosos” (GRION, 2017, 293). Entre esses se encontra o chamado

<sup>5</sup> “(...) enquanto o pós-humanismo tenta traçar os caracteres peculiares daquela que representa a meta última da viagem, o trans-humanismo se empenha ao invés a especificar as etapas intermediárias, identificando a rota mais apropriada (ou as rotas mais apropriadas) para levar a porto o desafio do homem novo” (GRION, 2017, 288).

<sup>6</sup> O primeiro a mencionar a singularidade como momento de ruptura entre a velha e a nova humanidade foi Vernor Vinge em 1993. Por sua vez, Kurtzweil a hipotizou, como um ponto de não-retorno do progresso tecnológico, para o ano de 2045 (KURTZWEIL, 2011).

<sup>7</sup> Bostrom é um prolífico autor. Em seu site pessoal (nickbostrom.com) podem-se encontrar muitos artigos, bem como a indicação de seus livros, que ilustram as teses aqui apenas enunciadas.

*mind uploading*, ou seja, a transferência dos dados cerebrais para um *hardware*, a fim de preservar a identidade psicológica de um sujeito em um suporte eletrônico (BOSTROM, 2003). Prospectam-se também inusitadas possibilidades para terapia e prevenção de doenças a partir das nanotecnologias, bem como processos metabólicos anti-envelhecimento, em vista de um prolongamento indefinido da vida (GRION, 2017, 297-299).

O movimento, porém, vai mais longe em seus projetos: não apenas defender como ética a potencialização humana através da tecnologia, mas até mesmo superar a condição humana como a conhecemos hoje, a fim de estabelecer a *condição tecno-humana*, ou seja, uma reprogramação estrutural do homem, capaz de originar uma nova raça humana, híbrida com a máquina<sup>8</sup>, sem os limites espaço-temporais e intelectivo-morais do homem comum, chegando mesmo, como já mencionado, a uma espécie de imortalidade tecnológica. Este seria um passo adiante na evolução humana, não mais restrita aos dados biológicos, mas agora aprimorada pela tecnologia<sup>9</sup>.

Mas o pós-humano não seria de fato desumano? Será que a superação do homem não acabaria por destruí-lo em vez de potencializá-lo? A prospectada condição pós-humana poderia ser interpretada como a realização por via tecnológica do *Übermensch* nietzschiano, uma vez que não somente lhe são atribuídas qualidades físico-mentais que superam o atual *standard* de saúde, capacidade e longevidade, bem como ele é projetado a partir de uma cosmovisão imanentista, egocêntrica, liberal e hedonista, aos moldes do “filósofo do martelo”.

Desse modo, a abordagem pós/trans-humanista levaria ao seu máximo alcance os *desiderata* da modernidade, como afirma com propriedade Grion:

Na medida em que exaspera os caracteres de autonomia e auto-referencialidade típicos da cultura humanista, o trans-humanismo concebe a diferença humana como a capacidade de exercer um domínio total sobre o mundo, reduzindo tudo (animado e inanimado) a mero instrumento a serviço da sua vontade de potência; ao ponto que não somente o corpo é concebido, de fato, como um meio ao serviço dos desejos do indivíduo (corpo que pode ser potencializado, dopado, forçado), mas até mesmo como algo que pode ser abandonado, se porventura fosse considerado obsoleto (GRION, 2017, 300).

<sup>8</sup> A hibridação homem-máquina, em que se inserem as inovações da robótica que possibilitam o desenvolvimento do *cyborg*, está presente tanto nas abordagens de reabilitação quanto naquelas de potencialização do corpo humano.

<sup>9</sup> Certamente, isto implica avaliar a *eugenia*, para se poderem selecionar e viabilizar geneticamente indivíduos mais promissores ao futuro pós-humano. Tal tese vem sendo defendida por autores como J. Harris e J. Savulescu, com perceptível inspiração utilitarista.

Nas últimas décadas, não faltaram vozes de diversa procedência que se levantaram para questionar os pressupostos e as consequências de tal paradigma cultural. Neste sentido, Francis Fukuyama alertou sobre os nocivos efeitos da negação dos limites humanos: com efeito, o homem é o que é também a partir da experiência da finitude própria e alheia. É preciso ter a humildade de reconhecer esses limites estruturais da condição humana. Além disso, a distinção entre “categorias” de humanos (aqueles tecnologicamente potencializados e aqueles que não tiveram essa possibilidade) geraria mais intensas desigualdades sociais e jurídicas, que seriam fermento, em última análise, para a guerra civil (FUKUYAMA, 2004).

Num filão semelhante, Jürgen Habermas apontou para os riscos da eugenia, sublinhando que tais transformações ferem a capacidade de reconhecer-se e respeitar-se mutuamente na vida social. Além disso, os pais que optam por uma intervenção genética sobre os filhos nascituros tiram dos mesmos a autonomia e a possibilidade de construir sua existência no enfrentamento dos desafios próprios de um ser humano. Ainda que tenda a acolher as inovações tecnológicas direcionadas a fins terapêuticos, Habermas postulou a necessidade de garantir um íntegro patrimônio genético humano às futuras gerações (HABERMAS, 2010).

Os bioeticistas Leon Kass e Erick Parens igualmente defenderam que o homem precisa se confrontar com a experiência do limite, em si próprio e nos outros, para seu amadurecimento pessoal. Há valores que se desenvolvem somente nesse confronto, como a compaixão e a solidariedade (PARENS, 1995). Igualmente, no enfrentamento daquilo que é injusto ou inconveniente, cultiva-se a “sabedoria da repugnância”, pela qual se aprende a rejeitar o mal diante dos riscos de desumanização, como também a aproveitar o tempo que se tem para aprimorar as boas qualidades (KASS, 1997).

Michael Sandel indicou a importância de se colocarem questões de sentido diante do avanço tecnológico: não se trataria tanto do *quê* e do *como*, mas do *por quê* lançar mão de novos recursos que poderiam comprometer dados antropológicos significativos. Além disso, as futuras gerações têm o direito de receber a vida como um projeto aberto, sem que os genitores a tenham tolhido de seu mistério (SANDEL, 2013).

Por fim, Grion, seguindo a inspiração de Hans Jonas, levanta a hipótese de um novo gnosticismo sub-reptício às teses pós/trans-humanistas. Estas, de fato, prospectam uma futura, porém terrena, auto-salvação mediante o conhecimento tecnológico. A finitude humana é vista como um mal a ser combatido a todo custo, não importando por quais meios. O corpo, como o vivenciamos hoje, seria desprezível e

condenado a desaparecer. A humanidade seria dividida entre os “iniciados” à nova condição tecno-humana e os que continuariam a carregar o peso da vida meramente natural. Trata-se de uma instigante perspectiva de leitura em vista da análise crítica deste fenômeno (GRION, 2017, 304-306).

#### 4 Considerações e perspectivas

Como mencionamos ao início do artigo, a pandemia do coronavírus impôs um ponto de interrogação, ou ao menos algumas reticências, às pretensões do progresso ilimitado e à sensação de *laissez-faire* das sociedades contemporâneas. Apesar de tantas conquistas tecnológicas, o vírus conseguiu eliminar milhares de vidas humanas, mesmo nos países mais avançados. Teve-se de aprender a conviver com o luto e insegurança. Há também que se reconhecer que se conseguiram desenvolver vacinas em tempo recorde para combater a epidemia, o que certamente é mérito da tecno-ciência. Ainda, de um momento a outro, novas e rigorosas normas foram impostas à população para conter o contágio da doença. A pandemia também exigiu que se aprimorassem as tecnologias de informação e comunicação, para viabilizar o trabalho e o ensino à distância. O estilo e o ritmo de vida de indivíduos e grupos sofreram grandes modificações. A economia, em macro e micro-escala, sofreu um forte golpe. As instâncias políticas se viram perplexas diante de uma enorme crise, de nada fácil gestão, com sérias ameaças ao bem público. Vemos que, para usar uma metáfora, as cartas do jogo sociocultural foram reembaralhadas e começam agora a ser redistribuídas. Por isso, o período de emergência sanitária global, que ainda atravessamos, exige um repensamento do caminho que a humanidade vinha percorrendo, bem como do paradigma tecnocêntrico em geral.

Diante das mencionadas tendências do pensamento contemporâneo e diante da crise multivetorial desencadeada pela pandemia, como podemos entender o homem em seu ser e em seu agir? O que torna humano o homem? Como podemos “dizer o homem” hoje? Na verdade, o que sentimos atualmente é, nas palavras de Benanti, “uma perda, ou pelo menos um eclipse, do sentido do humano e uma aparente insignificância do conceito de dignidade humana, que leva a viver (...) *ut si homo non daretur*” (BENANTI, 2016, 544).

O que emerge desse complexo cultural é a questão fundamental sobre o que seja a condição humana. O que vemos é a negação do homem em suas dimensões estruturais de corpo e espírito. Há um desejo de reduzir o homem à matéria pura



e neutra, seja ela biológica ou tecnológica: o homem seria sempre e tão-somente matéria anônima, movimento e energia. Mesmo os dados mentais e psíquicos seriam epifenômenos redutíveis aos dados físicos, de acordo com a postura fisicalista<sup>10</sup>. Assim, o homem seria um objeto das ciências experimentais como qualquer outra realidade no mundo. Além disso, as noções de *sujeito* e de *pessoa* acabam esvaziadas de significado quando passam a ser aplicadas inclusive a animais e artefatos tecnológicos, como robôs. Trata-se pois de um contexto que propõe a visão reducionista do homem à sua dimensão físico-neurológica, quando muito extrapolada por uma vaga e imprecisa noção de *psique*.

O animalismo tende a ver o homem como sendo seu corpo, entendido de modo naturalista, como um animal entre os outros. O pós/trans-humanismo vê o corpo humano como um substrato precário e mecanicamente substituível e o cérebro como um computador muito potente, mas sem suporte adequado. De acordo com esta perspectiva, seria necessário tomar o melhor que a atual condição humana tem a oferecer e torná-la mais sofisticada através do uso de inovações tecnológicas. Novamente de acordo com Palazzani,

a virtualização, informatização e artificialização dos corpos nos permitiria transcender o mundo físico e seus limites, abrindo a possibilidade de acesso instantâneo em uma rede global (...) ao mundo: a tecnologia nos permitiria superar os limites do corpo (inclusive a doença e a morte), até o seu aperfeiçoamento “mais perfeito”. Mas um sonho assim pagaria o alto preço da negação da identidade humana e da identidade específica, à qual o homem não pode renunciar, a não ser renunciando a si mesmo (PALAZZANI, 2017, 839).

Há uma necessidade de redescobrir o caráter humano do *corpo próprio*, que a fenomenologia chamou de *Leib*, ou seja, o corpo que cada um vivencia como seu. O homem é seu corpo, pelo qual ele se encontra no mundo e experimenta a existência: “o corpo não é algo que eu possua, o corpo que eu vivo em primeira pessoa sou eu mesmo. Meu corpo não é apenas uma forma de tomar posse do mundo, mas a condição indispensável para habitá-lo e viver minha experiência irrepetível no mundo” (LUCAS LUCAS, 2007a, 198). Portanto, não é um instrumento que possa ser descartado ou substituído à vontade por sofisticadas próteses. Mas também não é a totalidade do ser humano.

<sup>10</sup> O fisicalismo é uma posição grandemente compartilhada entre os filósofos da mente, segundo a qual o dualismo mente-cérebro se resolve pela exclusividade dada ao pólo do cérebro, de modo que todo ato presumidamente psíquico é, na realidade, um fato físico complexo do sistema nervoso.

O homem, que é seu corpo, não é apenas seu corpo, mas é também o conjunto de suas emoções, seus sentimentos, afetos, tendências, ou seja, seu psiquismo. Trata-se de um primeiro nível de superação do mundo externo através da descoberta de um mundo interior<sup>11</sup>. O *eu psicológico* é aquela consciência concomitante que acompanha o fluxo de vivências psíquicas, percebendo-as como próprias (uma percepção de percepção). O animal possui certa noção de sua diferença em relação ao mundo circundante, mas não uma auto-consciência reflexa. Assim, a sensibilidade humana, ainda que semelhante à do animal, não se iguala totalmente a esta.

Mas ainda o psiquismo não esgota o humano. Todas as dimensões do homem são perpassadas pelo caráter precisamente *humano*, de modo que mesmo a *psique*, que acomuna o homem ao reino animal, assim como seu *corpo próprio*, que o insere no conjunto dos entes intra-mundanos, são perpassadas pela dimensão espiritual que o caracteriza essencialmente.

Assim, o homem é seu corpo próprio e é seu psiquismo, mas *não é* somente isso, já que transcende o mundo empírico através de sua inteligência e seu livre arbítrio. O homem é *espírito*, aberto ao ilimitado do ser, da verdade e do bem. O espírito é o momento mais elevado da auto-expressão do homem, síntese dialética de exterioridade (corpo) e interioridade (psiquismo). Importante é ressaltar que o termo espírito (do grego *noûs*) não possui neste contexto uma acepção religiosa, ainda que a possibilite, mas indica o núcleo íntimo do homem, que o faz ser o que é, e que igualmente implica a abertura para o além de si mesmo.

No seu âmago, o homem se descobre e se afirma como inteligência e vontade livre, ou como razão e liberdade. Se o homem se nega como tal, entra em plena contradição consigo mesmo no próprio ato em que, consciente e voluntariamente, afirma-se como não-racional e não-livre. A consequência é que, “ousando esta negação, o homem exila-se a si mesmo na mudez do vegetal” (VAZ, 1991, 218).

O duplo movimento de mergulho na própria interioridade consciente e livre e de abertura ao mundo, aos outros e ao Absoluto é que faz do homem propriamente uma pessoa humana<sup>12</sup>. A condição humana consiste, portanto, em “tomar sobre si,

<sup>11</sup> “O psiquismo está constitutivamente ligado a órgãos e funções corporais, mas aqui é considerado como primeiro estágio de interiorização do mundo no sujeito, ou de constituição de um *mundo interior*. A presença do homem no mundo como situação fundamental não se fará mais, desde o ponto de vista do psiquismo, pela imediatidade do corpo, mas pela mediação deste mundo interior”. (VAZ, 1991, 198, n. 1).

<sup>12</sup> É quanto diz Santo Agostinho, na célebre passagem de *De vera religione* 39, 72: “Não vás fora, entra em ti mesmo: no homem interior habita a verdade. E se descobrires que também a tua natureza é mutável, transcende a ti mesmo. Mas recorda-te: quando transcendes a ti mesmo, o que tu transcendes é uma alma racional. Tende, pois, para onde se acende a luz da razão” (AGOSTINHO

compreendendo-o e aceitando-o, o ser confiado a si mesmo como sujeito pessoal, derivado do mistério absoluto e orientado a ele” (BENANTI, 2016, 561). Neste sentido, podemos falar de uma redescoberta da metafísica à base da antropologia, dado que “na alma profunda do *homo technicus* subsiste o *homo metaphysicus*” (VAZ, 1997, 342).

Quando o homem vive não só exteriormente, mas cuida de sua interioridade, encaminha-se à humanização: este processo passa pela cultura, pelo cultivo do pensamento, da interação com os demais, pelas práticas solidárias e também pela religião. Nisto consiste sua dimensão espiritual.

A espiritualidade do homem não indica, em primeiro lugar, outras propriedades além das materiais, mas abertura para outro Tu, para outras pessoas (...); o ser pessoa é fundamentalmente constituído pelo existir em si como aberto ao Ser Absoluto (LUCAS, 2007a, 284).

A natureza humana, redescoberta em suas estruturas e relações fundamentais, é assim entendida como um conjunto de traços objetivos e normativos para o homem. Perder isto, ao se querer encaminhar para uma animalização ou uma tecnologização, significa renunciar à própria humanidade e abrir espaço para algo monstruoso<sup>13</sup>.

Trata-se, portanto, de acolher a natureza humana – entendida como “uma constituição fundamental”, “uma norma de funcionamento de seu ser” (AGUTI, 2010, 149) – como um elemento de relevante consideração para o agir ético, rompendo a dicotomia moderna entre ser e dever-ser (a “falácia naturalista” de Hume, retomada por Kelsen). Abre-se aqui a grande discussão sobre o conceito de lei natural, que não caberia nos limites deste artigo. Desejamos, no entanto, esclarecer com Aguti que

uma reabilitação do conceito normativo da natureza só pode ocorrer a partir da articulação reflexiva desta dimensão de sentido que está presente na natureza. O elemento normativo não simplesmente “existe” na natureza, mas exige ser reconhecido (...). A norma é o produto do julgamento racional que se exerce a partir da ordem natural; ela (...) está de acordo com a realidade que possui em si um sentido (AGUTI, 2010, 136-137).

---

DE HIPONA, 1995, 108-111).

<sup>13</sup> “Uma correta visão antropológica buscará evitar os dois extremos: aquele de personalizar a natureza e aquele de objetivar o homem (...). O homem não pode converter-se em um objeto a mais na natureza; isso o levaria à destruição de si e da própria natureza. A sua posição no cosmo é dinâmica e criativa. Dinamismo e criatividade racionais e livres, porque somente ele é *espírito*” (LUCAS LUCAS, 2007b, 191).

A naturalização do homem (no sentido de reduzi-lo a um fato puramente físico, seja biológico ou tecnológico) é uma abordagem verdadeiramente anti-humana. Em vez disso, a retomada da natureza humana racional e livre como princípio que inspira as escolhas éticas pode ajudar a discernir entre o que é agradável e o que é bom, entre o que é possível e o que é lícito, tendo sempre em mente a salvaguarda e a promoção do homem em sua dignidade. Desta forma, haverá aquele equilíbrio tão necessário entre capacidade técnica e capacidade ética; saberemos viver com os animais sem perder a abordagem humana da relação; saberemos utilizar os recursos da tecnologia sem nos deixarmos subjugar por eles. Portanto, a palavra-chave não é animalizar nem tecnologizar, mas sim *humanizar*.

### Referências

- AGOSTINHO DE HIPONA, *La vera religione*. Roma, Città Nuova, 1995 (NBA – VI/1).
- AGUTI, A. *Natura umana: un'indagine storico-concettuale*. Portogruaro, Meudon, 2010.
- BENANTI, P. *Ut si homo non daretur?: Un tentativo di dialogo con il post-umano a partire da alcuni spunti della Gaudium et spes*. In: *Gregorianum*, 97 (2016), 543-564.
- BOSTROM, N. *The Transhumanism FAQ. A general introduction*. World Transhumanist Association, 2003.
- FUKUYAMA, F. *Transhumanism*. In: *Foreign Policy*, 144 (2004), 42-43.
- GRION, L. *Guerra ai limiti. Sulle filosofie dell'immortalità terrena*. In: *Acta Philosophica*, 26/2 (2017), 285-306.
- HABERMAS, J. *O futuro da natureza humana*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- HARAWAY, D. *A Cyborg Manifesto: Science, Technology and Social-Feminism in the late Twentieth Century*. In: WEISS J. et al. (Eds.), *The International Handbook of Virtual Learning Environments*. Dordrecht, Springer, 2006, 117-158.
- LUCAS LUCAS, R. *L'uomo, spirito incarnato. Compendio di filosofia dell'uomo*. Cinisello Balsamo, San Paolo, 2007a.
- \_\_\_\_\_. *Orizzonte verticale. Senso e significato della persona umana*. Cinisello Balsamo, San Paolo, 2007b.

KANT, Immanuel. *Fundação da metafísica dos costumes*. In: Idem. *Escritos morais*. Torino, UTET, 1995.

KASS, L. *The wisdom of repugnance*. In: *The New Republic*, 02.06.1997, 17-26.

KURTZWEIL, R. *La singularità è vicina*. Apogeo Education, Santarcangelo di Romagna 2008.

MORE, M. *A Letter to Mother Nature: Amendments to the Human Constitution*. 2009. Disponível em: <https://strategicphilosophy.blogspot.com/search?q=letter+to+mother+nature>. Último acesso em 29.04.2021.

PALAZZANI, L. *Dalla bio-ética alla tecno-ética: nuove sfide al diritto*. Torino, Giappichelli, 2017.

PARENS, E. *The Goodness of Fragility: On the Prospect of Genetic Technologies Aimed at the Enhancement of Human Capacities*. In: *Kennedy Institute of Ethics Journal*, 5/2 (1995), 141-153.

REGAN, T. *The case for animal rights*. Berkeley/Los Angeles, University of California Press, 1983.

SANDEL, M. *Contra a perfeição. Ética na era da engenharia genética*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2013.

SINGER, P. *Ética práctica*. Madrid, Akal, 2009.

SLOTERDIJK, P. *Regras para o parque humano*. São Paulo: Estação Liberdade, 2011.

VAZ, H. C. L. *Antropologia Filosófica I*. São Paulo, Loyola, 1991.

\_\_\_\_\_. *Escritos de Filosofia III: Filosofia e Cultura*. São Paulo, Loyola, 1997.

WOLFF, F. *Nossa humanidade. De Aristóteles às neurociências*. São Paulo, Unesp, 2011.

## Teoria crítica da Inquisição na doutrina do direito em Tomás de Aquino

*Critical Theory of the Inquisition in the Doctrine of Law in Thomas Aquinas*

Claudio Pedrosa Nunes<sup>1</sup>

**Resumo:** O artigo pretende formular uma breve reflexão sobre o pensamento de Tomás de Aquino no campo da ética e do direito romano sobre as oscilações e paradoxos das práticas inquisitoriais na Idade Média. No medievo a Criação e a onipotência de Deus abrigam, enfim, a pensar um poder absoluto adaptado ao mundo senhorial, portanto, a partir do século XII o domínio da Igreja e da monarquia acendem as fogueiras onde se queimam os livros e os homens para extirpar do ocidente cristão as heresias. Ao se construir um processo inquisitorial ocorre a necessidade irreprimível da confissão da verdade. Os fatos que parecem comuns alteram-se e passam a ser considerados crimes de infidelidade contra a tradição e a majestade divina, e logo tornam-se peça de contestação provocando polêmicas acusatórias, amparadas no *degesto*, isto é, no direito romano. Devemos ressaltar, nesse panorama, que a grande maioria dos pensadores dos séculos XII e XIII era proveniente de ordens religiosas católicas, os Padres da Igreja que exerciam domínio político, intelectual e cultural, especialmente a ordem dos dominicanos representada pela figura de Tomás de Aquino. Os dominicanos eram afeitos aos estudos e a produção de teses legitimada pela Igreja romana. Isso favoreceu o desenvolvimento do modelo inquisitorial dotado de fundamentação acadêmica e, portanto, realista. Tomás de Aquino se dedicou a apresentar correções e ajustes diante das oscilações e paradoxos no trato com a pessoa humana no período crucial da história medieval.

**Palavras-chave:** Aquino. Inquisição. Direito. Medievo.

**Abstract:** The article intends to formulate a brief reflection on the thought of Thomas Aquinas in the issue of ethics and Roman law on the oscillations and paradoxes of inquisitorial practices in the Middle Ages. In the Middle Ages, Creation and God's omnipotence sheltered, finally, the thought of an absolute power adapted to the lordly world, therefore, from the 12th century onwards, the domain of the Church and the monarchy lit the bonfires where books and men were burned to extirpate from the Christian West the heresies. When building an inquisitorial process, there is an

<sup>1</sup> Doutor em Ciências Jurídico-Filosóficas pela Universidade de Coimbra. Professor Associado I da UFCG. Email: claudio.nunes@ufcg.edu.br

irrepressible need to the *confessions* the truth. The facts that seem common change and start to be considered crimes of infidelity against tradition and divine majesty, and soon become a piece of contestation, provoking accusatory polemics, supported by *digesto*, that is, by Roman law. It should be noted, in this panorama, that the vast majority of thinkers of the 12th and 13th centuries came from Catholic religious orders, the Church Fathers who exercised political, intellectual and cultural domain, especially the order of Dominicans represented by the figure of Thomas Aquinas. The Dominicans were fond studies and production of theses legitimated by the Roman Church. This favored the development of the inquisitorial model endowed with academic foundation and, therefore, realistic. Aquinas dedicated himself to presenting corrections and adjustments in the face of oscillations and paradoxes in dealing with the human person in the crucial period of medieval history.

**Keywords:** Aquinas. Inquisition. Law. Medieval.

## 1 Introdução

A Inquisição medieval ainda suscita polêmicas e discussões. Não são incomuns os debates em salões religiosos, acadêmicos, judiciários e até políticos acerca de sua efetiva historiografia e das consequências dos procedimentos adotados pelos tribunais da Inquisição que instigaram a formação de segmentos dogmáticos do direito processual penal, civil e trabalhista na contemporaneidade.

Certo é que as fórmulas empregadas naquela temporalidade medieval não são de todo estranhas aos procedimentos processuais constantes de códigos e leis de instrução de processos judiciais em voga. Basta mencionar, nesse aspecto, a persistência do princípio processual do inquisitório por conduto dos artigos 185 a 196 do Código de Processo Penal, do artigo 139, inciso IV, do Código de Processo Civil, e dos artigos 765 e 848 da Consolidação das Leis do Trabalho.

Coube a Tomás de Aquino, no entardecer da Idade Média e por conduto dos estudos escolásticos, oferecer uma teoria crítica que moveu o entendimento e inspirou os esforços para tornar útil e menos penoso o instituto da Inquisição. Entre encômios e refutações, Aquino soube delinear adequadamente o alcance e os limites dos processos da Inquisição, oferecendo uma doutrina que prima pela moderação e pela correta aplicação do instituto.

Nesse panorama, pretende-se apresentar neste breve estudo um diagnóstico resumido do pensamento de Tomás de Aquino a respeito dos tribunais da Inquisição e do papel dos padres da Igreja e das autoridades eclesiásticas de escol no entorno

do julgamento de incautos e impuros. Sempre movido pelo espírito de equidade entre o excesso e a escassez das coisas, Tomás tornou possível aproveitar a Inquisição no que ostentava de ordeiro e modelar suas entranhas procedimentais a modo de expungir injustiças e arbitrariedades.

## 2 Primórdios do processo inquisitorial: os ordálios

No medievo, as condutas eram recorrentemente inspiradas no senso comum ou em mitos e utopias imanentes a crenças pessoais em determinadas coisas ou situações transfáticas. Esse comportamento comunitário não se desalinhou dos institutos jurídico-processuais daquela temporalidade. Talvez também em razão dessa conjuntura a Idade Média tenha sido indevidamente alcunhada de “Idade das Trevas”, inclusive na orbe do Direito, expressão pejorativa que não encontra respaldo na verdade historiográfica de múltiplos eventos que se descortinam especialmente no período exuberante da escolástica.

A compreensão do sistema jurídico medieval não se irmana aos impropérios que podem ser cometidos quando firmado um juízo de valor subterrâneo referente às normas jurídicas em voga, máxime quando em confronto com concepções puramente positivistas, senão mecânicas, de direito contemporâneo (LE GOFF, 2002, p. 334).

Os procedimentos processuais do alto medievo pautaram-se, em seu nascituro, por representações e costumes remanescentes de comunidades bárbaras, assim como perfilhava um ideal de justiça desalinhado do direito romano em ascensão. Nesse panorama, o direito medieval buscou seus fundamentos na essência do povo da época, baseando-se não raro em crenças religiosas e no temor de castigos divinos (LE GOFF, 2002, p. 335).

Sobremais, a conjugação entre o direito e a moral no ordenamento jurídico medieval é cerebrina, vez que em tudo se vislumbrava o valor moral, ou seja, a lição extraída, o significado moral essencial (HUIZINGA, 2010, p. 378). Tal procedimento enfatizava a submissão do acusado a um desafio para que provasse sua inocência, tendo em vista que se acreditava na intervenção divina durante a provação proposta, ou seja, para constatação da inocência do acusado e sua conseqüente absolvição. Afinal, Deus haveria e haverá de interceder como em um milagre e a pessoa não sofreria as conseqüências do desafio imposto pelo ordálio. A propósito, leciona de Le Goff (2002, p. 338):



[...] o direito, o sistema normativo daquela época, que também repousa essencialmente na tradição oral, está doravante organizado em torno de outras referências ou de outros valores, que se impõem progressivamente no meio das transformações econômicas e sociais: a parte religiosa ou mágica do poder real e a força dos costumes observados entre os predecessores, os laços de sangue e amizade, o código de honra e a necessidade de obter reparação, a posse de bens de raiz e o donativo, os ilimitados graus de posse e a renovação permanente de acordos ou guerras. Tudo isso com uma referência herdada da romanidade tardia, a do cristianismo latino introdutor de novas normas. (LE GOFF, 2020, p. 338).

Todavia, a prática dos ordálios, ao contrário do que se possa imaginar, passou a ser amplamente refutada pela Igreja. Já por ocasião do IV Concílio de Latrão (1215), a excomunhão logrou inclusive lugar adequado para os clérigos que a adotassem fora dos permissivos do alto clero. Dessa forma, os costumes e procedimentos ordálios tiveram sua eficácia contestada e, sucessivamente, enfraquecida, abrindo-se ensanchas ao surgimento de um sistema normativo mais apurado e convergente com a realidade pulsante e empírica, a bem da verdade real.

A norma de direito, mesmo ancorada no direito natural, aufere especial relevo e notório espaço, sem vilipendiar o ambiente de usos e costumes considerados normativamente aceitáveis (LE GOFF, 2002, p. 341). Nesse diagnóstico, o desprestígio dos processos ordálios no medievo pode ser reputado como prenúncio de uma fase de transição cuja compreensão perpassa pela necessidade de atenção à realidade e ao processo natural das coisas.

Com efeito, Deus é o ordenador por excelência da verdade e da realidade concomitantes à natureza das coisas. A realidade social e jurídica não poderia desarraigar-se dessa constatação, sob pena de conspiração à própria ordem divina. É nessa atmosfera de transição que surgem os processos inquisitoriais. Deles nos ocupamos a seguir.

### **3 O processo inquisitorial**

Com a derrocada progressiva dos processos ordálios, iniciou-se na Idade Média um período de transição para os processos inquisitoriais. Um dos principais emolumentos da transição consistiu na contribuição dos processos inquisitoriais para instituição e desenvolvimento de um sistema penal mais racional e desprovido de misticismo corroborado exclusivamente pela interferência divina, superando, portanto,

a dogmática dos ordálios.

Inaugurou-se, assim, uma ordem jurídica baseada na concepção fundamental de que se a natureza e a ordem física das coisas encerram manifestação da vontade divina, contrariá-las redundaria em grave ofensa à onipotência de Deus, criador do mundo, devendo-se como consequência reprimir a perseguição e eventual punição aleatória dos indivíduos. (LE GOFF, 2002, p. 345).

Embora empregando, no nascedouro, métodos excessivos e até desumanos, o processo inquisitorial corroborou com a racionalização do *iter* de apuração da verdade, pautando-se em provas reais e diligências acessíveis ao mundo empírico. O sistema punitivo do final da Idade Média e início dos tempos modernos exigia investigação meticulosa, detalhista, depoimentos de testemunhas tomados com rigor e, como dito, o disciplinamento de um regime de produção de provas bastante sugestivo em relação ao adotado atualmente. Conforme explica Tomás de Aquino

Tratando-se de um caso particular, porém, a informação lhe vem mediante as peças, os testemunhos e os demais documentos legítimos, que não de ser seguidos no julgamento mais do que a ciência que o juiz adquire como pessoa privada. Essa ciência, no entanto, poderá ajudá-lo a discutir mais rigorosamente as provas aduzidas e a desvendar-lhes os defeitos. Mas se não conseguir se desfazer delas pelos caminhos jurídicos, deverá basear nelas o seu julgamento. (*Sth.* II, II, q. 67 a. 4, p. 176).

De ressaltar, nesse panorama inovador, que a grande maioria dos pensadores dos séculos XII e XIII era proveniente de ordens religiosas católicas, especialmente as dos dominicanos e franciscanos, afeitas aos estudos. Isso favoreceu o desenvolvimento do modelo inquisitorial dotado de fundamentação acadêmica e, portanto, realista.

A criação das citadas ordens religiosas dos frades mendicantes instigou e fomentou o surgimento das universidades como ambientes de propagação e aperfeiçoamento do saber científico. (KENNY, 2008, p. 77). Tal conjuntura certamente refletiu no aparecimento de regras de direito processual mais alinhadas com a finalidade essencial de descortinar a verdade e proporcionalidade do aparato de sanções. A experiência restou fecunda a ponto de não se poder ignorar a especial influência da sistemática inquisitorial no direito processual contemporâneo, sobretudo no processo penal.

Em que pese os fatos negativos, a Inquisição teve resultados bons como já vimos. Sem ela o Ocidente cristão teria se transformado num caos de inúmeras seitas, com perseguições, ódios, assassinatos e guerras civis. Foram essas coisas que alarmaram os governos e fizeram com que ela surgisse. (AQUINO, Felipe, 2017, p. 288).

É preciso compreender a Inquisição a partir do descortino da relação entre a Igreja Romana e o Estado. Com efeito, enquanto para Santo Agostinho o Estado encerra uma instituição pecaminosa, cuja eventual utilidade recai sobre a possibilidade de seguir à Igreja para alcance do reino celeste, Aquino entende o estado como instituição puramente humana e necessária diante da inclinação dos homens à socialização. Afinal, ombreado à doutrina de Aristóteles, Tomás também entende o homem como um animal político.

Disso deflui que, para Tomás, os tribunais da Inquisição estão mais afeitos ao regime secular próprio da convivência social entre os homens que à missão da Igreja de evangelização e busca da salvação das almas. Assim, é possível admitir que as oscilações das práticas inquisitoriais decorreram sobretudo do embate entre a missão sagrada da Igreja (redenção das almas, combate às ofensas à doutrina cristã, etc.) e a atividade punitiva do Estado enquanto organização secular. Se os veredictos dos tribunais da Inquisição eram emanados dos eclesiásticos em conjunto com os agentes do Estado, a execução correspondente cabia exclusivamente ao regime secular.

A inquisição constituiu-se, pois, pela reunião do tribunal do Santo Ofício com o tribunal civil. Tinha dois 'braços': o primeiro era o braço eclesiástico, que inquiria (Inquisição), corrigia e finalmente julgava os delitos de heresia. Sua finalidade principal não era vingar e castigar, mas corrigir e emendar. O segundo braço era o secular, a quem eram entregues os réus convictos e contumazes, para serem castigados segundo as leis civis. (BERNARD, 2016, p. 12).

Tal conjuntura parece explicar o porquê dos excessos da Inquisição: a sensível incompatibilidade entre o projeto divino entregue à Igreja e a regulação social destinada ao Estado no tocante ao regime judiciário das pessoas e as consequentes punições, na melhor concepção de Tomás de Aquino.

Este é o mapa que se deve ordenar à Inquisição. Impossível entendê-la sem tentar dar a ela a empatia consistente na identificação e penetração no objeto temporal do estudo. Compreender bem a Inquisição e seus julgamentos perpassa obrigatoriamente pelo esforço de revisitação da cultura e da metodologia da época,

além de entregar-se à posição dos atores humanos que a conduziram. O sentimento social da temporalidade medieval é também qualificativo indissociável da correta compreensão da atuação da Igreja Romana e do Estado enquanto protagonistas dos procedimentos inquisitoriais. É duvidoso, portanto, enxergar a Inquisição sob uma ótica baseada exclusivamente na cultura contemporânea do presente e de exercício de projeções para o futuro.

Outra dimensão da cultura medieval e, com ela, dos processos inquisitoriais, refere-se à noção de bem comum inspirador das punições dos detratores da ordem social instalada. Com efeito, para Tomás, o bem comum se obtém também a partir do emprego da justiça comutativa que se aplica na medida dos méritos e deméritos de cada pessoa em relação com outras e com a lei. A justiça comutativa autoriza a aplicação das sanções adequadas aos delitos praticados, numa espécie de relação contratual e, portanto, sinalagmática<sup>2</sup>. Assim, evidente que as investidas de desordem social promovidas pelos hereges impunham à condenação e aplicação das sanções pertinentes de natureza corporal. Aquino não refuta de todo essa concepção senão para ajustar as punições de competência dos religiosos, como já enfatizado.

Na verdade, o século XII foi marcado por inúmeras polêmicas onde a Igreja enfrentava fortes contestações de uma série de movimentos internos da cristandade defendia a radicalidade da pobreza da Igreja à exemplo da vida do Cristo. Entretanto a Igreja Católica era o principal de denúncias pelo acúmulo de riqueza. Os bens materiais da Igreja tiveram origem nas doações de terras feitas por reis, príncipes e senhores ao longo de séculos.

Neste íterim, a Inquisição devidamente compreendida, não se constituiu num reino de absoluto horror que comumente e equivocadamente se alardeia em se tratando de Idade Média. Sem a Inquisição, a ordem social medieval ter-se-ia deixado sucumbir pela ferocidade das práticas hereges numa concepção comparável à tirania e à dominação pela força bruta. Charles H. Lea, citado por Felipe Aquino, assim se manifesta:

---

<sup>2</sup> Franco Montoro bem define a justiça comutativa segundo Tomás: “Na justiça comutativa, a pluralidade de pessoas (alteritas) se realiza sob a forma de uma relação entre particulares. O debitum se apresenta como um devido, rigoroso e estrito. E a igualdade é simples ou absoluta, também chamada real ou aritmética. Pela reunião dessas três notas, podemos definir a justiça comutativa como a virtude pela qual: um particular dá a outro particular aquilo que lhe é rigorosamente devido, observada uma igualdade simples ou real. Por exemplo: o comprador paga ao vendedor o preço correspondente ao valor da mercadoria; o agressor é obrigado a reparar o dano, na medida do prejuízo que causou à parte contrária” (Cf. MONTORO, Franco, *Introdução à Ciência do Direito*, 26ª ed. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2006, p. 192).

A Inquisição não foi uma organização arbitrariamente concebida e imposta ao mundo cristão pela ambição e pelo fanatismo da Igreja. Foi antes o produto de uma evolução natural, poder-se-ia quase dizer necessária, das diversas forças de ação no século XIII. Os inquisidores se preocupavam muito mais em converter os hereges do que em fazer vítimas. Estou convencido que o número de vítimas que pereceram na fogueira é muito menos do que se julga ordinariamente. Entre os modos de repressão empregados em consequência das sentenças inquisitoriais, a fogueira foi relativamente o menos usado. (LEA, apud AQUINO, 2017, p. 360-361).

A historiografia da Inquisição medieval tem, pois, muito a revelar para resgate da efetiva realidade dos fatos e eventos que informaram aquele ainda hoje desconhecido órgão de natureza híbrida. Sua importância para segurança social e política da época tem assente inclusive no fato de que a reforma protestante teve seus próprios órgãos inquisitoriais (BERNARD, 2016, p. 16).

#### **4 Oscilações das práticas inquisitoriais**

A inquisição medieval teve origem no desenvolvimento de uma ordem jurídica própria de iniciativa da Igreja Romana com o intuito de tutelar a sociedade sacra de então em colaboração com o Reino. O direito canônico é sua fonte de excelência e determinante para o florescimento do sistema inquisitorial. (GROSSI, 2014, p. 139).

Entretanto, a Inquisição se utilizava de métodos que, embora coerentes com parte da doutrina mística e assaz conservadora da Igreja Romana, punia, torturava e matava sem critérios preestabelecidos e provas empíricas convincentes. Sob invocação de combate às heresias, a Inquisição ergueu fogueiras e impôs sacrifícios físicos desmedidos.

A falta de clareza da heresia é grande, e, no entanto, ela está no coração da construção do Ocidente, porque permitiu o nascimento do procedimento inquisitorial, definitivamente instituído pelo papa Gregório IX em 1231: a necessidade de extorquir a qualquer preço uma confissão dava à verdade, e assim ao erro, um novo valor absoluto. Da Igreja o procedimento deslocou-se para a realeza, e encontra-se na base da exagerada reivindicação de poder total própria do Estado moderno. (ZERNER, 2002, p. 520).

É nessa dimensão que as práticas inquisitoriais apresentam oscilações e paradoxos que as tornam passíveis das correções e ajustes a que se dedicou Tomás

de Aquino. É certo que a Inquisição representou avanço em relação às práticas ordálias e para debelar a desordem que os heréticos impunham à sociedade organizada de então, mas, ao mesmo tempo, promoveu injustiças e exageros para alcance o mais rápido e resolutivo do restabelecimento da autoridade da Igreja e do Estado. O procedimento básico dos tribunais e julgamentos da Inquisição consistia basicamente no seguinte: Nas regiões em que acentuavam-se grande parte de discussão heréticas o poder Pontífice delegava um número maior de inquisidores composto em geral por frades dominicanos. Os Inquisidores possuíam o poder de convocar os grupos heréticos para ouvir uma prédica na Igreja e naquele momento se reconciliar com Deus. O tribunal de Inquisição acolhia a confissão da verdade e oferecia ao herege a oportunidade de reconciliação através de um ato de penitência pública. Aqueles que resistiam a confissão eram denunciados e levados a um julgamento onde via de regra não se permitia a defesa dos réus. Segundo Jacques Le Goff, o manuscrito onde consta o manual do Inquisidor de Bernardo Guy proíbe a intervenção de advogados sob a suspeita de que possam ser hereges como os réus ou pagos para acobertar seus crimes.

Tomás de Aquino, na Questão 64 da *Suma Teológica*, se indaga se é permitido aos clérigos matar um pecador, escreve o doutor Angélico:

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. Pois, os servos hão de imitar o seu Senhor, como se diz no livro do Eclesiástico. 'Qual é o juiz do povo, tais serão os seus ministros'. Outra razão é que aos clérigos se confia o ministério da Nova Lei, que não comporta pena de morte ou mutilação corporal. Assim, para serem 'ministros autênticos da Nova Aliança', devem abster-se de tais práticas. (*Sth.* II, II, q. 64, a. 4, p. 137).

No Artigo 2 da Questão 67, Tomás reafirma que o simples ministério de julgar, antes que o de impor penas capitais ou corporais, não se alinha à missão dos religiosos, mas apenas à autoridade pública investida oficialmente de tal poder. Assim é que se dirige a refutar as práticas de repartição de funções judiciárias entre a Igreja e o Reino (julgamentos e execuções).

A sentença do juiz é como uma lei particular visando um caso particular. Mas, como ensina o Filósofo, a lei deve ter força coercitiva; assim também, a sentença do juiz há de ter força coercitiva, para obrigar ambas as partes a observá-la; do contrário, o julgamento não

seria eficaz. Ora, na ordem das coisas humanas, só podem exercer licitamente o poder coercitivo os que estão investidos da autoridade pública; eles são submetidos como superiores dos que lhes são submissos, seja em virtude de um poder ordinário seja delegado. É, portanto, manifesto que ninguém pode julgar senão a quem lhe está sujeito, por um poder delegado ou ordinário. (*Sth* II, II, q. 67, a. 4, p. 172).

Na Questão 67 observa-se vários artigos de Tomás de Aquino refutando diversos procedimentos promovidos no curso dos julgamentos da Inquisição. Alertou, no Artigo 3 da Questão 67, para a necessidade de existência de um acusador formal, da obrigatoriedade de acusação escrita, da condução correta de oitiva de testemunhas, da suspeição de julgadores e da ética de interpretação do direito aplicável. Quanto a necessidade de existência de acusador formal, assim se pronuncia:

O juiz é intérprete da justiça. Por isso, nota o Filósofo, os homens recorrem ao juiz como a uma espécie de justiça viva. Ora, já ficou estabelecido a justiça não se pratica para si mesmo, mas para outros. Cumpre, portanto, que o juiz decida entre duas partes, o que se dá quando uma é autor e outra réu. Por isso, em matéria criminal, não pode o juiz condenar a quem não tenha acusador. (*Sth*. II, II, q. 67, a. 4, p. 175).

No tocante à obrigatoriedade da acusação escrita, o aquinate, no Artigo 2 da Questão 68, assim discorre:

Como já foi explicitado, quando em uma causa criminal, se procede por via da acusação, o acusador se constitui em parte, de tal sorte que o juiz se coloca como mediador, para examinar a justiça entre o acusador e o acusado. Então, se faz preciso cercar-se de todas as garantias possíveis para assegurar a certeza. Ora, o que se diz oralmente facilmente foge da memória. Por isso, se tudo não for consignado por escrito, quando o juiz tiver de proferir a sentença, poderia não mais estar seguro do que foi dito e da maneira como o foi. Com muita razão foi portanto que a acusação e os demais atos do processo fossem redigidos por escrito. (*Sth*. II, II, q. 68, a. 2, p. 180-181).

Sobre o procedimento básico dos julgamentos, em especial quanto a necessidade ou direito do acusado de constituir advogado para sua defesa, Tomás de Aquino expõe uma correção ao sustentar que todos têm jus a apelação quando

reputados de malfeitores. Certamente que o aquinate dirige-se sobretudo aos tribunais da Inquisição Assim, o Artigo 3 da Questão 69 da *Suma Teológica* prescreve:

Pode-se fazer apelo por um duplo motivo. 1º Porque se tem confiança na justiça de sua própria causa, tendo sido injustamente condenado pelo juiz. E, nesse caso, é lícito apelar, o que vem a ser buscar com prudência escapar à injustiça. Por isso dispõe o direito: ‘todo aquele que for oprimido pode livremente apelar para o juízo dos sacerdotes, se quiser, e não seja impedido por ninguém. 2º Pode alguém fazer apelo afim de ganhar tempo e retardar assim que uma justa sentença seja proferida contra si. É o expediente de uma defesa caluniosa, e, portanto, ilícita, como já se mostrou. (*Sth.* II, II, q. 69, a. 3, p. 190).

Com efeito, o direito de defesa, segundo Aquino, é de grande densidade, admitindo até a existência física, a fuga ou outro expediente similar, quando se é vítima de uma condenação injusta. Pode-se vislumbrar aqui mais um recado indireto às cortes inquisitoriais movidas por sentimento pouco elogiável de acepção de pessoas em julgamentos para o fim de condenação.

No que se refere à condução correta de oitiva de testemunhas, Tomás, nos Artigos 1, 2, 3 e 4 da Questão 70, elenca cinco providências que não podem ser olvidadas pelo julgador: a) a obrigatoriedade das pessoas prestar testemunho sobre os fatos que presenciaram; b) a dispensabilidade de número elevado de testemunhas; c) a falibilidade de testemunhos contraditórios; d) a idoneidade de quem testemunha; e) a tipificação criminosa, dita pecaminosa, do falso testemunho. Quanto ao primeiro aspecto, Aquino escreve:

No ato de testemunhar, é mister distinguir: às vezes, o testemunho é exigido, outras vezes, não. Quando o depoimento de um súdito é requerido pela autoridade de um superior, a quem deve obediência em matéria de justiça, não há dúvida que está obrigado a testemunhar dentro da ordem do direito. Por exemplo, sobre crimes manifestos ou já denunciados pela opinião pública. Se, porém, se requer o testemunho sobre outros fatos, por exemplo, sobre casos ocultos ou não divulgados pela opinião pública, não há obrigação de testemunhar [...]. Se o testemunho é pedido afim de livrar alguém ameaçado injustamente de morte ou de qualquer castigo, de desonra imerecida ou de algum dano, então há obrigação de testemunhar. (*Sth.* II, II, q. 70, a. 1-3, p. 194-195).



Quanto ao número de testemunhas, Tomás, no Artigo 2 da Questão 70, escreve:

deve-se dizer que por maior que seja o número de testemunhas, ainda assim o depoimento delas poderia ser iníquo, como se lê no livro do Êxodo: 'Não seguirás a multidão para praticares o mal'. Contudo, se não se pode chegar a uma certeza infalível em tais domínios, nem por isso se há de negligenciar a certeza provável que se obtém pelo depoimento de duas ou três testemunhas, como se acaba de ver. (*Sth.* II, II, q. 70, a. 2. p. 196).

Quanto a falibilidade de testemunhos contraditórios, Tomás, ainda no Artigo 2 da Questão 70, prescreve:

deve-se dizer que o testemunho perde todo o seu valor se há desacordo entre as testemunhas em torno das circunstâncias principais, que mudam a substância do fato: o tempo, o lugar da ação, as pessoas que intervieram mais ativamente. Com efeito, se divergem a tal ponto, no seu depoimento, as testemunhas parecem isoladas, cada uma de seu lado, falando de fatos diferentes. Por exemplo, se uma afirma que este fato se passou em tal momento, em tal lugar; e outra, assegura que foi em outro tempo e em outro lugar, dão a impressão de não falarem da mesma coisa [...]. Com maior razão se deve deixar de lado o depoimento de uma só testemunha que se contradiz, quando interrogada quanto ao que viu ou sabe. (*ibidem*, p. 197).

Sobre a necessidade de aferição da credibilidade e idoneidade da testemunha, o aquinate, no Artigo 3 da Questão 70, arremata:

Um testemunho, como já foi dito, não é susceptível de certeza infalível, mas somente provável. Por isso, tudo o que aumenta a probabilidade no sentido contrário enfraquece o valor do testemunho. Ora, torna-se provável que alguém não será firme na atestação da verdade, seja por culpa, como se dá com os infiéis e infames, bem como os culpados de crime público, seja às vezes sem culpa. Esse último caso acontece quer por falta de razão, como se vê nas crianças, nos dementes e nas mulheres, quer pela afeição, assim os inimigos, parentes e domésticos; quer ainda pela condição social, tais os pobres, os escravos e aqueles que estão sujeitos à autoridade de outrem; pode-se presumir que estão facilmente levados a testemunhar contra a verdade. – E assim se evidencia que o testemunho de alguém pode ser recusado por causa de culpa ou sem culpa. (*ibidem*, p. 198-199).

Em relação ao perjúrio, a Suma Teológica vaticina no Artigo 4 da Questão 70,

O falso testemunho comporta uma tríplice deformidade. A primeira vem do perjúrio, pois só se admitem testemunhas juradas. Por esse motivo, é sempre pecado mortal. – A segunda resulta da violação da justiça. Sob esse aspecto, é pecado mortal em seu gênero, como qualquer injustiça. Por isso, no Decálogo se condena o falso testemunho: ‘Não levantarás falso testemunho contra teu próximo’. Pois, não age contra outrem quem o impede de cometer injustiça, porém quem o priva da justiça que lhe é devida. – Enfim, a terceira deformidade provém da falsidade mesma, que faz de toda mentira um pecado. (*Sth.* II, II, q. 70, a. 4, p. 200).

Percebemos o imenso esforço de Tomás de Aquino no tratamento do direito e da justiça na mundividência romana. No Artigo 2 da Questão 67, já supracitado o doutor Angélico ressalta que o juiz não é livre para julgar como entende ou deseja, mas deve render vassalagem à lei e ao direito. Trata-se do que hoje se convencionou chamar princípio processual do convencimento motivado<sup>3</sup>, ou seja, toda sentença deve basear-se na prova legítima produzida nos autos, a ela estando vinculado o julgador.

Em sentido contrário, Agostinho, comentando o salmo, declara: ‘O bom juiz nada faz por seu próprio arbítrio, mas se pronuncia segundo as leis e o direito’. O que quer dizer julgar conforme as disposições e as provas apresentadas no processo. Logo, é assim que o juiz deve julgar, e não se baseando em seu próprio arbítrio. (*Sth.* II, II, q. 67, a. 2, p. 173).

Ao abordar a questão dos julgamentos, Aquino elabora uma teoria da moral profissional dos julgadores. Tal teoria, dotada de notável cientificidade, obviamente mais se aproxima dos filósofos, designadamente agentes públicos do Reino, que propriamente dos destinados às missões precípua do altar, Com elegância e fidalguia, distingue o papel dos clérigos, dirigindo-os substancialmente ao serviço de Deus.

Sem dúvida, Tomás elenca uma série de preceitos que definem o julgamento correto e justo. Ao advogar a impossibilidade dos julgamentos pelos clérigos, o

<sup>3</sup> Segundo Maria Helena Diniz, o livre convencimento motivado é “Princípio pelo qual o magistrado pode apreciar livremente as provas constantes nos autos, dando-lhes a força ou o valor que entender, guiado pela prudência objetiva e pelo bom senso, indicando na decisão os motivos que formaram seu convencimento ou convicção. Trata-se do exame das provas segundo a consciência do juiz e a impressão geral que colheu do processo, desde que atenda aos fatos e às circunstâncias constantes dos autos” (Cf. **Dicionário Jurídico**, vol. 3, 2ª ed., São Paulo: Saraiva, 2005, p. 171-172).

Santo Doutor anuncia a incompatibilidade da Igreja as missões judiciárias seculares, destinando tais missões à autoridade laica, ou seja, aos agentes do Estado medieval. Não se trata de desmerecer as decisões eclesiais em matéria propriamente religiosa, *interna corporis*, mas de segregá-las daquelas que demandam preparo técnico secular, bem mais adequadas aos auxiliares do príncipe.

O direito da Inquisição efetivamente merecia ajustes e recortes a bem da preservação do prestígio da Igreja Católica Romana. É exatamente nessa dimensão que deve ser observada e assimilada a teoria crítica de Tomás de Aquino quanto aos tribunais do Santo Ofício. Longe de pretender desconstruir os dogmas da Igreja, o aquinate idealizou, na cátedra e na doutrina cristã mais bem elaborada, um conjunto de lições que resgatam a virtude da justiça comutativa no nível das sanções penais. A continuidade dos erros e exageros do Santo Ofício representaria um retrocesso que certamente Tomás quis evitar. Zerner (2002, p. 516-517), a propósito, ressalta:

O triunfo da Inquisição passava pela assimilação. No direito, a definição do herege estabelecida pelos maiores juristas é o mais amplo possível. A glosa ordinária define como herético aquele que corrompe os sacramentos, aquele que se afasta da unidade da Igreja, todo excomungado, aquele que se engana nos comentários sobre a Escritura Sagrada, aquele que funda uma nova seita ou a segue, aquele que compreende os artigos da fé de forma diversa da Igreja Romana, aquele que fala mal dos sacramentos da Igreja. No imaginário dos perseguidores, os hereges, adoradores de Lúcifer, capazes de todas as infâmias, são definitivamente diabolizados. (ZERNER, 2002, p. 516-517).

Com sua doutrina do julgamento justo, Tomás erigiu uma nova ordem jurídico-judiciária que contribuiu com duplo significado para o direito processual que se seguiu no porvir: a) construiu um iter sucessivo ao processo inquisitorial, como forma de iluminar, com a devida deferência, os julgamentos levados a efeito pelos religiosos, instando-os a revisitar seus procedimentos e suas decisões; b) lançou as bases dogmáticas e deontológicas do que na contemporaneidade judiciária ocidental se denomina *due process of law*<sup>4</sup> regra de ouro das constituições ditas social-democráticas.

<sup>4</sup> O princípio do *due process of law* (devido processo legal) está prescrito textualmente no artigo 5º, inciso LIV da Constituição do Brasil com a seguinte redação: ninguém será privado da liberdade ou de seus bens sem o devido processo legal”. Segundo Rios Gonçalves, “o princípio obriga a que se respeitem as garantias processuais e as exigências necessárias para a obtenção de uma sentença justa” (Cf. **Novo Curso de Direito Processual Civil**, vol. I, 14ª ed., São Paulo: Saraiva, 2017, p. 67).

## 5 Novos rumos dos tribunais judiciais medievais

A teoria crítica de Tomás de Aquino certamente favoreceu a ascensão de novos procedimentos e institutos para os julgamentos de acusados e inovou no tocante ao ordenamento jurídico da Idade Média tardia. Também contribuiu de forma significativa para o desenvolvimento de uma ciência judiciária independente e autônoma. Trata-se do que Grossi (2014, p. 175) intitula “*precisa consciência da reflexão filosófico-política*” a que “*corresponde uma igualmente precisa consciência da nova doutrina jurídica*”, constituindo de “*uma presença viva a partir do final do século XI*”.

Pode-se afirmar que os tribunais judiciais dos fins da Idade Média foram conduzidos, senão compelidos, a promover a conjugação da ordem jurídica emanada do direito canônico – proeminente fonte escrita do direito na alta Idade Média – com a laicidade imanente ao direito romano – mais técnico e empírico –, conferindo fôlego vital às decisões e julgamentos a cargo da Igreja e do Estado. A ressalva da limitação dos poderes do julgador e sua desvinculação da mística puramente religiosa representou a inovação fundamental, como bem ensinou Tomás de Aquino. Nesse sentido, pontua Grossi:

Em suma, uma construção coerente, que reforça o ponto do qual partimos: a identificação do príncipe com a função de “dizer o direito”: a identificação do direito com uma realidade que está muito além do poder político, uma realidade que a *lex* tem a tarefa de manifestar. Nessa construção coerente, extremo ato de coerência, o direito – que está muito além – constitui inevitavelmente uma restrição intransponível para o poder e para seus detentores: repete-se nos juristas tudo o que pudemos observar nos escritores de filosofia política. (GROSSI, 2014, p. 177).

Não é de estranhar que a teoria crítica de Tomás de Aquino à Inquisição tenha decorrido de suas concepções de conjugação da fé cristã com a razão aristotélica. A síntese da fé com a razão conferiu aos tribunais da Inquisição a oportunidade de julgar com mais apuro e preparo, pois ofuscou, senão eliminou, o misticismo exagerado que o apego à fé absoluta determinou. A razão, para Aquino, não é inimiga da fé, assim como a fé sem razão caminha para o devaneio.

Em última análise, Tomás de Aquino mostrou que entre fé cristã e razão subsiste uma harmonia natural. E foi esta a grande obra de Tomás, que naquele momento de desencontro entre duas culturas – naquele

momento em que parecia que a fé devia render-se perante a razão – demonstrou que elas caminham a par e passo; que quando parecia ser a razão não compatível com a fé não era razão; e aquilo que parecia ser fé não era tal enquanto se opunha á verdadeira racionalidade; deste modo ele criou uma nova síntese que veio a formar a cultura dos séculos seguintes. (AQUINO, Felipe, 2017, p. 311).

Fator preponderante para a continuidade dos tribunais judiciais medievais foi também a transformação abrupta da sociedade medieval duzentista, passando de uma comunidade predominantemente rural para ambientes mais urbanizados e com a prática reiterada de atividades mercantis, tudo por conduto do alvorecer da burguesia. Sendo assim, desenvolveu-se nitidamente, segundo Grossi (2014, p. 188), *“uma civilização que considera inadequadas as primitivas regras consuetudinárias, respeitadas e eficientes no passado, ou que, ao menos requer novas regras que se coloquem lado a lado com as antigas”*.

Depreende-se, pois, que a consciência jurídica e judiciária da baixa Idade Média caminhou por significativas fases para o aperfeiçoamento de sistemas jurídicos que culminaram com os contemporâneos *common law* e *civil law*, vigentes atualmente em muitos países do mundo ocidental. Além disso, tal cultura jurídica subsidiou o renascimento do direito romano em comunhão com o direito positivo baseado no justo racional, ícone e base histórico-filosófica e política do almejado constitucionalismo democrático. Tomás de Aquino, como visto, certamente possui lugar de escol nessa construção.

## 6 Conclusões

Pelo exposto, percebemos que Tomás de Aquino formulou uma verdadeira teoria crítica da Inquisição medieval, oferecendo as bases fundantes do processual judicial justo e racional. Por sua propriedade jurídico-científica, tal sistema processual revela utilidade e conserva autoridade até os dias de hoje.

O sentido do justo é, em Tomás, não apenas uma qualidade da ordem natural das coisas subjacente ao querer de Deus-Criador, mas também uma premissa de aplicação da racionalidade humana do bem no mundo jurídico por meio de institutos e categorias construídos para proveito do dia-a-dia das relações processuais.

A superação e extinção dos processos ordálios e a proposta de correção de rumos dos procedimentos da Inquisição representaram e, de certo modo, ainda

representam, o mérito das preocupações do aquinate em reafirmar a credibilidade da Igreja Romana e da doutrina cristã a partir da análise racional das coisas, aproximando o adequado processo judiciário dos bons propósitos do Santo Ofício.

Tomás promoveu uma redescoberta da autoridade dos julgamentos a partir da sensibilidade extraível da lógica e da razão empíricas que devem nortear as decisões dos juízes para proveito real e não fictício da comunidade. Nesse contexto, exibe uma real dogmática e deontologia do julgamento justo, enfatizando a importância do princípio *in dubio pro reo*, da correta hermenêutica jurídica, assim como da adequada colheita e valoração da prova. Tem-se, portanto, a construção de uma teoria jurídico-processual que, já no Medievo escolástico, inaugurou a cultura do que hoje denominamos *due process of law*.

Em Tomás, depreende-se que o direito judiciário passou a ser analisado não mais como manifestação pura e isolada da vontade mística, mas sim como uma ciência independente e autônoma que objetiva promover a equidade e o bem comum. Assim é que, segundo se extrai de suas concepções, a ciência jurídica no segmento processual não pode deixar-se afetar por pretensões religiosas pouco confiáveis. O objetivo medular é a busca pela verdade empírica mediante uma construção teórica direcionadora da paz social.

## Referências

### Fontes:

AQUINO, Tomás. *Suma Teológica* volume VI. Tradução de Carlos-Josaphat Pinto Oliveira *et all* (coord.) São Paulo, Edições Loyola, 2005.

### Estudos:

AQUINO, Felipe. *História da igreja: idade média*, 2ª ed., Lorena: Cleofas, 2017.

BARTELETT, R. *Trial by fire and water: the medieval judicial ordeal*. Oxford: Clarendon, 1986.

BERNARD, J. *A inquisição: história de uma instituição controvertida*, São Caetano do Sul: Santa Cruz Editora, 2016.

BITTAR, E. C. B. *Curso de filosofia do direito*. 3. ed., São Paulo: Atlas, 2004.

LE GOFF, J.; SCHMITT, J-C. *Dicionário temático do ocidente medieval*. São Paulo: EDUSC, 2002.

DINIZ, M. H. *Dicionário jurídico*, vol. 3, 2ª ed., São Paulo: Saraiva, 2005.

GONÇALVES, M. V. R. *Novo curso de direito processual civil*, vol. 1, 14ª ed., São Paulo: Saraiva, 2017.

GILISSEN, J. *Introdução histórica ao direito*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001.

GROSSI, P. *A ordem jurídica medieval*. Trad. de Denise Rossato Agostinetti, São Paulo: Martins Fontes, 2014.

HUIZINGA, J. *O outono da idade média*. Trad. de Francis Petra Janssen, São Paulo: Cosac Naify, 2010.

JHERING, R. von. *A luta pelo direito*. Trad. de José Cretella Júnior e Agnes Cretella, São Paulo: Revista dos Tribunais, 2003.

MAJLOUB, M. C. G. Juízos de Deus e justiça real no direito carolíngio: estudo sobre a aplicação dos ordálios à época de Carlos Magno (768/814). Extraído de <http://pt.scribd.com/doc/63513254/4/A-fundamentacao-dos-ordalios-irracionalidade-versus-racionalidade>. Acesso em: 16.09.2011.

MIRABETE, J. F. *Código de processo penal interpretado*. 9. ed., São Paulo: Atlas, 2002.

MONTORO, A. F. *Introdução à ciência do direito*, 26ª ed. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2006.

MORRIS, C. *Os grandes filósofos do direito*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

NOTTARP, H. *Gottesurteilstudien*. München: Kösel, 1956.

PASTORI, G. L. *História do direito do trabalho: um breve olhar sobre a idade média*. São Paulo: LTR, 2007.

SANTIDRIÁN, P. *Tomás de Aquino: los grandes personajes*. Madrid: Editorial Labor, 1991.

ZERNER, M. Heresia. *Dicionário temático do ocidente medieval*, vol. I, trad. de Flavio de Campos, Bauru; EDUSC, 2002.

## A metafísica do bem na filosofia da natureza de Santo Agostinho

### *The Metaphysics of Goodness in St. Augustine's Philosophy of Nature*

Marcos Roberto Nunes Costa<sup>1</sup>

**Resumo:** Partindo do princípio judaico-cristão de que Deus, ser único, mediante um ato livre de amor, criou todas as coisas a partir do nada (criação *ex nihilo*), Santo Agostinho defende que no universo físico, criado e governado por Deus, não há espaço para a desordem ou imperfeição (o mal), mas que a natureza é perfeitamente ordenada e harmoniosa, não havendo senão o bem, de forma que em Agostinho, existir, ser e bem são sinônimos. Já o suposto mal físico, ou a imperfeição no universo, não passa de uma ausência ou privação do bem, que acontece não como ser, mas como não ser.

**Palavras-chave:** Agostinho. Natureza. Bem. Metafísica.

**Abstract:** Assuming that the judeo-christian God, being single, by a free act of love, created all things from nothing (*ex nihilo* creation), St. Augustine argues that the physical universe, created and governed by God, no space for the disorder or imperfection (evil), but that nature is perfectly ordered and harmonious, but there is no good, so that in Augustine, exist, be well and are synonymous. Since the alleged physical harm, or imperfection in the universe, there is an absence or privation of good, which happens to be not as, but not how.

**Keywords:** Augustine. Nature. Goodness. Metaphysics.

### 1 O princípio da criação *ex nihilo*, alicerce ontológico da cosmologia agostiniana

Não resta dúvida que toda cosmologia agostiniana assenta-se no princípio judaico-cristão de que Deus, Ser único, criou todas as coisas por um ato livre de amor a partir do nada, ou melhor sem precisar de nenhuma matéria pré-existente,

---

<sup>1</sup> Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade do Rio grande do Sul, Pós-doutorado em filosofia medieval na Universidade do Porto - Portugal, professor e pesquisador em filosofia de Santo Agostinho na Universidade Federal de Pernambuco UFPE. Email: marcosnunescostas@hotmail.com



denominado de criação *ex nihilo*)<sup>2</sup>.

Para explicar tal princípio, muito ridicularizado pelos maniqueus, Agostinho dedica os dois primeiros capítulos do livro I da obra *Sobre o Gênesis contra os maniqueus*<sup>3</sup>, no qual demonstra que o mundo não é autônomo, não forma um princípio nem um fim em si mesmo, mas foi criado por um ato livre de Deus, a partir do nada, contrariamente ao pensamento anterior a ele, o neoplatonismo, por exemplo, que concebia o mundo material como emanção necessária eterna ou coeterna com o Uno - Deus, e o maniqueísmo, no qual a matéria, além de ser eterna, aparece como um princípio independente de Deus.

Além de demonstrar que Deus fez o mundo a partir do nada, num segundo momento, a partir do capítulo 3, livro I, da referida obra, Agostinho passa a mostrar como se deu a criação, que, segundo ele, aconteceu, e continua acontecendo até hoje de forma progressiva, dividida em três momentos: No primeiro momento (*creatio prima*), Deus criou a matéria informe *ex nihilo*, conforme explica Agostinho respondendo à crítica dos maniqueus: “Como é que Deus fez no princípio o céu e a terra, se antes existiam invisíveis e informes?” (*De Gen. contra man.*, I, 3, 5). Ao que responde:

Querendo antes censurar que conhecer as divinas Escrituras, não entendem as coisas mais evidentes. Que coisa pode dizer-se mais clara que esta, ‘no princípio fez Deus o céu e a terra, e a terra era invisível e informe? Quer dizer, no princípio Deus fez o céu e a terra, e aquela mesma terra que fez era invisível e informe antes que Deus a adornasse, com distinção concentrada, em seus lugares e tempo, com as formas de todas as coisas (*Ibidem.*, I, 3, 5).

Ou seja, “primeiramente a matéria foi feita confusa e sem forma, para que dela mais tarde se fizessem todas as coisas que hoje estão separadas e formadas” (*Ibidem*, I, 5, 9).

A matéria informe é, pois, o substrato primeiro de onde irão sair os seres, nos momentos seguintes<sup>4</sup>. O segundo momento (*creatio secunda*) consiste na informação

<sup>2</sup> (Azcone:1996, p.30). Para José Luís Azcone, a noção judaico-cristã de criação é o que torna a cosmologia agostiniana diferente das que o antecederam, pois, “no pensamento grego, o mundo é eterno ou pelo menos a matéria de que foi formado é preexistente e independente da divindade [...]. O Cristianismo defende que o mundo foi criado, vale dizer, sua origem não se encontra em um ser preexistente e independente de Deus, mas no nada”.

<sup>3</sup> Toda referência a obra “*Del Genesis contra los maniqueos*” segue doravante a esta edição da BAC, abreviada pela sigla, *De Gen. contra man.*

<sup>4</sup> Aqui, observamos que o conceito de “matéria informe” de Agostinho em muito se afasta da noção de “matéria informe” de Plotino, que este denominava de “nada”. Primeiro, porque o “nada” de Plotino não é um “nada absoluto”, pois é identificado com a matéria. Segundo, pelo contrário, o “nada absoluto”

do informe por parte de Deus, isto é, a formação dos seres a partir da matéria informe criada por Ele. E é aqui que entram os famosos sete dias da criação, quando Deus fez surgir ou multiplicar-se os seres particulares a partir da matéria informe.

Além disso, há um terceiro momento, onde acontece a multiplicidade dos seres a partir dos já criados, através das *rationes seminales*<sup>5</sup>. Ou seja, Deus colocou no mundo algumas coisas apenas em potência, ou os germes invisíveis das coisas, para que, no decurso dos séculos e debaixo da sua divina Providência, pudessem se desenvolver, dando origem aos novos seres. E assim Deus continua sua criação através dos tempos. Por isso, Agostinho diz nas *Confissões*<sup>6</sup>: “Ainda mesmo o que não foi criado e todavia existe nada tem em si que não existisse” (*Conf.*, XI, 4, 6).

Entretanto, afirmar o segundo e terceiro momentos da criação não significa negar o princípio segundo o qual “Deus fez todas as coisas do nada num só instante”, mas tão-somente que o segundo e terceiro momentos já estavam incluídos no primeiro, ou que tudo já estava em potência na primeira criação que foi a matéria informe. A matéria informe é a matéria-prima ou o substrato do qual sairá tudo. Por isso Agostinho diz:

E, portanto, retissimamente se crê que Deus fez todas as coisas do nada, porque se todas as coisas foram tiradas com suas particularidades desta primeira matéria informe, esta mesma matéria foi criada do nada absoluto (*De Gen. contra man.* I, 6, 10).

Em síntese: a) para o santo Doutor, todas as criaturas foram tiradas do nada num só momento, por simples ato da vontade, estando tudo já presente potencialmente na matéria informe; b) no instante da criação (na formação a partir da matéria informe), alguns seres foram formados completos e perfeitos, como é o caso dos anjos, dos astros, do primeiro homem, etc.; c) outros, como os vegetais, os animais (os peixes, as aves e até o corpo dos descendentes do primeiro homem, etc.) foram criados em potência, em suas *rationes seminales*.

---

ou o *ex nihilo* da Bíblia é um momento anterior à “matéria informe”, da qual Deus plasmou tudo. Ou seja, essa matéria informe, que não é um nada absoluto, é também criação de Deus, e que Agostinho identificou como o céu e a terra mencionados no primeiro versículo do Gênesis como sendo a primeira criação (*creatio prima*).

<sup>5</sup> Cf. TRAPÈ, 1992, vol. II, p. 394, que diz: “Deus cria do nada, e cria segundo as razões eternas, que outra coisa não são senão ideias exemplares, existentes na mente divina, por cuja participação todas as coisas são o que são. O exemplarismo é uma das teses fundamentais do agostinismo e tem um valor metafísico e gnosiológico”.

<sup>6</sup> Toda referência a obra “As *Confissões*” segue doravante a esta edição da BAC, abreviada pela sigla *Conf.*

Depois de demonstrar que o mundo foi criado a partir do nada, ainda ali, no *Sobre o Gênesis contra os maniqueus*, I, 4 et seq., Agostinho explica como Deus criou, ou qual o instrumento utilizado para criar o mundo, a saber: a Palavra ou o Verbo de Deus<sup>7</sup>, onde estão contidas as “ideias divinas” ou “razões eternas”<sup>8</sup>, de forma que Deus havia pensado todas as coisas desde a eternidade: as que fez, as que pode fazer e fará, e as que pode fazer mas nunca fará.

## 2 O universo é perfeitamente ordenado

Se a adoção do princípio da criação *ex nihilo* isentava Agostinho de todos os erros das cosmologia anteriores a ele, a saber: necessitarismos, materialismos, panteísmos, etc., entretanto, o induz a cair em um outro erro: o de responsabilizar a Deus pela origem do mal no mundo, já que Ele é o único criador de tudo que existe.

A preocupação em salvaguardar a obra da criação, o universo, das acusações de que, sendo Deus o criador de tudo, não seria Ele o responsável pelos males do universo?, aparece já nos primeiros escritos agostinianos, especialmente na obra *Sobre a Ordem*, que é resultado de uma das discussões entre Agostinho e seus amigos, no retiro de Cassiciaco, onde, num primeiro momento, com a intenção de refutar os maniqueus, Agostinho vai investigar e mostrar que o mal não se encontra no universo, criado e governado por Deus.

Ali, no diálogo *Sobre a Ordem*, a discussão inicia-se quando, durante uma noite chuvosa, enquanto observava o barulho variado provocado pela água escorrendo pelas calhas da casa (cf. *De ord.* I, 3, 6)<sup>9</sup>, Agostinho indaga os amigos acerca das razões de tal fato: “Qual vos parece, pois, a causa da alternância deste barulho?” (*Ibidem.*, I, 3, 7).

Como resposta, depois de introduzir uma rápida discussão acerca da teoria da causalidade nos antigos, baseado especialmente nas obras *De divinatione*, de Cícero, e no *Metamorphosis*, de Ovídio, onde todos concordaram com estes que no universo

<sup>7</sup> Sobre a Palavra ou o Verbo, como instrumento usado por Deus na criação, cf., também, as obras agostinianas: *Sobre a Trindade*, VI, 10, 11; *Sobre a Cidade de Deus*, XI, 21 e o *Sobre a Natureza do Bem*, 26, onde diz: “Deus fez, não de coisas que já existiam, mas sim daquilo que em absoluto não existia ou seja, do nada, as coisas que não gerou de si, mas que fez pelo Verbo”.

<sup>8</sup> Agostinho trata das “ideias eternas” ou “razões eternas” especialmente no *De ideis*, que é uma parte da obra *Sobre as 83 questões diversas (De diversis quaestionibus octoginta tribus)*, onde, refutando o emanacionismo plotiniano, diz que o mundo não emanou de Deus, mas este primeiro o criou em sua mente, como ideias, e depois materializou tais ideias fora de si, a partir do nada. Ou seja, o pluralismo no mundo é a materialização das razões eternas, mas não a emanção de Deus.

<sup>9</sup> Toda referência a obra “*Diálogo sobre a Ordem*” segue doravante a esta edição da BAC, abreviada pela sigla latina *De Ord.*

há uma ordem de causas, Agostinho, com seu gênio intuitivo, conduz a questão a um problema filosófico, perguntando:

Responde-me primeiro a isto: por que te parece que esta água não corre fortuitamente, senão com ordem? [...]. Por que as folhas caem do modo que dizes, dando lugar ao fenômeno que nos admira, como pode relacionar-se com a ordem? Não será mais obra do acaso? (*Ibidem.*, I, 4, 11).

Ou, em outras palavras: o que dá origem a um evento fora do curso ordinário de eventos? Será que pode algo acontecer por acaso, ou devemos buscar ordem também em coisas aparentemente aleatórias? Em suma, Agostinho colocava em debate uma velha questão filosófica discutida desde os gregos até nossos dias, a saber: se existe acaso ou não no universo.

Para resolver tais questões, Agostinho começa por adotar o axioma filosófico-natural-aristotélico, segundo o qual nada acontece no universo sem uma causa, ou nada acontece ou é levado à existência que não seja levado à existência por alguma causa, e dá-lhe uma nova conotação filosófico-religiosa, transformando-o no segundo princípio de sua nova cosmologia. De acordo com esta, Deus - providência, onisciência e onipotência, tudo criou e tudo governa, de tal forma que nada acontece ou existe no universo que esteja fora da ordem dada e governada por Deus, pois

como pode existir contrário ao que tudo ocupa, ao que tudo governa? Porque o que é contrário à ordem deveria existir fora da ordem. E nada veio posto fora da ordem, nem se pode pensar que haja nada contrário a Ele (*Ibid.*, I, 6, 15).

Isso impossibilita tanto a existência do acaso quanto de um outro princípio ontológico originante em si mesmo, além de Deus, como pensavam os maniqueus.

Entretanto, a posição de Agostinho abria espaço para uma grande questão, que no texto *Sobra a Ordem* é levantada por Trigêncio, um segundo interlocutor, que diz: Se tudo está dentro da ordem, então “os bens e os males estão dentro da ordem?” (*Ibidem.*, I, 6, 16).

Agostinho percebe que aí há um paradoxo. Por um lado, o mal, ou melhor, os efeitos do mal, existem, nos cercam e nos amedrontam. E como tais devem estar dentro da ordem do universo, já que nada encontra-se fora da ordem. Mas, por outro lado, o mal não pode existir em si mesmo, não pode ter consistência ontológica, pois, do contrário, teria de ser obra de Deus, já que nada existe no universo que não tenha

sido feito por Ele. Por isso, dá dois tipos de respostas:

Num primeiro momento, afirma que sim, “pois nada vejo que erre sem causa. E a série de causas pertence à ordem. E o erro não só tem causas que o produzem, senão efeitos que o seguem” (*Ibidem.*, I, 6, 16)<sup>10</sup>.

Mas, a discussão continua e, Agostinho conduzirá seus interlocutores a assumirem a tese (segundo momento), que defenderá até ao fim da vida, de que, no universo, criado e governado por Deus, não há espaço para a existência do mal, ou que o mal em si não existe<sup>11</sup>. O que chamamos de males, ou são apenas os efeitos do mal, ou não passa de uma visão deturpada do universo, conforme veremos a seguir.

### 3 Toda natureza em si é um bem: o universo é perfeito no todo e nas partes

Depois de ter demonstrado que todas as coisas do universo foram criadas e são governadas por Deus, Agostinho dá um passo à frente e passa a defender um terceiro princípio, segundo o qual toda natureza criada por Deus não pode ser senão o bem. No tratado *Sobre a Natureza do Bem*<sup>12</sup>, por exemplo, diz que “todas as coisas boas, quer grandes ou pequenas, em qualquer dos seus graus, não podem existir senão por Deus e toda a natureza, enquanto natureza, é um bem” (*De nat. boni*, 1).

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

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

<sup>9</sup> Ruy Afondo Nunes resume bem os princípios da ordem apresentados nos primeiros momentos do diálogo *Sobre a Ordem*, sintetizando-os em quatro teses: “1 - Nada se produz sem causa: nada acontece senão em virtude de uma ordem infalível de causas; 2 - Todas as causas têm um fim; 3 - É do encadeamento de todas as causas que resulta a ordem pela qual Deus tudo governa, posto que nada acontece que não seja produzido e posto em movimento por alguma causa; 4 - A ordem chega a abranger o erro ou o mal - pois a ordem tudo envolve. Deus não produz nem ama o mal. Ele tolera o mal na ordem e só ama o bem e a ordem. É da harmonia dos contrários, dos termos antitéticos do bem e do mal que procede a beleza do conjunto” (1955, p. 44).

<sup>11</sup> Conforme Regis Jolivet, “Santo Agostinho é conduzido, em sua polêmica contra os maniqueus, a afirmar que a ordem física, por si, não pode admitir a existência do mal” (1936, p. 59).

<sup>12</sup> Toda referência a obra “*Sobre a Natureza do Bem*” segue doravante a esta edição da BAC, abreviada pela sigla *De nat. boni*.

Para Agostinho, as coisas não só são boas, mas necessárias ou úteis. Se não para este ou aquele homem, em particular, mas são boas para o conjunto do universo. Por isso, ao refutar as acusações dos maniqueus que diziam: “Se Deus mandou que nascessem da terra a erva alimentícia e as árvores frutíferas, quem imperou o nascimento de tantas ervas espinhosas e venenosas que não servem de alimento, e tanta variedade de árvores que não dão frutos?” (*De Gen. contra man.*, I, 13, 19), Agostinho diz que não há um único ser que não seja bom e que não ocupe uma função ou finalidade dentro do conjunto do universo. Assim sendo, até os animais mais ínfimos e peçonhentos em si mesmos são bons e se enquadram perfeitamente na ordem do universo. É o que vemos, por exemplo, em uma outra obra antimaniqueia, o tratado *Sobre os Costumes da Igreja Católica e dos Maniqueus*<sup>13</sup>, respondendo à objeção de um de seus adversários maniqueus de que, se um escorpião o picasse a mão, este perceberia, na prática, que existem verdadeiramente males naturais, ou seres maus no universo. Eis o que disse o maniqueu:

Minha maior satisfação seria pôr em suas mãos um escorpião e ver se ele retirasse ou não a mão. Se a retirasse é sinal, contra suas próprias palavras, que o mal é uma substância. Se é que não tinha a ousadia de negar que este animal o é (*De mor.*, II, 8, 11).

A isso replica Agostinho:

Quem não sabe, ainda que seja muito pouca a sua instrução, que estas coisas danificam a natureza, quando se encontram em condições contrárias as suas, e não prejudicam, quando se acham nas mesmas condições, e com muita frequência são de grande utilidade? Se o veneno de sua natureza fosse um mal, sua primeira vítima seria o mesmo escorpião; mas sucede o contrário; se se lhe retirar totalmente o veneno, inevitavelmente ele perece. Pelo que se vê ser um mal para seu corpo perdê-lo e para o nosso recebê-lo; um bem para ele tê-lo e um bem para nós o carecer dele. Logo, uma mesma coisa é boa e má? (*Ibid.*, II, 8, 11).

Em outra obra, o já citado tratado *Sobre a Natureza do Bem*, radicalizando ainda mais sua posição de que não existe natureza má, Agostinho diz que,

nem mesmo o próprio fogo eterno (o inferno), que há de atormentar os ímpios, é uma natureza má. Ele tem o seu modo, a sua espécie,

<sup>13</sup> Toda referência a Obra *Sobre os Costumes da Igreja Católica e dos Maniqueus* segue doravante a esta edição da BAC abreviada pela sigla latina, *De mor.*

e a sua ordem, e nenhuma iniquidade o corrompe. Mas o tormento é um mal para os condenados por causa dos seus pecados. Do mesmo modo, também a luz que faz mal a quem tem os olhos infectados não é uma natureza má (*De nat. boni*, 38).

Agostinho admite, sim, baseado na teoria da participação de Plotino, que no universo existem graus diversos de perfeições. Primeiro, porque Deus não fez todas as coisas com o mesmo grau de perfeição que Ele. Sumamente perfeito, só Deus<sup>14</sup>. As coisas criadas têm seu grau de maior ou menor perfeição em sua participação Nele.

Assim, na hierarquia descendente de valores, diz ele no tratado *Sobre a Cidade de Deus*<sup>15</sup>,

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

E essa disposição ou hierarquia faz parte da divina ordem ou justiça divina, segundo a qual as coisas foram ordenadas, de maneira que as menos firmes cedam lugar às mais firmes, as mais fracas às mais fortes e as menos poderosas às mais poderosas, do mesmo modo que as coisas terrestres obedecem às celestes, como as inferiores às superiores (*De nat. boni*, 8).

Em segundo lugar, como consequência da primeira, as coisas se corrompem ou mudam<sup>16</sup>, conforme resume Agostinho em um pequeno monólogo, no tratado *Sobre a Verdadeira Religião*<sup>17</sup>:

---

<sup>14</sup> Paul Ricoeur mostra que essa distinção ontológica entre criador e criatura será de grande importância para solução do mal em Agostinho: “Uma distinção ôntica entre o criador e a criatura permite falar de deficiência daquele que é criado enquanto tal; em virtude desta deficiência, torna-se compreensível que criaturas dotadas de livre escolha possam ‘declinar-se’ longe de Deus e ‘inclinarem-se’ em direção ao que tem menos ser, em direção ao nada” (1988, p. 32).

<sup>15</sup> Toda referência a Obra “*A Cidade de Deus*”, segue doravante a esta edição da BAC abreviada pela sigla latina, *De civ. Dei*.

<sup>16</sup> Maria Bettetini mostra que, ao admitir a corrupção dos seres criados, Agostinho deixa claro que a “Ordem” por ele concebida, ou sua Estética, não é um conceito estático, mas dinâmico (cf. 1994, p. 73).

<sup>17</sup> Toda referência a Obra “*Sobre a Verdadeira religião*”, segue doravante a esta edição da BAC abreviada pela sigla latina, *De vera rel.*

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

Assim, partindo da noção plotiniana de degradação ou despotencialização do bem nos seres, Agostinho admite uma hierarquia de valores entre os seres do universo, só que, conforme vimos, contrariamente aos maniqueus, que concebiam a matéria como o mal, e Plotino, que via a matéria como o lugar do mal, Agostinho afirma que também esta é um bem, e que por mais corrompida que esteja, ou enquanto houver natureza, haverá bem:

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

Ou seja, em Agostinho, bem, natureza e ser são sinônimos. Onde não existir um, não existirá o outro. E onde existir um, necessariamente existirá o outro.

Mais do que isso, Agostinho diz que a existência de graus diversos de perfeição entre os seres, seja por disposição natural (inferiores e superiores), seja por se corromperem, em nada atrapalha a harmonia ou ordem do universo. Pelo contrário, serve para confirmá-la, como diz Graziano Ripanti; “A desordem é concebível só no interior da ordem: a ordem não nasce da desordem, mas vice-versa ‘há desordem porque há ordem’” (RIPANTI, 1994, p 108).

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

Todas as coisas que são pequenas, quando comparadas com as maiores, recebem os nomes que a elas se opõem. Assim, comparada à forma do homem, que é maior e mais bela, a beleza do símio pode dizer-se disforme. Isto engana os imprudentes, que dizem que aquela é um bem e esta um mal, não entendendo, no corpo do símio, ao

<sup>18</sup> Igualmente no tratado *Sobre a Natureza do Bem*: “Só Ele é imutável, todas as coisas que criou, pelo fato de as ter criado do nada, são mutáveis” (*De nat. boni*, 1).



seu modo próprio, à simetria de um e de outro lado dos membros, à harmonia das partes, ao cuidado de sua conservação e outros detalhes que seria prolixo enumerar ou descrever (*De nat. boni*, 14).

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

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

Portanto, Agostinho não tem dúvida de que a ordem da natureza é perfeita, no todo e em suas partes. O problema é que, segundo ele, nós, homens, seres limitados, cuja visão está ofuscada pelo pecado<sup>19</sup>, por não vermos o universo no seu conjunto ou na totalidade, mas tão somente em partes, somos tentados a ver certas partes como más, ou a julgar, de acordo com nossos interesses particulares (soberba), determinada parte isolada como desordenada ou desproporcional, mas que, quando encaixadas na totalidade são perfeitamente ordenadas<sup>20</sup>.

É assim que todos os seres do universo estão ordenados à beleza do universo, de tal maneira que, o que nos choca em um detalhe, não poderia senão nos agradar extremamente se considerássemos o todo. Na realidade, não existe mal no universo, nós é que julgamos, de acordo com nossos interesses, as coisas como más. Mas em si mesmas elas são todas boas.

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

<sup>19</sup> Comentado essa limitação do homem, que o impede de ver a totalidade do universo, Ruy Afonso Nunes diz: "A razão de muita gente não poder compreender a ordem universal reside na incapacidade de conhecer-se a si mesma. Para que nós possamos compreender a unidade do todo, é preciso que a alma entre em si mesma, a fim de descobrir a unidade. Pois, é curando-se da dissipação por meio da solidão e dos estudos (das disciplinas liberais) e concentrando-se em si mesma, para além dos sentidos, que a alma vem a compreender a beleza do universo" (1955, p. 44).

<sup>20</sup> Para Maria Bettegini, "a ideia central em torno da qual gira toda a cosmologia de Agostinho é a noção de *ordine*, na qual a principal característica é a totalidade" (1994, p. 73). Cf. também, Josef Tscholl (cf. 1996, p. 38-45), que insiste na ideia de totalidade ou unidade como meio de se entender a ideia de ordem ou de belo em Agostinho.

Se te desagrada o que não é útil [...], porque não são necessários para nossa casa, no entanto, por eles se completa a integridade do universo, a qual é muito mais excelente e excelsa que nossa casa. O Senhor governa muito melhor esta casa do mundo do que cada um de nós governa a sua. Portanto, guarda-te das coisas nocivas e despreocupa-te das supérfluas (*De Gen. contra man.*, I, 16, 26).

Portanto, o que chamamos de mal ou desordem no universo, para Agostinho não passa de déficit, ignorância ou falta de conhecimento, por parte do homem, de suas verdadeiras causas. Ou melhor, falta-nos uma visão de conjunto, ou de totalidade do universo, que é o quarto princípio da nova cosmologia agostiniana.

### Referências

AGUSTÍN, San. La ciudad de Dios. *In: Obras completas de san Agustín*. Traducción, introducción y notas de Jose Moran. Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1958. Tomos XVI-XVII, 1728 p.

AGUSTÍN, San. Las confesiones. *In: Obras Completas de San Agustín*. Traducción, introducción y notas de Angel Custodio Veja. 3 ed. bilingue. Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1955. Tomo II, 731 p.

AGUSTÍN, San. Del orden. *In: Obras completas de san Agustín*. Traducción, introducción e notas de Victorino Capanaga. 3 ed. bilingue. Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1957. Tomo I, p. 673-812.

AGUSTÍN, San. De la naturaleza del bien: contra los maniqueus. *In: Obras completas de san Agustín*. Traducción, introducción y notas de Mateo Lanseros. ed. bilingue. Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1951. Tomo III, p. 973-1047.

AGUSTÍN, San. De las costumbres de la Iglesia catolica y de las costumbres de los maniqueos. *In: Obras completas de san Agustín*. Traducción, introducción y notas de Teófilo Prieto. ed bilingue. Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1948. Tomo IV, p. 235-451.

AGUSTÍN, San. Del Genesis contra los maniqueos. *In: Obras completas de san Agustín*. Traducción, introducción y notas de Balbino Martin. ed. bilingue. Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1957. Tomo XV, p. 351-498.

AGUSTÍN, San. Tratado sobre la Santísima Trinidad. *In: Obras Completas de San Agustín*. Traducción, introducción y notas de Luis Arias. 2. ed. bilingue. Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1956. Tomo V,

AGUSTÍN, San. De la verdadera religión. *In: Obras completas de san Agustín. Traducción, introducción y notas de Victorino Capanaga. ed. bilingüe. Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1948. Tomo IV, p. 3-233.*

AZCONE, José Luis. A importância da natureza como lugar da ação de deus: noção de criação em santo Agostinho. *In: VV.AA. Ecoteologia Agostiniana: Simpósio de reflexão sobre a ecoteologia agostiniana a partir da América Latina. São Paulo: Paulus, 1996, p. 27-81.*

BETTETINI, Maria. La misura delle cose: struttura e modelli dell'universo secondo Agostino d'Ipbona. Milano: Rusconi, 1994. 268 p.

JOLIVET, Regis. Le problème du mal d'après saint Augustin. Paris: Gabriel Beauchesne et Ses Fils Éditeurs, 1936. 167 p.

NUNES, Ruy Afonso da Costa. Os diálogos de Cassiciacum. *In: VV.AA. Atualidade de santo Agostinho. Sorocaba: Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Sorocaba, 1955.*

RICOEUR, Paul. O mal: um desafio à filosofia e à teologia. Tradução de Maria da Piedade Eça de Almeida. Campinas: Papyrus, 1988. 53 p.

RIPANTI, Graziano. Ermeneutica del male. *In: V SEMINARIO DEL CENTRO DI STUDI AGOSTINIANI DI PERUGIA - "Il mistero del male e la libertà possibile: lettura dei dialoghi di Agostino" (ROMA: 1994). ATTI. Sezione di Studio I. Roma: Institutum Patristicum "Agustinianum", 1994. p. 99-107.*

TRAPÈ, Agostino. Introduzione generale. *In: Sant'Agostino: dialoghi: La grandezza dell'anima, Il libero arbitrio, La musica, Il maestro. Roma: Città Nuova Editrice, 1992. vol. II, p. VII-XXV.*

TSCHOLL, Josef. Dio & il bello in sant'Agostino. Milano: Edizione Ares, 1996. 175 p.

## A teoria da contingência do instante de tempo presente em Duns Scotus

*The theory of contingency of instant of time present in Duns Scotus*

Ernesto Dezza<sup>1</sup>  
Uellinton Valentim Corsi<sup>2</sup>

**Resumo:** Este estudo tem por finalidade investigar a teoria da contingência do tempo presente em Duns Scotus, pela qual é afirmada a liberdade humana. O Doutor Sutil parte do conceito de contingência e de possibilidade para fundamentar a contingência das ações divinas e humanas, lançando luzes à problemática das ações livres da vontade humana. Vincula-se a esse assunto o conceito de faculdade natural e de faculdade racional, aos quais o *Sutil* relaciona à natural o intelecto e à racional a vontade. Consequentemente, esse processo interfere no entendimento que temos sobre como que ocorre as ações livres dos seres humanos. Assim, pois, como bibliografia primeira, analisaremos algumas questões da obra *Ordinatio* e *Lectura*, contando com subsídios de comentadores e pesquisadores acerca do assunto.

**Palavras-chave:** Duns Scotus. Teoria da Contingência. Liberdade. Tempo presente.

**Abstract:** This study aims to investigate the contingency theory of instant of time presented in Duns Scotus, which affirms human liberty. Doctor Sutil starts by the concept of contingency and by the possibility to substantiate the contingency of human and divine actions, highlighting the problem of actions free of human will. Linked with this subject, the concept of natural faculty and rational faculty, in which Sutil relates the natural to intellect and the rational to will. Consequently, this process interferes on our understanding of how occurs the free actions of human beings. Therefore, as primary

<sup>1</sup> Doutor em Filosofia, pesquisador em teologia de João Duns Scotus e a sua teoria modal. Professor na Pontifícia Università Antonianum de Roma - Itália. Email: ernesto.dezza@gmail.com

<sup>2</sup> Frade Franciscano e pesquisador CNPq em Metafísica franciscana e scotista, pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Email: uellintoncorsi@gmail.com

bibliography, it will be analyzed some questions from the work *Ordinatio* and *Lectura*, counting with subsidies of commentators and researchers of this subject.

**Keywords:** Duns Scotus. Theory of Contingency. Freedom. Time present.

## 1 Introdução

João Duns Scotus é franciscano pertencente a Ordem dos Frades Menores. No meio acadêmico e religioso, ele é considerado um eminente filósofo e teólogo da Universidade de Oxford e Paris. Ele é conhecido pela sutileza de investigação que, posteriormente, lhe dá o título de Doutor Sutil. O seu período de atuação é situado no final do séc. XIII e início do séc. XIV. Dentre os seus tratados, destaca-se os *Comentários às Sentenças de Pedro Lombardo* que são intituladas *Lectura* e *Ordinatio*, como um dos mais importantes escritos em que o doutor Sutil desenvolve temas relacionados à fé, à ética, à metafísica.

Nesse contexto, Scotus deixou um grande legado para a história da Filosofia Medieval, a saber, a teoria da contingência do tempo presente, que é abordada em algumas de suas obras. Para o nosso estudo retomaremos algumas questões da *Ordinatio* e *Lectura* como texto-base para o desenvolvimento de nossa breve investigação, cujo autor procura desenvolver temas relacionados com a liberdade e a vontade do ser humano. Ele tem como fundamento da sua teoria da liberdade a própria liberdade da vontade divina. Com a relação entre o divino e o humano, Scotus procura abordar e fundamentar a referida teoria, sendo essa, a forma de garantir a possibilidade de existência da liberdade da vontade.

Analisaremos o argumento scotista sob o aspecto da liberdade e da vontade divina e humana porque consideramos decisivo para que o doutor Sutil, por conseguinte possa argumentar a favor da “existência real” de ações livres da vontade, ou seja, do aspecto da vontade que é naturalmente indeterminada se autodetermina livremente. Com essa afirmação, temos consequências em torno do conceito de Deus. Uma vez analisadas as ideias scotistas da vontade livre do ser humano e de Deus, tomaremos como objeto de análise a sua teoria da contingência do tempo presente, relacionada com a sua definição de tempo. Ao passo que o estatuto ontológico do tempo é indispensável para que compreendamos o “presentismo” dotado de “existência real” em ato.

Portanto, com a análise e delimitação do tema, além das obras do Doutor Sutil, tomaremos como apoio bibliográfico estudos recentes especializados no tema da teoria da contingência. A nossa intenção última para essa investigação é lançar luzes na compreensão do que está na base de entendimento do conceito de liberdade humana na doutrina scotista.

## 2 A teoria scotista da contingência do instante de tempo presente

O filósofo João Duns Scotus foi considerado na tradição escolástica o pensador de conceitos difíceis e um sistema filosófico repleto de sutilezas, ao mesmo tempo em que é simpático ao aristotelismo<sup>3</sup>, foi inovador com a sua teoria da contingência do instante de tempo presente. Ele utiliza essa teoria como fundamento da liberdade humana.<sup>4</sup> E a questão norteadora Somos seres realmente livres? Devemos manter esse questionamento como chave investigativa para a nossa pesquisa.

Para chegar a uma possível resposta à essa questão, precisamos analisar a nossa compreensão acerca do conceito de liberdade. Será que a liberdade consiste em fazer tudo o que queremos em uma sucessão temporal, ou em determinadas circunstâncias, exercemos a liberdade de escolha entre o querer, o desquerer ou abster-se de querer algo em um mesmo instante de tempo para o qual estamos relacionados com as possibilidades presentes a nós? Em uma tentativa de resposta, Scotus traz a definição de liberdade como sendo o ato de livre escolha da vontade diante das possibilidades que a contingência<sup>5</sup> do tempo presente dispõe.<sup>6</sup> Podemos entender essa premissa scotista da seguinte forma: quando um sujeito “x” está em um

<sup>3</sup> HONNEFELDER, 2010, p. 160.

<sup>4</sup> BOEHNER; GILSON, 2012, pp. 487 – 488.

<sup>5</sup> Cf. *IOANNES DUNS SCOTUS, Ordinatio I*, d. 2, p. 1, q. 1 - 2, n. 86. (Ed. Vat. II 178). Para melhor compreender o conceito de contingência, devemos partir do seguinte pressuposto: “Caso se entenda, a saber, contingência (*contingentia*) como o contrário de necessidade, isto é, como a possibilidade de que algo no instante em que se dá teria podido também não se dar ou dar-se diferentemente” (Cf. HONNEFELDER, 2010, p. 161). Aristóteles define o necessário como: (1a) Necessário é aquilo sem o qual não é possível viver; (1b) é aquilo que sem, o bem não pode existir, tampouco produzir-se; (2) pode significar algo que obriga ou a obrigação que deriva do obrigante; (3) algo que não pode ser diferente do que é; (4) a demonstração de algo por meio da lógica em que as premissas implicam a conclusão (ARISTÓTELES, *Metafísica V* (1015a 20 – 35. 1015b 5 – 10)). Já o contingente é o oposto do necessário, porque o contingente é um modo pelo qual algo é existente na realidade, ou seja, adentramos na possibilidade de existência de algo que é fundamentalmente assegurado por uma coisa necessária como, por exemplo, as criaturas finitas são contingentes e possuem como causa necessária um Criador infinito, além disso, não são determinadas, porque possuem possibilidades diferentes de ser em potência (MERINO; FRESNEDA, 2006, pp. 134 – 135).

<sup>6</sup> Cf. HONNEFELDER, 2010, p. 160.

determinado momento presente e decide por querer “a”, ele, ao fazer a escolha por “a”, deixa o “a” como um “possível”<sup>7</sup> em potência<sup>8</sup>. Ora, o doutor Sutil não considera esses “possíveis” em uma sucessão temporal de um tempo “y” há um tempo “z”, pelo contrário, ele afirma que é para aquele mesmo instante de tempo em que o sujeito “x” está é que ele tem a existência de alternativas contrárias em potência diante da sua livre vontade<sup>9</sup>.

Consequentemente, a vontade ganha função de efetuar a deliberação a favor de uma alternativa e, então, deixando as outras como “possíveis” em potência para aquele mesmo instante de tempo presente. Devemos nos atentar que a função de escolha é destinada à faculdade da vontade. Isso ocorre em um ato livre em que a vontade livremente escolhe por “querer a” diante da existência simultânea de opostos. Não obstante, o intelecto tem a função de apresentar à vontade as alternativas potenciais naquele instante de tempo e, assim, temos um sujeito livre dotado de vontade no tempo<sup>10</sup>. Então, é preciso entender como se dá esse processo no *tempo* e, principalmente, qual a definição de tempo adotada por Scotus.

### 3 Breve nota sobre o conceito scotista de tempo

Partindo do princípio de que os “possíveis” em potência são considerados no instante de tempo presente, temos indícios do entendimento scotista acerca da definição de tempo. Scotus entende o tempo como um *instante presente em um fluxo*

<sup>7</sup> Aristóteles afirma que se falamos que uma coisa pode ser, ela necessariamente precisa ser possível de ser em algum momento mesmo que não exista em ato. Nada pode impedir que algo que seja possível de ser não seja. Assim, “(...) caso exista ou tenha existido algo que não existe em ato e que, todavia, pode existir, isso não deve implicar nenhuma impossibilidade.” (Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica IX* (1047b 5 – 30)). O possível implica a não impossibilidade de poder ser em um determinado tempo e de determinado modo.

<sup>8</sup> Segundo Aristóteles, é possível definir potência de cinco maneiras: (1) Como princípio de movimento e mudança; (2) como um princípio pelo qual uma coisa é mudada ou movida por outra ou por si enquanto outra; (3) como capacidade de realizar algo; (4) como potência passiva que realiza algo; (5) como sendo a capacidade da coisa de não sofrer modificação para algo pior do que o seu atual estado. Segue-se disso, portanto, que ato é o movimento da potência para a atualidade em ser, ou seja, é o processo de atualização de algo tido como potencial (cf. os cinco significados) e postos em ser atual. (Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica V* (1019a 15 – 35).

<sup>9</sup> IOANNES DUNS SCOTUS, *Lectura I*, d. 39, n. 50. Esta “contingência do presente”, se nos parece óbvia, não o é para um autor medieval que, lendo Aristóteles, sabe que “*omne quod est, quando est, necesse est esse*” (cf. ARISTÓTELES, *De interpretatione*, c. 9, 19a 23-25). É no próprio instante presente que o sujeito, ao querer «a», conserva a possibilidade real de querer «~ a». Para mais informações: cf. IOANNES DUNS SCOTUS. *Contingency and Freedom, Lectura I*, d. 39, 1994, p. 199; NORMORE, 2003, pp. 129 - 160.

<sup>10</sup> Cf. NORMORE, 2013, pp. 169 – 206.

*contínuo*. Isto é, a sucessão temporal de itens contínuos e naturalmente ordenados em ato no instante presente<sup>11</sup>.

Nesse sentido, o tempo passa a ser considerado como algo dotado de estatuto ontológico quando está em “estado de natureza atual”, ou seja, em “existência real” (em ato no instante presente). O tempo, então, é entendido como um fluxo contínuo que reúne todos os “instantes”. Os “instantes” são o ato daquilo que antes era potência e assim sucessivamente<sup>12</sup>. Ora, esse instante de tempo entendido como fluxo contínuo de itens ordenados naturalmente (naturezas ordenadas sequencialmente em “antes de” e “depois de”)<sup>13</sup>, em tese, é um “instante em ato” presente a nós.

Do mesmo modo que o tempo é real unicamente quando presente em um instante de ato, assim, se consideramos o tempo em sua totalidade, teremos a ideia de um “todo ‘simultaneamente estático’<sup>14</sup>. Porém, Scotus o considera dessa maneira apenas se o tempo for entendido como “um todo único, simultaneamente presente à *eternidade*”<sup>15</sup>. Então, como o tempo é considerado um “instante em ato” do tempo presente e, com isso, vem a ser entendido como algo dotado de “existência real”,

<sup>11</sup> PICH, Roberto, 2010, p. 256.

<sup>12</sup> Essa ideia de considerar o tempo presente como um fluxo constante e que somente esse tempo atual (ou os “agoras” contínuos) constituídos de itens em ato, tem, como pano de fundo, certo compatibilismo entre temporalidade e atemporalidade ou tempo e eternidade. A eternidade seria o ponto imóvel e a temporalidade coexiste a esse ponto imóvel como algo em fluxo. Desse modo, a coexistência do instante presente de tempo em fluxo contínuo, é entendida como o tempo em ato, ou real, que está presente à eternidade (PICH, 2010, p. 258).

<sup>13</sup> Quanto ao *anterior e o posterior*, é dito por Aristóteles de quatro formas: (1) por proximidade ao primeiro princípio de cada gênero; (1a) quando algo é mais próximo de um lugar por natureza, é dito que é anterior e mais distante, é dito posterior; (1b) com relação ao tempo presente, quando algo é dito anterior, entendemos o passado em uma linha cronológica e quando é dito posterior, é entendido como o futuro; (1c) anterior com relação ao movimento como, por exemplo, o homem e a mulher são anteriores à criança gerada por eles; (1d) anterioridade pela potência, entendemos que algo é anterior quando ele é superior e mais potente pela potência, isto é, só existe movimento porque existe a potencialidade de algo vir-a-ser; (1e) anteriores com relação a ordem, seja ela qual for, sempre vai existir o que é anterior a e o que é posterior a; (2) o conhecimento é entendido como anterior; (3) também o anterior é posto com respeito as propriedades das coisas, ou seja, aquilo a que algo é predicado é anterior a sua predicação que é posterior; (4) o anterior e o posterior podem, ainda, serem entendidos como anterior e posterior à natureza ou à substância; (4a) anterior é o substrato, portanto, a substância de algo; (4b) como ser em potência e ser em ato são diferentes, o anterior e o ‘posterior são aplicados a eles em um sentido de natureza ou substância, porque a potência é naturalmente anterior ao ato e o ato é naturalmente posterior à potência (ARISTÓTELES, *Metafísica V* (1018b 10 – 35. 1019a 5 – 10)).

<sup>14</sup> PICH, Roberto, 2010, p. 259.

<sup>15</sup> *Ibidem*. Não iremos adentrar no debate quanto a eternidade e imensidão do ente atemporal. Para tanto, confira a obra citada do especialista Roberto Hofmeister Pich acerca da relação entre o tempo e a eternidade. Para um debate sobre a concepção de tempo e a conexão entre tempo e eternidade em Scotus, veja também: MASSIE, 2006, pp. 17 - 31; PARISOLI, 2005, pp. 62 - 69; SCHMIDT, 2004, pp. 595 - 606.



na mesma medida, quando o tempo é considerado em sua totalidade, ele passa a ter “existência real” se posto em consideração a eternidade e, essa, ser um atributo inerente de um ente atemporal.

Com esse movimento, o “instante em ato” é condição de possibilidade para que algo tenha estatuto de “existência real”<sup>16</sup>. A potência, então, é entendida como uma possibilidade lógica que, quando modificada em ato, passa a ser existente em realidade. Com o movimento da potência em vistas de ser atualizada, ou colocada em existência atual (real) no instante de tempo presente, há o seu estatuto ontológico. Então, àquilo que anteriormente era uma possibilidade lógica em potência, agora é ato e enquanto presente naquele instante de tempo ao qual é atualizado têm “existência real”.

Nesse aspecto, o Doutor Sutil fornece uma distinção de existência entre “existência possível” e “existência real”. A “existência possível” é relacionada à potência (antes em natureza)<sup>17</sup> e a “existência real” é relacionada com o ato (depois em natureza). Esse movimento é o que constitui como matéria o instante de tempo presente que segue em fluxo contínuo<sup>18</sup>. Logo, temos, por meio desse princípio, a “existência real” do tempo quando o instante de tempo presente, ou instante em ato, é atual. Por isso, o tempo existe enquanto ato presente. São os vários “agoras” que conferem-lhe status de “existência real”<sup>19</sup>.

Temos, então, diferentes estados de coisas que são classificadas como itens “presentes” e “não presentes”. Quando “presentes”, estão em ato naquele instante de tempo em que estão atualizados, no “agora”; quando “não presentes”, estão relacionadas com a realidade como possibilidades ou acidentes, ou enquanto coisas futuras que são dotadas de contingência, ou como possibilidades e acidentes enquanto coisas passadas que são dotadas de necessidade<sup>20</sup>. Logo, “só aquilo que é atual, um ‘agora’ ou ‘instante de tempo presente’, que, sendo fluente, conecta-se com o tempo passado, findando-o, e com o futuro, iniciando-o, é real”<sup>21</sup>.

<sup>16</sup> Não estamos considerando o “instante de tempo ato” com relação a nós, à temporalidade, mas sim, como condição de existência para que o presente exista no tempo diante de nós e na eternidade diante do ente atemporal.

<sup>17</sup> É importante destacar que o “antes em natureza” não significa “primeiro no sentido temporal”, mas “primeiro no sentido de implementação possível”, uma vez que uma “existência possível” é também a de uma entidade da razão que - talvez - nunca se tornará realidade.

<sup>18</sup> PICH, Roberto, 2010, p. 261.

<sup>19</sup> Ibidem, p. 261

<sup>20</sup> Ibidem, p. 265.

<sup>21</sup> Ibidem, p. 261

Segue-se disso que temos a existência real apenas do instante de tempo presente em que podemos afirmar que algo é “anterior a” ou “posterior a” quando relacionados com o “ponto atual” presente à nós e coexistente ao ente atemporal. Ora, se o tempo é entendido como um fluxo contínuo de instante de tempo em ato, podemos inferir que a realidade, para estar presente em ato, precisa, necessariamente, antes ser uma realidade em potência. Como potência, a possibilidade de ser algo diferente do que é atualmente deve ser preservada. Então, temos uma alternativa possível à realidade em ato que é relativa ao instante de tempo presente e, essa, é dotada de “existência em potência” (“possibilidade lógica”) e não, necessariamente, como uma “existência real”<sup>22</sup>.

Nesse sentido, a potência é entendida como o “anterior” e o ato como o “posterior”. Porém, mesmo que tenhamos o entendimento de que algo é “anterior em potência”, esse conhecimento não determina a ação da vontade. Não determina, porque o intelecto e, portanto, a sua atividade intelectual, é um movimento natural que a nossa mente realiza e, como é um movimento natural da mente, naturalmente ele conhece os “conhecíveis possíveis”<sup>23</sup> não como verdadeiros ou falsos, mas como neutros. Consequentemente, o intelecto apresenta à vontade as alternativas em potência relativas à realidade e, então, a vontade livremente delibera em favor de uma possibilidade e, após enquanto ato volitivo, ela coloca em ato, ou em verdade, uma dessas alternativas no “instante de tempo” que realiza a ação. Com esse movimento temos a atualidade daquilo que antes era proposição possível em potência, isto é, a ação da vontade em um “depois em natureza”, ou a volição em ato<sup>24</sup>.

Esse processo entre o entendimento e a vontade é o que torna possível a “existência real” às alternativas conhecidas previamente pelo intelecto, ou seja, é a vontade que coloca em “existência real” um dos “possíveis em potência”, conferindo-lhe ser uma proposição lógica verdadeira com relação à realidade no instante de tempo presente<sup>25</sup>. Portanto, a vontade livremente pode escolher entre os opostos o que ela quer e, essa faculdade de querer, é entendida como uma potência racional da mente (alma) humana. Por conseguinte, a vontade é entendida como a faculdade

<sup>22</sup> Aristóteles no *Livro IX da Metafísica*, afirma que algumas coisas são em potência, mas não necessariamente existem, porque a existência pressupõe o ato e o ato o movimento (Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica IX* (1047a 10 – 35. 1047b 5)).

<sup>23</sup> A terminologia de “conhecíveis possíveis” será utilizada para designar atos do futuro que podem ser conhecidos em sua contingência pelo nosso intelecto, porém, isso não confere-lhes status de necessidade de existência em ato.

<sup>24</sup> Pich, Roberto, 2010, p. 270.

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 270

racional prática, enquanto o intelecto, como faculdade natural da mente e puramente racional.

#### 4 A livre vontade como razão prática em Scotus

Dando um passo adiante em nossa análise, suponhamos que um amigo próximo nos ofereça de presente uma fatia de bolo de chocolate de nossa preferência faltando apenas quinze minutos para o almoço. Diante de nós, temos a possibilidade de (i) *querer* degustar o bolo após o almoço, (ii) *querer não* aguardar o almoço e degustá-lo imediatamente, ou de (iii) *não querer* o bolo. Essas são alternativas conhecidas com o uso da faculdade intelectual de nossa mente, ou seja, são possibilidades em potência apresentadas à nossa vontade pelo intelecto. Se o intelecto apreender essas possibilidades e as apresentar à vontade para que ela delibere entre uma delas, o intelecto não conhece algo como verdadeiro ou falso, tampouco determina a ação da vontade, mas sim, apreende as proposições e apresenta à vontade para que ela escolha livremente. A vontade, então, faz uma deliberação qualquer a favor de uma das proposições<sup>26</sup>.

Suponhamos que decidimos por (i) *querer* comer o bolo depois do almoço. Pois bem, naquele instante de tempo presente em que decidimos por comer o bolo depois, tínhamos, como visto, outras duas possibilidades lógicas apresentadas à nossa vontade pelo intelecto. Porém, com a efetivação da possibilidade de querer comer o bolo após o almoço, temos uma escolha posta em ato naquele instante de tempo presente para o qual a vontade se relacionava com as alternativas presentes a ela em potência<sup>27</sup>. Naquele instante de tempo e para o mesmo instante de tempo em que escolhemos uma das possibilidades, as três estavam presentes em potência à nossa vontade que deliberou a favor de comer o bolo após o almoço. Com isso, é preservada a possibilidade lógica de itens possíveis enquanto potência de uma ação, naquele e

<sup>26</sup> É importante ter em vista que as possibilidades lógicas conhecidas, então, intelectualmente, não possuem status ontológico de “existência real”, mas sim, de “existência possível”, porque, como visto anteriormente, elas estão naquele instante de tempo presente como potência e, como potência, não possuem qualidade de verdadeiras ou falsas, apenas neutras. É um “antes em natureza” que, após feita a escolha pela livre vontade a favor de uma das alternativas, a que é escolhida é atualizada e se torna ato que, então, é o “depois em natureza” dotado de “existência real” (Cf. Pich, Roberto, 2010, 271).

<sup>27</sup> A atividade da vontade também pode ser entendida como uma “práxis” humana. Opostamente ao intelecto, a vontade é a faculdade puramente racional prática do ser humano. Ela quem toma a matéria do intelecto, delibera a favor de uma e se coloca em movimento para efetivar tal escolha (Cf. MERINO, 2008, pp. 246 – 247).

para aquele instante de tempo presente em que a vontade se autodetermina a favor de algo<sup>28</sup>.

As utilidade do argumento de Scotus é percebida com a relação entre o intelecto e a vontade. O intelecto apresenta à vontade as possibilidades, não havendo determinação por parte do entendimento para uma escolha específica<sup>29</sup>. A vontade, então, delibera a favor de uma possibilidade e, com isso, torna uma proposição verdadeira e as outras falsas. Nesse aspecto, temos a “*práxis*” da vontade que é o seu querer que age com o uso da razão e escolhe por um dos opostos existentes em potência<sup>30</sup>. Contrariamente a Aristóteles, que afirma que o ato somente é livre se for deliberado pelo intelecto e o desejo se submeter a decisão informada a ele,<sup>31</sup> Scotus afirma que “a vontade é uma potência indeterminada que se autodetermina por si mesma”<sup>32</sup>. Entretanto, essa potência livre não possui uma liberdade arbitrária ou irracional, pelo contrário, ela decide racionalmente e a sua decisão tende a orientar as suas deliberações ao bem<sup>33</sup>. Logo, o conhecimento que tínhamos acerca das possibilidades, como visto, não tinha caráter de verdadeiro ou de falso, apenas neutro, cabendo à vontade escolher livremente por uma das alternativas<sup>34</sup>.

Contudo, com o exemplo dado, não queremos afirmar que o comer, o não comer ou o abster-se de querer comer o bolo são verdadeiros por sucessão temporal, ou seja, que no determinado instante de tempo “*t*” podemos querer comer o bolo e, após, em um outro instante de tempo “*x*” podemos desquerer comê-lo ou, ainda, abster-nos de querer comer o bolo, mas sim, que podemos querer, desquerer ou não querer comer o bolo no mesmo e para o mesmo instante de tempo em “*t*” e não

<sup>28</sup> Com base no estudo feito, criamos este exemplo para elucidar, da melhor forma possível, a teoria aplicada nesse momento. A teoria modal em Scotus é complexa e coberta de sutilezas, por isso, indicamos a leitura integral do estudo realizado por NORMORE, 2013, pp. 169 – 206. Para uma apresentação do debate historiográfico sobre a teoria modal de Scotus, veja também cf. DEZZA, 2018, pp. 19 - 150.

<sup>29</sup> Nesse aspecto, Scotus é contrário ao argumento de Aristóteles que afirma que a reta decisão só pode acontecer com a reta razão (Cf. ARISTOTELES, *Ética Nicomachea* VI, 3 (1139a, 22 – 25)). Encontramos essa relação entre vontade e intelecto em Scotus da seguinte maneira: “*Potest dici quod simpliciter rectum dictamen potest stare in intellectu absque recta electione illius dictati in voluntate; et ita cum unicus actus rectus dictandi generet prudentiam, generabitur ibi [i.e. in intellectu] prudentia absque omni habitu virtutis moralis in voluntate*” cf. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio III*, d. 36, q. un., n. 72 (ed. Vaticana, X, 249). Aqui vemos que a prudência é uma disposição prática do intelecto, mas que a vontade permanece livre para se conformar ou não às indicações da razão prática.

<sup>30</sup> MERINO, 2008, p. 247.

<sup>31</sup> Cf. ARISTOTELES, *Ética Nicomachea* VI, 3 (1139a, 22 – 25). Confira, também, a nota 20.

<sup>32</sup> MERINO, 2008, p. 247; IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord. Prol.*, n. 363 – 366 (I, 235 - 326).

<sup>33</sup> *Ibidem*.

<sup>34</sup> PICH, 2010, p. 271.

em uma sucessão temporal entre o tempo “*t*” e o tempo “*x*”. De imediato, parece ser impossível, porque no mesmo e para o mesmo instante de tempo teríamos, pelo menos, dois atos contrários simultaneamente presentes. Porém, não estamos falando do ato em si, mas da potência dos possíveis presentes naquele instante de tempo em que decidimos por querer comer o bolo.

Portanto, à vontade fica preservada a sua autodeterminação, o poder de escolher livremente e se autodeterminar por meio do “antes em natureza”, ou enquanto potência de uma ação.<sup>35</sup> Esse cenário é colocado como uma alternativa de entendimento do que vem a ser a faculdade da livre vontade. Entretanto, não são as possibilidades lógicas que tornam a vontade livre, mas sim, a sua indeterminabilidade diante da natureza necessária do intelecto. Em suma, “nada está ‘mais imediatamente a disposição da vontade do que ela mesma’”<sup>36</sup> e, conseqüentemente, “ela pode querer e não querer, exercer o seu ato ou não exercê-lo”<sup>37</sup>. Assim, o seu ato volitivo é puramente contingente e indeterminado por outra faculdade, a não ser por ela mesma.

## 5 A contingência do instante de tempo presente: a livre escolha da vontade

Com a preservação das possibilidades apresentadas à vontade pelo intelecto, chegamos diretamente na relação entre a teoria da contingência do instante do tempo presente com a vontade livre. Vamos adotar a seguinte premissa para analisar o caso da nossa escolha de comer o bolo após o almoço: (P1) “se é possível que *p* em *t* é possível que não *p* em *t* quando *p* está no tempo presente e *t* é um nome para o tempo presente”<sup>38</sup>. Ao fazer a substituição das chaves lógicas usando o exemplo do bolo de chocolate, obtemos a seguinte afirmação: se é possível querer comer o bolo após o almoço em “*t*”, é possível não querer comer o bolo após o almoço em *t* quando comer o bolo após o almoço está no tempo presente e “*t*” é um nome para o tempo presente. É possível notar que o princípio de contingência<sup>39</sup> é conservado e, com ele,

<sup>35</sup> GILSON, 2020, p. 373.

<sup>36</sup> Ibidem, p. 372.

<sup>37</sup> Ibidem, p. 373

<sup>38</sup> NORMORE, 2013, p. 171 (nota n. 4). A definição de Normore esclarece o que Scotus diz em *Lectura I*, d. 39, q. 1-5, n. 59: “*In eodem instanti in quo voluntas habet unum actum volendi, in eodem et pro eodem potest habere oppositum actum volendi*”; “No mesmo instante em que a vontade tem um ato de volição, no mesmo instante e para o mesmo instante ela pode ter um ato oposto de volição” (*tradução nossa*).

<sup>39</sup> MERINO, 2006, p. 134.: Iremos adotar a definição de contingência contida nessa obra, qual seja, “A contingência é um *modo* de ser daquilo que existe atualmente” e que conserva as possibilidades enquanto potências de uma realidade diferente da colocada em ato. Essa citação tem por referência

as possibilidades de escolhas no tempo presente em “*t*” e não por sucessão temporal. Pela (P1), definimos o tempo presente como contingente<sup>40</sup>.

O que pode ser dito da vontade humana pode ser dito da vontade divina, porque, segundo Duns Scotus, a vontade divina também atua de forma contingente. Ela é a causa da contingência no mundo e isso o Doutor Sutil mostra claramente em várias passagens de sua obra<sup>41</sup>. A propósito, ela é uma potência racional e não natural, cabendo ao intelecto o caráter natural exercendo a sua função de conhecer naturalmente necessária. Porém, a matéria conhecida, ou seja, as proposições referentes à alguma realidade possível, é neutra. Essas proposições passam a ser verdadeiras quando a vontade livremente escolhe uma delas e as coloca em ato<sup>42</sup>.

No caso da ação divina, isso se dá em um único instante indiviso de tempo presente que lhe é sempre atual, ou seja, a vontade de Deus escolhe agir de determinada forma e o é na atemporalidade<sup>43</sup>. A vontade é uma potência racional enquanto é compreendida como uma faculdade para escolher um dos opostos possíveis<sup>44</sup>. Logo, a sua ação é contingente e não necessária e, como visto, é propriamente da vontade essa qualidade de agir livremente em um movimento deliberativo. Estamos fazendo essa analogia entre o humano e o divino mantendo a perspectiva de que essa ação está posta no mesmo e para o mesmo instante de tempo presente que, para Deus, é

---

a obra de: IOANNES DUNS SCOTUS, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis IX*, q. 15, n. 57 - 62 (ed. St. Bonaventure IV, 693 - 694).

<sup>40</sup> Scotus assume como necessário unicamente o tempo passado, porém, como visto, o mesmo não é aplicado ao tempo presente.

<sup>41</sup> Cf. IOANNES DUNS SCOTUS, *Lectura I*, d. 39, q. 1 - 5, n. 42 - 43 (ed. Vaticana, XVII, p. 492-492); IOANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio I*, d. 2, p. 1, q. 1 - 2, n. 85 (ed. Vaticana, II, p. 178); IOANNES DUNS SCOTUS, *De primo principio*, c. IV, n. 56.

<sup>42</sup> Quanto ao aspecto contingente da vontade, Gilson afirma que “(...) dizer que o livre-arbítrio é livre de constrangimentos ou livre de necessidade é afirmar, antes de mais nada, a espontaneidade natural da vontade, o laço indissolúvel que liga o ato de escolher à eficácia causal do ser racional que exerce” (GILSON, 2020, p. 374). Já, quanto a definição de natureza em relação com a vontade, o autor afirma que “Toda natureza é essencialmente determinada e princípio de determinação; toda vontade é essencialmente indeterminada e princípio de indeterminação.” (GILSON, 2020, p. 375) e, também, “Duns Scot chega a tratar a própria razão como uma natureza, de sorte que toda a determinação é posta na conta do conhecimento, e toda a liberdade é posta na esfera da vontade.” (GILSON, 2020, p. 376). Logo, a diferença entre o contingente e o necessário, vinculados a faculdade da vontade e do intelecto, são postos no ser humano como fundamento das ações livres, porém, na esteira de que o intelecto apreende necessariamente (= naturalmente) e a matéria apreendida é disposta à vontade que livremente escolhe uma possibilidade. A vontade se torna, nesse amálgama, uma fonte infindável de autodeterminação capaz de inovar-se em todas as suas escolhas.

<sup>43</sup> PICH, 2010, p. 271.

<sup>44</sup> IOANNES DUNS SCOTUS, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis IX*, q. 15, n. 24 (ed. St. Bonaventure IV, 681): “*Si ergo huius differentiae quaeritur causa, quare scilicet natura est tantum unius [...], voluntas autem est oppositorum*”. Para saber mais sobre o assunto, cf. HOFFMANN, 2012, pp. 25 - 39.

indiviso, logo, atemporal (eterno) e, para nós, é diviso minimamente em dois instantes de natureza<sup>45</sup>.

Tendo visto isso, tenhamos em vistas a definição aristotélica de processão temporal<sup>46</sup> aplicada à potência e ao ato. Percebemos o movimento quando uma coisa é posta para nós como uma potencialidade (o ponto a partir do qual) que, quando iniciado o processo de atualização, é colocada em movimento para o ato (para o ponto ao qual), ou seja, a potência encontra o seu termo ao estar em ato na realidade atual (presente). Assim, temos o tempo como “a medida da mudança (*kénesis*) entre o antes e o depois”<sup>47</sup>. Podemos fazer a ligação entre a mudança com o que é anterior e posterior com relação a potência e ao ato<sup>48</sup>. Há, por assim dizer, uma ordenação das coisas como algo que é anterior e algo que é posterior. Sob certo aspecto, isso é relacionado com a potência de algo poder ser uma coisa (anterior) e com essa potencialidade colocada em ato (posterior).<sup>49</sup> Segundo essa ordem, temos o princípio de sucessão temporal, em que a potência é logicamente anterior ao ato no tempo<sup>50</sup>.

Com essa sucessão temporal entre o antes (potência) e o depois (ato), temos a definição aristotélica de “*possível*”<sup>51</sup> que, segundo Normore<sup>52</sup>, quer dizer que a existência possível de algo implica que esse algo esteja posto à realidade como que uma potência ao ato, isto é, possível e anterior. Assim sendo, para que seja possível efetivar algo na realidade, precisamos que este algo esteja presente para nós como uma possibilidade lógica (sem status de “existência real”) dotada de neutralidade em suas proposições e, após a deliberação da nossa livre vontade, uma das proposições passa a existir em ato (com status de “existência real”), logo, é tornada verdadeira e as outras falsas. Então, conseguiremos passar da potência dos possíveis à atualidade de uma das proposições.

<sup>45</sup> PICH, 2010, pp. 271 – 272.

<sup>46</sup> Entendemos processo como um movimento. A teoria do movimento cunhada por Aristóteles é aplicada neste ponto da discussão. O movimento pressupõe um “ponto a partir do qual” e um “ponto ao qual”, ou seja, um princípio a partir do qual o processo de mudança inicia e um fim, ao qual o processo encontra o seu pleno cumprimento (Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica IX*).

<sup>47</sup> NORMORE, 2013, p. 173.

<sup>48</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica V* (1013b 30 – 35. 1014a 5 – 20).

<sup>49</sup> NORMORE, 2013, p. 173.

<sup>50</sup> É evidente que Scotus não adere essa definição de tempo, porque, como visto, o Sutil entende o tempo existente unicamente como o instante em ato. Ele tem certa teoria “presentista”, em que o presente é um fluxo contínuo e a única coisa que possui status de “existência real”. Para tanto, confira o capítulo dedicado a exposição breve do conceito scotista de tempo.

<sup>51</sup> Cf. nota 5.

<sup>52</sup> NORMORE, 2013, p. 173.

Como ilustrado, com a (P1), temos um princípio de possibilidade lógica de opostos existentes no mesmo instante de tempo que denominamos como “t”. Podemos admitir, então, que a (P2): “x é a”, então, “x pode ser não a, se e somente se for possível mudar de ser a para ser não a”<sup>53</sup>. Essa premissa é aplicada para o instante de tempo presente em que “x é a”, mas pode mudar e “ser não a”, ou seja, naquele instante em que decidimos por querer comer o bolo após o almoço, temos, enquanto potência, a possibilidade de desquerer comer o bolo após o almoço e querer comer imediatamente e, ainda, de abster-nos de querer comer o bolo<sup>54</sup>.

Independente da adoção da (P1) ou da (P2), àquilo que era uma potência dos possíveis lógicos presentes à vontade (sem “existência real”), quando a deliberação da livre vontade é feita e ela escolhe uma das possibilidades, a potência escolhida é colocada em movimento e o movimento é entendido como o ato, ou a ação de atualizar algo. E, para Scotus, mesmo após a decisão da vontade, uma realidade contingente mantém seu caráter contingente enquanto está presente em sua existência real. Do contrário, Scotus não seria diferente de Aristóteles. Então, quando analisada naquele e para aquele mesmo instante de tempo em ato enquanto possibilidade lógicas presente à vontade, a vontade mantém a sua natureza contingente.

Em suma, a contingência do tempo é afirmada, não só para o futuro, mas também para o tempo presente em curso e está fundamentada na existência das possibilidades lógicas enquanto como potências anteriores de acordo com a natureza. À vontade, então, fica preservada a possibilidade de escolha do contraditório atual naquele e para aquele mesmo instante de tempo (cf. acima). A suposição que está por detrás desse nosso experimento mental, é que devemos admitir a possibilidade de que no mesmo momento em que queremos comer o bolo após o almoço, podemos

<sup>53</sup> NORMORE, 2013, p. 173.

<sup>54</sup> De imediato, podemos recordar o princípio aristotélico de não contradição em que contrários não podem existir no mesmo simultaneamente (ARISTÓTELES, *Metafísica IV* (1006a 35 – 5)). Porém, Scotus parte, sob certo aspecto, do princípio naturalista de que a mesma coisa pode ser e não ser, mas ele inova ao afirmar que essa realidade é aplicada à realidade enquanto tempo presente de um instante de natureza comparativamente à potência e ao ato como naturalmente anterior e posterior a alguma coisa. O *Sutil* não fala da existência contingente das substâncias, mas sim, das decisões ou deliberações da vontade postas em um mesmo instante de tempo. Aludindo ainda o Estagirita, enquanto causa de algo, uma coisa pode ser entendida como causa de contrários. Citamos: “De fato, aquilo que com a sua presença é causa de alguma coisa, às vezes, é causa do contrário com a sua ausência” (ARISTÓTELES, *Metafísica V* (1013b 10 – 15)). Nesse aspecto, o sujeito enquanto causa de uma decisão pode ser causa de contrários dada, também, as possibilidades que estão diante dele, mas não queremos utilizar o argumento da teoria das causas de Aristóteles, tampouco o princípio de não contradição, mas sim, estamos citando para contrapor e, ao mesmo tempo, fundamentar a perspectiva de Scotus.



desquerer de comer o bolo após o almoço e comê-lo imediatamente ou abster-nos de comer o bolo tornando, assim, presentes em potência esses possíveis.

Desse modo, existe algo do dito scotista acerca da contingência. A contingência (i) de mutabilidade e (ii) de inevitabilidade. Pela (i), de mutabilidade, temos a definição de que algo que é existente pode ser diferente do que é ou que possa deixar de existir.<sup>55</sup> Já pelo (ii), de inevitabilidade, temos a existência de uma coisa, mas, também, a simultaneidade do seu oposto existente no mesmo tempo, ou seja, a sua contradição. A primeira, denota movimento e, portanto, transformação, isto é, uma sucessão temporal do ser ao não ser; a segunda, a simultaneidade possível dos opostos no mesmo instante de tempo presente em ato.<sup>56</sup> Pois bem, vimos até agora uma teoria acerca da possibilidade de existência simultânea dos opostos contrários no instante do tempo presente como sendo o fundamento da contingência nos “agoras” em fluxo contínuo, porém, vamos aprofundar a nossa análise com a teoria dos *instantes de natureza*.<sup>57</sup>

## 6 Os Instantes da natureza na teoria da contingência de Scotus

Scotus afirma que os “possíveis”, mesmo após a deliberação a favor de um deles, permanecem existentes como possibilidades, isso quando, ou estão presentes no instante em que deliberamos a favor de um deles, ou tomamos o instante de tempo presente como objeto de estudo.<sup>58</sup> Para tanto, o Doutor Sutil utiliza o argumento dos instantes de natureza como uma divisão do instante de tempo presente. Faremos uso dos conceitos vistos acerca da potência e do ato relacionando-os à natureza ou à substância<sup>59</sup>. Assim, falaremos de “anterioridade de natureza” e “posterioridade de natureza” em um mesmo instante de natureza que é uma divisão do instante de tempo presente em que deliberamos a favor de algo. Como vimos, o tempo é um fluxo de instantes em ato ( “agoras”) presentes. A “existência real” do tempo acarreta

<sup>55</sup> MERINO; FRESNEDA, 2006, p. 134.

<sup>56</sup> Ibidem, p. 134

<sup>57</sup> Para uma discussão mais ampla do tema consultar DEZZA, 2018, pp. 135 -159.

<sup>58</sup> A possibilidade de algo existir implica a não impossibilidade de sua existência em um determinado momento ou de um determinado modo. Cf. nota 5.

<sup>59</sup> Por natureza, Aristóteles traz seis definições: (1) natureza entendida como “a geração das coisas que crescem”; (2) como “princípio originário e imanente”; (3) como “princípio do primeiro movimento”; (4) como “princípio material originário pelo qual é feito ou do qual deriva”; (5) como “substância dos seres naturais”; e, por fim, (6) natureza é entendida como “toda substância (que) é dita natureza em virtude da forma (ARISTÓTELES, *Metafísica V*, 1014b 15 – 35. 1015a 5 – 15.)

processos contínuos de existência em ato que são entendidos como processos naturais ordenados em “antes de” e “depois de”<sup>60</sup>.

Nessa parte da argumentação scotista, temos que ter em vista a teoria das causas de Aristóteles situada no Livro V da *Metafísica*. Nessa, o Estagirita afirma que toda causa é entendida como, ou anterior, ou posterior a algo e é anterior em potência e posterior em ato.<sup>61</sup> Na sua obra *Tratado do Primeiro Princípio*, Scotus utiliza essa categorização como matéria para fundamentar a sua teoria. É dito pelo autor que o anterior não depende do posterior para existir, porém, o posterior depende do anterior. O ato depende da potência para existir, isto é, a potência é anterior e o ato é posterior e a potência é o princípio do movimento pelo qual o ato passa a existir.<sup>62</sup> Ora, “o anterior de acordo com a natureza e a essência é o que pode ser sem o posterior, mas não o contrário”<sup>63</sup>.

O posterior tem certa dependência natural quanto ao anterior. Assim, é possível usar uma linguagem acerca de coisas que são “naturalmente anteriores” ou “naturalmente posteriores” ou, ainda, “naturalmente no mesmo ponto”<sup>64</sup>. E é justamente com a possibilidade de existir itens em um “estado naturalmente no mesmo ponto” em uma ordenação natural, é que podemos analisar o instante de natureza. Por conseguinte, compreendemos o instante de natureza não como uma propriedade temporal, mas sim, como o “antes” ou o “depois” ou “o mesmo ponto” com relação a natureza de algo que constitui o fluxo de instantes de tempo em ato. Então, com “o mesmo ponto de natureza” temos a causa e o efeito que coincidem no mesmo instante; com o “antes em natureza”, temos o intelecto que apresenta à vontade as possibilidades para serem deliberadas (“possibilidades lógicas”); e com o “depois em natureza”, temos a vontade que delibera livremente por uma das alternativas (“proposições intelectuais”), tornando-a verdadeira em ato.<sup>65</sup> Admitimos, com isso, a possibilidade de que “um instante de tempo (é) divisível em uma sequência de instantes de natureza”<sup>66</sup>. Então, para cada instante de tempo mais momentos de natureza podem ser dados.

<sup>60</sup> PICH, 2010, p. 244.

<sup>61</sup> Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica V* (1013b 30 – 35. 1014a 5 – 20).

<sup>62</sup> IOANNES DUNS SCOTUS, *Tratado do Primeiro Princípio*, c. 1, n. 4 – 6. (Trad. de NOUGUÉ, Carlos, 2015, p. 27).

<sup>63</sup> Ibidem, p. 27.

<sup>64</sup> NORMORE, 2013, p. 176.

<sup>65</sup> Ibidem, p. 176

<sup>66</sup> Ibidem, p. 177.

A volição de querer ou desquerer ou abster-se de algo é naturalmente anterior enquanto relacionada com a potência das alternativas apresentadas pelo intelecto à vontade. Quando decidimos em querer comer um doce depois do almoço, no caso, o bolo de chocolate, essa decisão é o movimento de atualização de uma das proposições lógicas que a vontade têm diante de si e que escolhe livremente. Então, naturalmente, o movimento (atualização de um dos “possíveis”) é posterior em natureza e entendido como ato. Segue-se, portanto, a possibilidade de falar de instantes de natureza como “antes” e “depois” em relação a um mesmo instante de tempo presente em que temos “no mesmo ponto”, em ato, a decisão que “antes” tínhamos como potência e, então, era tida como uma “existência possível”, mas não “real”. Neste “no mesmo ponto de natureza”, há o encontro entre a causa e o efeito em ato, ou seja, a escolha livre da vontade e o efeito que segue da sua ação volitiva.

## 7 A vontade como causa eficiente e os instantes de natureza

Podemos dizer que em Scotus, como já em Boaventura e Pedro de Olivi, a liberdade da vontade é acentuada no que diz respeito às indicações do intelecto. Assim, a faculdade da vontade é entendida como a potência desiderativa da alma<sup>67</sup>. Honnefelder comenta que se modificada a atenção da capacidade de escolha para opostos, não tendo como objeto direto a potência, mas sim, o modo como se dá a operação da escolha (“*modus efficiendi*”), teremos apenas a vontade como faculdade responsável para relacionar-se com os opostos simultaneamente no mesmo instante de tempo presente.<sup>68</sup> Isso ocorre, porque ela age de modo livre e determina o seu *querer* (“*velle*”) ou *não querer* (“*nolle*”) e, ainda, o *abster-se de querer* (“*non velle*”)<sup>69</sup>.

A sutileza do argumento ocorre quando a centralidade do processo é transferida da potência das possibilidades lógicas e seus contrários para o exercício da vontade que livremente se autodetermina para um dos opostos. Se falamos que a potência é anterior ao ato, temos presente a transição (“movimento”) do anterior ao posterior. Explicado de outro modo, a vontade recebe do intelecto as alternativas possíveis em

<sup>67</sup> Cf. HONNEFELDER, 2010, p. 161.: “(...) a vontade tem de possuir a dita capacidade de poder determinar-se a partir de si para opostos. À pergunta por que a vontade quer, não pode ser dada nenhuma outra resposta que aquela de que a vontade é justamente essa potência de autodeterminação original, não dedutível de nenhuma outra coisa”.

<sup>68</sup> Essa afirmação pode ser encontrada em: cf. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord. I*, d. 2, p. 1, q. 1 – 2, n. 86 (ed. Vat. II 178).

<sup>69</sup> Cf. HONNEFELDER, 2010, p. 160.

potência e se relaciona com essas possibilidades até que efetiva a escolha por uma delas. Então, ela se autodetermina a escolher uma opção, colocando-a em atualidade. Desse modo, a vontade pode ser entendida como causa eficiente das ações livres, todavia, essas ações, enquanto potência, possuem a possibilidade de contrários simultâneos em um “antes natural” de um instante de natureza que, como visto, é o que constitui o “instante de tempo” entendido como fluxo de “instantes presentes”, ou “agoras”.

É interessante perceber que Scotus utiliza vários pressupostos para chegar à determinada formulação da sua teoria da liberdade humana. É no “instante de natureza”, entendido como uma divisão mínima de um “instante de tempo presente”, posto entre parênteses para análise, que algo é entendido como “antes” e algo como “depois” em sentido natural e, quando postos em realidade, estão “no mesmo ponto” natural, onde a causa e o efeito são confundidos e, quando divisos, implicam em um “antes” e em um “depois”. Aplicando esse princípio à potência e ao ato, temos a potência como algo aquilo que é “naturalmente anterior” e o ato como aquilo que é “naturalmente posterior” e, nessa anterioridade do instante de natureza, é que temos a relação da vontade livre do sujeito com as possibilidades lógicas<sup>70</sup>. Assim, a vontade é “primeira por natureza” com respeito a todas as suas volições. Portanto, não é obrigada a seguir nenhuma delas, porque nenhuma volição é necessária, mas são acidentes da vontade<sup>71</sup>.

Podemos inferir, então, que, enquanto potência (“antes em natureza”), existem realidades possíveis a serem atualizadas e, quando há o exercício da escolha da vontade por determinada coisa, é a vontade livre quem a faz<sup>72</sup>. Quando decidimos por *querer* comer a fatia de bolo após o almoço, a possibilidade por *desquerer*, ou *abster-nos* dessa decisão, permanece conservada. Como possibilidade em potência de um “antes em natureza”, temos as alternativas de querer comer o bolo após o almoço, de querer não comer o bolo após o almoço e comê-lo imediatamente, ou de abster-nos de querer comer o bolo (não querer). Logo, a contingência do tempo presente é conservada e, também, as suas possibilidades apresentadas à nossa vontade livre pela faculdade do intelecto. Afinal, se é possível que algo exista, é possível que ele

<sup>70</sup> PICH, Roberto 2008, p. 32.

<sup>71</sup> IOANNES DUNS SCOTUS, *Lect. I*, d. 39, q. 1 - 5, n. 50 (ed. Vaticana, XVII, p. 495): “*velle pro illo instanti et in illo instanti non est de essentia ipsius voluntatis nec est eius passio naturalis; igitur consequitur ipsam per accidens*”.

<sup>72</sup> PICH, Roberto, 2008, p. 32.

seja colocado em existência real em determinado tempo ou de determinado modo<sup>73</sup>.

Ora, com isso, não podemos admitir que existe necessidade na nossa escolha, isto é, mesmo que por livre vontade determinado sujeito *x* decida por querer *a*, a possibilidade de *não querer a* ou de *desquerer a*, permanece existente como “possibilidade lógica” no instante de tempo presente, que é entendido como instantes de natureza e como potência anterior natural. Isso torna, em última instância, as nossas ações livres e voluntárias.<sup>74</sup> Embora queiramos algo, a liberdade de querer o contrário é mantida. Então, no instante *x* em que queremos “*a*”, retemos a liberdade de querer “*a*”. Isso é o mesmo que dizer que no instante (de tempo) *x*, há dois instantes (de natureza), a saber, “*eu quero a*” e “*eu quero não a*” e isso é relacionado com a nossa escolha (ou com o escolher algo) e não propriamente com o antes de uma escolha.

Portanto, a possibilidade dos opostos permanece verdadeira em outro mundo possível diferente do atual e, com isso, podemos fazer escolhas diferentes<sup>75</sup>. É interessante perceber que Scotus afirma que as possibilidades apresentadas à vontade pelo nosso intelecto não possuem caráter de verdadeiro ou falso, mas sim, neutro. Então, se o nosso conhecimento acerca das possibilidades enquanto potência, ou “antes em natureza”, é neutro, como é conjugada essa definição com o conhecimento que Deus tem sobre os “possíveis”?

## 8 Deus e os futuros contingentes na doutrina do tempo em Scotus

O conhecimento de Deus, para Scotus, é contingente, ou seja, a matéria do conhecimento de Deus não tem caráter de verdadeiro ou falso, mas neutro, assim como o nosso entendimento. Logo, a matéria é determinada, mas não tem caráter de necessidade<sup>76</sup>. A necessidade está com relação ao ato do intelecto de inteligir. Como o intelecto divino é concebido pelo *Sutil* como uma faculdade natural, ele naturalmente entende e, então, é anterior à vontade em natureza, bem como a potência é anterior ao ato em natureza.<sup>77</sup> Isso ocorre porque Deus conhece o futuro como uma realidade

<sup>73</sup> Para tanto, é interessante retornar aos capítulos anteriores em que temos a explicação aristotélica dos “possíveis”.

<sup>74</sup> Ao leitor atento, perceberá que o termo “voluntário” aparece pela primeira vez neste ponto, isso porque não queremos entrar na discussão do caráter voluntário, involuntário ou misto das ações. Para tal empreendimento, sugerimos que confira o atual estudo realizado pelo estudioso PICH, 2020, pp. 101 – 135.

<sup>75</sup> Cf. HONNEFELDER, 2010, p. 161.

<sup>76</sup> Cf. *IOANNES DUNS SCOTUS, Lect. I, d. 39, q. 5, p. 3, n. 77.*

<sup>77</sup> PICH, 2010, pp. 269 – 275.

que ainda não é efetiva de uma forma ou de outra (verdadeira ou falsa). Do mesmo modo como se dá com as possibilidades apresentadas à nossa vontade pelo intelecto, seu conhecimento sobre os futuros contingentes não determina a atualidade desses conhecíveis, mas sim, apenas que em algum tempo “*t*” esses conhecíveis serão postos em ato, isto é, terão entidade temporal em algum instante de tempo presente qualquer<sup>78</sup>.

Deus conhece algo não como verdadeiro em um instante de tempo presente, ou como falso como uma possibilidade em potência em um instante de natureza no “antes natural”, mas sim, *apenas como neutro*.<sup>79</sup> Vejamos o seguinte exemplo: (P<sup>1</sup>) “*x se senta em um tempo t*” e (P<sup>2</sup>) “*x não se senta em um tempo t*”. Essas proposições são possibilidades lógicas de algo que não está em ato no instante de tempo presente, mas sim, como possibilidades dotadas de status de “existência possível” entendidas como potência em um tempo qualquer “*t*”, ou seja, em um futuro contingente. Como possibilidades em potência de um instante de natureza, elas são anteriores em natureza ao ato e, portanto, estão para Deus como neutras. Logo, não há verdade e nem falsidade no conhecimento que Deus tem acerca da ação de *x*<sup>80</sup>.

Do mesmo modo que a nossa vontade delibera livremente acerca das alternativas que o intelecto a apresenta, outrossim é concebido quanto a vontade divina. O intelecto divino apresenta à vontade as proposições neutras e a vontade livremente delibera acerca dos futuros contingentes em ato em um instante de natureza de eternidade. A vontade de Deus escolhe que “*x se senta*” e aquilo que antes era um futuro contingente, agora é conjugado com o presente do nosso tempo enquanto atual à eternidade<sup>81</sup>, em uma coexistência simultânea<sup>82</sup>.

Isso constitui o aspecto formal do conhecimento que Deus tem sobre os futuros contingentes. Assim, quando o tempo “*t*” é atual no instante de tempo presente, a livre

<sup>78</sup> PICH, 2010, p. 271.

<sup>79</sup> IOANNES DUNS SCOTUS, *Lect. I*, d. 39, q. 5, p. 2, n. 62.

<sup>80</sup> Ibidem, p. 62

<sup>81</sup> Sabemos do paradoxo entre a vontade de Deus e a vontade humana, porém, não iremos discutir a resolução scotista dessa questão neste estudo. Ainda assim, a título introdutório, levantamos a questão de que pode ser que o sujeito *x não queira se sentar* e delibera a favor de *não se sentar* e isso não é, necessariamente, um problema, porque, como visto, o conhecimento de Deus é neutro e o instante em que a sua vontade delibera a favor de algo é simultâneo com o instante em que deliberamos a favor de algo. A diferença substancial está que, no caso da vontade divina, a ação ocorre em um instante de eternidade e, no caso da vontade humana, a ação ocorre em um instante do tempo presente. Essa é uma possível interpretação acerca desse paradoxo. Sugerimos, portanto, que o leitor faça um estudo minucioso e atento na seguinte pesquisa bastante utilizada por nós na presente análise: PICH, 2010, pp. 241 – 279.

<sup>82</sup> PICH, Roberto, 2010, p. 272.

vontade do sujeito  $x$  determina que “ $x$  se senta”, então ele torna verdadeira e real a ( $P^1$ ) e a ( $P^2$ ) permanece como possibilidade não atual. Pondo a ação de  $x$  em coexistência entre o instante do tempo presente, os “agoras”, em fluxo contínuo, que constituem a natureza do tempo, com a atemporalidade do ente infinito, o conhecimento que Deus tem acerca dos futuros contingentes são logicamente possíveis e neutros e agora, então, não estão mais em algum tempo “ $t$ ”, porque o tempo “ $t$ ” está em ato em um instante do tempo presente para nós que, para Deus, também é presente em ato na atemporalidade. Isso se dá, porque Deus conhece verdadeiramente tudo em ato e, quando algo é posto em ato no instante de tempo presente pela nossa vontade, o conhecimento de Deus, que em um “antes em natureza” era neutro, agora, “no mesmo ponto em natureza” é verdadeiro, porque é ato e, então, é um “depois em natureza”<sup>83</sup>.

Desse modo, o conhecimento de Deus obtém a veracidade da matéria da proposição quando a vontade humana livremente efetiva uma ou outra premissa, a saber: quando a vontade escolhe livremente a ( $P^1$ ) ou a ( $P^2$ ), se sentar ou não se sentar.<sup>84</sup> Sobre a atualidade das proposições, Scotus diz que: “(...) quando ela é colocada em ser e é efetivada pela vontade determinada de uma parte (componente), então é apreendida como verdadeira, e anteriormente era tão-somente oferecida à vontade como neutra”<sup>85</sup>.

Com isso, é possível inferir acerca desse paradoxo sobre o conhecimento que Deus tem acerca dos futuros contingentes afirmando, portanto, que o seu conhecimento é neutro. Deus não conhece o futuro contingente de forma verdadeira ou falsa, mas sim, como possibilidade lógica. Cabe a faculdade da vontade divina e a nossa, a parte prática e racional de escolher um dos opostos. Deus não “apreende primeiramente algo enquanto deve ser feito, mas mostra (isso) à vontade como neutro; a vontade, porém, determina-se a uma parte (componente), pondo-a no ser ou não (a pondo) no ser e, então, o intelecto apreende a verdade daquela (proposição)”<sup>86</sup>.

<sup>83</sup> Ibidem.

<sup>84</sup> Essa é uma interpretação nossa de Scotus. Procuramos harmonizar o que ele escreveu em todo o seu pensamento, o que aumenta sobremaneira a liberdade humana. Quando dizemos: “o conhecimento de Deus fornece a veracidade da matéria da proposição quando uma vontade humana escolhe uma ou outra premissa”, essa é a nossa explicação, não a de Scotus. Precisamente porque o conhecimento de Deus é infalível, imutável e determinado, apesar de contingente. Há quem, ao contrário, acredite que Scotus tende ao determinismo teológico como, por exemplo: KENNY, 1996, pp. 145 - 155. Parece-nos que, apesar da dificuldade objetiva de interpretar algumas passagens de Scotus, o *Sutil* expressa uma teoria compatibilista que une a presciência divina e a liberdade humana. Cf. *IOANNES DUNS SCOTUS, Lect. I, d. 39, q. 5, p. 2, n. 62*.

<sup>85</sup> *IOANNES DUNS SCOTUS, Lect. I, d. 39, q. 5, p. 2, n. 62*.

<sup>86</sup> Ibidem, n. 63.

Diante da solução que o Doutor Sutil oferece sobre a origem da contingência e a liberdade da vontade, fica evidente a necessidade de postular, nessa estrutura teórica, o princípio de tudo o que é existente como sendo Deus. Isto é, a contingência, que é o fundamento da liberdade da vontade do ser humano, é originada no ente atemporal em sua faculdade da vontade livre. Essa relação entre a liberdade da vontade de Deus paradoxalmente ligada a liberdade da vontade da criatura, é determinante para entender a estrutura conceitual do *Sutil*, pois é por meio dela que ele procura elaborar o seu sistema filosófico sobre a liberdade da vontade que, como visto, conta com o fundamento da contingência do instante do tempo presente dotado de “existência real” enquanto fluxo contínuo de instantes de natureza naturalmente ordenados em “antes” e “depois”.

## 9 Considerações finais

Com a tentativa de reconstruir e compreender, em partes, aspectos da teoria scotista acerca da contingência do instante de tempo presente, podemos concluir que a base da liberdade humana é a liberdade divina, que está na Sua livre vontade. Esta vontade é a capacidade de escolher entre alternativas opostas sem ser condicionada pelo intelecto. Isso se dá, porque, como vimos, somos seres fundamentalmente contingentes em nossas ações enquanto potência em um mesmo instante de tempo presente. Encontramos a origem da nossa contingência no conceito scotista de Deus. Falamos em “conceito scotista de Deus”, porque o *Sutil* modifica o corrente entendimento acerca das faculdades divinas da vontade e do intelecto. Ele afirma que a vontade é uma faculdade indeterminada e livre que é capaz de se autodeterminar. Já o intelecto, é entendido como algo natural que necessariamente conhece e a matéria de seu conhecimento quanto as ações é neutra.

De certo modo, essa “nova” conceituação das faculdades divinas resultam na interpretação que efetivamos neste estudo. Como visto, o conhecimento de Deus é contingente e, portanto, neutro e o conhecimento humano, criado à “imagem e semelhança” de Deus, também é contingente e neutro. Pela neutralidade do conhecimento de Deus, há a liberdade da vontade para escolher por uma das alternativas presentes a ela. Isso se dá por meio do ato livre da vontade em fazer a escolha por “*a*” ou por “ $\sim a$ ”, tornando verdadeira em ser uma dessas premissas. Elas, enquanto “possibilidade lógica”, constituem o futuro contingente que, quando postas em “existência real”, compõem o ato livre da vontade, bem como a história pessoal e



o conhecimento verdadeiro do ente atemporal.

Isso não fere o conceito de onisciência divina, pois, com a neutralidade do conhecimento de Deus, à Onisciência é preservada a veracidade. Ou seja, Deus não conhece algo como verdadeiro ou falso, mas apreende a veracidade desse algo quando a liberdade da vontade humana decide por “a” e não por “a”. Deus conhece, portanto, de forma contingente, porém, determinada, infalível e imutável. Esse pressuposto constrói certo fundamento compatibilista com a liberdade humana, tornando-nos, então, seres humanos volitivamente livres e não determinados.

### Referências

#### Fontes:

HONNEFELDER, Ludger. *João Duns Scotus*. Trad. PICH, Roberto Hofmeister. São Paulo: Edições Loyola, 2010.

Ioannes Duns Scotus. *Lectura I* (ed. Vaticana, XVII).

\_\_\_\_\_. *Ordinatio I*, (ed. Vaticana II 178).

\_\_\_\_\_. *Ordinatio III* (ed. Vaticana, X, 249).

\_\_\_\_\_. *Ordinatio, Prologus* (ed. Vaticana I, 235 - 326).

\_\_\_\_\_. *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis* (ed. St. Bonaventure IV, 681).

\_\_\_\_\_. *Tratado do Primeiro Princípio*. Trad. de NOUGUÉ, Carlos. São Paulo: É realizações, 2015.

\_\_\_\_\_. *Contingency and Freedom, Lectura I, d. 39*. Introduction, Translation and Commentary JACZN, A. Vos; VELDHUIS, H. et al. Dordrecht; Boston; London: Kluwer Academic Publishers, 1994.

ARISTOTELES. *De interpretatione*. Tradução do grego e notas de GOMES, Pinharanda. Lisboa: Guimarães Editores, 1985.

ARISTOTELES. *Ethica Nicomachea*. Edição bilingue português-grego. Tradução de Antonio de Castro Caeiro. São Paulo, Editora Atlas, 2009.

*Estudos:*

ALMEIDA, Dimas de. Lisboa: Edições Universitárias Lusófonas, 2012.

\_\_\_\_\_. *Metafísica. Vol. II.* (5 ed.). Ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de REALE, Giovanni. Trad. de PERINE, Marcelo. São Paulo: Edições Loyola, 2015.

BOEHNER, Philotheus; GILSON, Etienne. *História da Filosofia Cristã.* Trad. e nota introd. VIER, Raimundo. Petrópolis: Vozes, 2012.

DEZZA, E. Giovanni Duns Scotus e gli instantia naturae. In. Divine Ideas in Franciscan Thought (XIII<sup>th</sup>-XIV<sup>th</sup> century). Roma: J.F. Falà - I. Zavattero, Aracne, 2018.

\_\_\_\_\_. La teoria modale di Giovanni Duns Scotus. Il caso della relazione tra creatura e creatore e la condizione di beatitudine. Roma: Antonianum, 2018.

GILSON, Étienne. *O espírito da filosofia medieval.* Trad. de BRANDÃO, Eduardo. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2020.

HOFFMANN, T. *La teoria anti-naturalistica della libertà.* In. *Antonianum, n. 87, Giovanni Duns Scotus.* Roma: Antonianum, 2012.

KENNY, A. Scotus and the Sea Battle. In. Aristotle in Britain during the Middle Ages. Proceeding of the International Conference at Cambridge, 8 - 11 April 1994. Brepols: J. Marenbon, Turnhout, 1996.

MASSIE, P. *Time and Contingency in Duns Scotus.* In. *The Saint Anselm Journal* 3.2 (2006), <[https://www.researchgate.net/publication/26425685\\_Time\\_and\\_Contingency\\_in\\_Duns\\_Scotus](https://www.researchgate.net/publication/26425685_Time_and_Contingency_in_Duns_Scotus)>. Acessado em 29 de julho de 2021, pp. 17 – 31.

MERINO, José Antonio; FRESNEDA, Francisco Martínez. *Manual de Filosofia Franciscana.* Petrópolis: Editora Vozes, 2006.

MERINO, José António. *João Duns Escoto: introdução ao seu pensamento filosófico-teológico.* Trad. de MERINO, José António. Portugal: Editorial Franciscana, 2008.

NORMORE, C. G. *Duns Scotus's Modal Theory.* In. *The Cambridge Companion to Duns Scotus.* Williams, T. (org.). New York; Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

\_\_\_\_\_. Teoria Modal de Duns Scotus. In. WILLIAMS, Thomas (Org.). *Duns Scotus.* Trad. de RODRIGUES, Cassiano Terra. São Paulo: Ideias e Letras, 2013.

PARISOLI, L. La contraddizione vera. Giovanni Duns Scoto tra le necessità della metafisica e il discorso della filosofia pratica. Roma: Istituto Storico dei Cappuccini, 2005.

PICH, Roberto Hofmeister. Contingência e Liberdade. In: *João Duns Scotus, Textos sobre poder, conhecimento e contingência*. Coleção Pensamento Franciscano, Vol. XI. Trad. e introd. PICH, Roberto Hofmeister. Porto Alegre: EdiPucrs; Universidade São Francisco, 2008.

\_\_\_\_\_. Scotus sobre ações mistas e voluntário: novas análises sobre a liberdade da vontade. In: *Dissertatio: Revista de filosofia*. Pelotas: UFPEL, (2020), v. 52, pp. 101 – 135. Disponível em: <<https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/dissertatio/article/view/20638>>. Acessado em: 26 de julho de 2021.

\_\_\_\_\_. Tempo e eternidade na Idade Média. In: *Mirabilia*, v. 11, (2010), pp. 241 – 279. Disponível em: <[https://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:SOyHDQ\\_bw1gJ:https://dialnet.unirioja.es/download/articulo/3713956.pdf+&cd=1&hl=pt-BR&ct=clnk&gl=br&client=safari](https://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:SOyHDQ_bw1gJ:https://dialnet.unirioja.es/download/articulo/3713956.pdf+&cd=1&hl=pt-BR&ct=clnk&gl=br&client=safari)>. Acessado em 21 de julho de 2021.

SCHMIDT, A. The Concept of Time in Theology and Physics. In: *Duns Scot à Paris 1302 - 2002. Actes du Colloque de Paris, 2-4 septembre 2002*. O. Boulnois-J.-L. Solère et al. (org.). Brepols-FIDEM: Turnhout, 2004.