

Rumo à sabedoria medieval

Uma exploração dos filósofos da Idade Média

Manoel Vasconcellos
Uellinton Valentim Corsi
(Organizadores)

COLEÇÃO
ANPOF
XIX
ENCONTRO



Desde 2013, a ANPOF tem publicado os trabalhos apresentados em seus encontros sob a forma de livros, com o objetivo não apenas de divulgar as pesquisas de estudantes e professores e professoras, mas também de estimular o debate filosófico na área. Esse esforço é particularmente relevante, pois proporciona uma oportunidade única de reunir uma significativa presença de colegas de todo o Brasil, conectando pesquisas e regiões que nem sempre estão em contato. Dessa maneira, a Coleção ANPOF representa um retrato do estado da pesquisa filosófica em um determinado momento.

Rumo à sabedoria medieval

Uma exploração dos filósofos da Idade Média

Conselho Editorial/Comite Científico

Manoel Vasconcellos

Matteo Raschetti

Uellinton Valentim Corsi

Rumo à sabedoria medieval

Uma exploração dos filósofos da Idade Média

Manoel Vasconcellos
Uellinton Valentim Corsi
(Organizadores)



© 2024 ANPOF

Gerente Editorial
Junior Cunha

Produção Editorial
Ammy Lee Vitória
Daniela Valentini
José Luiz G. Mariani
Medéia Lais Reis
Mônica Chiodi

Instituto Quero Saber
www.institutoquerosaber.org
editora@institutoquerosaber.org

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)

R937	Rumo à sabedoria medieval: uma exploração dos filósofos da Idade Média. / organizadores, Manoel Vasconcellos e Uellinton Valentim Corsi. 1. ed. e-book - Toledo, Pr.: Instituto Quero Saber, 2024. 236 p.: il. color. (Coleção do XIX Encontro Nacional de Filosofia da ANPOF) Modo de Acesso: World Wide Web: < https://www.institutoquerosaber.org/editora > ISBN: 978-65-5121-067-9 DOI: https://doi.org/10.58942/eqs.107 1. Filosofia. CDD 22. ed. 100
------	--

Rosimarizy Linaris Montanhano Astolphi – Bibliotecária CRB/9-1610

Este livro foi editado pelo Instituto Quero Saber em parceria com a ANPOF.
O teor da publicação é de responsabilidade exclusiva de seus respectivos autores.

ANPOF – Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia

Diretoria 2023-2024

Érico Andrade Marques de Oliveira (UFPE), presidente

Eduardo Vicentini de Medeiros (UFSM), secretário-geral

Tessa Moura Lacerda (USP), secretária-adjunta

Judikael Castelo Branco (PROF-FILO/UFT), tesoureiro-geral

Francisca Galiléia Pereira da Silva (UFC), tesoureira-adjunta

Georgia Cristina Amitrano (UFU), diretora de comunicação

Solange Aparecida de Campos Costa (UESPI), diretora editorial

Conselho Fiscal

Taís Silva Pereira (PPFEN-CEFET/RJ)

Ester Maria Dreher Heuser (Unioeste)

Castor Bartolomé Ruiz (Unisinos)

Diretoria 2021-2022

Susana de Castro Amaral Vieira (UFRJ), Presidente

Patrícia Del Nero Velasco (UFABC), Secretaria Geral

Tessa Moura Lacerda (USP), Secretária Adjunta

Agnaldo Cuoco Portugal (UnB), Tesouraria

Cláudia Maria Rocha Oliveira (FAJE), Tesouraria Adjunta

Érico Andrade Marques de Oliveira (UFPE), Diretoria de Comunicação

Tiegue Vieira Rodrigues (UFSM), Diretoria Editorial

Conselho Fiscal

Juliele Sievers (UFAL)

Georgia Cristina Amitrano (UFU)

Cesar Candiotta (PUCPR)

Apresentação da Coleção do XIX Encontro Nacional de Filosofia da ANPOF

Quando eu era criança, durante muito tempo pensei que os livros nascessem em árvores, como pássaros. Quando descobri que existiam autores, pensei: também quero escrever um livro.

Então, escrever é o modo de quem tem a palavra como isca: a palavra pescando o que não é palavra. Quando essa não palavra morde a isca, alguma coisa se escreveu.

Clarice Lispector

A Associação Nacional de Pós-graduação em Filosofia realizou entre 10 e 14 de outubro de 2022 seu XIX Encontro Nacional. O evento foi totalmente presencial, em Goiânia/GO, com apenas algumas poucas conferências feitas de forma remota. Foi o primeiro da Associação na região Centro-Oeste. Além disso, é importante salientar que a presidência da ANPOF nesta gestão foi realizada pela professora Susana de Castro (UFRJ), sendo ela a terceira mulher a presidir a Associação em quase quatro décadas de sua existência.

O Encontro reuniu mais de 2 mil participantes em 70 Grupos de trabalhos, 53 Sessões Temáticas e na V Anpof Educação Básica e ainda ofereceu 10 minicursos, promoveu debates em seis mesas redondas e lançou mais de 120 livros da comunidade filosófica. A Universidade Federal de Goiás e seu Programa de Pós-graduação em Filosofia e a Pontifícia Universidade Católica de Goiás foram as instituições anfitriãs do evento.

A edição de 2022 também foi marcada pelo retorno presencial ao encontro da ANPOF após a pandemia de COVID-19, o que tornou ainda mais forte e necessário os afetos e debates produzidos no encontro. Vale também frisar a marcante participação virtual de Ailton Krenak, Silvia Federici e Françoise Vergès, que contribuíram para pensar questões emergentes e atuais. Outra conferência marcante foi realizada

presencialmente pelo filósofo de Guiné Bissau, Filomeno Lopes, autor de obras significativas sobre a Filosofia Africana, como *Filosofia em volta do fogo*, *Filosofia sem feitiço*, *E Se a África desaparecesse do Mapa Mundo?*, *Uma reflexão filosófica* e *Da mediocridade à excelência: reflexões filosóficas de um imigrante africano*

Desde 2013, a ANPOF tem publicado os trabalhos apresentados sob a forma de livros, com o objetivo não apenas de divulgar as pesquisas de estudantes e professores e professoras, mas também de estimular o debate filosófico na área. Esse esforço é particularmente relevante, pois proporciona uma oportunidade única de reunir uma significativa presença de colegas de todo o Brasil, conectando pesquisas e regiões que nem sempre estão em contato. Dessa maneira, a Coleção ANPOF representa um retrato do estado da pesquisa filosófica em um determinado momento, reunindo trabalhos apresentados em GTs e STs.

Essa coleção desempenha um papel crucial também na disseminação do conhecimento filosófico, tornando disponíveis trabalhos acadêmicos de alta qualidade para um público mais amplo. Essa disseminação é essencial para a formação de estudantes, pesquisadores e entusiastas da filosofia. Além disso, ao publicar obras de autores brasileiros vinculados às pesquisas realizadas nos programas de pós-graduação filosóficos do país, a coleção destaca e enaltece a produção nacional em filosofia, consolidando a presença do pensamento brasileiro na cena filosófica internacional.

É importante registrar nesta “Apresentação” a dinâmica utilizada no processo de organização dos volumes que são agora publicados, cuja concepção geral consistiu em estruturar o processo da maneira mais amplamente colegiada possível, envolvendo no processo de avaliação dos textos submetidos todas as coordenações dos Grupos de Trabalho em Filosofia. Em termos práticos, o processo seguiu três etapas: 1. Cada pesquisador(a) teve um período para submissão dos seus trabalhos,

enviados diretamente para os GTs; 2. Período de avaliação, adequação e reavaliação dos textos por parte das coordenações e membros dos GTs; 3. Envio dos textos aprovados para a Diretoria Editorial, que nesta edição teve o apoio essencial do Instituto Quero Saber, responsável pela editoração dos textos.

Esperamos que o resultado final desse processo seja uma expressão positiva e democrática dos debates que vêm sendo travados em nossa comunidade e que o público leitor tenha nelas um retrato instigante das pesquisas mais atuais da área.

Reiteramos nossos agradecimentos pelos esforços da comunidade acadêmica, tanto no que diz respeito à publicação das pesquisas em filosofia atualmente conduzidas no Brasil quanto à colaboração intensiva para realizar, mesmo diante do considerável trabalho envolvido, nossas atividades de maneira colegiada.

Boa leitura!

Diretoria ANPOF

Sumário

<i>Apresentação</i>	13
A natureza onto-epistemológico da realidade segundo al-Fārābī	
<i>Francisca Galiléia Pereira da Silva</i>	17
A Justiça no <i>Cur Deus homo</i> de Santo Anselmo	
<i>Manoel Vasconcellos</i>	33
“<i>Ista magis debet dici mystica quam aliae, ex hoc quod in occulto nos relinquit</i>”: Teologia apofática, visão beatífica e unio mystica no <i>Super Mysticam Theologiam Dionisii</i> de Alberto Magno	
<i>Matteo Raschiatti</i>	51
A filosofia moral como ciência prática segundo Tomás de Aquino	
<i>André Ricardo Randazzo Gomes</i>	73
Tomás de Aquino, aristotélico radical: a noção de alma como forma e como substância	
<i>Anselmo Tadeu Ferreira</i>	85
O <i>De Magistro</i> de Tomás de Aquino e a sua ética das virtudes	
<i>Elói Maia de Oliveira</i>	95
A presença das <i>endoxa</i> (<i>probabilia</i>) na ética tomasiana	
<i>Idalgo J. Sangalli</i>	123

Os quatro amores segundo Santo Tomás de Aquino: um comentário à *Summa theologiæ*, Ia-IIæ, q. 26, a. 3

Wilson Coimbra Lemke145

O pensamento moral de Dante Alighieri: a *transmutazione* do pensar

Paulo Ricardo Martines163

Scotus sobre a metafísica da dor

Roberto Hofmeister Pich179

Duns Scotus sobre a relação entre o sofrimento e as ações mistas

Uellinton Valentim Corsi213

Apresentação

A presente obra reúne uma série de textos, frutos de pesquisas desenvolvidas no âmbito do GT Filosofia na Idade Média. Nosso GT iniciou suas atividades, formalmente, em 2008, durante o XIII Encontro Nacional da ANPOF, realizado em Canela/RS. O objetivo principal desse GT é reunir pesquisadores e estudiosos do pensamento filosófico relacionado ao Medievo, oportunizando um espaço acadêmico de integração e discussão de pesquisas, especialmente aquelas advindas dos diversos Programas brasileiros de Pós-graduação em Filosofia.

Nesse sentido, o GT tem procurado viabilizar, desde sua criação, não apenas o debate entre pesquisadores já reconhecidos, mas também tem possibilitado que jovens mestrandos e doutorandos se insiram num salutar ambiente de intercâmbio acadêmico e filosófico. Diante de um período histórico tão amplo como é a Idade Média, é natural a diversidade de perspectivas e de áreas de estudo. Na presente publicação o leitor encontrará uma mostra significativa dos nossos estudos, que passaram por revisão. Contudo, é de responsabilidade de cada autor a revisão gramatical, bem como todo o procedimento de adequação das citações e referências bibliográficas conforme as normas exigidas para publicação.

Os artigos deste livro se concentram diretamente no estudo em autores da Idade Média. **Francisca Galiléia P. da Silva**, em **A natureza onto-epistemológica da realidade segundo al-Fārābī**, explora a definição de natureza da realidade de al-Fārābī (875-950). Para o filósofo, a natureza da realidade é onto-epistemológica, isto é, considera as características centrais dos seres, analisando as suas constituições conforme a sua ordem ontológica. **Manoel Vanconcellos**, em **A justiça no Cur Deus homo de Santo Anselmo**, volta-se para o estudo de uma das mais importantes obras de Santo Anselmo (1033-1109). Ao apresentar

e buscar a necessidade da encarnação divina, demonstra, com maestria, como, por meio de um homem, o pecado entrou no mundo e, pelo mesmo pecado, a morte. Como a desobediência, que está na gênese do pecado, levou a injustiça, a obediência reconduzirá à justiça.

Seguindo a ordem cronológica da Escolástica no Medievo Latino, em seu estudo ***“Ista magis debet dici mystica quam aliae, ex hoc quod in occulto nos relinquit”***: Teologia apofática, visão beatífica e unio mystica no *Super Mysticam Theologiam Dionisii* de Alberto Magno, **Matteo Raschi** explora a introdução do corpus dionysiacum na Europa Latina no século XIII, com todos os problemas advindos de sua interpretação. Esse estudo demonstra a encruzilhada em que os medievais se encontravam sobre o problema da visão beatífica: ou a visão beatífica não deve ser considerada um conhecimento em sentido pleno, ou não se trata de uma verdadeira visão de Deus. Com isso, temos, em 1246, o início da leitura das obras pseudodionysianas por Alberto Magno (ca. 1193-1280). Por sua vez, **André Ricardo Randazzo Gomes**, em **A filosofia moral como ciência prática segundo Tomás de Aquino**, abre uma série de cinco capítulos dedicados ao estudo do pensamento de Santo Tomás de Aquino (1225-1274). Nesse capítulo de abertura, encontramos um aprofundamento na definição tomasiana de filosofia moral como ciência prática. O autor concentra seus esforços no pensamento de Tomás de Aquino, confrontando-o com as leituras posteriores de João de Santo Tomás (1589-1644) e Jacques Maritain (1882-1973), no intuito de determinar como o Aquinate concebe o caráter prático da filosofia moral.

Anselmo Tadeu Ferreira, em **Tomás de Aquino, aristotélico radical: a noção de alma como forma e como substância**, oferece uma análise em torno do conceito de alma humana apresentada por Santo Tomás de Aquino. Ele parte da Suma de Teologia, na qual o Doutor Angélico sustenta que a alma é a forma do ser humano, permanecendo com uma leitura de cunho intimamente aristotélico. **Elói Maia de**

Oliveira, em *O De Magistro de Tomás de Aquino e a sua ética das virtudes*, volta a sua atenção para a questão da educação no pensamento tomasiano, principalmente no tangente ao processo de ensino e aprendizagem para, então, pensar sobre o conteúdo moral a ser ensinado.

Em *A presença das Endoxa (Probabilia) na ética tomasiana*, **Idalgo J. Sangalli** estuda o pensamento ético em Tomás de Aquino e as dificuldades em assumir alguns pressupostos adotados pelo Doutor Angélico. Em síntese, esse estudo investiga as afirmações opinativas, denominadas de endoxas por Aristóteles, no intuito de verificar se Santo Tomás retoma ou não tais premissas. **Wilson Coimbra Lemke**, em *Os quatro amores segundo Santo Tomás de Aquino: um comentário à Summa Theologiae, Ia-IIæ, q. 26, a. 3*, aborda a questão do amor, questionando se o amor pode ser entendido como dileção, problematizando as respostas dadas por Santo Tomás em sua Summa, buscando alcançar a definição de amor no pensamento tomasiano.

Paulo Ricardo Martines, em seu estudo *O pensamento moral de Dante Alighieri: a transmutazione do pensar*, parte da análise da obra de Dante (1265-1321), o Convívio, escrita durante o seu exílio, entre 1304 e 1307. Nessa obra, como bem aponta o autor, Dante convida a todos à mesa da filosofia para desfrutarem do convívio do saber. Esse convívio do saber é, em suma, a posse da felicidade. A busca da felicidade faz com que a filosofia moral esteja no centro da reflexão de Dante, bem como no centro desse estudo.

Concluindo esse volume, temos dois estudos inéditos dos pesquisadores scotistas Roberto Hofmeister Pich e Uellinton Valentim Corsi. **Roberto H. Pich**, em *Scotus sobre a metafísica da dor*, trata a visão de João Duns Scotus (1266-1308) sobre a ontologia da dor. Partindo das obras *Ordinatio III, d. 15, q. un.*, e *Lectura III, d. 15, q. un.*, o estudo lida com um aparato conceitual complexo, a partir do qual Scotus dialoga com Henrique de Gand, demonstrando como a dor é impressa no corpo

e na alma humana, gerando, então, um denso e profundo aparato metafísico para fundamentar a existência da dor. Dialogando com o estudo anterior, **Uellinton Valentim Corsi**, em *Duns Scotus sobre a relação entre o sofrimento e as ações mistas*, aborda a relação do sofrimento com a vontade humana em situações de ações mistas. Partindo também das obras *Ordinatio III, d. 15, q. un.*, e *Lectura III, d. 15, q. un.*, o autor investiga como o Doutor Sutil elabora e entende o sofrimento (não a dor) como uma experiência da alma humana, mais propriamente da vontade em situações limítrofes das ações mistas, ou seja, ações que envolvem um misto de querer e desquerer simultâneo.

Os organizadores deste volume, bem como os autores colaboradores esperam que os múltiplos estudos aqui dispostos possam colaborar, de algum modo, para os estudos da Filosofia Medieval no Brasil. Afinal, esta obra, além de ser, por assim dizer, produto do encontro de estudos entre pesquisadores da Idade Média, é também o resultado de trabalhos realizados em diversas realidades de Universidades Públicas e Privadas do Brasil, que buscam levar adiante a pesquisa da Filosofia na Idade Média.

Encerramento do GT Filosofia na Idade Média: Encontro Nacional ANPOF 2022



Fonte: Registro realizado no encerramento do Encontro Nacional ANPOF 2022

A natureza onto-epistemológico da realidade segundo al-Fārābī

*Francisca Galiléia Pereira da Silva*¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.107.01>

1 Introdução

A presente exposição visa demonstrar que a natureza da realidade, de acordo com a filosofia de al-Fārābī (875-950), é, sobretudo, de ordem onto-epistemológica. Trata-se de um estudo que considera as características centrais dos seres, no interior da filosofia farabiana, analisando a constituição de cada um de acordo com sua ordem ontológica. Igualmente, o presente estudo perpassa as categorias acerca do conhecimento, o modo como este se realiza em cada tipo de ser e seu

¹ Professora do curso de Graduação em Filosofia (Licenciatura e Bacharelado) da Universidade Federal do Ceará (UFC). Vice-coordenadora do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFC e membro do Núcleo Docente Estruturante da Graduação em Filosofia da UFC. Desde o início de 2023, integra a Diretoria da Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia (ANPOF – gestão 2023-2024). Possui Graduação (2007) e Mestrado (2010) em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará e Doutorado em Filosofia pela Universidade Complutense de Madrid (2015) além de especialização em Manuscritos no Islã também pela Universidade Complutense de Madrid. Participou de cursos em codicologia dos manuscritos árabes, é coordenadora e pesquisadora do Grupo de Estudos em Filosofia Medieval da Universidade Federal do Ceará (GEFIM-UFC/CNPq), onde desenvolve projetos em Filosofia Medieval; vice-coordenadora do Núcleo de Estudos Filosóficos em Ética da Tecnologia da Informação e Comunicação (E-TICa – UFC/CNPq) e pesquisadora do Núcleo de Pesquisa em Filosofia Islâmica e Judaica da Universidade Federal de São Paulo. Atualmente, orienta um projeto de pesquisa que aborda a relação entre essência e existência na Filosofia Árabe bem como coordena o projeto de extensão D'IA-Logos a partir do qual fomenta o debate sobre questões vinculadas à Inteligência Artificial sob um viés filosófico. Atua, portanto, na docência, pesquisa e extensão além de orientar trabalhos em Filosofia em nível de graduação e pós-graduação, com ênfase nos estudos em Filosofia Clássica, Filosofia Medieval Ocidental, Filosofia Árabe, Filosofia da Religião, Epistemologia, Linguagem, Ética da Tecnologia da Informação e Política. E-mail: chicagalileia@gmail.com

papel na formação de cada realidade. Neste sentido, tem-se um conjunto de argumentos que entendemos centrais para compreendermos os princípios fundamentais da filosofia farabiana, uma vez que, desta relação entre ontologia e epistemologia, podemos encontrar desdobramentos nas suas teses sobre política, linguagem, lógica entre outras que constituem seu vasto campo filosófico.

Para tanto, no presente estudo é considerado, de início, o modo como o pensador do Islã identifica a Causa Primeira como aquele ser cuja “a essência que entende é a mesma que é entendida” (al-Fārābī, 2008, p. 70). Sendo princípio ontológico de toda a realidade e definida como um pensamento que pensa a si mesmo, a Causa Primeira é o ser que dá origem a tudo o que existe por meio de uma atividade intelectual. A partir disto, é possível observar que o autor se distancia da concepção plotiniana — na qual o Uno não realiza nenhuma atividade de pensamento — e insere o processo intelectual tanto na origem quanto na definição de uma hierarquia ontológica.

Em seguida, em vista da hierarquia ontológica apresentada, busca-se evidenciar que, na filosofia farabiana, os seres compostos de matéria e forma tem seu aperfeiçoamento ontológico condicionado ao desenvolvimento epistemológico. Como resultado, tem-se que maneiras diferentes de conhecimento resultam em formas distintas de realidades, de modo a concluir que o real é, antes de tudo, de natureza onto-epistemológica. Ou seja, que a união entre ontologia e epistemologia pode resultar em uma multiplicidade de realidades a partir do modo como os seres são conhecidos e conhecem. Para tanto, nos valeremos, em especial, da primeira parte do *Livro da política* — na qual o autor versa sobre os princípios dos seres — e nos primeiros capítulos da obra *Cidade ideal* para o trabalho dos argumentos que serão apresentados a seguir.

2 Origem onto-epistemológica dos seres

Iniciando a argumentação com o entendimento de como ocorre a geração dos seres e a respectiva hierarquia de perfeição, destaca-se que este é um estudo correspondente ao conteúdo próprio da *Metafísica* de Aristóteles. Especificamente, al-Fārābī (2008a, p. 63) indica que a investigação da origem dos seres compreende à “3º parte [da *Metafísica* que] trata das espécies que não são corpos, nem estão em corpos”. No nível mais elevado de perfeição e, do mesmo modo, na origem de toda a realidade ontológica se encontra o Ser primeiro cuja “existência não é possível que advenha de alguma outra coisa que seja sua causa” (al-Fārābī, 2008a, p. 64) sendo, de acordo com a definição presente no início de *O livro da política*, aquele que “não há imperfeição alguma sob nenhum aspecto, nem pode haver mais perfeito e excelente do que seu ser” al-Fārābī, 2008b, p. 68). Por sua prioridade ontológica e superioridade de perfeição, ressalta-se que o Ser Primeiro consiste no objeto último e mais elevado da metafísica.

Contudo, a análise farabiana sobre o Ser Primeiro não se encerra, unicamente, na verificação de Sua dimensão ontológica. Quer dizer, além de destacar a prioridade ontológica, constata-se que al-Fārābī (2008b, p. 70) insere atributos epistemológicos ao Ser Primeiro, afirmando que “por si mesmo é intelecto” e que “ele mesmo entende sua própria essência, por entender sua própria essência, se torna inteligente e, por ser entendida a sua essência, se torna inteligível”. É, portanto, um ser cognoscente por natureza sendo, como sintetiza o filósofo, “suficiente, por si mesmo, para conhecer e ser conhecido. Seu conhecimento não é, por si mesmo, distinto de sua substância. O fato de conhecer, de ser conhecido e de ser conhecimento constituem uma só essência e uma só substância” (al-Fārābī, 2008b, p. 71). Diante disto, na filosofia farabiana, não é possível distinguir ou mesmo separar a identidade ontológica e epistemológica no Primeiro.

Ao inserir uma atividade intelectual no Primeiro, defende Farjeat, a proposta ontológica de al- Fārābī se distancia da concepção plotiniana do Uno. Segundo o estudioso:

[...] al-Fārābī se separa del neoplatonismo: si bien el Primer Principio es el Uno, éste se define como pensamiento que se piensa a sí mismo. Plotino no atribuía al Uno esta cualidad. Lo describía como un ser tan transcendente que estaba incluso más allá de la inteligibilidad. Al-Fārābī se aparta de esa consideración y lo describe como ‘intelecto puro’ defendiendo que además de ser Uno, es cognoscente, sabio, verdadero, vivo y vida (Farjeat, 2005, p. 598).

A Causa Primeira farabiana é, pois, puro Intelecto e, como tal, realiza duas formas de conhecimento: um conhecer-se a si mesmo (como causa e objeto de conhecimento, implicando, assim, em uma unidade) e o conhecimento dos objetos externos (que, por ser vários, implicam uma multiplicidade). Contudo, com destaca Nogales, esta multiplicidade na forma de conhecimento não compromete a unidade do Ser Primeiro, uma vez que ele conhece toda a multiplicidade em seu interior como causa, ou seja, sua própria essência como universal. Nogales (1980, p. 51) afirma, portanto, que “Dios conoce, no porque las cosas causen su conocimiento, sino porque en sí mismo conoce todo aquello de lo que puede ser causa”.

Em suma, tem-se que o Primeiro é Ser e Intelecto de forma que a sua atividade epistemológica não pode ser compreendida como um acidente Dele. Como o filósofo enfatiza, é da própria essência do Primeiro ser Inteligível, Intelecto puro e Inteligente, sem que isto comprometa, de modo algum, a unidade de Sua realidade. Por esta razão, uma vez que toda existência tem sua origem Nele, fica evidente que a realidade epistemológica do Primeiro possui um papel central no entendimento da ontologia farabiana, da totalidade dos seres e de seus graus.

2.1 *Emanação como processo de epistemológico*

Compreendida a prioridade onto-epistemológica do Primeiro, segue-se na exposição de como todos os seres se originam a partir Dele. Acerca disto, al-Fārābī realiza uma minuciosa explicação, na *Cidade Ideal* (*Al-Madinat al-Fadila*), sobre o processo de emanação. Por emanação², deve-se entender um curso no qual a multiplicidade dos seres adquire sua realidade a partir da unidade do Ser Primeiro sem que isto resulte em qualquer diminuição da substância ou mesmo se configure como uma atividade Dele. Ademais, a emanação não é a finalidade do primeiro nem mesmo algo do qual depende sua perfeição. Ao contrário, o princípio dos demais seres é resultante da própria substância generosa do Primeiro que, sendo justo, distribui “a cada um a medida de entidade conforme seu grau” (al-Fārābī, 1995, p. 24).

O filósofo também destaca a ausência de duplicidade substancial no Primeiro. Logo, o que é emanado do Primeiro é Ele mesmo, como bem esclarece: “e a entidade do Ser Primeiro, que essencialmente constitui sua substância, é aquela mesma da qual provém a entidade dos demais seres” (al-Fārābī, 1995, p. 22). Excluindo qualquer possibilidade de se pensar em uma duplicidade substancial, como se o Primeiro tivesse uma substância em si e uma outra da qual se seguem os demais seres, toda a natureza não pode ter outro elemento ontológico senão aquele presente em seu princípio. Desta forma, sendo uma única substância e todos os outros vindos dele, tem-se que os seres que emanam do Primeiro também devem trazer, consigo, esta mesma essência onto-epistemológica, uma vez que “A substância do Ser Primeiro é uma substância da qual emana

² Druart (1992, p. 127) adverte a dificuldade do estudo acerca da emanação em al-Fārābī. Justifica tal fato a partir de dois fatores: “1. That the two texts that were most commonly drawn upon to yield al-Fārābī’s views of emanation, i.e., the *Seals of Wisdom* (*Fusus al-hikām*) and *The Main Questions* (*Fontes Quaestionum*, ‘*Uyun al-masa’il*), have been shown not to have been written by him, and 2. — and this is a much more serious problem — that al-Fārābī’s views on metaphysics and emanation seem to differ from one text to another”.

toda outra entidade, qualquer que ela seja, perfeita ou imperfeita” (al-Fārābī, 1995, p. 24).

Devido, pois, à Unidade Absoluta da Causa Primeira, toda a distinção e multiplicidade presentes entre os seres emanados decorrem de graus de acordo com a entidade de cada um³, da mais perfeita a mais imperfeita. Assim, apesar da gradação, toda a substância existente provém, como foi visto, do Primeiro. Tendo isto claro, fica evidente que a origem da multiplicidade dos seres se dá a partir de um processo claramente intelectual do Primeiro que, conhecendo a si mesmo, dá realidade a tudo o mais que existe. Como bem expõe al-Fārābī, “O Primeiro entende sua essência e em certa maneira é todos os existentes” (al-Fārābī, 2008b, p. 10). Logo, tem-se que a partir do primeiro ser emanado (a Causa Segunda) até o décimo primeiro ser (Intelecto Agente – quando cessam os seres que, por si só, podem adquirir a perfeição), a emanação é o resultado de um ato de conhecer-se a si mesmo e conhecer o Primeiro, como inteligência. Como apresenta o filósofo,

Do Ser Primeiro emana o ser (*wuyud*) do segundo grau. Chama-se assim uma certa substância absolutamente incorpórea e imaterial que se conhece a si mesma e conhece o Ser Primeiro. [...] Uma vez que conhece o Ser Primeiro, necessariamente, resulta dela a entidade de um ser terceiro (al-Fārābī, 1995, p. 28).

A Causa Segunda, portanto, “Só é feliz em si pelo fato de entender o Primeiro ao entender-se a si mesma” (al-Fārābī, 2008b, p. 77). Deste movimento epistemológico realizado pela segunda causa, segue-se o terceiro ser e, daí, segue a construção de uma estrutura sucessiva e hierárquica de seres até o décimo primeiro ser da escala dos inteligíveis:

³ “En un premier moment (logique), leur âme, en tant qu’elle intelliige d’emblée leur propre essence, communique à leur substrat spécifique un commencement de mouvement qui consist pour chacune des sphères à ‘devenir substance’, c’est-à-dire à ‘s’hypostasier’, l’arabe *tagwahara* impliquant un processus interne de constitution. La réalité substantielle ainsi constituée ou hypostasiée se compose d’une âme intellective et d’un substrat propre et singulier” (Vallat, 2004, p. 143).

o Intelecto Agente (do qual procede tudo o que existe no mundo sublunar). Neste sistema emanacionista, cada ser possui particularidades que os identificam e diferenciam dos demais. Tais particularidades são apresentadas por al-Fārābī, na *Cidade Ideal* (1995, p. 21), da seguinte forma: “cada um procede segundo seu modo de ser: uns nos são percebidos pelos sentidos, outros são conhecidos mediante uma demonstração apodíctica”. Observa-se aqui, na primeira definição que faz sobre o modo de ser de cada realidade particular desde o Primeiro, o destaque que o filósofo dá aos modos em que são conhecidos como característica distintiva entre os seres emanados. Ou seja, ao passo que a Causa segunda só é o que é por conhecer a si e o Primeiro, os demais seres só são o que são referentes ao modo como podem ser conhecidos.

Compreendido este primeiro momento da apresentação sobre a relação ontologia-epistemologia entre os primeiros seres emanados, isto é, os que se encontram na dimensão inteligível, segue-se para a análise onto-epistemológica dos “seres que nos são percebidos pelos sentidos”, ou seja, os sensíveis.

3 Onto-epistemologia dos sensíveis

Uma vez demonstrada a natureza onto-epistemológica dos seres a partir desta unicidade substancial do Primeiro bem como o caráter emanacionista da origem da realidade e a base epistemológica da hierarquia ontológica inteligível, vale iniciar a compreensão de como se origina o mundo sensível. Neste sentido, é importante começar com a compreensão de que os seres sensíveis não são resultantes de um processo de emanção — diferentemente do modo como acontece entre os inteligíveis. Trata-se, por outra via, de uma existência decorrente da atividade do Intelecto Agente que, a partir da matéria primeira oriunda dos corpos celestes, dá forma a tudo o que há no mundo sublunar. Embora não haja, nos textos farabianos, qualquer menção de

voluntariedade por parte do Intelecto Agente no processo de realização do mundo sensível, é dado que a realidade material ou sensível, contrariamente à inteligível, possui um agente ou criador do qual recebe a existência.

Assim, diante da ação ativa do Intelecto Agente na formação do mundo sensível, resta saber se persiste, nos seres materiais, a dimensão onto-epistemológica presente nos inteligíveis ou se, por não se originarem da emanção do Primeiro, os materiais perderiam esta dimensão ontológica. Para tanto, observa-se que, de acordo com o filósofo, o processo de união da matéria com forma na constituição dos sensíveis só é realizado pelo Intelecto Agente tendo em vista que as formas não subsistem por si mesmas. Em outras palavras, as formas necessitam da matéria como substrato e a matéria, igualmente, só existe em razão da forma. Nesta linha, é esclarecido que a matéria primeira

[...] é, em potência, a totalidade das substâncias que há sob o céu [...]. Da substância, natureza e operação do corpo celeste se segue, necessariamente e em primeiro lugar, o ser da matéria primeira. Depois disto, dá, à matéria primeira, tudo aquilo cuja natureza, possibilidade e disposição consiste receber das formas o ser do que é engendrado (al-Fārābī, 2008b, p. 79).

Em seguida, al-Fārābī (2008b, p. 79) acrescenta: “O intelecto agente está destinado, por sua natureza e substância a velar por tudo o que lhe prepare e lhe dá o corpo celeste”. Em razão desses argumentos, pode-se afirmar que: há uma correlação de existência entre a matéria e forma, de maneira que não é possível uma subsistir sem a outra e; é função própria do Intelecto Agente atuar na junção da matéria com a forma na formação do mundo sensível. Logo, constata-se que toda a realidade sensível resulta da junção inevitável entre a matéria primeira (advinda da perfeição dos corpos celestes) com uma forma inteligível (oriunda da ação do Intelecto Agente). Sendo a matéria a potência e a forma o ato inteligível dos corpos, ambas possuem, entre si, uma co-

dependência existencial e estão sob a ação substancial do Intelecto Agente. Portanto, pode-se concluir que a realidade sensível é co-substancial à inteligível, seja pela origem da matéria seja pela aplicação da forma, o que indica que, tal como os inteligíveis, também goza de uma natureza onto-epistemológica.

Ademais, exatamente por serem, os sensíveis, compostos por matéria oriunda dos corpos celestes e forma inteligível, al-Fārābī esclarece que, tal como os primeiros seres emanados, os sensíveis também possuem a necessidade de conhecer o Ser Primeiro. Nesta busca por conhecer a Causa Primeira, ocorre o processo de aperfeiçoamento dos seres sensíveis. Contudo, diferentemente do que ocorre nos seres inteligíveis, os seres sensíveis não têm a capacidade de gerar outros seres abaixo deles na hierarquia dos entes quando realizam esta atividade de conhecimento do Primeiro. Em outras palavras, se no processo de conhecimento da realidade inteligível primeira os seres inteligíveis têm a capacidade de emanar outros seres, o mesmo não ocorre nos sensíveis. Logo, a única via possível para os sensíveis é a ascendente, isto é, não tendo a via descendente que resulta da emanação ontológica, aos sensíveis só cabe ascender ao inteligível⁴ — algo que pode ser compreendido como uma “emanação inversa”.

Neste processo de ascensão à perfeição ontológica, também é importante saber que o intelecto presente nos corpos compostos de matéria e forma necessita do concurso do Intelecto Agente para acessar os inteligíveis. Desta maneira, o Intelecto Agente, por si em ato, opera como uma realidade externa aos seres compostos a fim de verter a potência de intelecto em ato (*cf.* al-Fārābī, 2002, p. 217). Diante disto, o

⁴ Sobre os inteligíveis, esclarece Vallat (2004, p. 143): “En un second moment, chaque âme, em plus de son essence, intellige le Premier à travers sa propre cause. Cela a pour effet d’introduire une forme de multiplicité dans sa substance. Corollairement, cette intellection du Premier mesure en asymptotiquement, et leur imprime en même temps une tension vers leur ‘mode d’être le meilleur’, ce qui se traduit par le mouvement circulaire perpétuel des corps célestes”.

ser humano, por ser composto, não pode por si mesmo atingir os inteligíveis, de modo que o Intelecto Agente atua no intelecto humano, que está em potência (ou seja, que conhece somente potencialmente os inteligíveis) para convertê-lo em ato (o que ocorre quando se concretiza a aquisição do conhecimento destas realidades perfeitas). Isto se dá desta maneira porque, como afirma al-Fārābī (2002, p. 218),

[...] foram atualizados nele os inteligíveis que foram abstraídos da matéria, esses inteligíveis se tornam inteligíveis em ato, uma vez que antes de serem abstraídos de suas matérias eram inteligíveis em potência. Quando são abstraídos, se realizam como inteligíveis em ato, por se tornarem formas para essa essência; essa essência só se torna intelecto em ato por meio daqueles que são inteligíveis em ato.

Devido a isto, “cuando del Intelecto Agente fluye una emanación (*fayd*) de formas que actualizan al intelecto humano, el hombre adquiere conocimiento de las verdades inteligibles, llegando a ser sabio y filósofo” (al-Fārābī, 1992, p. 32). Esta atuação do Intelecto Agente se faz nos seres a partir de sua alma, de forma que o conhecimento dos seres sublunares corresponde às capacidades referentes às faculdades da alma de cada ser. Por alma, é preciso entender-se como uma forma inteligível que não está limitada ao corpo e, por conseguinte, não se localiza em lugar algum. Ela é a enteléquia do corpo, por meio do qual o corpo é passível de ciência, sujeito de ciência, sendo anterior a ele em gênese como “enteléquia primeira num corpo natural potencialmente com vida” (DA 412a 29-30). Sendo assim, antes da atuação do Intelecto Agente, a alma humana possui, unicamente, a possibilidade de compreender o inteligível.

Tem-se, portanto, que, de acordo com o filósofo, “as almas não se aperfeiçoam e não realizam suas próprias operações, são apenas faculdades e disposições preparadas para receber as impressões das coisas” (al-Fārābī, 2008b, p. 62). Isto é,

[...] nossas almas estão primeiro em potência e depois passam ao ato; ou seja, são inicialmente disposições aptas e preparadas para entender os

inteligíveis, e só depois disso, os inteligíveis se realizam nelas e, assim, passam ao ato (al-Fārābī, 2008b, p. 58).

O Intelecto Agente, diante disso, age no intelecto humano por intermédio da faculdade racional de sua alma, tornando-o apto a ascender da forma de potência, atualizando-o e aperfeiçoando-o ontológica e epistemologicamente. Por esta razão, a faculdade racional se destaca entre as demais, de acordo com a filosofia farabiana, porque é por meio dela que o ser humano adquire o conhecimento verdadeiro dos inteligíveis e, por conseguinte, eleva-se ao mais alto grau epistemológico, alcançando a perfeição de seu ser e conquistando a felicidade.

Diante do exposto, entende-se que a faculdade racional, enquanto tal, é em potência, não em ato, necessitando, por isto, da ação do Intelecto Agente⁵ para atualizar-se. Deste modo, são três as ações específicas do Intelecto Agente: dar as formas aos seres sublunares, atualizar o que se encontra em potência e tornar possível a conquista da felicidade pelo ser humano. Por esta via, continua al-Fārābī (2002, p. 218), o ser humano é capaz de se tornar divino mesmo depois de ter sido material (cf. al-Fārābī, 2008b, p. 60), quando “ser inteligível em ato e ser intelecto em ato são uma e mesma coisa”. Contudo, esta ação não se dá de maneira unilateral, como um movimento único do Intelecto Agente sobre a alma humano. O aperfeiçoamento ontológico resulta, sobretudo, do movimento humano de busca de compreensão da realidade.

3.1 Formas de conhecimento dos sensíveis

No que respeita à busca do conhecimento, o filósofo indica que a verdade sobre o objeto está no inteligível, no que é conhecido pela alma. Por esta razão, em seu texto *O conceito do ser* (1994, p. 39), afirma:

⁵ “O intelecto agente é a causa que converte o inteligível em potência em inteligível em ato e o entendimento em potência em entendimento em ato” (al-Farabi, 1995, p. 77).

90. — Está claro que cada uma das categorias que se predicam de “a coisa à qual se alude” (muiár ilay-hi) possui uma certa quiddidade fora da alma antes de ser compreendida como divisível ou indivisível. No entanto, elas são verdadeiras <só> depois de serem compreendidas, já que, quando são compreendidas e representadas, elas se tornam os inteligíveis do que está fora da alma. Unem-se nelas o ser sob esses dois últimos aspectos. Portanto, os significados do ser se reduzem a dois: o verdadeiro e o que possui uma certa quiddidade fora da alma.

Diante disto, al-Fārābī chama a atenção para as diferentes maneiras do sujeito conhecer um objeto que lhe é externo. Para tanto, reafirma Aristóteles ao indicar que a faculdade sensitiva consiste no início do processo de aquisição do conhecimento humano, uma vez que a apreensão do objeto, depois de passar pela esfera da sensação, segue pela faculdade imaginativa para, então, chegar à faculdade racional, onde são estabelecidos os juízos verdadeiros acerca do real. Dessa forma, como afirma Ramón Guerrero (2004, p. 127),

[...] para al-Fārābī, el problema del conocimiento, como en Aristóteles, se resuelve de una manera completamente empírica: sin los sentidos no es posible conocer nada, porque la sensación es la base de nuestros conocimientos.

E, como a sensação e os objetos dos sentidos são múltiplos, nem todos os indivíduos possuem o mesmo juízo sobre a realidade.

Sobre este ponto, o filósofo destaca, ainda, como os elementos específicos do lugar onde os indivíduos se formam, bem como a cultura na qual estão inseridos, influenciam no modo como eles apreendem os objetos. Afinal, tais especificidades podem resultar em múltiplos elementos empíricos que tais indivíduos tem contato e, por esta razão, criam fantasias e demais manifestações imaginativas conforme as experiências que vivenciam. Assim, no *Livro das letras* (2004, p. 63), o filósofo esclarece que:

As massas e os povos existem em determinados lugares e países, são criados com um aspecto e recebem forma em corpos (bem) definidos,

que têm propriedades e temperamentos precisos, e suas mentes são preparadas e direcionadas para o conhecimento, a imaginação e a fantasia cujas medidas são determinadas de acordo com a quantidade e a qualidade — e tudo isso é mais fácil para eles do que qualquer outra coisa — as impressões são produzidas neles em uma direção e de acordo com certas medidas em quantidade e qualidade — e isso é o mais fácil para eles — e seus órgãos estão preparados para que seus movimentos sejam feitos em uma maneira e em uma direção que são mais fáceis do que se fossem feitas de outra maneira ou com outra direção.

Logo, nem todos compreendem os objetos da realidade da mesma forma ou, inclusive, no mesmo nível de reflexão. Devido a isto, o conhecimento racional seria a única maneira de chegar a uma compreensão universal da realidade exatamente porque é capaz de identificar a constituição inteligível primeira dos seres. As experiências particulares resultariam em conhecimentos diferentes pela apreensão de distintas impressões, interferindo nos diferentes modelos de estrutura de uma comunidade assim como nos tipos de atividades que desenvolvem. Por conseguinte, somente o conhecimento alcançado pela faculdade racional, com maior independência dos órgãos dos sentidos, poderia garantir a compreensão da realidade de maneira mais homogênea e a salvo de compreensões divergentes que venham a distinguir e segregar as comunidades e seus povos.

4 Considerações finais

Conclui-se, então, a partir desta relação entre a origem dos seres como oriunda de um Ser Primeiro que também é intelecto e fonte de tudo o que existe; a realidade material cuja forma é inteligível e, por último, a identidade do objeto a partir da compreensão humana, que há um estreito vínculo entre ontologia e epistemologia na filosofia farabiana quando se analisa a natureza do real. Deste modo, vale ressaltar o risco da multiplicidade de formas de entendimento da realidade, pois, diante desta correspondência entre o ontológico e o epistemológico, os diversos

juízos sobre os objetos podem resultar em objetos diversos de acordo com os juízos. Em outras palavras, tem-se que níveis e maneiras diferentes de conhecimento resultam em formas distintas de realidades.

Diante disto, é importante considerar que o comprometimento epistêmico não impacta somente no indivíduo que conhece mas, igualmente, nos outros ao seu redor podendo, assim, conduzir a uma sociabilidade que mais leva à degradação do que ao aperfeiçoamento humano. No aprofundamento do estudo da filosofia farabiana, é possível observar que as múltiplas formas de compreender a realidade inserem os indivíduos em uma diversidade de maneiras de se relacionar com o mundo (com um estatuto ontológico, ético e político próprios). Ela nos desafia a pensar acerca de como promover uma realidade comum em meio à multiplicidade de concepções acerca do real e, assim, garantir um ambiente comunitário fundamentado na verdade, a salvo de conflitos e onde a perfeição e felicidade humana se concretizem.

Referências

ARISTÓTELES. *De anima*. Trad. Carlos Humberto Gomes. Lisboa: Edições 70, 2001.

AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. Al-Fārābī: el concepto del ser. Trad. Rafael Ramón Guerrero. In: *Revista de Filosofía*. 3. ed. v. VII, n. 11. Madrid: Complutense, 1994.

AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. “Epístola sobre los sentidos del término intelecto”. In: *Revista española de Filosofía Medieval*. Trad. e notas Rafael Ramón Guerrero. v. 9. Madrid, 2002. p. 215-223.

AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. Libro de la política. In: *Obras Filosóficas-políticas*. Trad. Rafael Ramón Guerrero. Madrid: Trotta, 2008b.

AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. *Catálogo de las ciencias*. Trad. Angel Gonzales Palencia. Madrid: Imprensa de Estanislao Maestre, 2008a.

A natureza onto-epistemológico da realidade segundo al-Fārābī

AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. *El libro de las letras*. Trad. José A. Paredes Gandía. Madrid: Trotta, 2004.

AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. *La ciudad ideal*. 2. ed. Trad. Manuel Alonso Alonso. Madrid: Tecnos, 1995.

DRUART, Therese Anne. *Al-Fārābī, Emanation, and Metaphysics*. In: MOREWEDGE, Parviz (Ed.). *Neoplatonism and Islamic Thought*. Albany: SUNY Press, 1992.

FARJEAT, Luis Xavier. La inmortalidad del alma en la Theologia Pseudo Aristotélica y su papel en la filosofía de al-Fārābī. In: *Revista Estudios de Asia y África*. México, v. XL, n. 3, 2005.

GÓMEZ NOGALES, Salvador. La Política como única ciencia religiosa en al-Fārābī. Madrid: Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1980.

RAMÓN GUERRERO, Rafael. *Filosofía árabe y judía*. Madrid: Síntesis, 2004.

RAMÓN GUERRERO, Rafael. *La recepción árabe del De Anima de Aristóteles: Al-Kindi y Al-Fārābī*. Madrid: Consejo Superior de investigaciones científicas, 1992.

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

A Justiça no *Cur Deus homo* de Santo Anselmo

Manoel Vasconcellos¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.107.02>

1 Introdução

Anselmo escreve o *Cur Deus homo*, uma de suas mais importantes obras, por volta de 1094-1098. Como evidencia o título, a intenção do autor é apresentar e justificar a necessidade da encarnação divina para que ocorra a necessária redenção da humanidade, após a queda transcorrida com o pecado de Adão. A doutrina do pecado original, com efeito, acolhida, sobretudo, de Paulo e de Agostinho, é o dado de fé que Anselmo tem sempre presente, constituindo-se num dos fundamentos doutrinários da obra. Com o apóstolo dos gentios, Anselmo aprendeu que, por um homem, entrou o pecado no mundo e, pelo pecado, a morte; no entanto, da mesma forma que a desobediência de um levou ao pecado, a obediência de um conduzirá à justiça (*cf.* Rm 5, 12-21). Fica claro que, após a queda do primeiro casal, todos os seus descendentes vêm ao mundo com a culpa advinda do primeiro pecado cometido pela humanidade. Agostinho, por seu turno, entende que o

¹ Possui graduação em Filosofia pela Universidade Católica de Pelotas (1983), mestrado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (1989) e doutorado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (2003), tendo realizado estágio doutoral na Università degli Studi di Padova, Itália (2002). Realizou estágio pós-doutoral na área de Filosofia Medieval, na Universidade do Porto, Portugal (2012). É professor titular da Universidade Federal de Pelotas, atuando junto ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia. Tem experiência na área de Filosofia, com ênfase em Filosofia Medieval. É membro da Sociedade Brasileira para o Estudo da Filosofia Medieval.

E-mail: manoel.vasconcellos@ufpel.edu.br

vício do pecado, cometido por livre vontade humana, cobriu de trevas a humanidade que, por isso mesmo, necessita da iluminação (cf. *De natura et gratia* 3,3). É a partir deste horizonte teológico que o Doutor Magnífico vai elaborar o *Cur Deus homo*.

É importante destacar que Anselmo não pretende discorrer sobre o pecado original, como também não discute o fato de a humanidade ter sido criada para a felicidade, possível apenas na comunhão com Deus, razão pela qual o pecado vem a ser um impedimento para a beatitude. Tais dados de fé são pressupostos da obra e Anselmo não tem intenção de problematizá-los, nem sente necessidade de prová-los. Quer apenas tomá-los como pontos de partida para mostrar que há, por assim dizer, uma lógica da encarnação. A obra é dirigida àqueles que, em sua época, não aceitavam a encarnação do verbo, isto é, judeus e árabes. Os dados de fé comuns às três religiões monoteístas não serão questionados, mas tomados como pressupostos. Portanto, o exame racional se dará, fundamentalmente, sobre aqueles dados específicos da fé cristã, que não são aceitos pelos outros dois monoteísmos.

A encarnação, entende o autor, reveste-se de uma razoabilidade que torna possível a sua compreensão, até mesmo por aqueles que não participam da fé cristã. Uma vez que pretende sustentar a tese de fundo apenas em razões necessárias, ainda que em diálogo com as Escrituras, Anselmo também não leva em consideração as informações sobre Jesus Cristo, contidas no Novo Testamento. Dessa forma, sua pretensão é que, qualquer pessoa, ainda que nada soubesse sobre a figura histórica de Jesus, seria capaz de dar-se conta do caráter necessário e imprescindível do advento de um homem-Deus para que a humanidade pudesse redimir-se do mal originado pelo pecado. Tal opção metodológica, o *remoto Christo*, radica-se na possibilidade de encetar um diálogo com aqueles que, mesmo crendo em Deus, não compartilham da fé cristã. A pretensão de Anselmo é que a compreensão da necessidade da encarnação possa ser admitida por todo aquele que é capaz de raciocinar,

mesmo não sendo cristão, bastando que não seja um *insipiens*, tal como aquela figura que, no *Proslogion*, inadvertidamente, nega a existência de Deus².

Não é possível, no momento, uma reconstrução detalhada da ampla argumentação do autor. Apenas ressaltarei alguns pontos específicos que possibilitam uma melhor compreensão do intento do presente estudo que não é apresentar a obra, mas tão-somente refletir sobre a noção de justiça que perpassa o texto anselmiano. Um primeiro aspecto que merece destaque é o fato de o Doutor Magnífico acentuar a imperiosa necessidade de a redenção ser operada por um ser humano: não caberia a um anjo e nem mesmo a Deus, enquanto tal, proporcionar o reerguimento da humanidade decaída, uma vez que a queda foi efetivada pelo gênero humano. Anselmo, de pronto, realça a existência de uma impossibilidade: o homem deve, mas não tem como pagar; Deus, enquanto tal, está “impossibilitado” de resolver o problema, pois nada deve. Transparece, num primeiro momento, a impossibilidade do pagamento da dívida e, por conseguinte, o caráter inatingível da felicidade humana.

Percebe-se que o gênero humano, ao pecar, contraiu, diante de seu criador, uma dívida impagável. A impossibilidade do pagamento reside no fato de que o pagador da dívida teria que ser alguém sem pecado, pois só alguma pessoa nessa condição seria capaz de obter um tal mérito; ademais, qualquer coisa que pudesse fazer, já seria algo devido a Deus. Por outro lado, Deus não poderia simplesmente perdoar a dívida impagável, uma vez que implicaria em renunciar à justa ordem, por Ele mesmo estabelecida, razão pela qual Anselmo entende que falar em misericórdia divina, em tal caso, não seria adequado, pois é justamente por ser misericordioso que Deus deseja que a justiça seja restabelecida. É

² “An ergonon est aliqua talis natura, quia ‘dixit insipiens in corde suo: non est deus?’” (*Proslogion* II, 101, 5-7).

preciso também ter em conta a perfeita conjunção dos atributos divinos, o que evidencia a unidade da justiça e da misericórdia divinas. Anselmo entende que Deus quer a felicidade humana; no entanto, para que tal felicidade possa ser efetivada é imperioso o pagamento da dívida contraída. Diante de tal impasse, a conclusão que se impõe é que apenas um homem-Deus poderia dar conta da desordem instaurada pelo pecado. Eis a única solução possível!

Admitida a necessidade da encarnação do verbo, surge uma outra questão relevante, posta pelos críticos do cristianismo: que razões justificariam uma redenção operada através de uma morte dolorosa e injusta? Num dado momento, Boso, o interlocutor de Anselmo no diálogo, em nome de todos os que questionam a necessidade da dolorosa redenção, declara:

[...] parece indigno de Deus ter salvado o homem dessa forma, e, por outro lado, não se vê que valor pode ter essa morte para salvar o homem, pois parece muito estranho que Deus se deleite ou necessite do sangue de um inocente, de sorte que não queira ou possa perdoar ao culpado senão com essa morte³.

Anselmo tem em conta a dificuldade da objeção, reconhecendo que aí reside uma das grandes oposições levantadas contra a fé cristã, por parte daqueles que não creem: como um Deus bondoso permitiria um tal sofrimento ao Seu Filho? Ao abordar a questão, parece não privilegiar tanto a forma da redenção, preferindo destacar a ausência de constrangimento que caracterizou sua realização. Desse modo, destaca a plena liberdade do homem-Deus que aceitou a cruz com o intuito de ser fiel à vontade de Deus, tendo em vista, unicamente, a observância da justiça. Ele submeteu-se livremente, pois, sendo onipotente, poderia

³ “Nam et inconveniens videtur esse deo moninem hoc modo salvasse, necapparet quid mors ista valeat ad salvandum hominem. Mirum enim est, si deus sic delectatur aut eget sanguine innocentis, ut non nisi eo interfecto parcere velit aut possit nocenti” (*Cur Deus homo* I,10, 66, 22-26).

proceder de modo diferente; no entanto, fez porque *quis*, dirá Anselmo, da mesma forma que procedeu no final do *De casu diaboli*, quando declarou que o diabo pecou porque quis⁴. Em ambos os casos, se observa o papel imprescindível da vontade livre, a fim de que uma ação possa ir ao encontro da justiça (é o caso do verbo encarnado) ou ir de encontro à justiça (é o caso do anjo decaído). Assim compreendida, a morte do Filho não aparece como uma exigência divina, pois ele, “sofreu a morte não pela obediência de ter de abandonar a vida, mas pela obediência de ter de manter a justiça, na qual perseverou com tanta constância que por ela sofreu a morte”⁵.

O verbo encarnado, sendo plenamente Deus e plenamente homem, isto é, uma pessoa e duas naturezas, tal como proclamado, no ano de 451, pelo concílio de Calcedônia, efetivamente sofre, mas seus padecimentos são decorrentes da debilidade humana e não um aviltamento da natureza divina; antes, o que acaba por acontecer, por paradoxal que seja, é uma elevação da natureza humana, uma vez que pôde deixar sua condição decaída. O Deus feito homem aceitou o padecimento imposto justamente por observar, de modo indeclinável, ou seja, com retidão, a verdade e a justiça (*cf. Cur Deus homo* I, 9, 61, 13-14).

Precisamente por ser uma morte injusta e não desejada por Deus, ela acaba por tornar-se um gesto de amor e de justiça de tal magnitude que maior não poderia ser pensado. Assim como no *Proslogion* a existência de Deus é fundamentada na ideia de algo que maior não poderia ser pensado⁶, a não ser por um insipiente, também no *Cur Deus homo*, o sentido da redenção recorre ao mesmo princípio de grandeza. O

⁴ “Non nisi quia voluit” (*De casu diaboli* 27, 275, 31).

⁵ “non per oboedientiam deserendi vitam, sed propter oboedientiam servandi iustitiam, in qua tam fortiter perseveravit, ut inde mortem incurreret” (*Cur Deus homo* I, 9, 62, 6-8).

⁶ “Nam potest cogitari esse aliquid, quod non possit cogitari non esse; quod maius est quam quod non esse cogitari potest” (*Proslogion* II, 102, 6-8).

redentor conferiu a Deus o fruto de uma vontade absolutamente obediente e livre e, por isso mesmo, em pleno acordo com a justiça.

O resultado desse gesto de amor, como não poderia deixar de ser, mobiliza o Pai que recompensa o Filho, aplicando a salvação ao gênero humano. Nas palavras de Anselmo: “que coisa há mais justa do que perdoar toda a dívida daquele que pagou, se se dá com o devido afeto um preço maior (*pretium maius*) que todo débito?”⁷. A obra quer, fundamentalmente, mostrar que a desordem surgida no mundo com o pecado só pode ser restaurada por um Deus feito homem que, assumindo a condição humana e, sofrendo a morte, paga a dívida contraída, restaurando a justiça divina e trazendo de volta à humanidade a possibilidade de ser feliz.

Ora, podemos nos perguntar se uma tal justiça, no fundo, não refletiria os princípios da justiça feudal dos tempos de Anselmo, em que o servo deve honra e obediência ao seu senhor. Esta é uma observação recorrente em torno do *Cur Deus homo*⁸. Os críticos, em geral, apontam para o fato de que, no feudalismo, a satisfação da ofensa estava relacionada à dignidade do ofendido. Sendo Deus o objeto da afronta, nenhuma satisfação humana seria proporcional à dignidade daquele supremo senhor que foi ofendido.

Entendo que uma adequada compreensão da obra implica em percebê-lo, não tanto como uma obra de Cristologia — ainda que o seja, mas como uma exposição do modo como seu autor entende o sentido da vida humana. Sem deixar de ser cristologia, o *Cur Deus homo* é, além disso, uma antropologia. A questão da honra divina é importante porque afeta a felicidade humana, afinal de contas, o grande prejudicado pelo pecado não é Deus, mas a humanidade. Anselmo compreende a redenção

⁷ Do original: “Quid etiam iustus, quam ut ille cui datur pretium maius omni debito datur affectu, dimittat ome debitum?” (*Cur Deus homo* II, 20, 4-6).

⁸ Para uma melhor compreensão das críticas recebidas pela teoria anselmiana, veja-se a obra de Albanesi, *Cur Deus homo: la logica della redenzione* (2002, p. 13-80).

como sendo o resgate de um projeto de felicidade para o gênero humano. No início do livro II, mostra, com toda clareza, aquele que entende ser o projeto divino para a humanidade: a criatura racional foi criada justa, com o intuito de usufruir do bem supremo, ou seja, foi feita para usufruir de Deus e, desse modo, ser feliz (cf. *Cur Deus homo* II, 1, 98, 3-5). O redentor transpõe na obra anselmiana, ao fim e ao cabo, como aquele que, de modo pleno cumpre a justiça, ao conduzir seu agir de modo reto. Ele é o modelo do projeto divino para a humanidade e é aquele que torna possível a realização de tal projeto.

Ao pensar o drama humano e a necessidade de resgatar a justiça divina Anselmo sucumbe ao contexto feudal em que está inserido? Esta é uma interpretação possível, mas não creio que seja a mais adequada. A instituição feudal que, pouco a pouco, vai consolidando-se, sobretudo, a partir de Carlos Magno, em geral, é marcada por duas características básicas: o feudo e a vassalagem. O feudo consiste na concessão de parte da terra de um senhor a um vassalo a quem caberá o cultivo, reservando ao senhor parcela dos frutos da terra. Neste contexto, as relações de vassalagem são fundamentais. O vassalo, não obstante seja um homem livre, encontra-se contratualmente — não necessariamente um contrato escrito — comprometido com o senhor feudal, a ponto de dever dedicar-lhe fidelidade e prestar-lhe ajuda, inclusive militar, recebendo, em troca, a devida proteção. O feudalismo estrutura-se em um sistema rígido de obrigações, ordinária e compulsivamente impostas pelo senhor ao servo. Numa tal sociedade em que, praticamente, inexistente mobilidade social, cabe ao senhor o domínio, enquanto o servo é aquele que se encontra submetido a um rigoroso rol de obrigações, tendo somente o direito de ser protegido pelo seu senhor. Notemos que, numa tal estrutura social, seria bem difícil falar de liberdade, quanto mais de uma liberdade plena; no entanto, o pleno uso da liberdade é um dado imprescindível para que se possa entender a obra da redenção, tal como é exposta por Anselmo no *Cur Deus homo*.

Devemos ainda ter em conta que, quando se fala do direito na época de Anselmo, estamos tratando de um período com escassa documentação. Não apenas os textos que abordam o tema são raros; também os abundantes contratos que envolviam as relações de vassalagem e os direitos sobre as terras, poucas vezes eram registrados. Apenas algumas instituições eclesásticas redigiam contratos referentes, por exemplo, a doações (cf. Gilissen, 2011, p. 191). Digo isso apenas para destacar que não é tão fácil para nós poder identificar que noções de direito feudal poderiam ter influenciado Anselmo.

Penso que não seja totalmente descabido pensar que o contexto histórico-social do autor esteja, de algum modo, refletido em sua obra; afinal de contas, sempre pensamos a partir do mundo em que vivemos, mas a chave para a compreensão do *Cur Deus homo* não me parece que seja exterior à obra anselmiana, como um todo. O recurso ao direito feudal até pode existir enquanto elemento pontual e acessório, mas não é um indicativo estruturante do projeto de Anselmo. O *Cur Deus homo* reflete a compreensão do autor, expressa desde o *Monologion*, segundo a qual a criatura racional foi criada para amar a essência suprema⁹.

A razão da existência do gênero humano é amar seu criador: trata-se de um ato absoluto que projeta a criatura humana em uma dimensão eterna, sendo a condição para a realização daquilo que é característico da humanidade (cf. Zoppi, 2009, p. 57). O dever amoroso da humanidade para com o criador não é propriamente uma obrigação, mas algo radicado em sua própria estrutura ontológica. Para Anselmo, a felicidade é inalcançável se o homem não se conforma à sua natureza que foi feita para amar. Isto transparece no *Cur Deus homo*, na medida em que Anselmo expressa a forte aspiração divina em recuperar a dignidade da criatura racional.

⁹ “Nihil igitur apertius quam rationalem creaturam ad hoc esse factam, ut summam essentiam amet super omnia bona, sicut ipsa est summum bonum” (*Monologion* LXVIII, 79, 1-3).

Já vimos também que o *Cur Deus homo* é animado pelo mesmo princípio de grandeza que perpassa o *Proslogion*: tanto a existência de Deus, quanto a redenção humana estão englobadas na ideia de algo maior não pode ser pensado, a não ser inadvertidamente. É, contudo, na trilogia moral, constituída pelos tratados, *De veritate*, *De libertate arbitrii* e *De casu diaboli* que podemos encontrar subsídios para compreender o modo anselmiano de conceber a redenção humana. A concepção de justiça que sustenta sobre o *Cur Deus homo* não é a mesma do feudalismo, mas a justiça do *De Veritate*, ou seja, a justiça entendida como uma retidão da vontade, por si mesma observada. Justiça é fazer o que deve ser feito, a partir de uma vontade inteiramente livre, ou seja, uma vontade que quer conservar a retidão da vontade pela própria retidão. É por ter observado a justiça dessa forma que o Deus feito homem pôde reerguer a humanidade decaída. Esta é a profunda convicção de Anselmo, convicção que ele procurou transmitir no *Cur Deus homo*.

A compreensão de justiça que permeia o *Cur Deus homo*, radicada num gesto de amor que maior não pode ser pensado, transcende qualquer pretensão jurídica. Mais que a justiça feudal, o que transparece no texto de Anselmo é a compreensão paulina de que “onde abundou o pecado, superabundou a graça” (Rm 8,28). A graça que supera todo pecado transcende qualquer compreensão humana de justiça. Isto parece muito claro para Anselmo. Dessa forma, para que possamos compreender o que, de fato, Anselmo entende por justiça, precisamos esclarecer que sua ética, toda ela, inclusive a noção de justiça, estão permeadas pela ideia de *retidão* moral, razão pela qual, devemos atentar para tal noção.

A retidão, enquanto uma virtude moral, é bastante presente nas Escrituras, especialmente nos Salmos. Também Agostinho e Gregório Magno utilizam esta noção, relacionando-a com a justiça. A Bíblia, Agostinho e Gregório são, certamente, as grandes fontes da noção

anselmiana de retidão moral. Nos Salmos, lê-se que o homem justo “brilha na treva como luz para os retos”, pois ele é “piedade, compaixão e justiça” (cf. Sl 112 (111),4). Agostinho, por seu turno, no *De libero arbitrio* utiliza a noção de *rectus*, atrelando-a com a justiça e a honestidade. Já no *De Trinitate*, declara que a conexão de verdades retas é o caminho para a obtenção da felicidade. Uma outra plausível inspiração de Anselmo é a *Moralia in Job* de Gregório Magno, texto, certamente conhecido de Anselmo. O termo é frequentemente utilizado por Gregório, identificando a retidão com a justiça, com a prudência, com a fé, com o vigor, com a caridade e com a perfeição.

Apesar de tematizada pela primeira vez no *De veritate*, a noção de retidão, ao menos indiretamente, se faz presente no *Proslogion*, mais precisamente no capítulo de abertura, em que o autor apresenta uma oração que precede a exposição do argumento sobre a existência de Deus, a *ratio Anselmi*. Pois bem, nesta oração Anselmo identifica o homem pecador, o homem afastado de Deus com a figura de um homem encurvado. Ora, o *homo incurvatus* é, efetivamente, aquele que não mais é *rectus*, ou seja, afastou-se, em virtude do pecado, da condição de homem justo¹⁰.

É, contudo, no diálogo sobre verdade, o *De veritate* que retidão, justiça e verdade se mostram intrinsecamente unidas e fundamentam a moral. A obra tem início com uma fundamental pergunta, formulada pelo discípulo: “Uma vez que nós cremos que Deus é a verdade, e dizemos que a verdade existe em muitas outras coisas; quereria saber se em qualquer lugar em que há verdade devemos confessar que ela é Deus”¹¹.

É conveniente ressaltar que, de pronto, o autor esclarece o que seja a *verdade*, antes mesmo de apresentar uma definição. Em consonância

¹⁰ “Dominus, incurvatus non possum nisi deorsum aspicere, erige me ut possim sursum intendere” (*Proslogion* I, 100, 4-5).

¹¹ “Quoniam deum veritatem esse credimus, et veritatem in multis aliis dicimus esse, vellem scire na ubicumque veritas dicitur, deum eam esse fateri debeamus” (*De veritate* I, 176, 4-6).

com a perspectiva de fé que norteia toda sua obra, o autor, declara que *deum veritatem esse credimus* (acreditamos que Deus é a verdade). A partir daí, buscará relacionar esta verdade, identificada com Deus, com as demais sedes da verdade. Não será possível aqui examinar as diversas aplicações, feitas pelo autor, à noção de verdade. Anselmo, com efeito, procede a um exame de algumas dessas *verdades*, tais como, a verdade da enunciação, da opinião, da ação, dos sentidos, da essência das coisas, para concluir, que tudo o que é verdadeiro, participa, de alguma forma, da única verdade, propriamente dita que é Deus. Este tema que já havia sido tratado no *Monologion* (cf. XIII), ocasião em que o autor constatara que que as coisas criadas são uma certa imitação da verdade suprema. Agora, no *De veritate*, volta à mesma concepção para afirmar que a verdade pode ser encontrada nas coisas, uma vez que estas são o que são *na* verdade suprema, ou seja, as coisas são verdadeiras na medida em que participam da verdade suprema; logo, a verdade e a retidão estão na essência das coisas, pois as coisas devem o seu ser à verdade suprema e é, precisamente por causa dessa origem, que a finalidade de cada coisa é estabelecida.

Apenas para exemplificar, tomemos a primeira sede da verdade, examinada por Anselmo: a verdade da enunciação. Anselmo diz que uma enunciação é verdadeira quando ela cumpre sua finalidade que é a de enunciar algo, de tal modo que sempre que cumpre sua finalidade é verdadeira, independentemente do conteúdo enunciado. A finalidade não está no que é dito, mas na compreensão advinda da finalidade da enunciação. Esta relação entre finalidade e verdade será fundamental para a compreensão da noção de justiça e sua relação com a vontade. Para que uma vontade seja reta ela precisa *querer aquilo que deve*. De igual modo, uma vontade, ao afastar-se do que deveria querer, está distanciando-se da retidão. Percebe-se como a boa ação equivale ao fazer o que deve ser feito e nisto consiste a retidão. Com efeito, diz Anselmo:

De fato, se agir mal e fazer a verdade são opostos [...] [então], fazer a verdade é o mesmo que fazer o bem. De fato, fazer o bem é o contrário a fazer o mal. Por conseguinte, se fazer a verdade e fazer o bem são o mesmo na oposição, não são diversos na significação. Mas é sentença comum que *quem faz o que deve, faz o bem e faz a retidão*. De onde se segue que *fazer a retidão é fazer a verdade*. É evidente, de fato, que fazer a verdade é fazer o bem, e fazer o bem é fazer retidão. Portanto, nada mais claro do que a verdade da ação ser a retidão¹².

Anselmo, tendo manifestado sua fé, consoante a qual, Deus é a verdade suprema, e, em seguida, tendo examinado os diversos lugares em que a verdade pode ser encontrada, por fim, no capítulo XI do *De veritate*, apresenta sua definição de verdade, definição esta que pode ser aplicada a todos os “lugares” ou sedes da verdade: se trata de uma retidão perceptível unicamente através da razão:

M: Podemos, portanto, [...] definir que *a verdade é a retidão perceptível só pela mente*.

D: Vejo que de modo algum se engana quem disser isso. E é certo que esta definição de verdade não contém nem mais nem menos do que é conveniente, visto que o nome de retidão a demarca de toda coisa que não é chamada retidão. E o fato de se dizer que só pode ser percebida pela mente separa-a da retidão visível¹³.

Ao dizer que se trata de uma retidão percebida apenas pela mente, Anselmo quer significar que não se trata daquela retidão que percebemos através dos sentidos; trata-se, antes, de uma retidão que se radica numa ontologia e que vai fundamentar a análise da retidão moral. É, como diz Paula Silva, “uma retidão puramente inteligível. Refere-se,

¹² “Quapropter si veritatem facere et bene facere idem sunt in oppositione, non sunt diversa in significatione. Se dessentia est omnium quia qui facit quod debet, bene facit et rectitudinem facit. Unde sequitur quia rectitudinem facere est facere veritatem. Constat nanque facere veritatem esse bene facere, et bene facere esse rectitudinem facere. Quare nihil apertius quam veritatem actionis esse rectitudinem” (*De Veritate* V,181, 22-29).

¹³ “M: Possumus igitur, nisi fallor, definire quia veritas est rectitudo mente sola perceptibilis. D: Nullo modo hoc dicentem falli video. Nempe nec plus nec minus continet ista definitio veritatis quam expediat, quoniam nomen rectitudinis dividit eam ab omni re quae rectitudo non vocatur; quod vero sola mente percipi dicitur, separat eam a rectitudine visibili” (*De veritate* XI, 191, 21-24).

não às formas físicas, mas às formas inteligíveis, à forma da coisa na Verdade — Verbo de Deus” (Silva, 2012, p. 23). Agir com retidão significa, para Anselmo, fazer o que deve ser feito, em conformidade com a verdade. Ora, fazer o que tem que ser feito significa, proceder com *justiça*. O décimo-segundo capítulo do *De veritate* é fundamental para a compreensão da noção de justiça e sua identificação com a verdade e a retidão.

D: De fato, se tudo o que deve ser é reta e justamente, e nada é reta e justamente a não ser o que deve ser, como julgo, então, a justiça não pode ser senão a retidão [...].

M: Tens, portanto, uma definição de justiça, se a justiça não é senão a retidão. E como falamos que a retidão só pode ser percebida pela mente, a verdade, a retidão e a justiça definem-se mutuamente¹⁴.

Identificada a justiça com a verdade e a retidão, Anselmo lança mão de uma série de exemplos para mostrar como é possível fazer o que se deve e, mesmo assim, não agir com retidão. Vejamos: uma pedra, ao cair, faz o que deve, da mesma forma que o fogo, ao queimar, está fazendo o que deve. No entanto, nem o fogo, nem a pedra estão agindo em conformidade com a retidão moral, pois a ação empreendida por eles é tão somente natural e isenta de voluntariedade. Já o cavalo, ao pastar, está fazendo aquilo que deve e o que quer, mas, ainda assim, não é possível dizer que está agindo com justiça; passemos agora para a criatura racional. Nem sempre, ao fazer o que deve, está agindo retamente. Suponhamos que alguém, por mero acaso, faz um bem: por exemplo, fechar uma porta para que um assassino não entre, impedindo a morte de um inocente. Uma tal pessoa não agiu com retidão, pois sua ação foi despreziosa, uma vez que nem sabia da existência do assassino

¹⁴ “D: Nam si quidquid debet esse recte et iuste, nec aliud recte et iuste est nisi quod debet esse, sicut puto: non potest aliud esse iustitia quam rectitudo. In summa manque et simplici natura, quamvis non ideo sit iusta et recta quia debeat aliquid, dubium tamen non est idem esse rectitudinem et iustitiam [...]. M: Habes igitur definitionem iustitiae, si iustitia non est aliud quam rectitudo” (*De veritate* XII, 192, 1-7).

próximo da porta. Vejamos agora alguém que faz o que deve, mas não espontaneamente, pois está sendo forçado a fazer o bem. É o caso de um ladrão que é obrigado a devolver o que roubou. Também, nesse caso, não está procedendo retamente, pois só está agindo de modo correto porque está sendo coagido; por fim, um último exemplo: aquele que faz o bem, mesmo querendo, mas com a intenção de ser louvado; também este não está agindo com retidão. Em nenhum desses casos se pode falar de retidão moral, isto é, de justiça. Para que haja justiça é preciso que a retidão seja observada *por si mesma*, unicamente por si mesma:

D: De fato, quando o justo quer o que deve, conserva a retidão da vontade unicamente pela própria retidão, enquanto se deve chamar justo. Mas quem quer o que deve só porque é coagido ou movido por uma recompensa externa, se se deve dizer que conserva a retidão, não a conserva por si própria, mas por outra coisa.

M: Portanto, é justa aquela vontade que conserva a sua retidão *pela própria retidão*.

D: Ou é justa esta vontade ou nenhuma outra o é.

M: Portanto, *a justiça é a retidão da vontade conservada por si mesma*¹⁵.

Ao dizer que a justiça é a retidão da vontade *observada em função de si mesma*, o autor deseja evidenciar que ela só é efetiva quando nenhum fim estranho se faz presente. Na criatura racional, para que haja justiça é preciso que a ação seja a consequência de uma livre orientação da vontade. Diferentemente da criatura irracional, que age retamente, de modo necessário, a criatura racional, por seu turno, necessita da volição e da liberdade para conformar-se à justiça.

É interessante notar como, na perspectiva ética de Anselmo, a única possibilidade de ser feliz é agindo com retidão; no entanto,

¹⁵ “D: Iustus manque cum vult quod debet, servat voluntatis rectitudinem non propter aliud, inquantum iustus dicendus est, quam propter ipsam rectitudinem. Qui autem non nisi coactus aut extranea mercede conductus vult quod debet: si servare dicendus est rectitudinem, non eam servat, propter ipsam sed propter aliud. M: Voluntas ergo illa usta est, quia sui rectitudinem servat propter ipsam rectitudinem. D: Aut ista aut nulla voluntas iusta est. M: Iustitia igitur est rectitudo voluntatis porpter se servata” (*De Veritate* XII, 18-26).

paradoxalmente, para agir com retidão não é a felicidade que deve ser buscada, mas sim a justiça. A felicidade é uma consequência advinda do projeto divino para a criatura racional. Para o autor, a retidão está relacionada com uma finalidade, de modo que agir com retidão moral significa fazer o que deve ser feito e isto implica em não ter outro fim a não ser a retidão mesma, ou seja, se trata de observar a justiça simplesmente porque isto é justo. Temos em Anselmo, ao contrário de pensadores medievais anteriores a ele, uma concepção moral em que o escopo é observância da justiça e não a conquista da felicidade. A beatitude é consequência, mas o ponto fulcral da moral anselmiana não está na busca da felicidade, mas sim na observação da justiça.

A concepção anselmiana de justiça, presente no *De veritate*, não temos receio de afirmar, é o sustentáculo teórico da doutrina da redenção do *Cur Deus homo*, por isso entendermos que ela não é o resultado do seu contexto histórico feudal. Nem por isso, contudo, deixamos de ver os limites da teoria anselmiana da satisfação. O grande problema parece ser o escopo do autor em querer dar conta da misericórdia divina a partir da possibilidade humana de compreender. De fato, Anselmo, por vezes, parece reduzir a ação divina aos limites cognoscitivos da criatura racional. Em defesa do autor, poderíamos nos perguntar: que outro modo teríamos para falar de Deus? Recorrer ao mistério da fé, isentando a razão, não é peculiar no pensamento de Anselmo, em que parece prevalecer a “ousadia da razão” tão bem apontada no título de uma interessante obra de Costa Macedo (2009).

Recordo que Etienne Gilson (1995, p. 291ss), ao comentar o *Monologion*, apontava a “atordoante virtuosidade dialética” do autor ao analisar a Trindade. Pois bem, será que analisar a obra da redenção não seria também uma ousadia? De todo modo, ao fazê-lo Anselmo novamente socorre-se da dialética. Talvez por isso reduza, em certo sentido, a redenção a uma obra de *satisfação*, sem destacar aspectos importantíssimos, tais como o lugar privilegiado da solidariedade divina

para com os sofredores. Anselmo procura logicamente dar conta de alguns pontos: a grande ofensa à honra divina e a consequente necessidade de uma satisfação, bem como o dever do Pai em recompensar o Filho, estendendo a salvação à humanidade. Além de fundamentar-se em uma teologia hodiernamente superada¹⁶, o redentor de Anselmo vem para curar as feridas do pecado, mas nem sempre deixa transparecer o redentor dos evangelhos que vem anunciar a misericórdia divina aos pecadores de todos os tempos e lugares.

Como mostra Rúbio, a concepção de Anselmo tem seus limites, mas, se prescindirmos do seu aspecto jurídico, é possível vislumbrar o propósito do autor em evidenciar o restabelecimento da harmonia rompida do universo, contando com a imprescindível colaboração humana¹⁷. É bem verdade que, da mesma forma que procede ao tratar de outros aspectos da fé, também no caso da redenção, Anselmo nunca pretendeu que a razão humana pudesse dar conta, na sua totalidade, da complexidade que envolve o tema. Anselmo sempre entendeu que a razão humana se defronta com limites para dar conta da fé, mas nem por isso ele renuncia ao esforço da compreensão. Num tal contexto, não deixa de ser interessante a conclusão de Kessler¹⁸ ao dizer que parece que Anselmo, a fim de mostrar a coerência lógica, inclusive aos não-crentes, submete a ação de Deus aos procedimentos dialéticos, como se a ação misericordiosa divina pudesse e, até devesse, se enquadrar na lógica

¹⁶ “La contrapposizione trai l Padre, che insiste in modo assoluto sulla giustizia, e il Figlio che ubbidisce al Padre e ubbidendo accetta la crudele esigenza dela giustizia non è solo incomprendibile oggi, ma, a partire dalla teologia trinitaria, è in sé del tutto errata. Il Padre e il Figlio sono una cosa sola e quindi la loro volontà è ab intrínseco una sola” (Benedeto XVI, 2023, p. 81).

¹⁷ “Mediante a graça da redenção, Jesus Cristo torna possível essa colaboração e faz com que sejamos capazes de responder ao dom do amor de Deus, vivendo a abertura a ele, bem como a abertura (amor-serviço) aos irmãos. Pode assim ser resgatada a intuição básica da explicação de sto. Anselmo, uma vez libertada de um contexto cultural excessivamente jurídico” (Rubio, 2012, p. 130).

¹⁸ Cf. Kessler, *Die Theologische Bedeutung*, p. 125ss apud Albanesi, *Cur Deus homo: la logica dela redenzione*, cap. I.

humana. Em última análise, vale a pergunta: será possível dar conta da obra redentora, em termos lógicos, sem cair numa análise necessariamente limitada?

Referências

- ALBANESI, Nicola. *Cur Deus Homo: la logica dela redenzione*. Roma: PUG, 2002.
- ANSELMO DE CANTUÁRIA. *L'Oeuvre de S. Anselme de Cantorbery 1. Monologion, Proslogion*. Trad. Michel Corbin. Paris: Les Éditions du Cerf, 1986.
- ANSELMO DE CANTUÁRIA. *L'Oeuvre de S. Anselme de Cantorbery 3. Cur Deus homo*. Trad. Michel Corbin et Alain Galonnier. Paris: Les Éditions du Cerf, 1988.
- ANSELMO DE CANTUÁRIA. *Diálogos Filosóficos. A Verdade, A Liberdade de Escolha, A Queda do Diabo*. Trad. Paula Oliveira e Silva. Porto: Afrontamento, 2012.
- BENEDETO XVI. *Che cosa è il Cristianesimo. Quase um testamento spirituale*. Milano: Mondadori, 2023.
- GILISSEN, John. *Introdução Histórica ao Direito*. 6 ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2011.
- GILSON, Etienne. *A Filosofia na Idade Média*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- MACEDO, J. M. Costa. *Anselmo e a Astúcia da Razão*. Porto Alegre: EST, 2009.
- RUBIO, Alfonso. *O Encontro com Jesus Cristo Vivo*. 15. ed. São Paulo: Paulinas, 2012.
- ZOPPI, Matteo. *La Verità sull'Uomo*. Roma: Città Nuova, 2009.

***“Ista magis debet dici mystica quam aliae, ex hoc quod in occulto nos relinquit”*: Teologia apofática, visão beatífica e *unio mystica* no *Super Mysticam Theologiam Dionisii* de Alberto Magno**

Matteo Raschiatti¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.107.03>

1 Introdução: as discussões sobre a *visio beatífica* no sec. XIII

A introdução do *corpus dionysiacum* na Europa latina no século XIII não tem sido isenta de problemas, sobretudo de caráter hermenêutico e teológico. Os primeiros dizem respeito à dificuldade de interpretar um pensamento muitas vezes obscuro e impenetrável, causado também pelo escasso conhecimento da língua grega. Os segundos, por sua vez, colocam em discussão a compatibilidade da teologia apofática com a ortodoxia católica, principalmente em relação à possibilidade de ver a *Deus in patria*, isto é, na vida ultraterrena. Em relação a essa questão, os intelectuais medievais se deparam com a árdua tarefa de conceber um intelecto finito que deve se tornar *capax Dei* (como já Agostinho afirma no *De Trinitate*, e que Tomás de Aquino retoma na

¹ Professor de História da Filosofia Medieval na Universidade Federal do ABC (UFABC) desde 2015. Possui bacharelado em Teologia pela Faculdade Nossa Senhora da Assunção de São Paulo (1994), graduação, mestrado e doutorado em Filosofia pela Universidade de Campinas (2002-2004-2008). Tem experiência na área de Teologia e Filosofia, com ênfase em Filosofia Medieval, atuando principalmente nos seguintes temas: Meister Eckhart, Alberto Magno, teoria do conhecimento, metafísica, mística. E-mail: matteo.raschiatti@ufabc.edu.br

Summa Theologiae). A única solução é representada pela intervenção da graça, que acarreta, contudo, uma falta de confiança nas capacidades intelectuais do ser humano que acabam se tornando, de certa forma, desnecessárias. Nesse modo, o pensamento teológico está diante de uma encruzilhada: ou a visão beatífica não deve ser considerada um conhecimento em sentido pleno, ou não se trata de uma verdadeira visão de Deus, mas, quando muito, de uma imagem confusa dele, mais adequada ao intelecto humano (*per speculum in aenigmitate*, conforme escreve Paulo na Carta aos Coríntios 13,12).

Duas tradições procuram fornecer as coordenadas para a solução dessa questão: por um lado, a tradição agostiniana defende a tese segundo a qual o desejo de ver a Deus é, do ponto de vista existencial, o mais profundo da alma humana; do outro, a tradição dionisiana recusa a possibilidade de uma *visio Dei* para ressaltar a impenetrabilidade do mistério divino, abrindo uma exceção apenas para sua teofania. Alguns teólogos latinos na Universidade de Paris também passam a defender a impossibilidade de conhecer a essência divina, entre eles o franciscano Alexandre de Hales e os dominicanos Hugo de São-Cher, Étienne de Venizy e Guerric de Saint-Quentin. Esse último, em particular, será obrigado a retratar a tese segundo a qual nem os bem-aventurados podem conhecer a Deus na sua essência. A reação a essas posições não demora de acontecer: em 1241 o bispo de Paris Guilherme de Auvergne, o Chanceler Othon e os mestres da Universidade de Paris censuram a tese da impossibilidade de ver a substância divina em si mesma por parte dos seres humanos e dos anjos, conforme atesta o documento 128 do *Chartularium Universitatis parisiensis*:²

Estes são os artigos reprovados por contrariar a verdade teológica pelo Chanceler Parisiense Othon e pelos mestres de teologia de Paris no ano do Senhor 1240, segundo domingo após a oitava do Natal do Senhor.

² Todas as traduções do latim, bem como dos outros idiomas, foram realizadas pelo autor do artigo.

“*Ista magis debet dici mystica quam aliae, ex hoc quod in oculo nos relinquit*”:
Teologia apofática, visão beatífica e *unio mystica* no *Super Mysticam*...

Primeiro [erro], que a essência divina não é vista em si nem pelo homem, nem pelo anjo. Reprovamos esse erro e excomungamos seus assertores e defensores pela autoridade do bispo Guilherme. Ao contrário, nós cremos e asserimos firmemente que Deus é visto em sua essência ou substância pelos anjos, por todos os santos e pelas almas glorificadas (Denifle, Chatelain, 1889, p. 170-171).

Para os teólogos das ordens mendicantes esta censura representa um verdadeiro entrave, a ponto que

[...] o Capítulo Geral dos Pregadores de 1243, em Paris, ordena a todos os religiosos da Ordem de corrigir seus *quaterni*; e de fato os *codices* são expurgados. *A fortiori* os professores em exercício têm que retificar suas lições: este é o caso de Gueric (Guyot, Dondaine, 1960, p. 229).

Pierre Mandonnet, ao tentar determinar os anos em que Alberto Magno ocupa uma das cátedras de teologia em Paris, apresenta uma lista dos primeiros mestres dominicanos do convento de Saint-Jacques, entre os quais figura o nome de Gueric de Saint-Quentin, que antecede o confrade alemão. Este, portanto, deve estar a par das polêmicas sobre a visão beatífica que, embora não mencionem explicitamente o *Corpus Dionysiacum*, influenciam sobremaneira sua interpretação e seu uso.

Em 1246, o *Doctor universalis* dá início à leitura das obras pseudodionisianas pouco antes da sua transferência para Colônia, a fim de fundar o *Studium generale* da Ordem dos Pregadores naquela cidade. Um jovem confrade italiano o acompanha nessa jornada, Tomás de Aquino, e suas transcrições das aulas se tornam os comentários escritos do mestre Alberto, realizados em forma sequencial (como é evidenciado pelas referências internas às obras): *Super Dionysium De caelestis hierarchia*, *Super Dionysium De ecclesiastica hierarchia*, *Super Dionysium De divinis nominibus*, *Super Dionysii Mysticam theologiam* e as *Super Dionysii epistulas*. As traduções latinas por ele utilizadas são de João Scoto Erígena, para o comentário ao *De caelestis hierarchia* bem

como para o *De ecclesiastica hierarchia*, enquanto, a partir do comentário ao *De divinis nominibus*, dá preferência à tradução de João Sarraceno.

Uma das obras pseudodionisianas mais influentes é, sem sombra de dúvidas, o *De Mystica Theologia*, sorte talvez compartilhada com o *De Divini Nomininus*. No comentário à primeira, que Alberto Magno redige provavelmente entre 1250 e 1255, ele apresenta sua compreensão da mística como *scientia* teológica (com método, matéria, destinatário e fim próprios), junto a considerações sobre a elevação do intelecto e a contemplação de Deus, bem como sobre a união com Ele e o caráter apofático do seu conhecimento.

2 Teologia apofática: da Filosofia Antiga ao Pseudo-Dionísio Areopagita

Nas páginas do *Parmênides*, ao discutir a primeira hipótese do filósofo de Eleia, de acordo com a qual se o *Uno* é um não vai admitir nenhuma forma de pluralidade, interna ou externa (“Se o um é, não é verdade que o *um* não seria múltiplas coisas?” (Platão, 2013, p. 53)), o filósofo ateniense prossegue o raciocínio afirmando que o *Uno* não está dividido em partes, não tem princípio nem fim, não está em nenhum lugar e tampouco em si mesmo, não está em repouso nem em movimento, não é idêntico nem diferente em relação a si mesmo e aos outros, não é mais jovem nem mais velho em relação a si e aos outros, não nasce antes e nem depois e não participa absolutamente do ser. Enfim, conclui Platão, “tampouco é nomeado, nem é enunciado, nem é objeto de opinião, nem é conhecido, nem o percebe algum ser” (Platão, 2013, p. 32). Entretanto, se for assim, nenhum outro ente poderá existir além do *Uno*, nem mesmo o próprio ser: “É então possível essas coisas” — pergunta o filósofo grego — “serem o caso com respeito ao *um*?” (Platão, 2013, p. 32). Com sua resposta negativa, ele demonstra a impossibilidade lógica da teoria parmenidiana.

“Ista magis debet dici mystica quam aliae, ex hoc quod in oculo nos relinquit”:
Teologia apofática, visão beatífica e *unio mystica* no *Super Mysticam*...

Plotino e os neoplatônicos vislumbram no Parmênides platônico a expressão mais explícita do Uno em sentido metafísico, superior a qualquer forma de conhecimento e totalmente inefável: que o princípio de todas as coisas não possa ser conhecido é um axioma, uma espécie de lugar-comum filosófico da época, mas o filósofo de Licópolis tem o grande mérito de fundar teoreticamente aquela antiga intuição à luz de uma concepção da transcendência mais rigorosa. Com efeito, pela primeira vez o absoluto é concebido como uma realidade essencialmente incompreensível e indizível, abrindo alas ao ingresso da teologia apofática. Contudo, apesar do caráter inefável do Primeiro Princípio, Plotino procura superar esta barreira a fim de atingir uma compreensão intelectual da *unio mystica*. Proclo, o outro grande luminar do neoplatonismo, sustenta por sua vez que é mister lançar mão também de técnicas teúrgicas para completar o que tem sido preparado pelo trabalho intelectual: segundo ele, com efeito, a teologia apofática é apenas a *conditio sine qua non* para a purificação da alma que, mesmo não conhecendo o Uno, pode alcançar uma semelhança com ele e experimentar a “intuição indiferenciada do Uno”, como escreve no *Comentário ao Parmênides*:

Pois, se quisermos nos aproximar do Uno por meio dessas concepções negativas e nos emancipar de nossas formas habituais de pensar, devemos nos despistar da variedade da vida e remover nossas preocupações multifacetadas, e tornar a alma sozinha por si mesma, e assim expô-la ao divino e à recepção do poder divinamente inspirado, para que, tendo vivido primeiro de maneira a negar a multiplicidade dentro de nós mesmos, possamos assim ascender à intuição indiferenciada do Uno (Proclo, 1987, p. 442).

A teologia apofática nasce, assim, da exegese neoplatônica do Parmênides como teoria do Uno enquanto Primeiro Princípio, fundamentada, em um duplo conceito de hermenêutica:

[...] por um lado, há uma hermenêutica do dizível na qual a linguagem conserva sua plena função semântica, assim como lhe é atribuída por Platão e Aristóteles, do outro descobre-se uma hermenêutica do inefável, na qual a linguagem é totalmente dessemantizada e reduzida ao silêncio místico (Romano, 1998, p. 36).

Na esteira do último filósofo neoplatônico, o Pseudo-Dionísio Areopagita também pensa o Absoluto como uma realidade acima do mundo inteligível, privado de formas, superior ao ser, à inteligência, ao pensamento, ao conhecimento e à linguagem; tão radicalmente inefável, só pode ser alcançado pelo silêncio, como escreve no tratado *Teologia Mística*:

Assim também, agora, ao penetrarmos na treva que está acima do inteligível, não é a escassez de palavras que encontramos, mas uma completa privação delas, bem como do entendimento. Ali, o nosso discurso descia, vindo de cima até às coisas ínfimas e à medida que descia expandia-se até atingir uma proporcional abundância de palavras; porém, agora que, ao invés, sobe das coisas ínfimas às transcendentais, na proporção da subida vai-se também contraindo, e no termo dela ficará completamente mudo, totalmente unido ao Inefável (Pseudo-Dionísio Areopagita, 1996, p. 21).

Expressão culminante da teologia apofática, a negação é ultrapassada no ápice da ascensão mística, onde a alma não possui mais nenhuma coordenada espaço-temporal e, na ausência total de palavras, dissolve-se no silêncio e na treva mística na qual encontra o Primeiro Princípio. Entretanto, a teologia apofática no Pseudo-Dionísio não é o exato contrário da teologia catafática, mas antes a coroação de ambas, representando o estágio mais elevado da vida espiritual no qual seria possível experimentar a *unio mystica*. Com efeito, o modo de proceder de uma deve ser entendido em relação à outra, como escreve ao amigo Timóteo:

É de facto necessário, creio, que celebres as *aféreses* em oposição às *atribuições*: nas afirmações principiávamos pelas primeiras de todas as coisas e, passando pelas medianas, descíamos até às ínfimas; aqui, ao

“*Ista magis debet dici mystica quam aliae, ex hoc quod in oculo nos relinquit*”:
Teologia apofática, visão beatífica e *unio mystica* no *Super Mysticam*...

invés, fazemos a ascensão a partir das mais ínfimas até às mais importantes, procedendo por eliminação sistemática a fim de conhecer sem véus aquele não-saber que em todos os seres se encontra velado por tudo o que conhecemos, e a fim de observar aquela treva mais que substancial, que toda a luminosidade que os seres comportam obscurece (Pseudo-Dionísio Areopagita, 1996, p. 17).

“Aférese” e “atribuição” são a tradução portuguesa de, respectivamente, *apháresis* e *thésésin*: como explica detalhadamente Tavolaro (Tavolaro, 2009, p. 150), o primeiro termo (que pode ser encontrado seja no *De Divini nominibus*, seja no *De Mystica Theologia*) indica a ação do descartar, do cortar ou de tirar algo e se opõe à *próthesis*, ação de pôr algo. Para ilustrar a *apháresis* o Pseudo-Dionísio Areopagita lança mão da metáfora do escultor já utilizada por Platão, Plotino e por Gregório de Nissa:

[...] tal o artista que esculpe uma estátua ao natural, desbastando todas as excrescências que entravam a contemplação pura da figura oculta, e apenas mediante essa aférese faz aparecer a formosura escondida tal como ela é em si mesma (Pseudo-Dionísio Areopagita, 1996, p. 17).

Para o Pseudo-Dionísio aquilo que se revela pelo ato do escultor é a própria beleza divina, e o valor especulativo da metáfora consiste

[...] na denúncia crítica da insuficiência do método analógico para uma teologia verdadeiramente objetiva. Mas não se dá uma alternativa à teologia analógica senão na união mística e, portanto, em um plano que transcende, por natureza e não por grau, todo discurso e toda busca racional (Schiavone, 1963, p. 48).

Na oposição entre aférese e afirmação é alicerçada também a oposição entre teologia apofática e teologia catafática, como o Anônimo sírio explica no primeiro capítulo de sua obra:

Mas presta atenção, que nenhum dos não iniciados te ouça falar disto, quero dizer, nenhum dos que se atêm às realidades existentes e imaginam que nada mais que substancial existe acima delas, mas antes se creem ser capazes de entender, por força do seu próprio

conhecimento, Aquele que dispôs “a obscuridade como ocultação”. E se as iniciações nos mistérios divinos estão acima deles, o que dizer dos que são demasiados profanos, que imaginam a causa que se encontra acima de todas as coisas com base nas mais ínfimas e defendem que ela não se eleva acima das que não têm aspecto divino e revestem uma multiplicidade de formas? A ela devemos referir e dela devemos *afirmar* todos os atributos do que existe, por ser causa de todas as coisas, mas com mais razão se lhe devem *negar* todos eles, na medida em que ela ultrapassa a realidade de todas as coisas. Não por supor que as negações se opõem às afirmações, mas antes por que a causa é de longe anterior e superior às privações, e está acima de tudo o que seja aférese e atribuição (Pseudo-Dionísio Areopagita, 1996, p. 13).

Os verbos “afirmar” (*katapháskein*) e “negar” (*apopháskein*) correspondem, respectivamente, a uma possibilidade e uma impossibilidade do discurso teológico: a primeira de falar sobre Deus enquanto Causa de todas as coisas, e a segunda de conhecer e de dizer algo a respeito do Absoluto em razão de sua transcendência:

[...] o apofatismo é a estratégia linguística de mostrar em algum modo, por meio da linguagem, aquilo que está além da linguagem. Não é feito, e não pode ser feito, só por meio de declarações negativas que não são menos partes do discurso humano ordinariamente inteligível do que as afirmações (Turner, 1995, p. 34-25).

Por causa da indigência da linguagem humana, até os autores sagrados

[...] privilegiaram o método das negações, na medida em que separa a alma do que lhe é natural e a encaminha através de todas as intelecções divinas, das quais se aparta aquele que está acima de todo nome e toda razão e conhecimento, mas, por fim, a consorcia com aquele (Dionísio Pseudo-Areopagita, 2004, p. 176).

No entanto, vale frisar que “a linguagem negativa sobre Deus não é mais apofática em si mesma do que a linguagem afirmativa”, pois tanto uma quanto a outra são inadequadas: a Causa universal, com efeito,

“Ista magis debet dici mystica quam aliae, ex hoc quod in occulto nos relinquit”:
Teologia apofática, visão beatífica e *unio mystica* no *Super Mysticam...*

permanece “acima de tudo o que seja aférese e atribuição” (Pseudo-Dionísio-Areopagita, 1996, p. 13).

3 A obra: estrutura e divisão do *Super Mysticam Theologiam Dionysii*

O *Doctor universalis*, respeitando a divisão pseudodionisiana em cinco capítulos, subdivide também sua obra em cinco partes e intercala a exposição literal com questões cujos argumentos nem sempre são encontrados no texto original, mas ainda assim remetem à doutrina do Pseudo-Dionísio Areopagita ou ao debate teológico em que vive. Ele utiliza, como já citado, a versão latina de João Sarraceno, pois, como afirma no comentário ao *De Divinis nominibus*, acredita ser a melhor: “Intentamos, além disso, apresentar a nova translação de João Sarraceno, que é melhor” (S. Alberti Magni, 1972, p. 3). Contudo, ele utiliza em modo ocasional outras traduções, que são indicadas com *alia littera* ou *alia translatio*, por exemplo: “a mente [...] em ato imita Deus — uma variação do texto traz *união*, ou seja, para que se eleve à união com Deus; e esta variação concorda com outra tradução que utiliza *unidade*, ou seja, simplicidade” (S. Alberti Magni, 1972, p. 457); “[Dionísio], portanto, diz primeiro: *Portanto, nas Instituições teológicas*, isto é, no livro que escreveu sobre as pessoas divinas, *louvemos principalmente* — em outra tradução: *louvamos*” (S. Alberti Magni, 1972, p. 469); “De onde é necessário partir para a caligem divina no modo citado, *dizemos* — ou, em outra tradução: *digamos*” (S. Alberti Magni, 1972, p. 472). Essas referências, geralmente, são da tradução de João Escoto Erígena, embora não possa ser excluído que, às vezes, ele remeta às traduções de Hilduíno ou de Grosseteste.

Quanto à organização do comentário, é o próprio dominicano alemão que dá indicações precisas a respeito, fazendo uma citação metodológica da *Metafísica* de Aristóteles Δ 3 995 a 12-14: “É necessário

ter sido instruído sobre o método que é próprio de cada ciência, pois é absurdo buscar ao mesmo tempo uma ciência e seu método. Com efeito, não é fácil conseguir nenhuma dessas duas coisas” (Aristóteles, 2002, p. 79). Ele divide o livro, portanto, em duas partes: “Na primeira parte é determinado o modo de proceder deste ensino, na segunda há o ensino verdadeiro e próprio (cap. IV: *Dizemos, portanto, que a causa de todas as coisas etc.*)” (S. Alberti Magni, 1972, p. 455).

De acordo com esta organização, o prospecto do *Super Mysticam Theologiam Dionysii* é o seguinte (Alberto Magno, 2007, p. 22):

Modus Doctrinae [método da doutrina]	Modus tractantis [método de quem trata a doutrina]	Cognitio [conhecimento]	Modus docentes [método de quem ensina]	Oratio [oração]	Cap. 1: Trinitas supersubstantialis... [Trindade supersubstantial...]
				recapitulatio [recapitulação]	Cap. 1: Igitur ista mihi quidem... [Seja esta deveras para mim, portanto...]
			Modus addiscentis [método de quem aprende]		Cap. 1: Tu autem, o amice... [Tu, porém, ó amigo...]
	UNITIO [união]			Cap. 2: In hac superlucenti... [Nesta treva super luminosa...]	
	Modus tractatus [método do que é tratado]				Cap. 3: Igitur in theologicis... [Pois bem, nas Instituições Teológicas...]

“*Ista magis debet dici mystica quam aliae, ex hoc quod in oculo nos relinquit*”:
Teologia apofática, visão beatífica e *unio mystica* no *Super Mysticam*...

DOCTRINA [doutrina]					Cap. 4-5: <i>Dicimus igitur, quod omnium causa...</i> [Dizemos, portanto, que a causa de todo existente...]
------------------------	--	--	--	--	--

Tabela desenvolvida pelo autor

4 Alberto Magno e a teologia apofática

No comentário à obra pseudodionisiana, o dominicano alemão entende a “mística” como uma *scientia* teológica na qual não estão envolvidos conhecimentos, visões ou experiências que nada têm a ver com a racionalidade, revelando, outrossim,

[...] uma abertura autotranscendente do entendimento humano ao seu fundo divino, a origem da sua proveniência, uma autotranscendência que culmina na união com sua origem que anula a diferença e o pensamento (Anzulewicz; Raschietti, 2022, p. 164-165).

De acordo com esse entendimento, a mística é a todos os efeitos teologia, cujo princípio original é o *deus absconditus* de Isaías 45,15, *incipit* do Capítulo primeiro:

“Verdadeiramente tu és um Deus escondido, Deus de Israel, salvador”, (Is. 45,15). Dessas palavras podem ser extraídas quatro coisas acerca desta doutrina que é intitulada Teologia Mística, ou seja o modo, a matéria, o destinatário e o fim (S. Alberti Magni, 1972, p. 457).

Enquanto ciência *sui generis*, quem norteia a teologia mística é a filosofia e não o ideal de ciência de Aristóteles, revelando-se, como expressa bem Anzulewicz (2022, p. 165-166), “uma dialética do conhecimento especulativo no horizonte da finitude e da teologia negativa”. Esse encontro entre filosofia e teologia apofática dá a possibilidade de compreender aquilo que a mística é como ciência teológica, herdeira do pensamento neoplatônico que o Pseudo-Dionísio

assimilou de Proclo e, em um segundo momento, incorporou no cristianismo. De acordo com Mojsisch (1987, p. 138-139),

Alberto Magno, em conexão com Dionísio Pseudo-Areopagita, deixou claro o que é mística (sem, naturalmente, querer falar de uma visão ou mística individual em um sentido psicologizante da palavra): mística é um conhecimento que passa do escondido ao evidente, místico é um conhecimento que se perde na escuridão da divindade — procedendo daquilo que para nós é evidente para o escondido; princípio desse perder-se é uma espécie de luz divina que eleva a razão em direção daquilo que ultrapassa a razão, de tal forma que a razão não conhece mais de modo abrangente, mas permanece em um modo que não está exposto a uma determinada visibilidade.

A teologia apofática, desconhecida até aquele momento na escolástica latina, graças ao *Doctor universalis* ingressa na esfera de pensamento teológico e reivindica seu *status* de nova disciplina teológica. O próprio Pseudo-Dionísio Areopagita mostra que mesmo uma teologia abertamente religiosa poderia se tornar consistente com uma teologia estritamente negativa em seu núcleo. De fato, o anônimo teólogo e filósofo sírio, de acordo com Edith Stein,

[...] não concebe [a teologia] como uma ciência ou uma doutrina sistemática sobre Deus... ele entende as Escrituras como a palavra de Deus, e os “teólogos” como os autores dos livros sagrados [...]. Ao aplicar o nome de teólogo a Daniel, Ezequiel ou São Pedro, Dionísio pretende indicar [...] que eles são inspirados — de acordo com nossa linguagem — e que falam de Deus porque Deus se apoderou deles [...]. Nesse sentido, os anjos também são teólogos, e Cristo é o mais elevado dos teólogos como a Palavra viva de Deus [...]. O próprio Deus deve ser designado como o Primeiro Teólogo. As várias teologias que se distinguem no tratado “Teologia Mística” não são “disciplinas” ou ramos da ciência, mas diversas maneiras de falar de Deus e diversos caminhos ou modos do conhecimento de Deus (ou do nosso não-conhecimento Dele) expressos assim (Theresia Benedicta a Cruce, 1946, p. 384).

“*Ista magis debet dici mystica quam aliae, ex hoc quod in oculo nos relinquit*”:
Teologia apofática, visão beatífica e *unio mystica* no *Super Mysticam*...

O que é que torna a teologia de Alberto Magno uma teologia apofática? A resposta pode ser encontrada no Comentário *Super Dionysius De divini nominibus*, onde ele escreve:

[...] uma negação que não deixa nada para trás, não torna nada definido, mas por meio de negações que deixam algo para trás o campo confuso do intelecto é reduzido a algo definido; e nós fazemos uso dessas [negações] no lugar das diferenças, em conexão com aquelas coisas das quais (por sua simplicidade) não podemos tomar diferenças positivas; como se, se eu dissesse que a alma não é substância corpórea, deixando incontestemente que ela é substância, eu estreitasse “alma” para algo [definido], e assim por diante, até que o processo chegue ao ser próprio da coisa. E, da mesma forma, como diz Rabbi Moses, por meio de negações o campo confuso do intelecto, no que diz respeito a Deus, é de alguma forma determinado, embora nunca cheguemos ao seu ser próprio (cap. 7, 29, 358,87-359,5) (S. Alberti Magni, 1972, p. 29).

Na primeira questão que o *Doctor Universalis* responde, a saber, por que razão esta *scientia* teológica deve ser chamada mística, ele opera uma distinção entre as teologias negativas e as teologias positivas. As primeiras começam pelas coisas sensíveis que, para nós, são as mais evidentes e, procedendo por eliminações, levam a um conhecimento de Deus caracterizado pela indistinção, pois o intelecto humano não é capaz de enunciar positivamente algo a respeito dele. As segundas, por sua vez, começam pela própria divindade enquanto causa que transcende as coisas a nós manifestas:

[...] as teologias negativas, como se diz no terceiro capítulo [da *Teologia mística*], começam das coisas sensíveis a nós manifestas, negando-as de Deus, e assim procedem removendo todas as coisas dele, deixando nosso intelecto em um conhecimento indefinido, sendo-lhe negadas todas as coisas que conhece e sem poder afirmar o que isso seja. As teologias afirmativas, ao invés, manifestam para nós o segredo da divindade, enquanto [nelas], as coisas que nos são manifestas, são significadas em seu proceder da eminência da causa, como quando se diz “Deus é bom”, entende-se que Ele é aquilo de onde vem toda bondade nas criaturas, e quanto se diz “Pai” (Ef 3,15), entende-se “aquele

do qual é nomeada toda paternidade no céu e na terra” (cap. 1, 457, 5-8) (S. Alberti Magni, 1972, p. 457).

O modo de proceder da teologia apofática é o oposto do modo natural de conhecimento porque nega paulatinamente de Deus aquilo que é evidente à razão e, por isso, não o alcança intelectualmente. A razão permanece sempre em uma certa indefinição e não adquire com a sua própria força o conhecimento da essência divina se não for auxiliada por uma luz divina superior:

[...] a inspiração divina, interpretada como iluminação, na qual se baseia esta ciência, garante-lhe um conhecimento que vai além da razão enquanto tal. A este respeito, a teologia mística se assemelha à Sagrada Escritura, que em tudo é devedora da inspiração divina (Anzulewicz; Raschiatti, 2022, p. 173-174).

Nesse modo, a teologia apofática transpõe o critério de cientificidade aristotélico porque, não estabelecendo seu alicerce no modo natural de conhecer e nos argumentos racionais sempre passíveis de erros, fixa-se na luz divina fiadora de um conhecimento indubitável:

[...] em Deus, todos os modos de conhecimento naturais para nós, através dos quais adquirimos as ciências, são ociosos; Ele não é conhecido nem por si, como os princípios, nem “porque é”, pois não tem causa, nem “que é”, pois não há um efeito proporcionado. Mas a nossa mente reconhece uma certa luz divina que está acima da sua natureza, que a eleva acima de todos os modos da visão naturais e, por aquela luz, chega à visão de Deus, mas confusamente e sem conhecer em modo determinado o “que é”. E, por isso, se diz que Deus é visto pelo não-ver, quer dizer, pelo não-ver natural (cap. 1, 466, 59-69) (S. Alberti Magni, 1972, p. 466).

A negação, que assume o lugar do saber racional, paradoxalmente permite reconhecer a presença da luz sobrenatural. De fato, não há nada de conhecido no nível sobrenatural que possa expressar de maneira adequada a simplicidade de Deus quando se revela:

“Ista magis debet dici mystica quam aliae, ex hoc quod in oculo nos relinquit”:
Teologia apofática, visão beatífica e *unio mystica* no *Super Mysticam*...

[o não-ver] não é pura negação, sendo negado o modo natural da visão e permanecendo a recepção da luz sobrenatural, a qual, contudo, é mais conhecida pela negação, ainda mais porque não encontramos algo conhecido a nós que podemos predicar propriamente de Deus, por causa da eminência da sua simplicidade (cap. 1, 466, 79-84) (S. Alberti Magni, 1972, p. 466).

Apesar de o ser humano ter a capacidade de lançar mão de silogismos e de enunciados verdadeiros, segundo o dominicano alemão ele não pode conhecer verdadeiramente a Deus:

[...] a via da eminência conduz-nos a uma ruptura do dizer e do viver, estando marcada por um excesso que é o motivo pelo qual as afirmações e as negações permanecem insuficientes para a união mística com o divino (Rocha Martins, 2013, p. 14)

[...] como todas as dignidades estão nele [em Deus], mas são uma mesma coisa, enquanto toda afirmação põe alguma composição, o excesso daquele que está acima de todas as coisas excede toda negação, por isso [Dionísio] diz que os nomes que são negados dele, são negados por causa do seu excesso e não por causa do defeito, como é nas criaturas, e, por isso, seu excesso supera toda negação. E, por esse motivo, nem as negações, nem as afirmações se aproximam suficientemente ao louvor daquele ao qual pertencem potência e magnificência infinita por todos os séculos dos séculos (cap. 5, 475, 34-42) (S. Alberti Magni, 1972, p. 475).

Alberto Magno confere à teologia apofática um desenvolvimento original, que é mais do que um esforço de equilibrar fé e razão: antes disso, uma das principais versões desta nova epistemologia procura a acolhida das filosofias grega e árabe e a elaboração então iniciada de diferentes saberes racionais do Ocidente.

5 Da visão beatífica à *unio mystica*

Consequência direta da interpretação mística da teologia, cujo alicerce se encontra na luz divina, é a compreensão intelectual da *unio*

mystica como iluminação que domina o intelecto e o eleva a um nível superior, acima de si mesmo, após ultrapassar todos os limites do conhecimento e da visão natural:

[...] uma doutrina desse tipo [a teologia mística] não procede de tais princípios [racionais], mas antes de uma certa luz divina que não é um enunciado pelo qual algo é afirmado, e sim uma certa realidade que convence o intelecto a aderir a ela acima de todas as coisas. E, por isso, eleva o intelecto para aquilo que o ultrapassa pelo fato de o intelecto permanecer em algo não conhecido em modo determinado (cap. 1, 455, 14-22) (S. Alberti Magni, 1972, p. 455).

A realização plena da *unio mystica* é a meta que a visão beatífica visa atingir, e, segundo o dominicano alemão, é sempre uma questão intelectual. Com efeito, a capacidade natural de o ser humano conhecer não é suficiente para perceber o divino em modo especulativo: Deus mesmo “não é olhado pelo intelecto humano enquanto este está *in via*, nem mesmo é olhado nas mais sublimes contemplações, só é olhado algo que é de Deus, na medida em que a luz divina desce ao intelecto” (Anzulewicz; Raschiatti, 2022, p. 173-174).

Na época de Alberto Magno a polêmica sobre a visão beatífica, acenada na introdução desse artigo, coloca restrições precisas à questão da mística, a saber: a contemplação de Deus é possível? Caso for, em que medida? O problema mais sério e delicado é como conciliar a teologia apofática com a bem-aventurança que consiste na visão de Deus “face a face”. De acordo com Torrell (1997, p. 48), “as apostas eram altas. Por um lado, o risco de uma pretensão blasfema de submeter o segredo de Deus às garras do homem; do outro, ceder ao agnosticismo diante de uma transcendência impessoal inatingível”.

O *Doctor Universalis* elabora uma solução para a natureza da visão beatífica que, sem contrastar a censura de 1241, consegue salvar aspectos significativos do apofatismo pseudodionisiano para o futuro da teologia e da mística alemã. Como a maioria dos teólogos de seu tempo,

“*Ista magis debet dici mystica quam aliae, ex hoc quod in oculo nos relinquit*”:
Teologia apofática, visão beatífica e *unio mystica* no *Super Mysticam*...

o dominicano alemão compara as formas da visão contemplativa *in via* com a visão de Deus *in patria*. No comentário *Super Mysticam Theologiam Dionisii* ele reconhece que, na vida futura, será possível ver a Deus assim como ele é, sem véu:

[...] fim desta doutrina [teologia mística] não é só conhecermos e nem apenas nos “tornarmos bons” através das obras, como na ética, mas, indo além, chegar à salvação eterna, na qual aquilo que, aqui, nos é omitido de Deus por negações, ser-nos-á exposto sem nenhum véu e abertamente (S. Alberti Magni, 1972, p. 454).

É esta visão que tornará o ser humano bem-aventurado:

[...] o conhecimento [de Deus] difere em ambos os lados, pois na vida ultraterrena Deus é visto por si, mas na contemplação nesta vida é visto nos efeitos da graça e da luz que desce na alma. Na vida ultraterrena, além do mais, a visão de Deus libertará perfeitamente de toda miséria, coisa que aqui não acontece, e, ainda, lá haverá o estado da glória, enquanto aqui há o estado da graça (cap. 1, 465, 29-32) (S. Alberti Magni, 1972, p. 463).

Antes disso, ele faz uma série de ressalvas que balizam seu discurso de acordo com a teologia apofática pseudodionisiana; primeiramente, destaca que a diferença entre as duas formas de visão, *in via* e *in pátria*, se dá mais na modalidade e no grau do que na natureza, pois em ambos os casos a visão acontece graças à luz divina que nos faz conhecer a Deus como princípio “quando o recebemos como luz do nosso intelecto, e pela luz divina somos conduzidos aos divinos atributos como a certas conclusões, quando o conhecemos como sábio, bom etc.” (S. Alberti Magni, 1972, p. 465). Tomás de Aquino também ressalta a mesma necessidade da graça divina na *Suma de Teologia* (1984, p. 266):

[...] como a capacidade natural do intelecto criado não basta para ver a essência de Deus, como já se demonstrou, é preciso que pela graça divina lhe seja aumentada a capacidade do intelecto. A este acréscimo de capacidade intelectual, nós o chamamos iluminação do intelecto, como chamamos ao próprio inteligível lume, luz.

Sem a intervenção dessa luz não haveria nem conhecimento místico de Deus, nem visão beatífica e tampouco conhecimento intelectual; no entanto, ela deixa o intelecto em um estado de confusão:

[...] de Deus, não conhecemos o “que é”, segundo aquele certo modo de conhecimento natural determinado em filosofia, pois o *Filósofo* determina que a ciência do “que é” se dá ou pela causa remota, ou pelo efeito convertível e proporcionado à causa; ora, nós não podemos conhecer algo de Deus em nenhum dos dois modos, e por nenhum conhecimento natural Ele é conhecido, nem “que é” nem “por que é” nem pelo sentido, nem pelo intelecto; porém o conhecemos mediante um certo conhecimento sobrenatural um tanto confuso (cap. 1, 463,76 - 464,3) (S. Alberti Magni, 1972, p. 464).

Para o dominicano alemão, o intelecto humano nunca pode alcançar uma visão beatífica cabal e uma *unio mystica* plena e distinta: com efeito, de Deus nós não podemos conhecer aquilo que é, sendo Ele infinito, nem por que é, pelo fato de não ter uma causa, tampouco o seu ser causa de algo, pois seus efeitos não lhe são proporcionados. Essa expressão radical da teologia apofática, entretanto, é amenizada por outras afirmações para solucionar um possível impasse com teologia catafática. Na questão VII do seu *Comentário*, onde Alberto Magno discorre sobre a elevação do intelecto e a contemplação de Deus, ele faz uma distinção entre dois modos de considerar a contemplação:

[...] a contemplação de Deus pode ser considerada em dois modos: ou quanto àquilo no qual contemplamos Deus, ou seja, quanto ao princípio da contemplação; assim, Dionísio fala na *Hierarquia celeste* que nós, nesta vida, não podemos ver o raio divino sem o véu dos signos e dos efeitos, pois “agora vemos como num espelho e em forma enigmática” (1 Cor 13,12); ou quanto ao fim da contemplação, ou seja, àquilo que procuramos através da contemplação, que é o próprio Deus sem véu, ao qual chegamos no nosso estado último, no qual alcançamos as naturezas intelectuais; com efeito, a investigação racional seria vã se não chegasse à união intelectual (cap. 1, 460, 62-75) (S. Alberti Magni, 1972, p. 460).

“Ista magis debet dici mystica quam aliae, ex hoc quod in oculo nos relinquit”:
Teologia apofática, visão beatífica e *unio mystica* no *Super Mysticam*...

Em relação ao meio no qual contemplamos a Deus, o *Doctor Universalis* afirma que na vida terrena não podemos ver a Deus sem mediações, em si mesmo, mas sempre e somente através das teofanias (signos e efeitos); em relação ao fim, por sua vez, o dominicano alemão faz uma concessão: no nosso estado mais elevado atingimos o conhecimento de Deus sem mediações (sem véu). Se não se admitir isso, nossa busca intelectual seria infrutífera e isso contrariaria o fim das substâncias intelectivas que, como afirma seu aluno e discípulo Tomás de Aquino, não realizariam sua natureza: “Se, portanto, a inteligência da criatura racional não pudesse atingir a causa primeira das coisas, seria vão o desejo da natureza” (Tomás de Aquino, 1984, p. 257). Na questão seguinte do mesmo Comentário (Questão VIII – Se toda contemplação de Deus é arrebatamento), a fim de esclarecer sua argumentação, Alberto Magno vai evidenciar a diferença entre o conhecimento relativo à contemplação na vida terrena (*in via*) e o conhecimento futuro (*in pátria*) de Deus: na outra vida Deus será visto em si mesmo (*in se*), enquanto a contemplação terrena se detém aos “efeitos da graça” que, embora elevados e originados em Deus, não são Deus em si mesmo.

6 Conclusão: uma defesa da Teologia Apofática

Esta análise da relação entre teologia apofática, visão beatífica e *unio mystica* no *Super Mysticam Theologiam Dionisii*, visa mostrar como o dominicano alemão procura manter firme o caráter apofático do conhecimento de Deus, amarrando-o aos limites estruturais das criaturas e não apenas à condição humana corrompida pelo pecado, como a tradição agostiniana defendia. Essa condição haverá de mudar na vida ultraterrena, embora o *status* de criatura permaneça inalterado e, por isso, o Deus infinito nunca poderá ser compreendido totalmente por um intelecto finito. Esta inacessibilidade é evidenciada pelas numerosas citações bíblicas das quais o mestre dominicano lança mão para explicar

o termo “místico”, bem no começo do seu comentário, e, mais ainda, pelas palavras de João Crisóstomo, a primeira *auctoritas* extrabíblica citada, cujo trecho da Homilia sobre o Evangelho de João ecoa a tese condenada em 1241: “e aqui *Crisóstomo* diz que nem as próprias essências celestes alguma vez puderam vê-lo como Ele é” (S. Alberti Magni, 1972, p. 453). Com essa escolha, Alberto Magno provavelmente quer expressar sua defesa da teologia apofática, embora dentro dos limites impostos pela condenação de 1241.

Nesse momento de grande tensão em que duas tradições se defrontam para solucionar o problema da visão beatífica, a reflexão teológica do *Doctor Universalis* mostra como ele não se deixa seduzir por posições suprarracionais que interpretam a *unio mystica* como um evento em que o ato de conhecer tem um papel secundário. Aliás, o mestre dominicano reitera a importância do elemento intelectual, e não apenas ético e afetivo, da ascensão para Deus, como caminho imprescindível da união: “é necessário estar unidos a Deus através do intelecto” (S. Alberti Magni, 1972, p. 465). A presença da luz divina, apesar de transcender as capacidades naturais, insere-se na mesma dinâmica do intelecto humano elevando-o, mas sem torná-lo supérfluo. A visão beatífica, no entanto, mesmo conservando seu valor intelectual distingue-se do conhecimento natural de Deus que o ser humano pode adquirir *in via*, pois o intelecto humano deve ser iluminado e transformado pela luz divina que é o próprio Deus na sua livre comunicação, suscitando no ser humano um conhecimento verdadeiro alcançável somente *in pátria*.

Referências

ALBERTO MAGNO. *Tenebra luminosíssima*. Commento alla Teologia Mistica di Dionigi l'Areopagita. Trad. G. Allegro e G. Russino. Palermo: Officina di Studi Medievali, 2007.

“*Ista magis debet dici mystica quam aliae, ex hoc quod in oculo nos relinquit*”:
Teologia apofática, visão beatífica e unio mystica no *Super Mysticam*...

ANZULEWICZ, Henryk; RASCHIETTI, Matteo (Trad.). *Scientia mística sive teologia. O conceito de mística de Alberto Magno*. In: *Notandum*, n. 58, 2022.

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Loyola: São Paulo, 2002.

DENIFLE, Henricus; CHATELAIN, Émile (Org.). *Chartularium Universitatis parisiensis sub auspiciis consilii generalis facultatum Parisiensium*. Tomo I. Paris: Ex Typis Fratrum Delalain, 1889, p. 170-171.

DIONÍSIO PSEUDO-AREOPAGITA. *Dos nomes divinos*. Trad. Bento Silva Santos. São Paulo: Attar, 2004.

GUYOT, Bertrand Georges; DONDAINE, Hyacinthe François. *Guerric de Saint-Quentin et la condamnation de 1241*. In: *Revue des sciences Philosophique et Théologique*, n. 44, 1960.

MOJSISCH, Burkhard. “Dynamik der Vernunft” bei Dietrich von Freiberg und Meister Eckhart. In: RUH, K. (Hg.). *Abendländische Mystik im Mittelalter. Symposium Kloster Engelbert 1984*, Stuttgart, Metzlersche Verlagsbuchhandlung, 1986.

PLATÃO. *Parmênides*. São Paulo: Loyola, 2013.

PROCLO. *Proclus' Commentary on Plato's Parmenides*. Trad. Morrow, G. R. e Dillon, J. M. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1987.

PSEUDO-DIONÍSIO AREOPAGITA. *Teologia Mística*. In: MEDIÆVALIA. TEXTOS E ESTUDOS. *Pseudo-Dionísio Areopagita. Teologia Mística*. Versão e estudo complementar de M. Santiago de Carvalho, n.10. Porto: Fundação Eng. Antônio de Almeida, 1996.

ROCHA MARTINS, Antonio. *Imago Dei. Imago mundi. Notas sobre o conceito de imagem da Idade Média*. In: *Representação: Fonte Inesgotável de Polémica e Práxis. Transversalidade na Investigação em Artes Visuais, Filosofia, Dramaturgia e Direito*, 2013.

ROMANO, Francesco. *Il Neoplatonismo*. Roma: Carocci, 1998.

S. ALBERTI MAGNI. *Super Dionysium De Divinis Nominibus*. Münster: Aschendorff, 1972, vol. 37/1.

S. ALBERTI MAGNI. *Super Mysticam Theologiam Dionysii*. Münster: Aschendorff, 1972, vol. 37/1.

SCHIAVONE, Michele. *Neoplatonismo e cristianesimo nello Pseudo-Dionisio*. Milano: Marzorati, 1963.

TAVOLARO, Gianpiero. *Conoscere senza conoscere. Ricerche epistemologiche tra filosofia antica e teologia fondamentale*. Napoli: Museopolis Press, 2009.

TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica. Teologia – Deus – Trindade*. São Paulo: Loyola, 1984.

TORRELL, Jean-Pierre. *La vision de Dieu “per essentiam” selon saint Thomas d’Aquin*. In: *Micrologus V* (1997). *La visione e lo sguardo nel Medioevo, I / View and Vision in the Middle Ages*, I.

THERESIA BENEDICTA A CRUCE, ALLERS R. Ways to know God: The “Symbolic Theology” of Dionysius the Areopagite and its Factual Presuppositions. In: *The Thomist*, v. 9, n. 3, 1946.

TURNER, Denys. *The Darkness of God. Negativity in Christian Mysticism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

A filosofia moral como ciência prática segundo Tomás de Aquino

André Ricardo Randazzo Gomes¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.107.04>

Tomás de Aquino afirma que a *Ética a Nicômaco*, que ele também chama de filosofia moral ou ciência moral, é uma ciência prática. Entretanto, tomistas como Jacques Maritain (1882-1973) e João de Santo Tomás (1589-1644) pretendem explicar essa tese de maneiras diversas, afirmando que a filosofia moral é uma ciência especulativa, ou especulativamente prática, ou praticamente prática, ou idêntica à prudência. Nesta comunicação, estudarei os textos pertinentes desses três autores, a fim de determinar como Tomás de Aquino concebe o caráter prático da filosofia moral. Chamarei o modelo de interpretação proposto por João de Santo Tomás de modelo das virtudes intelectuais, e chamarei o modelo de interpretação proposto por Jacques Maritain de modelo dos graus do saber.

Vejamos como João de Santo Tomás determina que a filosofia moral pode ser, de um modo, especulativa, e de outro modo, prática.

Na *Arte Lógica*, que é a primeira parte do *Cursus Philosophicus Thomisticus*, João de Santo Tomás pergunta de onde se toma a unidade ou a diversidade específica das ciências na razão do cognoscível. Ou seja, isto é perguntar qual é a base para que uma ciência seja unitária e distinta, enquanto é especulativa. A resposta de João é a de que a unidade ou a

¹ Mestre em Filosofia pela Universidade Estadual de Maringá e Bacharel em Relações Internacionais pela Universidade Estadual Paulista. E-mail: at.int8@gmail.com

distinção específica das ciências é tomada da diversa imaterialidade, adquirida por abstração. No entanto, uma objeção argumenta que não é da abstração que se toma a unidade ou diversidade específica das ciências, porque, por exemplo, a ciência moral e a lógica não tomam a sua especificação da abstração. Em resposta a isto, João afirma² que a lógica e a ciência moral também tomam a sua unidade ou diversidade específica da imaterialidade adquirida por abstração. A lógica é especificada por uma abstração negativa. E a ciência moral, enquanto especulativa, pertence à filosofia natural, sendo uma de suas partes. Portanto, enquanto especulativa, a ciência moral é especificada pela mesma abstração que especifica a filosofia natural. Como a filosofia natural trata da alma intelectual, deve tratar, conseqüentemente, dos atos morais desta última. Mas, enquanto prática, a ciência moral é idêntica à prudência e pertence aos hábitos práticos.

Em outro artigo da *Arte Lógica*, João de Santo Tomás pergunta se a lógica é uma ciência especulativa ou prática. A resposta de João é a de que a lógica é uma ciência essencialmente especulativa. No entanto, ao tratar de uma objeção que argumenta que a lógica é prática, porque ensina as regras para dirigir os atos da razão, assim como a ciência moral é prática, porque ensina as regras para dirigir os atos da vontade, João procura mostrar³ que esta objeção erra duplamente, pois: (i) se se

² Ver Santo Tomás, 1993, q. 27, a. 1, ad 1: “Y, para la explicación de los ejemplos que se aducen, hay que advertir que la inmaterialidad del objeto constituye su inteligibilidad en sí. [...] Luego al primer ejemplo se dice que la ciencia racional, que es la lógica, toma su unidad de la abstracción que tiene, ciertamente semejante a la de la metafísica, pero diversa de ella, porque es sólo abstracción negativa. [...] Pero la ciencia moral, si se toma prácticamente, es lo mismo que la prudencia, y así no pertenece a los hábitos especulativos, sino a los prácticos, de los cuales no tratamos al presente. Pero si se toma especulativamente por la ciencia ética, que trata de la naturaleza de las virtudes, así pertenece a la filosofía y es parte suya, porque, ya que trata del alma intelectual, consiguientemente debe tratar de sus actos morales”.

³ Ver Santo Tomás, 1994, q. 1, a. 4, ad 3: “de dos modos puede considerarse la ciencia moral. De un modo, como que incluye también la prudencia; de otro modo, como que la excluye, y, especulando, versa solamente sobre el conocimiento de las virtudes. Del primer modo, tiene la razón de lo práctico por parte de la prudencia, que incluye; y usa este principio práctico: ‘Ha de hacerse el bien’ de modo práctico. Se da entonces disparidad entre ella y la lógica. La

comparar a lógica com a ciência moral enquanto esta inclui a prudência, ver-se-á que elas são díspares, pois a lógica é especulativa e a ciência moral é prática; e (2) se se comparar a lógica com a ciência moral enquanto esta exclui a prudência, ver-se-á que ambas são especulativas. A respeito da ciência moral, portanto, João afirma que ela pode ser considerada de dois modos: de um modo, como prática, enquanto inclui a prudência, e, de outro modo, como especulativa, enquanto exclui a prudência. Como prática, ela usa o princípio prático: “o bem deve ser feito”, de modo prático, e procede movendo e compondo. Como especulativa, ela usa princípios especulativos, de modo especulativo, procede resolvendo e definindo, e conhece a natureza das virtudes e da prudência na razão do verdadeiro, como se dá, por exemplo, na *Prima Secundae* da *Suma de Teologia* e nos livros éticos. Assim, não há “ciência prática”, isto é, não há ciência que use simultaneamente princípios e modos especulativos e práticos. Por isso, pode dar-se que alguém tenha a ciência moral enquanto especulativa, mas não tenha a prudência.

Vejamos, então, como Jacques Maritain concebe um esquema de “graus do saber” e em qual desses graus ele diz que a filosofia moral se inclui⁴.

Primeiro, há uma ciência chamada especulativa, que tem por objeto um objeto de pura especulação, por modo de conhecer o modo

prudencia dirige las obras de la voluntad por la elección y el imperio. Por ser libres y no tender naturalmente al objeto, las obras de la voluntad son en sí capaces de dirección real y de moción moral. La lógica, en cambio, como se dijo, versa sobre los objetos conocidos por principios especulativos y procede sólo por moción resolutive sin introducir ninguna ordenación real en el concepto, que el concepto tiende al objeto por semejanza natural y no artificiosa. Si la ciencia moral excluye y trata sólo de la materia de las virtudes definiendo, dividiendo, etc., es especulativa, como acaece en teología, en *Prima Secundae*. No usa principios prácticos o modo práctico, esto es, como que mueven e inclinan afectivamente sino precisamente especulativos en cuanto que conocen la naturaleza de las virtudes y de la prudencia en la razón de lo verdadero, como puede verse en los éticos y en toda la *Prima Secundae*. Bien puede darse que alguien sea insigne ético y teólogo, y pecador imprudente. No es tampoco inconveniente ninguno que no se dé ciencia práctica, si es ciencia verdadera y propiamente: la ciencia procede resolviendo y definiendo, y la práctica moviendo y componiendo”.

⁴ Ver Maritain, 1932, p. 618-628.885.

especulativo, e por fim conhecer para conhecer. Exemplo dessa ciência é a filosofia especulativa em geral. Segundo, há uma ciência chamada especulativamente prática, que tem por objeto um objeto operável, por modo de conhecer o modo especulativo quanto à estrutura das noções, e por fim conhecer para agir, dirigindo a ação desde longe. Exemplos dessa ciência são a filosofia moral de Aristóteles e a medicina teórica. Terceiro, há uma ciência chamada praticamente prática, que tem por objeto um objeto operável, por modo de conhecer o modo prático, e por fim conhecer para agir, dirigindo a ação desde perto. Exemplos dessa ciência são as ciências morais práticas e a medicina prática. E quarto, há a prudência, que tem por objeto um objeto operável, por modo de conhecer o modo prático, ao máximo grau, e por fim conhecer para agir, dirigindo a ação imediatamente.

Os graus do saber prático são como um fluxo inteligível que gradualmente se torna mais e mais particularizado, até entrar em contato com o ato concreto e singular a ser feito aqui e agora, dentro da variedade indefinida das circunstâncias contingentes. O saber prático que regula imediatamente a ação não é conhecimento científico; é a virtude da prudência. Ela julga e comanda o que deve ser feito aqui e agora⁵.

Passemos, então, a examinar os textos de Tomás de Aquino. Primeiro, vejamos o que ele afirma sobre as virtudes intelectuais em geral.

No *Comentário à Ética a Nicômaco*, as virtudes intelectuais são enumeradas assim⁶: as virtudes intelectuais são hábitos pelos quais a

⁵ Ver Maritain, 1932, p. 622-623: “Mais, en ce qui concerne les exigences du pratique comme tel, la connaissance pratique ne peut pas en rester là. Elle est comme un grand flux intelligible qui descend en se particularisant, en se resserrant de plus en plus, jusqu’au contact de l’acte concret et singulier à accomplir *hic et nunc*, parmi la variété indéfinie des circonstances contingentes. Au contact immédiat de l’action, comme régulatrice immédiate de l’action, la droite connaissance pratique n’est plus ce qu’on appelle un savoir, une science [...]. La droite connaissance pratique comme régulatrice immédiate de l’action, c’est la vertu de prudence. Elle juge, elle commande ce qui est à faire *hic et nunc*”.

⁶ Ver Aquino, 1993, livro 6, lição 3, n. 1143: “the intellectual virtues are habits by which the soul expresses the truth. But there are five habits by which the soul always expresses the truth by

alma expressa a verdade; e há cinco hábitos pelos quais a alma sempre expressa a verdade: a arte, a ciência, a prudência, a sabedoria e o entendimento (intelecto).

No *Comentário à Metafísica*, as virtudes intelectuais são distinguidas em dois tipos, de acordo com a parte da alma racional que aperfeiçoam⁷: assim, três delas (a sabedoria, a ciência e o entendimento) são especulativas, por pertencerem à parte especulativa (ou científica) da alma racional, e duas delas (a prudência e a arte) são práticas, por pertencerem à parte prática (ou raciocinativa) da alma racional. Ademais, cada virtude intelectual especulativa está relacionada, de um modo particular, com demonstrações: o entendimento versa sobre os primeiros princípios da demonstração; a ciência tem demonstrações (ou conclusões) sobre causas inferiores; e a sabedoria tem demonstrações (ou conclusões) sobre causas primeiras. E cada virtude intelectual prática está relacionada, de um modo particular, com coisas contingentes e operáveis pelo homem: a prudência é a reta razão que versa sobre as ações que devem ser feitas (*recta ratio agibilium*) (e que aperfeiçoam o agente); e a arte é a reta razão que versa sobre as obras que devem ser produzidas (e que são exteriores ao agente).

either affirming or denying, viz., art, science, prudence, wisdom, and understanding. Clearly then these are the five intellectual virtues”.

⁷ Ver Aquino, 1995, livro 1, lição 1, n. 34: “But because the names ‘wisdom’, ‘science’ and ‘art’ have been used indifferently, lest someone should think that these terms are synonymous, he excludes this opinion and refers to his work on morals, i.e., to Book VI of the *Ethics*, where he has explained the difference between art, wisdom, science, prudence, and understanding. And to give the distinction briefly — wisdom, science and understanding pertain to the speculative part of the soul, which he speaks of in that work as the scientific part of the soul. But they differ in that understanding is the habit of the first principles of demonstration, whereas science has to do with conclusions drawn from subordinate causes, and wisdom with first causes. This is the reason it is spoken of there as the chief science. But prudence and art belong to the practical part of the soul, which reasons about our contingent courses of action. And these also differ; for prudence directs us in actions which do not pass over into some external matter but are perfections of the one acting (which is the reason why prudence is defined in that work as the reasoned plan of things to be done), but art directs us in those productive actions, such as building and cutting, which pass over into external matter (which is the reason why art is defined as the reasoned plan of things to be made)”.

Vejamos, então, o que Tomás afirma sobre os quatro tipos de ciência, que Jacques Maritain chama de “graus do saber”.

Na *Suma de Teologia*⁸, Tomás argumenta que uma ciência pode ser chamada de especulativa de três modos: de um modo, por parte das coisas conhecidas, isto é, por parte do objeto ou matéria, e assim é chamada de (1) ciência apenas especulativa, como, por exemplo, a ciência que o homem tem das coisas da natureza ou de Deus; de outro modo, quanto ao modo de conhecer, e assim é chamada de (2) ciência especulativa quanto ao modo de conhecer e prática sob outro aspecto, como, por exemplo, a ciência que o arquiteto tem da casa, definindo-a, dividindo-a e considerando suas características universais, o que é proceder de modo resolutivo; e ainda de outro modo, quanto ao fim, e assim é chamada de (3) ciência especulativa quanto ao fim e prática sob outro aspecto, como, por exemplo, a ciência que o arquiteto tem da casa, considerando como poderia ser construída, não com a finalidade de construí-la, mas apenas para conhecer. A ciência que tem por fim a operação é chamada de (4) ciência apenas prática.

Avaliemos, então, a posição de João de Santo Tomás. Eu chamo esse modelo de interpretação de modelo das virtudes intelectuais, pois, de um modo, a filosofia moral pode ser identificada com a virtude intelectual especulativa da ciência, ou também, de outro modo, com a virtude intelectual prática da prudência. Para João, a ciência moral especulativa é uma parte da ciência natural. O seu *Cursus Philosophicus Thomisticus*, além de conter a *Arte Lógica* como sua primeira parte, contém uma segunda parte chamada *Filosofia Natural*, que, por sua vez, é dividida em quatro partes: (1) “Do ente móvel em comum”, (2) “Do ente móvel incorruptível”, (3) “Do ente móvel corruptível” e (4) “Do ente móvel animado”. Podemos presumir que a ciência moral especulativa

⁸ Ver Aquino, 2001, I, q. 14, a. 16, corpo. Ver também *Questões Disputadas Sobre a Verdade*, q. 3, a. 3.

seria uma parte que viria em seguida à quarta parte, que inclui o estudo da alma intelectual. Tomás de Aquino, nos prólogos que escreveu às obras *Física*, *Do céu*, e *Do sentido e dos sensíveis*⁹, estabelece aquela sequência das partes que João usa em sua *Filosofia Natural*. Porém, Tomás jamais mencionou que a filosofia moral viria como mais uma parte de tal sequência. Ademais, ele nunca atribuiu à ciência moral um modo de abstração, isto é, um modo de afastamento da matéria e do movimento, qualquer que seja ele. E, além disso, Tomás jamais atribuiu a ciência moral ao modo científico, mas, ao contrário, a atribuiu ao modo raciocinativo, que corresponde à parte prática da alma racional. Portanto, não há base alguma nos textos de Tomás de Aquino para que a ciência moral seja postulada como uma ciência especulativa, isto é, como parte da ciência natural e da virtude intelectual da ciência.

Quanto à ciência moral prática, esta é, para João de Santo Tomás, idêntica à prudência. Em minha opinião, esta identidade está bem fundada nos textos de Tomás, nos quais Tomás afirma o seguinte. A operação a que visa a ciência moral não é ato de arte, nem de ciência, mas de virtude¹⁰ (da prudência). Ademais, a ciência moral tem por fim o fim da felicidade ativa¹¹, que é alcançada pela operação da prudência. Além disso, a ciência moral procede de modo raciocinativo, que versa sobre o que pode ser realizado pela ação humana¹² (*agibilia humana*), que é

⁹ Ver os textos de tais prólogos em Aquino, 1998, p. 438-454.

¹⁰ Ver Aquino, 1999, q. 5, a. 1, ad 3: “Quanto à ciência moral, embora seja em vista da operação, tal operação não é ato de ciência, mas antes de virtude, como é patente no livro da *Ética*. Daí, não poder ser denominada arte”.

¹¹ Ver Aquino, 1999, q. 5, a. 1, ad 4: “Ora, como os filósofos afirmam uma dupla felicidade, uma contemplativa e outra ativa, como é patente no livro X da *Ética*, de acordo com isto distinguiram também duas partes da filosofia, a moral, que denominaram prática, e a natural e racional, que denominaram teórica”.

¹² Ver Aquino, 1999, q. 6, a. 1, ad 4 (a): “o Filósofo nesta passagem sustenta como sendo o mesmo o raciocinativo e o opinativo; donde ser patente que pertence ao segundo modo indicado; no mesmo lugar, o Filósofo atribui ao raciocinativo ou opinativo o que pode ser realizado pela ação humana, de que se ocupa a ciência moral, em razão de sua contingência. Donde se pode coligir do que foi dito que o primeiro modo de raciocinatividade é próprio sobretudo à ciência racional, o segundo à ciência moral, e o terceiro à ciência natural”.

precisamente a matéria sobre a qual a prudência versa. Ademais, a filosofia moral procede de modo compositivo, aplicando princípios universais e simples aos casos (ou ações) singulares e compostos¹³, modo idêntico ao da prudência¹⁴. Pode-se distinguir a ciência moral e a prudência, no sentido de que a ciência moral reside apenas na razão, sendo assim uma ciência prática, ao passo que a prudência reside na razão e no apetite¹⁵. No entanto, não se pode aprender a ciência moral apenas como uma ciência prática, pois, para que ela seja aprendida, requer-se experiência e uma alma livre das paixões¹⁶, isto é, alguma virtude moral, que reside no apetite. Por isso, a filosofia moral deve ser aprendida como sendo a virtude intelectual prática da prudência.

João de Santo Tomás afirma, ademais, que não há “ciência prática”, isto é, que não há ciência simultaneamente especulativa e prática, mas não há nenhum texto em que Tomás de Aquino entenda “ciência prática” dessa maneira. João também atribui princípios

¹³ Ver Aquino, 1993, livro 1, lição 3, n. 35: “Because, in the art of demonstrative science, principles must conform to conclusions, it is desirable and preferable when treating subjects so variable, and when proceeding from premises likewise variable, to bring out the truth first in a rough outline by applying universal principles to singulars and by proceeding from the simple (universal) to the complex (particular) where acts are concerned. For it is necessary in every practical science to proceed in a composite (i.e., deductive) manner. On the contrary in speculative science, it is necessary to proceed in an analytical manner by breaking down the complex into elementary principles”.

¹⁴ Ver Aquino, 2001, II-II, q. 47, a. 3: “é próprio da prudência não só a consideração da razão, mas também a aplicação à obra, que é fim da razão prática”.

¹⁵ Ver Aquino, 1993, livro 6, lição 7, n. 1200: “we must consider that prudence is not only in the reason but has a function likewise in the appetitive faculty. Therefore, everything mentioned here is a species of prudence, to the extent that it does not reside in the reason alone but has ramifications in the appetitive faculty. Inasmuch as they are exclusively in the reason they are called certain kinds of practical science, viz., domestic ethics and political science”.

¹⁶ Ver Aquino, 1993, livro 1, lição 3; e livro 6, lição 7, n. 1211: “Therefore, the proper order of learning is that boys first be instructed in things pertaining to logic because logic teaches the method of the whole of philosophy. Next, they should be instructed in mathematics, which does not need experience and does not exceed the imagination. Third, in natural sciences, which, even though not exceeding sense and imagination, nevertheless require experience. Fourth, in the moral sciences, which require experience and a soul free from passions, as was noted in the first book. Fifth, in the sapiential and divine sciences, which exceed imagination and require a sharp mind”.

especulativos à filosofia moral especulativa, mas não há nenhum texto em que Tomás afirme isso.

Avaliemos, então, a posição de Jacques Maritain. Eu chamo esse modelo de interpretação de modelo dos graus do saber, pois a filosofia moral pode ser identificada com um ou dois dos quatro graus do saber. Para Maritain, a filosofia moral não pode, de modo algum, ser identificada com o primeiro grau, que é o da filosofia puramente especulativa, e nem com o quarto grau, que é o da prudência. Mas, para Maritain, ela pode ser identificada com o segundo grau, que é o da filosofia especulativamente prática, e com o terceiro grau, que é o da filosofia praticamente prática. Maritain afirma que a filosofia moral de Aristóteles deve ser identificada com o segundo grau. Esse grau corresponde ao que Tomás chama de ciência especulativa quanto ao modo de conhecer e prática sob outro aspecto. Tomás, porém, jamais atribuiu o modo especulativo, resolutivo ou demonstrativo, à filosofia moral, mas, ao contrário, atribuiu a ela o modo compositivo e raciocinativo. Portanto, não há base nos textos de Tomás de Aquino para que a filosofia moral seja considerada como uma ciência desse tipo.

Maritain afirma também que existe um tipo de filosofia moral que não consiste na filosofia moral de Aristóteles, mas que consiste numa ciência moral que só os praticantes da ciência moral a têm. Como exemplos de possuidores e praticantes dessa ciência, Maritain cita escritores como Shakespeare, Dostoiévsky, Nietzsche, Confúcio e São João da Cruz. Para Maritain, esse tipo de saber deve ser incluído no terceiro grau do saber, chamado por ele de praticamente prático. E esse grau corresponde ao que Tomás chama de ciência especulativa quanto ao fim e prática sob outro aspecto. Para Tomás, a única diferença entre este tipo de ciência e o quarto tipo de ciência está no fim: este tipo de ciência tem por fim a consideração da verdade, ao passo que o quarto tipo de ciência tem por fim a operação. (Maritain chama o quarto tipo de saber de prudência, ao passo que Tomás o chama de ciência apenas prática.)

No entanto, em face dos textos encontrados no *Comentário ao Tratado da Trindade de Boécio* e no *Comentário à Ética a Nicômaco*, não há base alguma para que se postule um fim especulativo na filosofia moral. Na *Suma de Teologia* (II-II, q. 47, a. 2), pergunta-se se a prudência reside na razão prática ou também na razão especulativa, e Tomás responde que ela reside apenas na razão prática. O fim especulativo pode competir à arte, mas não à prudência, pois algumas artes liberais procedem por vias certas e determinadas, ao passo que a prudência aconselha sobre meios que não são determinados; por isso, pode haver uma arte especulativa, mas não uma prudência especulativa.

Assim, concluo aceitando a tese de João de Santo Tomás pela metade: para Tomás de Aquino, a *Ética a Nicômaco* pode ser considerada como idêntica à prudência. Portanto, também aceito pela metade a tese de Juan Sánchez Sedeño (1552-1615), que parece ter sido o inspirador da tese inteira de João de Santo Tomás. Eu estudei as teses de João de Santo Tomás e Juan Sánchez Sedeño em outros artigos¹⁷. No entanto, entre os autores secundários que estudaram o caráter prático da *Ética a Nicômaco* em Tomás de Aquino e que viveram no século XX, todos tendem a afirmar que a *Ética a Nicômaco* deve ser incluída na ciência que Tomás chama de especulativa quanto ao fim e prática sob outro aspecto¹⁸. Não obstante, existem dois estudiosos importantes da ética de Aristóteles que defendem que a *Ética a Nicômaco* é idêntica à prudência¹⁹.

Referências

ANDO, Takatura. *Aristotle's theory of practical cognition*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1971.

¹⁷ Ver Gomes, 2022; Gomes, 2019.

¹⁸ Ver Palacios, 1962, p. 379-392; Wallace, 1962, p. 79-93; Mcinerny, 1982, p. 62-63; Naus, 1959, p. 167; Geraghty, 1980, p. 194-195.

¹⁹ Ver Irwin, 1988, p. 600, n. 2; Ando, 1971, p. 169-173.

A filosofia moral como ciência prática segundo Tomás de Aquino

AQUINO, Tomás de. *Commentary on Aristotle's Metaphysics*. Trans. John P. Rowan. Notre Dame: Dumb Ox Books, 1995.

AQUINO, Tomás de. *Commentary on Aristotle's Nicomachean Ethics*. Trans. C. I. Litzinger. Notre Dame: Dumb Ox Books, 1993.

AQUINO, Tomás de. *Comentário ao Tratado da Trindade de Boécio*. Trad. Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. São Paulo: UNESP, 1999.

AQUINO, Tomás de. *Suma de Teologia*. Coord. Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira. São Paulo: Loyola, 2001.

AQUINO, Tomás de. *Thomas Aquinas. Selected writings*. Trans. Ralph McInerny. Londres: Penguin books, 1998.

GERAGHTY, Richard. *The object of moral philosophy according to St. Thomas Aquinas*. Dissertação (Filosofia), University of Toronto, Toronto, 1980.

GOMES, André Ricardo Randazzo. Exame da tese de Juan Sánchez Sedeño sobre a filosofia moral. In: *Thaumazein*, ano IX, v. 12, n. 24, 2019.

GOMES, André Ricardo Randazzo. João de Santo Tomás e o caráter prático da filosofia moral. In: *Revista Paranaense de Filosofia*, v. 2, n. 2, 2022.

IRWIN, Terence. *Aristotle's first principles*. New York: Oxford University Press, 1988.

MARITAIN, Jacques. *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir*. Paris: Desclée de Brouwer et cie, 1932.

MCINERNY, Ralph. *St. Thomas Aquinas*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1982.

NAUS, John. *The nature of the practical intellect according to Saint Thomas Aquinas*. Roma: Libreria Editrice Dell'Università Gregoriana, 1959.

PALACIOS, Leopoldo Eulogio. *Filosofía del saber*. Madrid: Gredos, 1962.

SANTO TOMÁS, João de. *Sobre la naturaleza de la lógica*. Trad. Gabriel Ferrer. Cidade do México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1994.

SANTO TOMÁS, João de. *Teoría aristotélica de la ciencia*. Trad. Mauricio Beuchot. Cidade do México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1993.

Rumo à sabedoria medieval: uma exploração dos filósofos da Idade Média

WALLACE, William. *The role of demonstration in moral theology*. Washington: The Thomist Press, 1962.

Tomás de Aquino, aristotélico radical: a noção de alma como forma e como substância

Anselmo Tadeu Ferreira¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.107.05>

1 Introdução

A noção de alma humana apresentada por Tomás de Aquino na *Suma de Teologia* sustenta que ela é forma do ser humano, no sentido aristotélico. A novidade de sua noção decorre do fato de que, como é sabido, de acordo com a estrita doutrina metafísica aristotélica, a forma liga-se essencialmente à matéria e não pode existir separadamente ou independentemente dela, o que, em princípio não se harmonizaria com a doutrina cristã da alma imortal.

Tomás de Aquino precisa, então, justificar sua noção de alma como forma de tal modo que a forma seja subsistente, isto é, que continue a existir após a separação do corpo, o que se dá na morte de cada pessoa, um fato aceito. Embora a apresentação dessa noção se encontre de modo mais didático nas questões 75 e 76 da Primeira Parte da *Suma de Teologia*,

¹ Professor associado na Universidade Federal de Uberlândia na área de História da Filosofia Medieval. Possui licenciatura em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (1991), mestrado em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (2001) e doutorado em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (2008). Estágio pós doutoral na Universidade de Lisboa – Centro de Filosofia (2018-2019). Interesse e experiência na área de História da Filosofia Medieval e Antiguidade tardia em língua latina, atuando principalmente nos seguintes temas: filosofia medieval, pensamento de Tomás de Aquino, história e filosofia da ciência antiga e medieval. Também atuou por 20 anos no ensino de Filosofia no Ensino médio na rede pública do estado de São Paulo. E-mail: anselmotf@ufu.br

como mostraremos, ela é solidária de convicções que Tomás carrega consigo desde o início de sua carreira, como poderemos notar da leitura do opúsculo *De ente et essentia* (O ser e a essência).

Para a exposição da teoria da alma humana tal como Tomás de Aquino a apresenta na *Suma de Teologia*, tomaremos como ponto de partida a exposição magistral de Etienne Gilson (1976) (*Le Thomisme*, cap. 4), na qual o mestre francês destaca o novo grau na hierarquia dos entes, representado pelo ser humano, como o fundamento da teoria de Tomás de Aquino sobre a alma humana. Confrontaremos a exposição de Gilson com alguns trechos da obra de Robert Pasnau, *Thomas Aquinas on human nature* (2004), na qual o medievalista dos Estados Unidos propõe alguns desafios, a modo analítico, aos argumentos utilizados por Tomás de Aquino na defesa de suas teses. Finalmente, como um exercício dialético, confrontaremos ambas as exposições com as observações de Alain de Libera em sua obra *Arqueologie du sujet I* (2007), na qual o sucessor de Etienne Gilson no *College de France* considera o pensamento de Tomás de Aquino sobre o tema da alma como um marco decisivo na constituição da moderna noção de sujeito.

Em todas essas considerações utilizarei traduções em português, observações e ensinamentos do mestre e professor Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. A ele, faço homenagem nas linhas que seguem.

2 A alma humana

Começo essa exposição lembrando uma ideia, de certo modo um cliché, sobre a constituição da *Suma de Teologia* como um notável produto de arquitetura medieval, onde as questões se dispõem de tal modo a que o edifício todo vá se construindo à medida que as questões vão se acumulando, cada questão ou grupo de questões sendo fundamento do que vem a seguir. Desse modo, a questão da natureza da

Tomás de Aquino, aristotélico radical:
a noção de alma como forma e como substância

alma humana, assunto da questão 75, só pode ser completamente entendida se entendermos o motivo de sua união com o corpo, assunto da questão 76, e essa mesma união só pode ser entendida levando-se em conta o lugar da alma humana na estrutura metafísica do mundo.

Partindo da definição aristotélica, segundo a qual a alma é ato primeiro de um corpo organizado e capaz de exercer as funções da vida, Gilson observa que, sendo ato, a alma somente pode ser apreendida em seus efeitos, nunca em si mesma. Tais efeitos da alma são os movimentos espontâneos realizados pelo corpo animado, de crescimento, deslocamento e conhecimento. Além disso, sendo ato primeiro, a alma é o que dá existência ao corpo e de modo algum se une a ele como motor, sendo característica específica do ser humano, além da nutrição, crescimento, deslocamento espacial e conhecimento sensível, a capacidade conhecimento intelectual.

Dado esse pano de fundo, pode-se descrever assim o percurso argumentativo da questão 75. Em primeiro lugar, trata-se de mostrar que a alma não é algum corpo (art. 1), o que decorre diretamente do fato de ser ato, isto é, primeiro princípio de vida para o corpo animado. Seguindo a estratégia de praticamente todos os filósofos que se debruçaram sobre o tema da alma, a pesquisa começa por uma identificação entre vida e alma.

O pensamento (ou intelecção) é a operação própria do ser humano e, portanto, da alma humana. Como operação própria da alma, tal operação se realiza sem a dependência do corpo, isto é, sem a necessidade de um órgão corporal. Esse fato, que será preciso esclarecer mais tarde tem, segundo Gilson, duas consequências. A primeira é que como o intelecto conhece tudo, é preciso que seja de uma natureza diferente de tudo o que é conhecido por ele. O argumento de Tomás de Aquino, nesse ponto, se dá por analogia ao que ocorre no conhecimento sensível: por exemplo, o paladar enfermo, impregnado do humor amargo,

não é capaz de discernir outros sabores. Do mesmo modo, o intelecto precisa ser imaterial e subsistente por si a fim de conhecer a natureza das coisas. A segunda consequência é que, sendo imaterial e subsistente, a alma humana é também imortal.

3 A analogia com os sentidos corporais

O apelo feito por Tomás de Aquino ao que ocorre nos sentidos para fundamentar o seu raciocínio sobre o conhecimento intelectual humano parece ser o ponto mais sensível na argumentação; é o que observa Robert Pasnau, em sua exposição do que ele chama o *Tratado do Ser Humano* (o conjunto das questões 75-89 da Primeira Parte da *Suma de Teologia*), ele considera que este é o argumento mais importante de todo o tratado, mas é também decepcionantemente frágil. Segundo ele:

No artigo 2 da questão 75, Tomás oferece duas variantes do mesmo argumento para mostrar que: (a) o intelecto não é um corpo e (b) ele não tem um órgão corporal. Cada variante desse argumento repousa na mesma premissa inicial: I – “através do intelecto, o ser humano pode ter conhecimento da natureza de todos os corpos” e de duas versões estreitamente relacionadas de uma segunda premissa:

“Aquilo que tem conhecimento de certas coisas não deve possuir nada dessas coisas em sua própria natureza”

“a natureza determinada, mesmo de um órgão corporal, impediria a cognição de todos os corpos”.

A partir dessas premissas, Tomás tira duas conclusões gêmeas:

3a – é impossível que o princípio intelectual seja um corpo;

3b – é do mesmo modo impossível conhecer intelectualmente por meio de um corpo (Pasnau, 2004, p. 52, tradução nossa)².

² Do original: “In 75,2 Aquinas offers two variations on the same argument to show that (a) the intellect is not a body and (b) it does not have a bodily organ. Each variation rests on the same initial premise. I. ‘Through intellect a human being can have cognition of the natures of all bodies’, and on closely related versions of a second premise: a. ‘That which can have cognition of certain things must have none of those things in its own nature’, and b. ‘The determinate nature even of a bodily organ would prevent the cognition of all bodies’. From these premises,

Tomás de Aquino, aristotélico radical:
a noção de alma como forma e como substância

A principal crítica de Pasnau ao argumento apresentado em *ST* 75,2 é que, considerando o conhecimento sensível do paladar, no caso da língua enferma ou do olho, no caso da pupila verde, a analogia parece funcionar, mas não é claro se ela se estende ao caso do conhecimento intencional, produzido pelo intelecto. Tomás considera que o que existe concretamente está no intelecto intencionalmente e uma determinação concreta do intelecto o impediria de ter conhecimento intencional de todas as demais coisas concretas determinadas. O que o argumento não demonstra, segundo Pasnau, é a ligação necessária entre o concreto e o intencional, isto é, por que uma natureza corpórea do intelecto o impediria de conhecer a natureza incorpórea das coisas, que é o seu objeto próprio? Em outras palavras, o argumento falha em sua principal intenção, que é mostrar que o intelecto não opera por meio de um órgão corporal e, portanto, a conclusão desejada, que o princípio intelectual ou alma humana é incorpórea, não se segue necessariamente.

A perspectiva adotada por Gilson, no entanto, toma a questão sob outra perspectiva: a imaterialidade do pensamento (ou intelecção) é um dado e, como tal, é um sinal da imaterialidade do intelecto cognoscente, o que ficou estabelecido no artigo primeiro da questão 75. O fundamento para essa asserção se encontra na própria constituição metafísica do ser humano, que se constitui um grau completamente novo e independente na criação. Como podemos ver no capítulo IV do *De Ente et essentia*:

(57) [...] Há, portanto, distinção delas entre si, de acordo com o grau de potência e ato; de tal modo que uma inteligência superior, que está mais próxima do primeiro, tem mais ato e menos potência e assim em relação às demais. E isto se encerra na alma humana que ocupa o último grau nas substâncias intelectuais. (58) Donde o seu intelecto possível estar para as formas inteligíveis como a matéria prima, que ocupa o último grau no ser sensível, para as formas sensíveis, como o Comentador diz no terceiro livro Sobre a alma. E, por isso, o Filósofo a compara a uma

Aquinas reaches his twin conclusions: [3a] it is impossible for the intellectual principle to be a body. [3b] It is likewise impossible for it to cognize intellectually through a bodily organ”.

tabuleta na qual nada está escrito. E, por isso, visto ter entre as demais substâncias inteligíveis mais potência, torna-se, assim, tão próxima das coisas materiais que uma coisa material é levada a participar de seu ser, de tal modo que, da alma e do corpo resulta um ser num composto, embora esse ser, na medida em que é da alma, não seja dependente do corpo (Tomás De Aquino, 2005, p. 35)³.

É o que Gilson toma como sendo o eixo da argumentação: a alma humana é uma criatura espiritual; mas é a última na escala dos seres espirituais e está tão distante do princípio criador que sequer é capaz de existir separada da matéria. Como toda criatura espiritual, o seu objeto de conhecimento são as naturezas imateriais, mas também por causa de sua posição na hierarquia, isso lhe é vedado por natureza e é por isso que ela deve se unir ao corpo, para que, por meio dos sentidos e dos fantasmas produzidos a partir do conhecimento sensível, ela possa arduamente conquistar algum conhecimento das naturezas imateriais, universais e necessárias. Aliás, um pouco mais adiante, no capítulo VI de *Le Thomisme*, Gilson afirmará que, falando propriamente o ser humano possui conhecimento racional e não intelectual, conhecimento conquistado arduamente por meio dos processos descritos nas questões 84 a 89.

Ao mesmo tempo, Tomás de Aquino deseja rejeitar qualquer descrição platônica da alma, que a imagina como motor do corpo ou como, existindo, de algum modo, antes do corpo ou sobrevivendo independentemente do corpo após a separação de ambos, pela morte. Embora a ressurreição do corpo seja um artigo de fé e, como tal, não pode

³ Do original: “Est ergo distinctio earum ad invicem secundum gradum potentiae et actus, ita quod intelligentia superior, quae magis propinqua est primo, habet plus de actu et minus de potentia, et sic de aliis. Et hoc completur in anima humana, quae tenet ultimum gradum in substantiis intellectualibus. Unde intellectus possibilis eius se habet ad formas intelligibiles sicut materia prima, quae tenet ultimum gradum in esse sensibili, ad formas sensibiles, ut Commentator in III de anima dicit. Et ideo philosophus comparat eam tabulae, in qua nihil est scriptum. Et propter hoc quod inter alias substantias intellectuales plus habet de potentia, ideo efficitur in tantum propinqua rebus materialibus, ut res materialis trahatur ad participandum esse suum, ita scilicet quod ex anima et corpore resultat unum esse in uno composito, quamvis illud esse, prout est animae, non sit dependens a corpore”.

Tomás de Aquino, aristotélico radical:
a noção de alma como forma e como substância

ser demonstrada, ele efetivamente apresenta argumentos para a incorruptibilidade da alma humana, também resultante de seu ser imaterial e subsistente, no artigo 5 da questão 76.

Em suma, Robert Pasnau procura a fundamentação para a imaterialidade do intelecto na própria estrutura do conhecimento intelectual e, por isso encontra, nos argumentos utilizados por Tomás de Aquino uma espécie de raciocínio circular que se apresenta do seguinte modo: o pensamento é imaterial, logo o intelecto é imaterial, por isso, ele conhece o que é imaterial.

Etienne Gilson, por outro lado, raciocina de modo mais estrutural e localiza no lugar metafísico do ser humano na escala dos entes o fundamento para explicar o modo de conhecimento intelectual do ser humano, o qual será mais bem explicitado nas questões 84 a 89.

4 A alma humana e o sujeito humano

Fazendo agora um exercício dialético, comparemos as exposições apresentadas, de Gilson e Pasnau, com o que diz Alain de Libera.

Alain de Libera examina nesse ponto a questão sobre o ser humano tal como essa se apresenta no tratado *De unitate intellectus* III, parágrafos 66 a 76; onde o seu objetivo é refutar a teoria averroista do intelecto possível separado. Ao fazer a pergunta: “o que é um indivíduo?”, Tomás percorre o dossiê da questão sobre o que é ser humano, desde a antiguidade tardia, a começar pelo *Primeiro Alcebiades*, de Platão e percorrendo o complexo aristotélico/neoplatônico acaba por identificar, a partir do pensamento como atividade própria do ser humano, o sujeito e o agente.

O indivíduo humano, o ser humano é sujeito e agente do pensamento. Essa operação é um capítulo fundamental no nascimento do sujeito ou da noção de sujeito. De acordo com o professor do *College de France*, a

emergência do ser humano como sujeito agente do pensamento pode ser percebida através desses dois sinais: “1. A relegitimação pelo teólogo da noção aristotélica de sujeito em psicologia e em no ética e 2) a integração teológica dos atos mentais agostinianos, quer sejam entendidos como ‘virtuais’ ou ‘atuais’, a um dispositivo aristotélico governado pela distinção entre sujeito, potência (faculdade) e ato (atividade) (De Libera, 2007, p. 303, tradução nossa).

Vamos dar um passo atrás, no entanto, e considerar que essa operação começa por um esclarecimento sobre a natureza da alma, entendida não como um motor ou uma substância à parte do corpo humano, mas precisamente como sua forma; e ao mesmo tempo como criatura espiritual que, além de ser uma forma possui potências e operações, o que é colocado logo no prólogo do conjunto das questões 75-89, o tratado do ser humano, e que funciona como um princípio diretor para toda a discussão. Trata-se de um princípio que Tomás atribui a Dionísio (Hierarquia Celeste).

Ora, segundo Dionísio, no XI capítulo da *Hierarquia Celeste*, nas substâncias espirituais ocorrem esses três: essência, virtude e operação. Por isso, primeiramente examinaremos o que pertence à essência da alma; em segundo lugar o que pertence à sua virtude, ou seja, às suas capacidades; em terceiro lugar, o que pertence à sua operação (Tomás De Aquino, 2005, p. 355, tradução nossa)⁴.

A consideração sobre a constituição tripartite da criatura intelectual, na qual se inclui a alma humana, é o que permite a Tomás considerar a sua natureza, a sua união com o corpo e o papel dessa união na execução de suas potências, o que efetivamente se apresenta nas questões 84 a 89.

Todos esses elementos são solidários na apresentação de Tomás, mas o resultado interessante que desejo destacar é que, ao fazer essa

⁴ Do original: “Et quia, secundum Dionysium, 11 cap. Angel. Hier, tria inveniuntur in substantiis spiritualibus, scilicet essentia, virtus et operatio; primo considerabimus ea quae pertinent ad essentiam animae; secundo, ea quae pertinent ad virtutem sive potentias eius; tertio, ea quae pertinent ad operationem eius”.

Tomás de Aquino, aristotélico radical:
a noção de alma como forma e como substância

descrição do ser humano como um ser composto, com uma parte espiritual e outra material, ele fornece elementos para a fundação da noção de sujeito cognoscente, que se opõe ao objeto cognoscente, uma distinção que está na base da própria ciência moderna, como vemos nessa afirmação de Alain de Libera (2007, p. 188, tradução nossa):

O complexo de questões/respostas no qual se inscreve macrologicamente “a” questão do sujeito foi constantemente reelaborada desde a antiguidade tardia até a idade média. Para acabar de introduzir ao longo percurso que nos resta cumprir antes de nos reunirmos a Descartes via Heidegger, Kant e o idealismo alemão, nós consideraremos aqui uma de suas etapas essenciais: a versão que lhe dá Tomás de Aquino em sua polêmica antiaverroista, no *De unitate intellecto contra averroistas*⁵.

5 Considerações finais

O que procuramos mostrar foi a diferença de abordagens sobre a questão da alma em Tomás de Aquino, uma discussão para a qual é praticamente impossível trazer qualquer ponto original.

Se o nosso objetivo não for saber o que Tomás de Aquino pensou e sim conhecer a verdade sobre a natureza da alma, pode-se dizer que estamos quase no mesmo ponto em que ele deixou a questão. Mas se o que desejamos não é seguir o seu conselho e sim entender o que ele pensou, isto é, quais foram as suas ideias e os argumentos e noções em que se baseou, penso que as três abordagens aqui apresentadas se complementam. Em primeiro lugar, temos a apresentação clássica de

⁵ Do original: “Le complexe de questions-réponses dans lequel s’inscrit macrologiquement ‘a’ question du sujet a été constamment réélaboré de l’Antiquité tardive au Moyen Âge. Pour achever d’introduire au long parcours qui nous reste à accomplir avant de rejoindre Descartes via Heidegger, Kant et l’idéalisme allemand, nous considérerons ici une de ses étapes essentielles: la version qu’en donne Thomas d’Aquin dans sa polémique antiaverroïste, le *De unitate intellectus contra averroistas*”.

Etienne Gilson, uma explicação do texto e do seu movimento como um todo.

A abordagem de Robert Pasnau atém-se mais aos detalhes da argumentação, examinando o que é logicamente possível e o que não é, apontando os pontos fortes e fracos, examinando os encadeamentos dos argumentos. Não é algo estranho a Tomás de Aquino, que também se esforça, por meio da técnica da *expositio litterae*, em esmiuçar o texto em suas menores partes, buscando o encadeamento das partes e as falhas na argumentação. É uma habilidade necessária e bem-vinda.

A inclusão do trabalho de Alain de Libera nesse debate se dá como abordagem a meio do caminho entre as outras duas; é um trabalho exaustivo como o de Pasnau e tem a perspectiva de longa duração como o de Gilson.

Referências

DE LIBERA, Alain. *Archeologie du sujet I*. Paris: Vrin, 2007.

GILSON, Etienne. *Le Thomisme*. Paris: Vrin, 1976.

PASNAU, Robert. *Thomas Aquinas on human nature*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

TOMÁS DE AQUINO. *Suma de Teologia*. V. 2. São Paulo: Loyola, 2005.

TOMÁS DE AQUINO. *De ente et essentia*. Trad. Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. Rio de Janeiro: Vozes, 2005.

O *De Magistro* de Tomás de Aquino e a sua ética das virtudes

*Elói Maia de Oliveira*¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.107.06>

O processo educativo e a obtenção de conhecimento foram durante séculos compostos de discussões de natureza filosófica e de preocupação de diversos filósofos, mas foi na modernidade que esse debate tornou-se objeto de um campo específico do saber: a filosofia da educação. A esse saber nascente se preocupou em sistematizar ideias, reflexões e concepções de mundo que tinham no horizonte a formação humana. Nessa perspectiva, já encontraríamos em Platão e Aristóteles ou até mesmo entre os pré-socráticos, um conjunto de estudos que contribuíram para o esclarecimento de aspectos relevantes da educação (Henning, 2015; Santos, 2014; Martins & Pereira, 2014; Ghiraldelli Jr. 2002).

¹ Doutor em Educação, Mestre em Filosofia, Bacharel e Licenciado em Filosofia, Licenciado em Pedagogia. É Diretor escolar da E.E. Francisco Cristiano Lima de Freitas (Programa de Ensino Integral – PEI). Foi professor de filosofia na E.E. Prof. Clovis de Lucca (Programa de Ensino Integral – PEI). Foi revisor técnico pedagógico de itens de exames e questionários para avaliação de estudantes e professores da educação básica no componente de filosofia da Secretaria da Educação do Estado de São Paulo. Foi técnico para aperfeiçoamento de material didático nas disciplinas de Filosofia e Sociologia (SEDUC-SP) (2019-2023). Foi Professor Supervisor do PIBID (Programa Institucional de Bolsas de Iniciação à Docência) na vigência de 2018-2020. Atuou como Professor Coordenador Pedagógico na E.E. Jardim Alcir Raineri (Marília/SP). Foi vice-presidente do Conselho Municipal de Educação da cidade de Marília (gestão 2018-2019). Pesquisador do Grupo de Estudo e Pesquisa em Educação, Ética e Sociedade (GEPEES), cadastrado no CNPq. Membro do GT de Filosofia da Idade Média (ANPOF). Membro da Sociedade Brasileira para o Estudo de Filosofia Medieval (SBEFM). Sua área de interesse é sobre: Tomás de Aquino, Filosofia da Educação, Ensino e Aprendizagem, Ética e áreas afins. E-mail: eloimaia@gmail.com

A filosofia surge na Grécia Antiga, intimamente ligada à pedagogia. Pode-se afirmar, sem exagero, que a filosofia nascente é por natureza pedagógica. Assim podem lidos Platão e Aristóteles. Todavia, séculos, essa conaturalidade entre as duas manifestações, devido ao avanço dos conhecimentos e das características de nossa época e especialmente da situação econômico-política, tornou essas instituições autônomas, embora ainda ligadas por laços de origem e aspectos éticos e epistemológicos. Com o surgimento das ciências sociais e humanas, houve um momento em que até se pensou que se poderia fazer educação sem filosofia. Todavia, esse equívoco momentâneo parece já ter sido superado (Santos, 2014, p. 11-12).

A filosofia tomista teve uma imensa influência em sua época, na qual podemos constatar seu êxito em seu método evidenciado em suas *Sumas*. Uma *Suma* é caracterizada por três aspectos:

Apresentar de maneira resumida o conjunto de um domínio de conhecimento é o sentido mais coerente da palavra “suma”, isto é, resumo. Em seguida, organizar de maneira sistemática os temas desse campo de estudo. Finalmente, fazer uma exposição adaptada aos estudantes, os discentes, a quem se destina. Uma *suma* é, então, simultaneamente, uma obra enciclopédica, sistemática e pedagógica (Nascimento, 2011, p. 63).

Assim, percebemos que Tomás estava preocupado com a formação dos irmãos que se iniciavam nos estudos, fazendo-o pensar de maneira tanto teórica quanto prática em um método de ensino eficaz para os seus na sua obra máxima, a *Suma Teológica*.

Tomás não está contente com os manuais em uso para a formação teológica dos seus jovens confrades (manuais desordenados ou centrados somente na casuística, ou seja, no exame de casos pastorais e morais) [...]. A *Suma* é um compêndio fácil, efetivamente muito claro, destinado a um público e a pessoas ainda não formados nem entendidos em teologia. A obra tem uma estrutura tripartida, típica da teologia tomasiana, pois se ocupa, pela ordem, de Deus (primeira parte) do movimento da criatura racional para Deus (segunda parte) e de Cristo, o qual, ao assumir a natureza humana, constitui a via que leva a Deus (terceira parte) (Porro, 2014, p. 195).

Sua filosofia de carácter sistemático, tomado como princípio a filosofia aristotélica, demonstrou que ela e o cristianismo são compatíveis em suas investigações. Vejamos como, em sua obra *De Magistro*, Tomás irá desenvolver acerca do processo de ensino e aprendizagem para posteriormente podemos pensar sobre o conteúdo moral que deve ser ensinado.

O termo filosofia da educação só veio surgir propriamente na Idade Moderna, posterior a Kant, no entanto Tomás de Aquino já havia se debruçado sobre alguns tópicos que poderíamos elencar como sendo parte das discussões da filosofia da educação, como até agora pudemos perceber. Os temas educacionais na Idade Média estavam mais atrelados na área da ética, na qual se entendia que educar é agir moralmente (Nunes, 2018).

Quando pensada a filosofia da educação no medievo, a figura de Tomás se sobressai, uma vez que ele soube fundamentar a educação do homem, demonstrando a evolução da aprendizagem intelectual e da formação moral, na qual em sua obra *De Magistro*,

[...] pertencente ao ciclo das questões debatidas sobre a verdade, Santo Tomás descreve os ritmos do aprendizado, o papel do professor e o modo de aprender do aluno e demonstra que o intelecto ativo do estudante é a causa principal da aprendizagem, ao mesmo tempo em que fundamenta o carácter ativo e dinâmico da docência e do aprendizado, como ficou ilustrado no seu tempo pela prática escolar, pelos exercícios do método escolástico que tornavam tão animados e vibrantes os cursos da universidade medieval (Nunes, 2018, p. 290).

Educar, para Tomás, é “formar a inteligência para a verdade e vontade para o bem” (Faitanin, 2007, p. 196). Ou seja, verdade e bem são os fins.

Não há outro fundamento para a tarefa educacional senão a inserção eterna: é a verdade que liberta o homem. Do mesmo modo, quando preparar o adolescente para exercer seu poder de pensamento de modo autêntico, livre libertador — por outras palavras — quando o equipa

para atingir a verdade, e o torna capaz de julgar segundo a virtude da evidência e de desfrutar a verdade e a beleza por amor delas mesmas (Maritain, 1968, p. 190).

Dados os fins precisamos estabelecer quais os melhores meios para se chegar neles, os instrumentos necessários para seus alcances.

Pela virtude da prudência é capaz o ser humano de atingir o seu fim último, ser livre. [...] a prudência dirige os atos humanos tendo em vista o que for bom. A educação, diante desta realidade, se volta a prestar ajuda ao aprendiz (Santos *et al.* 2013, p. 7).

No *Corpus Thomisticum* o vocábulo *educatio* ocorre apenas 25 vezes, pois Tomás utiliza mais a palavra *formatio*, sendo para ele seu sinônimo (Faitanin, 2007). No âmbito moral, quando se refere a formação do espírito e física, quando se refere a manutenção do corpo.

Na Escolástica do Aquinate a palavra *educatio* referia-se especialmente ao cultivo e cultura da terra, mas originalmente relaciona-se com a instrução, formação e cultivo do espírito. é neste sentido originário que se enquadra o uso do contexto tomista de educação como a instrução que se oferece para aquela inclinação íntima da natureza do homem a algo mais especial [...] o termo educação guardou algo do significado original, enquanto “ato ou processo de educar”, na medida em que educar designa “transmitir saber a”, “dar ensino a”, “instruir” (Faitanin, 2007, p. 201).

Conhecer a verdade será o objeto da educação, formado principalmente pelas virtudes intelectuais, devendo ser motivada pelo mestre. A aquisição da verdade se dará por um processo de composição, na qual parte das coisas mais simples às mais complexas, tal princípio na criança, desde cedo, aperfeiçoa sua capacidade de abstração, processo esse natural do intelecto conhecer a realidade das coisas. Rello desenvolve uma proposta educacional com base no tomismo que desenvolveremos mais detalhadamente no quarto capítulo, mas que já trazer um pressuposto que

Parece entonces que así coinciden el desarrollo psicológico e interior del niño y del adolescente con la actualización, cada vez más precisa y perfecta, de la razón mediante los hábitos — no virtudes propias, todavía — de templanza, fortaleza y justicia, hasta aflorar la prudencia, ya propiamente como virtud, en la juventud, y, junto con ella, el inicio del proceso de unidad e integración de las virtudes y el consiguiente crecimiento personal que permitirá el logro de la finalidad humana, del telos del hombre. En todo este proceso participan, según su natural y creciente despliegue, tanto la inteligencia — en particular, la razón práctica — como la voluntad y los apetitos sensitivos y todas estas potencias operan con sus respectivos hábitos en el siguiente orden genético: la templanza en el apetito concupiscible principalmente durante la infancia, la fortaleza en el irascible particularmente durante la adolescencia inicial, la justicia en la voluntad de modo especial durante la adolescencia superior y, por último, la prudencia aflora en la inteligencia a partir de la juventud (Rello, 2008, p. 111).

Dada essa exposição, de uma hierarquia inversa de aprendizado das virtudes, uma vez que neste processo inversos a temperança é primeira virtude moral a ser apreendida pela criança e na qual influenciará o bom desenvolvimento das virtudes seguintes (fortaleza, justiça e prudência), cabe também salientarmos que “O intelecto que apreende a verdade é o especulativo e o que o coloca em prática é o prático” (Faitanin, 2007, p. 208), divisão essa que percebemos sua correspondência com a divisão das virtudes intelectuais e morais, na qual defende-se que as crianças não devam aprender somente o conteúdo especulativo, mas também o prático. Todavia,

A pedagogia contemporânea, legado da assim denominada “educação nova” tem procurado enfatizar esta interação entre teoria e práxis educativa. Contudo, as correntes filosóficas que inspiraram tal proposta geraram alguns antagonismos. Se por um lado a proposta contemporânea desejava evitar o modelo pedagógico idealista, que esvazia a possibilidade de uma conjunção entre o teórico e o prático, por outro lado, corria o risco de cair um extremo posto, no exagero de uma pedagogia individualista que tendesse para o pragmatismo, cuja aprendizagem devesse ser exclusivamente pragmática, onde só se aprendesse o que fosse de valor prático para a vida em sociedade, para o Estado e para a democracia (Faitanin, 2007, p. 209).

Partindo da crítica da pedagogia contemporânea, vejamos como Tomás irá desenvolver acerca da obra *De Magistro* o papel da educação, a relação do ensino, aprendizagem e o papel do professor para prosseguirmos nossa proposta de uma educação pautada na ética das virtudes.

Do mesmo modo como na *Suma Teológica*, seu método no *De Magistro* (*Questões Disputadas da Verdade*, artigo 11) segue do mesmo modo: expor as questões, apresentar as respostas contrárias, e posteriormente apresentar sua resposta e rebater cada argumento contrário apresentado. Seu intento será ir de encontro com as doutrinas sobre o ensino e aprendizagem vigente, na qual será opositor “a um cristianismo demasiadamente espiritualista e que pretende exagerar o papel de Deus e aniquilar a criatura” (Lauand, 2004, p. 6).

Sua obra é dividida em quatro artigos: 1. Se o homem — ou somente Deus — pode ensinar e ser chamado de mestre (oposição clara a teoria agostiniana); 2. Se se pode dizer que alguém é mestre de si mesmo; 3. Se o homem pode ser ensinado por um anjo; 4. Se ensinar é um ato da vida ativa ou da vida contemplativa. Mesmo Tomás como um professor universitário e de uma ímpar honestidade intelectual, ele promove o debate se somente Deus pode ensinar e ser chamado de mestre. Sua intenção é justamente demonstrar o exagero do papel de Deus em relação à aprendizagem e da teologia tão sublime a inteligência humana. Tomás, com seu realismo, de fato, admite a iluminação de Deus, mas de modo que uma vez dada, cabe a nós como “luz natural da razão”, dependente das coisas sensíveis e materiais (Lauand, 2004).

No artigo 1, Tomás expõe os argumentos contrários, a saber, dezoito, no qual pretende defender que o mestre pode ensinar e assim ser o chamado. Não nos deteremos neles, pois o foco principal é analisar o argumento em defesa de sua premissa. A resposta de Tomás aos demais argumentos contrários podem ser condensados em sua resposta.

A Primeira Causa (Deus) pela excelência de sua bondade confere às outras realidades não só o ser, mas também que possam ser causa [...] As formas naturais, sim, são preexistentes na matéria, não em ato (como pretendiam alguns), mas somente em potência, e são conduzidas ao ato por um agente extrínseco próximo (e não só pelo primeiro agente, como pretendiam outros). [...] Preexistem em nós certas sementes de saber, que são os primeiros conceitos do intelecto, conhecidos ato contínuo mediante as espécies abstraídas das coisas sensíveis pela luz do intelecto agente [...] ora, nestes princípios universais já estão de certo modo contidas, como em razões seminais, todas as suas consequências (*De Magistro*, art. 1, resp.).

Ao afirmar a preexistência das coisas naturais em nós, Tomás as distingue em dois modos:

[...] de um, como potência ativa completa, como quando o princípio intrínseco permite atingir um ato perfeito [...]. De outro modo é a potência passiva, como quando o princípio intrínseco não é suficiente para atingir o ato (*De Magistro*, art. 1, resp.).

Assim, Tomás nos apresenta de forma clara o papel fundamental do mestre para a aprendizagem,

[...] portanto, no caso em que algo preexiste em potência ativa completa, então o agente extrínseco age somente ajudando o agente intrínseco, fornecendo meios que possam fazer surgir o ato [...]. Quando, porém, algo preexiste só como potência passiva, então o agente extrínseco é quem principalmente educa da potência o ato [...]. Ora, o conhecimento preexiste no educando como potência não puramente passiva, mas ativa, senão o homem não poderia adquirir conhecimentos por si mesmo (*De Magistro*, art. 1, resp.).

Desse modo, Tomás defende que toda forma de conhecimento está em formas de disposições potenciais, atualizadas por uma causa eficiente próxima, um agente externo, no caso, o professor, que através de hábitos mediados pelo uso da razão, desenvolve o conhecimento no aluno. Tal teoria consegue “salvar” a teoria agostiniana das Ideias, mas não menospreza o papel do professor.

Prosseguindo em sua defesa, Tomás irá distinguir dois modos de se adquirir a ciência “de um modo, quando a razão por si mesma atinge o conhecimento que não possuía, o que se chama *descoberta*; e, de outro, quando recebe ajuda de fora, e este modo se chama *ensino*” (*De Magistro*, art. 1, resp., grifo do autor). No primeiro modo, se nota que é o movimento do educando, por meio das forças naturais de sua razão, se atualizar, como uma espécie de autodidata. Tal processo se assemelha ao método dedutivo, partindo de princípios gerais evidentes, se inferindo a algumas conclusões particulares (Pichler, 2008, p. 7). Para Tomás de Aquino “esse tipo de conhecimento resulta na conjugação de três fatores: a luz do intelecto agente, os primeiros princípios e a experiência sensível” (Rodrigo, 2021, p. 72).

No segundo modo, o papel do professor é notório, no qual o cabe essa infusão, não no aspecto de transferir o conhecimento em ato do intelecto que o professor possui, mas do modo de se utilizar de recursos, como a linguagem, didática, progressão etc., para se atingir um conhecimento semelhante, conforme o princípio metafísico do movimento da potência ao ato (Pichler, 2008, p. 7).

No artigo 2, Tomás irá buscar entender se alguém pode se dizer mestre de si mesmo. Já vimos que há uma possibilidade de um tipo de ciência, a saber, a descoberta. Mas só o fato de existir esse modo de ciência é suficiente para anular o outro modo de aprender? E será esse primeiro modo, o da descoberta, o melhor modo de se aprender? Parece que não.

Na defesa de um autodidatismo, o argumento é no qual o intelecto agente é o provedor e única causa de conhecimento, sendo o mestre apenas uma causa instrumental. Desse modo, o intelecto agente ensina de uma maneira mais perfeita do que um agente externo. De fato, Tomás, como vimos, não nega a possibilidade do conhecimento sem a necessidade de um agente externo, porém tal conhecimento não vem a

ser melhor ou mais perfeito do conhecimento adquirido pelo ensino do mestre.

Certamente, com a luz da razão que nele radica, alguém pode, sem ajuda de um ensino exterior, chegar ao conhecimento de muitas coisas ignoradas, como é evidente em todos aqueles conhecimentos que alguém descobre. E assim pode-se dizer que alguém seja causa de seu saber, mas não por isso se pode chamar propriamente mestre de si mesmo nem dizer que se ensina a si mesmo. [...] Ora, o ensino pressupõe um perfeito ato de conhecimento no professor; daí que seja necessário que o mestre ou quem ensina possua de modo explícito e perfeito o conhecimento cuja aquisição quer causar no aluno pelo ensino. Quando, porém, alguém adquire o conhecimento por um princípio intrínseco, aquilo que é causa agente do conhecimento só o é em parte, a saber, quanto às razões seminais do conhecimento, que são os princípios comuns. E não se pode, por conta de uma tal causalidade, aplicar com propriedade o nome de professor ou mestre (*De Magistro*, art. 2, resp.).

Desse modo, Tomás vai na contramão do pensamento de sua época vigente, na qual acreditava-se que para a aprendizagem o intelecto humano precisaria da iluminação imediata de Deus (visão agostiniana) (Pichler, 2008). Tomás assume a importância do intelecto agente, mas com seu realismo admite que o conhecimento depende das coisas sensíveis e materiais para a sua aquisição, em consonância com a luz natural da razão.

Na natureza, a lei da expansão dos corpos é precisamente a expansão dos corpos individuais “a”, “b”, “c” etc.; e o conhecimento que temos dela é precisamente a sensação ou percepção dos corpos “a”, “b”, “c” quando se dilatam. Eu poderia, portanto, chegar a formular a lei da dilatação a partir das sensações e percepções puras e simples dos corpos? Claro que eu poderia e posso, pois, observando primeiro o corpo “a”, depois o corpo “b”, depois o corpo “c” posso extrair dessas percepções particulares um conceito e uma lei universal concernente à dilatação. E como posso fazer isso, posso também conduzir o aluno até lá, deixando-o observar, por sua vez, os corpos “a”, “b”, “c” e depois tirar deles, se for capaz, a lei da dilatação. Observe, entretanto, a dificuldade e a lentidão deste processo. [...], mas tomemos, por outro lado, a mesma lei da dilatação formulada

agora em um tratado de física ou pela voz do professor nestas precisas palavras: “o calor expande os corpos”. Aqui ela também se expressa com sinais sensíveis. [...], mas com esta diferença: que para poder dizer ou escrever as palavras “o calor dilata os corpos”, o conceito de dilatação já tinha que estar formado com a sua relativa lei. Ou seja, a lei da dilatação tinha que estar presente não mais como uma forma daquele acontecimento material que é a dilatação dos corpos individuais, mas como uma forma pura na mente do físico. [...] É possível ver mil corpos se dilatando e não inferir disso a lei da dilatação, mas não é possível ouvir de um professor ou ler em um livro de física as palavras “o calor expande os corpos” e não deduzir a lei da dilatação (Casotti, 2022, p. 59-60).

Dado esse pensamento não significa que Tomás despreze a experiência, mas é notável que entre os objetos sensíveis que os estudantes têm acesso, a palavra do professor tem uma diferença essencial, da qual não dá para colocar simplesmente como apenas mais uma forma de conhecer, mas uma das melhores formas de se conhecer. Esse ponto é um grande diferencial da pedagogia tomista em relação às pedagogias modernas, que dará uma ênfase muito grande nas experiências sensíveis dos estudantes, nos chamados métodos intuitivos, principalmente a partir de Comênio.

Uma vez que a palavra está mais próxima da causa da ciência do que as coisas sensíveis, no sentido de que a linguagem das formas puras é abstraída da matéria e existentes na mente, o aluno as recebe diretamente do professor, do contrário, ele não poderia fazer das sensações, a não ser pelo processo de extração mediante a um procedimento de abstração, que levaria mais tempo de aprendizagem do que pela via do professor.

E, a se pensar no artigo 4 se o ensino é um ato da vida ativa ou da vida contemplativa, Tomás apresenta a distinção dos dois modos da vida, tanto em matéria quanto ao seu fim.

A matéria da vida ativa são as realidades temporais sobre as quais versam os atos humanos; a matéria da vida contemplativa são as essências

inteligíveis das coisas, sobre as quais se detém o contemplativo (*De Magistro*, art. 4, resp.).

Assim, o fim da vida ativa são as atividades exteriores, como a prática das virtudes morais e a política, por meio da prudência, como todas as outras virtudes humanas; já o fim da vida contemplativa é a busca da verdade, do princípio e fim de todos os entes (Pichler, 2008). Se são dois fins distintos, seu modo de ensinar também o são.

Ensina-se — uma matéria — a própria realidade de que trata o ensino e ensina-se — segunda matéria — alguém, a que o conhecimento é transmitido. Em função da primeira matéria, o ato de ensinar é próprio da vida contemplativa; em função da segunda, da ativa. Porém, quanto ao fim, o ensinar é exclusivamente da vida ativa, pois sua última matéria, na qual se atinge o fim proposto, é a matéria da vida ativa (*De Magistro*, art. 4, resp.).

Portanto, quando pensado no ato de ensinar, Tomás nos apresenta que tal ação é exclusiva da vida ativa, na qual se deve ensinar, sobre as virtudes e seus desdobramentos, que implicará posteriormente na vida contemplativa. Na *Suma Teológica*, II-II, na questão 181, artigo 3, é onde ele também apresenta que o ensino faz parte da vida ativa.

O ato de ensinar tem duplo objeto, já que se realiza por meio da palavra, sinal audível do conceito interior. O ensino tem por primeiro objeto do conceito interior. E, segundo este objeto, o ensino pertence ora à vida ativa, ora à contemplativa. À ativa, quando o homem concebe interiormente alguma verdade, para, por meio dela, dirigir sua ação exterior. E pertence à contemplativa, quando o homem pensa interiormente uma verdade inteligível, em cuja consideração e em cujo amor se deleita [...] O outro objeto da doutrina se refere à palavra audível. E, então, o objeto da doutrina é a própria pessoa que ouve. E, quanto a este objeto, todo ensino pertence à vida ativa, por ser uma ação exterior (*ST II-II*, q. 181, q. 3, resp.).

Tal conclusão da obra de Tomás é de grande valia a pensarmos o papel da educação atual, pois a discussão que ele faz amplia o horizonte contemporâneo que comumente se faz sobre “o que é a educação?”

ampliando para um problema muito mais profundo que é “como é possível a educação?”. Sabemos que a educação é a relação entre o sujeito que ensina e um sujeito que aprender, mas como é possível tal relação dos dois sujeitos pensantes na qual um aparece com a possibilidade de transmitir certos conhecimentos e atitudes (Casotti, 2022). Parece que Tomás conseguiu nos responder tais questionamentos, antecipando respostas dos modernos na filosofia da educação. Fica claro na concepção tomista que a transmissão de algo não é via material, pois seria clara sua comunicação, mas o que se transmite são valores, um valor ideal, como a ciência e a virtude.

A dificuldade que se dá é em pensar a educação na figura do educador e do educando como dois sujeitos distintos, na qual podemos (e devemos) pensar a educação como um desenvolvimento de um único sujeito, na qual ao invés de receber de fora, os desenvolve desde dentro (Casotti, 2022). Claro, que já encontramos germes dessa teoria na maiêutica socrática e na reminiscência de Platão, entendida na educação moderna como os autodidatas. Porém, Tomás conseguiu argumentar contra o autodidatismo, solução única encontrada para o problema da comunicação entre o educador e o educando, alegando que, de fato, o educando possui intrinsecamente a ciência em si, tendo alguns primeiros princípios (formas e/ou categorias), mas é pela sensibilidade e experiências que formamos outros conceitos.

E, então, o aluno sabe ou não sabe, tem ou não tem na alma aquela ciência que o professor lhe ensina? Ele sabe e não sabe, tem e não tem, ao mesmo tempo. Ele sabe e tem, potencial e implicitamente; não sabe e não tem em ato e explicitamente. Ele conhece, na medida em que possui, em seu intelecto, os primeiros princípios nos quais toda a ciência está contida; ele não sabe, pois desde os primeiros princípios ainda não obteve os conhecimentos específicos e particulares que o mestre lhe ensina. A obra do docente é, portanto, inútil ou supérflua? Nem sequer em sonho. Sem ela, o aluno seria como um músico inexperiente que tem diante de si, no teclado do piano, todas as obras-primas possíveis, mas,

infelizmente, não sabe tirar delas, no máximo, um acorde (Casotti, 2022, p. 49-50).

Para Tomás, há uma *vis collativa*, ou seja, uma força combinadora entre o educando e o educador, umas que o educando consegue conhecer imediatamente por si mesmas, outras que o intelecto não consegue conhecer imediatamente, exceto quando explicado racionalmente. Tais primeiros princípios são necessários para a sustentação desta teoria, que ao longo do tempo foi mudando seu nome. Em Kant encontramos como “categorias”, em Fichte o “eu” e para os idealistas modernos “momentos e graus do espírito” (Casotti, 2022). Independente do nome dado, os primeiros princípios só podem se encontrar em ato na nossa alma a partir do primeiro estímulo da experiência.

Assim, o papel do professor é auxiliar o estudante apresentando-lhe as proposições particulares e observação dos objetos sensíveis, sendo esses instrumentos de trabalho que potencializam a atividade do conhecimento. Tal conhecimento se dá pela causa segunda, sendo o professor, e não pela Causa primeira, como diz Agostinho. De todo modo, isso não é menosprezo pela Causa primeira, ao contrário, é o reconhecimento do seu poder em criar causas segundas, entre elas o professor, que causasse conhecimento nos demais seres, não sendo apenas existências, mas também portadores de causas.

Analisada a obra *De Magistro*, partimos a compreender como a aquisição das virtudes seria possível, nesta relação professor — aluno. Todos os seres criados foram determinados a um fim; e no homem isso não seria diferente. A diferença é a possibilidade do homem em conhecer esse fim, no qual se insere no âmbito da moralidade. De modo abreviado, os atos humanos correspondem a: intenção, conselho, consentimento e eleição².

² “Intenção significa a direção da vontade para uma finalidade. [...] Na intenção a vontade tende ao fim enquanto termo último do seu movimento, e, visto que ela quer necessariamente

Assim, para pensar a ação do homem observamos que a ele cabe a deliberação, na qual investiga as ações singulares contingentes que estão ao seu alcance poder fazer. Após considerar as possibilidades viáveis, o homem é livre para tomar sua decisão. E, desse modo, pensar as ações em definição como ações boas ou más, é preciso considerar seu objeto, suas circunstâncias e seu fim, o que nos remete necessariamente a refletir sobre uma ética do agir particular, da contingência das ações, na qual a razão humana regule à vontade (Veiga, 2017).

Pensada a ação humana e a sua moralidade ela implicará em como o homem dispõe em vista do próprio fim, uma vez que sua ação não é inconsciente, será preciso sempre olhar para a intenção dos atos, ou seja, os meios que a vontade buscará o querer bem pelo bem. Cabe aqui destacarmos duas distinções importantes que refletirá em nossa análise futura, que é a da *sindérese* e a consciência.

*Sindérese*³ que é o hábito natural com que se percebe os princípios morais mais universais (o equivalente prático da capacidade teórica de perceber imediatamente os princípios primeiros especulativos), e a consciência, que diz respeito, porém, à aplicação de tais princípios nos diversos casos contingentes. O hábito (ou seja, a disposição) do intelecto prático que permite formular retos juízos de consciência é a prudência,

também os meios conducentes ao fim, segue-se que intende o fim e os meios num ato único. [...] Após fixar a vista no fim a atingir, a vontade passa à escolha dos meios, ponderando-os mediante um ato de deliberação. Esta escolha não tem por objeto o necessário, e sim os singulares contingentes que, em virtude de sua variabilidade, são incertos. [...] A deliberação conduz à formulação de vários juízos, cada um dos quais nos apresenta a ação como desejável sob certo aspecto, fazendo reconhecer nela uma certa bondade. [...] A última decisão se efetua pela eleição, a menos que se nos depare apenas uma possibilidade: neste caso a decisão se coincide com o consentimento. A eleição é um ato comum do intelecto e da vontade” (Boehner, 2012, p. 478).

³ “Os primeiros princípios da ordem especulativa, de que somos dotados naturalmente, não pertencem a uma potência especial, mas a um *habitus* especial chamado por Aristóteles de ‘intelecto dos princípios’. Por conseguinte, os princípios da ordem da ação, de que somos dotados naturalmente, não pertencem a uma potência especial, mas a um hábito natural especial, que chamamos de ‘sindérese’. Por isso se diz que a sindérese incita ao bem, e condena o mal, na medida em que nós, mediante os primeiros princípios, buscamos descobrir e julgamos o que encontramos” (ST I, q. 79, a. 12).

que é, de certo modo, a correspondente prática da ciência. Não seria equivocado em dizer que a *sindérese* pode ser interpretada como “consciências originária do dever-ser, em permanente coexistência com a efetivação racional e livre da razão prática que acompanha a natureza humana” (Pieper *apud* Rampazzo, 2015, p. 16).

O papel das virtudes é de fundamental importância para a ética que Tomás de Aquino irá propor. Por virtude, entende-se por ser uma “disposição estável da alma para operar ou agir bem” (Oliveira, 2017, p. 25). Disposição esta adquirida por um hábito. Mas o que vem a ser um hábito? “É uma disposição, uma capacidade da natureza humana, a qual se enraíza em sua natureza específica e individual, finalizada pelo agir”. Uma vez entendido o conceito de hábito, Tomás reconhece sua necessidade na qual implica “uma certa disposição em ordem à natureza da coisa, e à ação ou ao fim da mesma, conforme alguém se dispõe bem ou mal para isso” (*ST* I-II, q. 49, a. 4, resp).

Outro ponto que será de extrema importância em sua filosofia moral é compreender se tais hábitos são por natureza e/ou podem ser adquiridos. Essa discussão que já foi apresentada tanto por Platão quanto Aristóteles será o fio condutor de pensarmos a possibilidade do ensino das virtudes, como será proposto posteriormente.

De dois modos uma coisa pode ser natural a outra: ou pela natureza específica [...] ou pela natureza individual. [...] em ambos os casos, uma coisa pode ser denominada natural de dois modos, seja porque vem totalmente da natureza, seja porque vem em parte dela e em parte de um princípio exterior. Assim, quando alguém sara por si mesmo, toda sua saúde proveio da natureza, mas quando sara com a ajuda de um remédio, a saúde se deve tanto à natureza como ao princípio externo (*ST* I-II, q. 51, a. 1, resp).

Essa passagem é importante para reforçar, como já foi dito, o papel do professor no processo de ensino e aprendizagem, uma vez que o professor age como um agente externo na formação do indivíduo não

como causa primeira, mas em certo sentido, como causa segunda, não negando ao indivíduo os primeiros princípios dados pela causa primeira.

Como já demonstrado por Aristóteles, existem dois tipos de virtude, uma que é intelectual e outra que é moral. “A virtude que é intelectual tem sua origem e crescimento, quase sempre, a partir da instrução, por isso necessita de experiência e de tempo. Mas a virtude moral é derivada do hábito (EN 1103a 14-b25). Tomás (2015) comenta que uma vez que as virtudes morais não estão em nós por natureza, também não estão em nós contra a natureza, mas que temos uma aptidão natural para adquiri-las, pois, a potência apetitiva em nós é naturalmente apta para obedecer a razão.

As demais questões (57 a 66) na I-II da *Suma Teológica* é um verdadeiro tratado sobre as virtudes. Acrescida as virtudes teológicas, Tomás também fará distinção entre as virtudes intelectuais e morais, como Aristóteles. De modo breve podemos resumir:

O intelecto (hábitos dos princípios primeiros ou por si conhecidos), a ciência (hábito que leva ao que é termo último de conhecimento num gênero determinado) e a sabedoria (hábito que leva ao término último de conhecimento em sentido absoluto). A esse elenco pode-se acrescentar a arte, que de per si é um hábito operativo, mas tem algo em comum com os hábitos especulativos [...] e a prudência, à qual se unem como virtudes secundárias a *eubulia*, ou seja, a virtude de poder aconselhar bem ou deliberar, a *sínesis* (ou seja, a capacidade de reunir os princípios comuns em ordem ao ato a ser realizado, o bom-senso prático) e a *gnome*, ou a capacidade de discernimento nos casos particulares, a posse de um critério (Porro, 2014, p. 250-251).

Definida as virtudes intelectuais, cabe sabermos quais são as virtudes morais (ou chamadas também de cardeais). São elas: a prudência, a justiça, a temperança e a fortaleza. De modo breve Tomás diz:

Enquanto consiste na própria consideração da razão e se terá então uma virtude principal, que se chama prudência. Ou enquanto se afirma a

ordem da razão em relação com alguma coisa, E isso será ou quanto às ações e se terá então a justiça; ou quanto às paixões e, nesse caso, é preciso que haja duas virtudes, pois para afirmar a ordem da razão nas paixões é necessário levar em conta a oposição delas à razão. Essa oposição pode se dar de duas formas: primeiro, quando a paixão impele a algo contrário à razão e aí é preciso que a paixão seja controlada, o que chamamos de temperança; segundo, quando a paixão nos afasta das normas da razão, como o temor do perigo ou do sofrimento e, nesse caso, devemos nos firmar, inarredavelmente, no que é racional e a isso se dá o nome de fortaleza (*ST I-II*, q. 61, a. 2).

A prudência ganha um destaque em relação às demais virtudes, pois ela será a virtude chave para o desempenho ético do sujeito que a possui, tão importante que Tomás esmiúça acerca da prudência nas questões de 47-56 na II-II da *Suma Teológica*.

A *prudentia* de Tomás reúne assim, substancialmente, a herança da *phronesis* aristotélica. Seu papel de virtude intelectual consiste em deliberar e em escolher não o fim mesmo (que pertence à parte apetitiva, ou seja, à vontade), mas o modo de consegui-lo, ou seja (para utilizar um léxico não aristotélico e não tomista), os meios mais apropriados (Porro, 2014, p. 251).

Assim, na ética das virtudes de Tomás há o movimento de necessidade e conexão das virtudes, visto que, dentre as virtudes necessárias para a ação ética estão a prudência e o intelecto.

Sem a prudência, não haveria escolhas boas, isto é, não haveria uma intenção de fim conveniente para a virtude moral, nem saberia como usar dos meios para atingir tal fim. As virtudes morais também não existiriam sem o intelecto, porque os princípios evidentes por natureza não seriam conhecidos, o que impediria o uso da prudência. Neste sentido, todas as virtudes morais são conexas com a prudência [...] já as virtudes intelectuais são conexas pelo intelecto, pois todas dependem do entendimento dos primeiros princípios. Porém, elas poderiam existir sem as virtudes morais, exceto a prudência (Veiga, 2017, p. 84-85).

Portanto, o papel da prudência é determinar o que se refere ao fim ou para consegui-lo, sendo de sua competência o raciocínio prático,

procurando aplicar os princípios universais pré-conhecidos aos casos particulares e contingentes⁴. Por isso sua natureza híbrida, sendo virtude intelectual e moral, pois enquanto intelectual ela indaga sobre o que é mais oportuno em relação ao fim desejado (*consilium*), julga os resultados de tal indagação (*iudicium*) e prescreve o que deve ser feito depois das ações anteriores (*praecipere*). Dada sua total relevância no agir humano é pensada si é inata ao homem, ao que parece que não, sendo conquistada por meio da experiência e do aprendizado (Porro, 2014).

O conteúdo da ética das virtudes de Tomás de Aquino é o de justamente encontrar o melhor modo de se viver, na qual há uma divisão entre a vida ativa e a vida contemplativa. “A primeira implica principalmente as atividades conforme os atos exteriores, enquanto na segunda considera a contemplação da verdade” (Veiga, 2017, p. 105).

Na vida ativa é que veremos o desempenho das virtudes morais e da prudência, pois mesmo ela sendo considerada uma virtude intelectual, é ela que ordena as virtudes morais para seus fins.

A prudência,

Quer dirigir, unicamente, as ações humanas de maneira próxima e eficaz, prescrevendo e ditando regras particulares e pessoais para a prática das virtudes. A prudência tenta efetivar os ditames e regras universais da *sindérese* e da ética nas circunstâncias reais do nosso dia a dia (Ferreira, 2013, p. 97).

Mas a grande questão é: como a prudência se relaciona e se estabelece com as demais virtudes na sua maneira de agir e seu método? (Ferreira, 2015). A prudência se relaciona tanto com a vida ativa quanto à contemplativa, todavia sua função primordial é da vida ativa, ou seja, da vida prática.

⁴ “A prudência só teria razão de ser num mundo contingente. [...] Sem a contingência, a ação dos homens não seria apenas impossível, seria também inútil” (Aubenque, 2008, p. 173).

Para que o homem possa dar a direção correta, perfeita e completa aos seus apetites, ele precisa de duas coisas: Primeiro, assinalar a meta; segundo, marcar a rota que conduz a ela. A meta é o fim; a rota são os meios (Ferreira, 2015, p. 127).

A prudência não determina os fins para a ação, mas os meios mais convenientes para o agir virtuoso [...]. Ela possui três atos: deliberar, que compete à investigação; o julgamento sobre o deliberado; e o comando sobre o julgado [...]. E tal agir deve ser feito prontamente, com solicitude, após uma calma deliberação, não visando apenas o próprio bem, mas o bem comum (Veiga, 2017, p. 109).

Por tudo o que já foi desenvolvido, notamos o caráter necessário da prudência para o agir ético, na qual ela atua no campo dos meios e caminhos das realidades concretas. Todavia, não basta apenas conhecer o que deve ser feito, mas cabe a prudência ordenar que esse conhecimento da realidade se transforme em uma decisão prudente na qual repercutirá na ação humana. Na vida ativa a prudência é a virtude que inicia e encerra o ciclo da verdadeira plenitude, da qual

Partindo da experiência da realidade, o homem atua no íntimo da realidade, realizando-se a si próprio na decisão e na ação [...] na prudência, a virtude soberana que dirige a vida, está essencialmente encerrada a bem-aventurança da vida ativa (Pieper, 2018, p. 36).

Ademais, não nos deteremos nas demais virtudes cardeais, visto que, é a prudência que torna virtude as outras virtudes, na qual justiça, fortaleza e temperança só o são em sua perfeição, quando se fundamentam na prudência, que por ela, tem-se a capacidade de decidir retamente, ou seja, a prudência é a medida da justiça, da fortaleza e da temperança.

Mas cabe aqui expomos brevemente sobre elas. A justiça definida como virtude “consiste na vontade constante e perpétua de dar a cada um o seu direito” (Veiga, 2017, p. 118). Seu objeto é o direito, na qual se divide no geral, visando o bem comum e no particular, relativo a pessoas particulares. Cabe a virtude da justiça “orientar o homem naquilo que se

relaciona com os outros” (Pieper, 2018, p. 76), sendo ela a maior das outras duas virtudes (fortaleza e temperança), pois o homem bom é, antes de mais nada, o homem justo.

Se notado, a prudência e a justiça seriam as virtudes fundamentais que permitem ao homem atingir diretamente o bem. Se assim, quais seriam os papéis da fortaleza e da temperança? São necessárias a ponto de conservar o bem atingido, ordenando as paixões, para que o homem não se afaste do bem racional, ou seja, seus papéis são de dar condições para a verdadeira realização do bem.

Como exposto nas palavras de Tomás,

Este bem da razão é possuído essencialmente pela prudência, que é a perfeição da razão. Quanto à justiça, ela realiza o bem enquanto a ela cabe pôr a ordem da razão em todas as coisas humanas. As outras virtudes conservam este bem, enquanto moderam as paixões a fim de que não desviem o homem do bem e da razão. E, nesta ordem, a fortaleza ocupa o primeiro lugar [...] depois vem a temperança. [...] Ora, aquilo que é atribuído essencialmente é mais importante do que é atribuído a título de realização: e isto, é mais importante do que aquilo que é atribuído a título de conservação, no sentido que remove os impedimentos. Daí a seguinte classificação das virtudes cardeais: primeiro, a prudência; segundo, a justiça; terceiro, a fortaleza; quarto, a temperança. Depois vem as outras virtudes (*ST II-II, 123, a. 12*).

Tratando-se da virtude da fortaleza, ela tem “por objeto o medo extremo e principalmente das coisas difíceis que podem impedir a vontade de seguir a razão” (Veiga, 2017, p. 157). Cabe a prudência da forma interior todas as demais virtudes, apesar de que as demais virtudes não dependem igualmente da prudência, pois a virtude da justiça é a mais informada pela prudência, depois a fortaleza e por último a temperança. É dever da virtude da justiça implantar a ordem da razão.

A fortaleza não é em si própria a primeira realização do bem. Mas protege essa realização, ou abre caminho para ela. Isto não quer dizer apenas que só o prudente pode ser forte. Significa também que uma “fortaleza” que não se preste a servir a justiça é tão falsa e irreal como

uma “fortaleza” não informada pela prudência. Sem “causa justa” não há fortaleza (Pieper, 2018, p. 162).

E por fim, a virtude da temperança “é distinta, por refrear os desejos mais fortes relativos ao tato, por serem prazeres mais naturais, relativos à conservação do indivíduo, o comer e o beber, e da espécie, o ato sexual” (Veiga, 2017, p. 175). Temperança muitas vezes é entendida apenas pela moderação entre o comer e o beber, ou pesado apenas como uma moderação das ações que acaba tendo “uma ressonância apenas negativa e demasiado exclusivista; exprime ordinariamente: limitação, reserva, repressão, freio, cautela — tudo em franca contradição com o ideal e a nossa clássica da quarta virtude: a temperança” (Pieper, 2018, p. 183).

Seu significado literal do vocábulo grego vem de “compreensão ordenadora” (Pieper, 2018). Desse viés, veio a interpretação negativa que a virtude temperança acabou sendo entendida, mas o verdadeiro sentido que Tomás lhe atribuía era de condescender e alentar. São a partir destas que seus sentidos derivados a tomam como exemplo, temperatura (mistura doseada), *temperatio* (disposição proporcionada) e *temperator* (ordenador, governador).

O primeiro fim da temperança é a “quietude do ânimo”. [...] Ânimo tem que ser tomado aqui no sentido específico, que é o mais exato do que o termo “alma”, e designa aquele centro espiritual do homem, assente nas faculdades intelectuais e volitivas, que é o livre arbítrio. [...] A quietude que visamos é a que enche o espaço mais íntimo do ser humano, a que é o selo e o fruto da ordem. O fim da temperança é a ordem interior do homem, o equilíbrio interno, donde, e só dali, flui toda aquela “quietude da alma”. Temperança significa: realização da ordem e do equilíbrio em si próprio (Pieper, 2018, p. 184).

A virtude da temperança é a única virtude que se relaciona exclusivamente com o agente, pois “a prudência visa a realidade concreta dos seres, a justiça regula as ações com os outros; e pela fortaleza, o homem, esquecendo-se de si próprio, sacrifica os bens e a vida” (Pieper,

2018, p. 184). Assim, a temperança dirige-se ao próprio homem, obrigando-o a não se perder de vista, e dirigir seu olhar para a sua vontade sobre si próprio.

Encerrando a abordagem das virtudes cardeais, na qual são intrinsecamente ligadas à vida ativa e/ou prática do ser humano no desenvolvimento de uma vida virtuosa, passamos a ver brevemente como as virtudes intelectuais são desenvolvidas, uma vez que, para Tomás a vida contemplativa é superior a vida ativa.

A vida contemplativa consiste principalmente na contemplação da verdade, que se baseia em uma atividade do intelecto, pela natureza da ação, e em uma atividade da vontade enquanto move as potências para os seus atos (Veiga, 2017, p. 193).

O papel das virtudes morais nesse sentido é de serem instrumentos para a finalização do ato da contemplação da verdade.

As virtudes intelectuais também são instrumentos dessa ação, porém são constitutivas dessa atividade intelectual. Prudência e arte, mesmo sendo virtudes intelectuais, participam coadjuvadamente dessa ação, pois como já exposto a prudência está voltado para o agir prático e a arte voltada ao uso reto do fazer, no âmbito prático também. Fica então a cargo da ciência, sabedoria e intelecto serem as virtudes protagonistas da atividade intelectual.

“A virtude do intelecto se relaciona com os primeiros princípios” (Veiga, 2017, p. 199). Cabe a essa virtude fornecer subsídios para o ser humano conhecer o todo pelas partes, na qual é possível entendermos que nada está no intelecto sem ter estado antes no sentido, sendo então, os conhecimentos dos primeiros princípios também conhecido por abstração.

Já a virtude da ciência se distinguindo da sabedoria por ter seu objeto nas conclusões inferiores, enquanto a sabedoria tem seu objeto nas primeiras causas. A ciência tem seu objeto no conhecimento

universal, mas não é por que tem por objeto o universal que a ciência não precise dos sentidos, mas antes, depende deles, pois “através do intelecto agente que produz em nós os inteligíveis em ato” (Veiga, 2017, p. 201).

A ciência por não ser sabedoria ao se tratar das coisas inferiores (terrenas), como pode se relacionar com a atividade contemplativa? Há dois modos de a ciência participar desta atividade, de um modo geral e um particular⁵.

E, por fim, a virtude da sabedoria que consiste em considerar as causas mais elevadas, analisá-las e organizá-las, buscando remontar às causas primeiras, em busca de um juízo mais perfeito e universal. Semelhante a prudência, é a sabedoria que dirige todas as outras virtudes intelectuais, enquanto a prudência é a que dirige as virtudes morais, tendo o seu objeto o mais elevado, que é Deus (Veiga, 2017).

Mesmo sendo semelhante à ciência, por demonstrar as conclusões a partir dos princípios, seu objeto é mais nobre e universal. Cabe a sabedoria, novamente semelhante a prudência, julgar, dirigir e contemplar.

Ela julga, enquanto está na razão e o juízo é um ato da razão de qualquer ciência, inclusive dela, por ser certa ciência sobre os primeiros princípios, como vimos. Ela dirige, enquanto considera o princípio comum de todas as coisas e todas as coisas devem estar conforme os seus juízos. E contempla, o que é um ato próprio para o ato do intelecto que

⁵ “Do geral, ela participa da contemplação enquanto é conveniente à virtude da estudiosidade referir o conhecimento sobre as criaturas a Deus. Assim, todo ente é um ente criado, e tudo participa da bondade divina por sua essência [...] Assim, toda ciência é até mesmo toda verdade, se referida a Deus, ou contemplada sob uma ótica divina, está de alguma forma conforme a atividade contemplativa, independente de qual ciência. [...], mas particularmente haveria uma função distinta para a ciência prática da ética. [...] Sem a investigação ética, do ponto de vista filosófico, a pessoa poderia não defender, ou mesmo nem cogitar, que o fim último está na atividade contemplativa. Assim, enquanto as outras virtudes intelectuais possuem certa relação secundária com a atividade contemplativa da sabedoria, a filosofia moral possui um papel especial, porque ela não apenas pode ter seu conhecimento referido a Deus como qualquer outra, mas também pode indicar um bom caminho, descrevendo as virtudes morais, as condições gerais da contemplação e mesmo as disposições cívicas de condições materiais para a atividade contemplativa” (Veiga, 2017, p. 205).

considera detidamente as coisas divinas, e implica certo prazer (Veiga, 2017, p. 209).

Assim, temos virtudes intelectuais que exercem sua função mais no âmbito prático, e outras que atuam diretamente na atividade contemplativa. Ao defender que a vida contemplativa é superior a vida ativa, Tomás defende que o intelecto é o que há de mais excelente no homem, que tem seu objeto nos inteligíveis, sendo assim, o que é mais excelente, enquanto na vida ativa seus objetos são os bens exteriores. Mesmo que aparentemente e/ou relativamente a vida ativa pareça ser melhor ou preferível por motivo de necessidades mundanas, a vida contemplativa, de modo absoluto, é melhor, pois designa o fim último do homem.

Dado todo o estudo da ética das virtudes, Vaz (2015) afirma que o tratado das virtudes da *Suma teológica* é um dos tratados mais rigorosamente construídos de toda a história da ética ocidental e que:

O declínio da noção de virtude na Ética moderna lançou na sombra esse tema fundamental da Ética antigo-medieval, mas os tempos recentes assistem a várias tentativas de recuperação de um conceito sem o qual a vida ética dificilmente poderá ser pensada (Vaz, 2015, p. 233).

Enquanto a ética do dever visa pensar conceitos como “certo”, “errado”, “obrigatório” ou “proibido” a ética da virtude visa usar termos como “virtuoso”, “bom”, “admirável”, na qual emite um juízo sobre a ação, mas ao mesmo tempo, fazendo referência ao estado interno do agente. Ou seja, a ética do dever preocupa-se exclusivamente com a ação, enquanto a ética da virtude muito mais com o agente da ação (Hooft, 2013).

Por pensar tais ações, podemos entender as expressões do caráter deste agente, sendo um objeto primordial da ética das virtudes pensar acerca do caráter do sujeito. Na esteira da psicologia, caráter entendido como personalidade, não seria assim esse elemento como algo pré-

disposto? Desenvolvido pela nossa formação e por esforços de autoformação, com elementos de predisposições naturais na qual expressa nossas ações, na qual Tomás de Aquino já havia evidenciado através das virtudes intelectuais e morais havendo a necessidade da obtenção dos bons hábitos para seu desenvolvimento.

Para os defensores de uma ética do dever, o problema da ética das virtudes constitui no problema do relativismo. Todavia, como afirma Hooft (2013, p. 61),

Haverá algumas virtudes que seria difícil imaginar não serem universalmente admiradas: virtudes como a honestidade, a coragem, e a paixão pela justiça. Mas que estas sejam tão amplamente admiradas é uma questão contingente, e não depende de alguma prova metafísica ou racional de que sejam válidas para todos. [...] Esse ponto tem sido desenvolvido em termos mais teóricos por Alasdair Macintyre. Ele argumentou que, como os fundamentos metafísicos e racionais aos quais recorreu a maioria das teorias morais perderam apoio com os pensadores contemporâneos, tornou-se necessário extrair os padrões e as normas pelas quais devemos viver das comunidades e práticas das quais fazemos parte.

Diante desta questão complexa, a ética das virtudes pode encontrar um problema, “pois se não houver princípios universais, objetivos e absolutos, então só podemos aceitar as práticas prevaletentes e padrões das nossas comunidades” (Hooft, 2013, p. 64). Onde Aristóteles não avançou, Tomás assim o fez. Seu tratado das leis, responde suficientemente o problema do relativismo no qual opositores da ética das virtudes o fazem. Entendemos, de fato, que Tomás de Aquino funda sua ética com base aristotélica, mas avançou. É notória a distinção de ambas as éticas. É justamente com a *sindérese*, com o intelecto agente que conseguimos conciliar a objetividade do agir ético com a subjetividade das ações humanas.

E, por fim, corroborando com tal pensamento, Vaz (2000, p. 21-22), afirma:

O indivíduo ético só alcança sua plena afetividade a partir do uso consciente da razão e do livre-arbítrio. Mas essa afetividade é a atualização de uma virtualidade presente na constituição essencial do ser humano que o predetermina necessariamente a desenvolver-se como ser moral. Essa virtualidade ética já é, portanto, constitutiva do ser humano desde a sua gênese no estado fetal e nos primeiros estágios de sua evolução na infância. Deste modo, o indivíduo humano é, irrevogavelmente, um ser moral ao longo de toda a sua história individual, competindo-lhe como tal, desde sempre, o predicado da dignidade e do direito à vida. Se não admitirmos essa continuidade profunda que liga a moralidade do ser humano como predisposição, como inclinação instintiva ao bem e como razão e liberdade, torna-se inexplicável o aparecimento de uma personalidade moral já constituída na história do indivíduo, a menos que lhe atribuamos uma origem a partir de fatores puramente extrínsecos, o que retiraria todo valor intrínseco à sua dignidade e à postulação dos seus direitos, bem como ao cumprimento dos seus deveres.

Referências

- AUBENQUE, Pierre. *A prudência em Aristóteles*. Trad. Marisa Lopes. 2. ed. São Paulo: Discurso Editorial: Paulus, 2008.
- BOEHNER, Philotheus; GILSON, Etienne. *História da filosofia cristã: desde as origens até Nicolau de Cusa*. Trad. Raimundo Vier. 13. ed. Petrópolis: Vozes, 2012.
- CASOTTI, Mario. *A pedagogia de Santo Tomás de Aquino: ensaios de pedagogia geral*. Trad. Ivo Fernando da Costa e Luís Zaghi. São Paulo: Verbo Encarnado, 2022.
- FAITANIN, Paulo. Educar: A arte de formar o intelecto na verdade, a vontade no bem e a escolha na liberdade, segundo São Tomás de Aquino. In: *Aquinate*, n. 5, 2007. Disponível em: www.aquinate.com.br/. Acesso em: 21 ago. 2022.
- FERREIRA, Anderson D'Arc. *Sobre a prudência: os três atos da prudência em Tomás de Aquino*. João Pessoa: UFPB, 2013.
- HOOFT, Stan Van. *Ética da virtude*. Trad. Fábio Creder. Petrópolis: Vozes, 2013.
- MARITAIN, Jacques. *Rumos da Educação*. 2. ed. São Paulo: Atual, 1968.

O *De Magistro* de Tomás de Aquino e a sua ética das virtudes

NASCIMENTO, Carlos Arthur Ribeiro do. *Um mestre no ofício: Tomás de Aquino*. São Paulo: Paulus, 2011.

NUNES, Ruy Afonso da Costa. *História da Educação na Idade Média*. Campinas: Kíron, 2018.

OLIVEIRA, Elói Maia de. A convergência dos modelos pedagógico de Tomás de Aquino e Paulo Freire. In: *Revista do instituto de Políticas Públicas de Marília*, v.5, n. 2, 2019.

PICHLER, Nadir Antonio. O ensino na obra *De Magistro* de Tomás de Aquino. In: *Revista eletrônica do curso de filosofia*, v. 2, n. 3, 2008. Disponível em: <https://periodicos.ufn.edu.br/index.php/thaumazein/article/view/205>. Acesso em: 22 ago. 2022.

PIEPER, Josef. *Virtudes fundamentais: as virtudes cardeais e teologais*. São Paulo: Cultor de Livros, 2018.

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

RAMPAZZO, Lino. *Princípios jurídicos e éticos em Tomás de Aquino*. São Paulo: Paulus, 2015.

RELLO, José Manuel Roqueñi. *Educación de la afectividad: Una propuesta desde el pensamiento de Tomás de Aquino*. 2. ed. Espanha: Ediciones Universidad de Navarra, S.A. (EUNSA), 2008.

RODRIGO, Lúcia Maria. *Filosofia e educação na Idade Média e na Modernidade*. São Paulo: Loyola, 2021.

TOMÁS DE AQUINO. *Sobre o ensino (De Magistro), os sete pecados capitais*. Tradução e estudos introdutórios: Luiz Jean Lauand. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

TOMÁS DE AQUINO. *Suma teológica*. São Paulo: Loyola, 2003-2015.

VAZ, Henrique C. de Lima. *Escritos de filosofia IV*. Introdução à ética filosófica 1. 7. ed. São Paulo: Loyola, 2015.

VEIGA, Bernardo. *A ética das virtudes segundo Tomás de Aquino*. Campinas: Ecclesiae, 2017.

A presença das *endoxa* (*probabilia*) na ética tomasiana

Idalgo J. Sangalli¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.107.07>

1 Introdução

Falar do pensamento ético de Tomás de Aquino significa assumir alguns pressupostos que são os fundamentos da chamada grande síntese filosófico-teológica e, obviamente, as consequências que decorrem de sua concepção *metafísica do ser*, conhecida também como teoria do *actus essendi*, complementada pela teoria da *participatio*. Não vamos tratar da *metafísica do ser*, mas vamos apenas mencionar alguns aspectos metafísicos relacionados diretamente ao âmbito da filosofia prática tomasiana para melhor perceber o procedimento metodológico em algumas das suas diversas aplicações e, assim, entender sua concepção e, também, algumas diferenças em relação à argumentação de Aristóteles.

O estudo investiga um tipo de afirmação opinativa, argumentos ou premissas chamadas de *endoxa* por Aristóteles, e procura verificar se

¹ Possui graduação em Licenciatura Plena em Filosofia (1989) e especialização em Filosofia (1989) pela Universidade de Caxias do Sul, mestrado em Filosofia (1998) e doutorado em Filosofia (2004) pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, com um período de estudos de um ano (2002) na Università Degli Studi di Padova – IT. Atua a três décadas como professor da Área do Conhecimento de Humanidades, lecionando no Curso de Graduação em Filosofia (Bach. e Lic.) e no Curso de Mestrado/Doutorado em Filosofia da Universidade de Caxias do Sul. Além da experiência de gestor acadêmico, ocupou por mais de uma década o cargo de Coordenador do Curso de Graduação em Filosofia (Bacharelado e Licenciatura), tem experiência na área de Filosofia (ensino e pesquisa), com ênfase em Ética e Filosofia Medieval, atuando principalmente nos seguintes temas: ética, história da filosofia medieval, ética aristotélica, filosofia antiga e tardo-antiga e epistemologia.

E-mail: ijsgal@ucs.br

Tomás de Aquino retoma ou não tais premissas e, se afirmativamente, como são utilizadas no interior da argumentação dialética e que lugar ocupam na estrutura da *metafísica do ser* tomasiana. Assumimos com Aristóteles que o método dialético utiliza como premissas *endoxais*, que não são necessariamente verdadeiras, mas como ponto de partida do silogismo prático podem conduzir à conclusões que também não são necessariamente verdadeiras, portanto, diferente da demonstração necessária da *episteme* alcançadas via silogismo científico. Aqui entra a categoria “no mais das vezes” e não somente “o sempre” do procedimento científico.

Tomadas como ponto de partida do silogismo dialético, esse tipo de premissas é definida e utilizada como um recurso metodológico decisivo para os estudos e a definição das “coisas humanas”, conforme defende Aristóteles. Tomás de Aquino parece seguir Aristóteles, mas não está claro se utiliza as premissas *endoxais*, chamadas de *probabilia* e como as utiliza, tendo em vista que para além de Aristóteles, Tomás inova com sua noção de *Ens* e os seus transcendentais (*unum, bonum, verum*), dando um fundamento filosófico para além dos primeiros princípios e das dez categorias da teoria aristotélica. A análise e a comparação de alguns textos tomasianos vão permitir averiguar a presença ou não das *endoxa* e, talvez, identificar que tipo de função tem essas premissas a despeito do utilizado por Aristóteles.

Tomás lança mão do recurso da *analogia* entre o saber especulativo e o saber prático no individuar os primeiros princípios da razão prática, que em seu processo natural de conhecer a lei natural parece prescindir do uso e da função específica das *endoxas* atribuída por Aristóteles. Isto seria possível não pela sua noção de *Ens* e seus transcendentais, embora seja o fundamento metafísico-epistemológico do conhecer, mas pela noção de *bonum*, como o primeiro princípio da razão prática, que assim se formula: “bem é o que todos desejam”, permite chegar ao primeiro preceito da lei. No caso, o fundamento do discurso

dialético e, conseqüentemente, das próprias opiniões reputadas (*endoxa*), estaria ancorado em algo mais fundamental enquanto descoberta da razão prática dos primeiros princípios da lei natural e não simplesmente nos critérios e nas condições que definem as *endoxa/probabilia*. Por outro lado, o recurso do argumento da autoridade, um dos principais critérios para as premissas prováveis, foi largamente utilizado desde a Patrística e durante toda a Escolástica, torna-se condição de validade e de credibilidade científica na produção escrita e nos debates filosófico-teológicos das Universidades medievais.

2 A opção pela via da filosofia aristotélica

Incluimos no título deste trabalho o termo *endoxa* ao invés de somente *probabilia*, o que não é usual nos estudos sobre o pensamento de Tomás. No entanto, parece óbvio a presença desse tipo de opinião reputada ou *probabilia* quando comparada com o papel e a função das *endoxa* desempenhada na filosofia prática aristotélica, particularmente na ética. Ademais, pela forte influência conceitual e metodológica que o pensamento de Aristóteles exerce sobre as renovadas elaborações tomasianas, que iniciaram com as intuições de seu mestre Alberto Magno, mas se diferenciaram dele na medida em que Tomás aproveita a filosofia do Estagirita para a sua plena síntese cristã, eliminando assim os elementos neoplatônicos mesclados com o aristotelismo de seu mestre. Para muitos estudiosos a metáfora de Bernardo de Clairvaux (séc. XII) — que muitos erroneamente atribuem a paternidade dessa metáfora ao Isaac Newton — parece expressar adequadamente a humildade e a grandeza dos intelectuais medievais, quando Bernardo diz que “somos anões nas costas de gigantes”². Mas, quando analisamos e comparamos a

² “Bernard de Chartres disait que nous sommes comme des nains juchés sur les épaules de géants⁷⁷, de sorte que nous pouvons voir davantage de choses qu’eux et plus loin, non certes à cause de l’acuité de notre vue ou de notre plus grande taille, mais parce que nous sommes

produção e a originalidade de Tomás, fica difícil imaginá-lo como um simples anão entre anões nas costas de gigantes (estes representariam especialmente a sabedoria grega).

Desde jovem, Tomás impressionava e causava admiração, como podemos ver no comentário de seu biógrafo, Guilherme de Tocco:

Ele introduziu em seu ensino novos artigos, inaugurou na pesquisa e na decisão científica uma maneira nova e clara, desenvolveu em suas demonstrações argumentos novos. Ninguém dentre os que o ouviam ensinar o novo e resolver, em bases novas, dúvidas e dificuldades, duvidava que Deus tivesse iluminado esse pensador com raios de uma luz nova (*ST. Prefácio*. Loyola, p. 26).

Um pequeno, mas significativo exemplo do “novo”, entre tantos outros, pode ser percebido no seu *Comentário à Ética Nicomaquéia*, primeiro capítulo do Livro I, quando mostra o que trata a filosofia moral, qual o seu assunto, qual o fim e qual é a diversidade de fins. Depois de deixar claro que é próprio da filosofia moral considerar as operações humanas enquanto são ordenadas entre si e para o fim, operações humanas que procedem da vontade do homem, segundo a ordem da razão, e divide-a em três partes etc., e como o bem é o motivo do apetite, então diz que os filósofos adequadamente enunciaram que o bem é o que todos apetezem. E na sequência comenta:

Assim, quando Aristóteles diz que o bem é o que todos apetezem (1094a 2), não se deve entender apenas para os que tem conhecimento, que apreendem o bem, mas também para os que carecem do conhecimento, que tendem ao bem por um apetite natural, não enquanto conheçam o bem, mas porque são movidos ao bem por algum cognoscente, a saber, pela ordenação do intelecto divino, ao modo como a flecha tende ao alvo pela direção do arqueiro. [...] Porque nada é bom a não ser enquanto é certa semelhança e participação do sumo Bem, o mesmo Sumo Bem que é, de algum modo, apetecido em todo bem. E assim, pode-se dizer que

soulevés en hauteur et élevés à la taille d'un géant” (Jean de Salisbury. *Metalogicon*, III, cap. 4, p. 246-7).

é um único bem o que todos apetezem (Tomás de Aquino. *Comentário à EN de Aristóteles* 11-11).

Ora, pela “ordenação do intelecto divino” (certamente a modo de iluminação sem comprometer a liberdade de escolha) e “certa semelhança e participação do sumo Bem” não estão no texto de Aristóteles. Aqui já aparece uma nova estrutura metafísica que está por trás também do método da teoria da ação tomasiana, desenvolvida muito bem na I-II *Suma Teológica* (*ST*) que, juntamente com a sua teoria da *participatio*, dará fundamento filosófico a toda a sua teoria, algo que Aristóteles não podia alcançar, pois seu limite era o princípio subjacente a tudo o que pode ser dito pelo pensamento humano, o *anhypotheton* (sem-suposição), pois ele não tinha a concepção criacionista cristã (cf. *Metaph.* IV, 1005b 14). Seguindo Avicena (*Metaph.* I, c. 5), Tomás (no *De veritate* q. 1, a.1 e no *Comentário à Met. de Aristóteles* IV, lect.6, 605) estabelece uma analogia entre a ordem do saber demonstrativo, próprio da ciência e a ordem do saber conceitual. Mas inova no sentido de conceber nessa analogia uma relação de fundamentação, fundamentação filosófica e não só teológica, que o entendimento humano apreende e que é como condição de possibilidade dos primeiros princípios da demonstração, como o princípio da não-contradição. E isso é feito pelo recurso da *resolutio* que conduz a um conceito primeiro que é evidente por si mesmo e que Tomás afirma ser o *Ens* (Ente), que é o que primeiro conhecemos e que está contido em todo e qualquer conceito possível de ser pensado pelo ser humano (Aersten, 2003, p. 254).

Mas no esquema geral de seu pensamento, que está alinhado à moldura platônica, ele procede pela via aristotélica do estudo de casos mais concretos e simples (via indução, dos efeitos à causa) para chegar via abstração à análise dos mais abstratos e complexos e, quando chega aos conceitos, sua exposição é por meio de argumentos demonstrativos e prováveis e recorre, no caso da filosofia, aos livros dos filósofos e, no caso da teologia, à autoridade na verdade de fé. A via dedutiva, ou a dedução,

efetiva-se quando o intelecto, pela análise e crítica do conceito em sua aplicação e predicação, julga-o e examina-o segundo a adequação ou inadequação com o real (cf. *ST. I*, q.79, a. 8, c). Em linhas gerais, seu *modus operandi* vai da compreensão do ente sensível, sua causa próxima e seus princípios, para ir ascendendo ao ente suprassensível na consideração de sua causa remota.

O método é entendido como instrumento da razão humana para melhor argumentar e conhecer a verdade das coisas e, por analogia, aceder às verdades divinas, na medida em que nos são reveladas por infusão. E justamente aqui é que Tomás inova com a introdução do recurso metodológico, extraído de Aristóteles: a *analogia*. Mas esta é aplicada também para explicar as semelhanças e dessemelhanças entre o Ser supremo e os seres criados. Mas como já indicamos, tem mais um acréscimo a essa categoria, que é a noção de *participatio*, levando ao questionamento de como é possível haver outros seres além de Deus. Deus é o ser por essência cuja existência e essência se identificam como “ato puro” ou “ser subsistente”, enquanto nas criaturas a essência não é a existência, mas *tem* existência, daí *ser* por participação, na medida em que são atraídas por Deus que as criou por amor. Diferente do Deus não criador e primeiro motor não movido de Aristóteles, em que atrai para si as coisas como causa final.

Por isso Tomás vai poder dizer:

Afirma Damasceno que o homem é criado à imagem de Deus, enquanto o termo imagem significa o *que é dotado de intelecto, de livre-arbítrio e revestido por si de poder*. Após ter percorrido sobre o exemplar, a saber, Deus, e sobre as coisas que procederam do poder voluntário de Deus, deve-se considerar agora a sua imagem, a saber, o homem, enquanto ele é o princípio de suas ações, possuindo livre-arbítrio e domínio sobre suas ações (*ST. I-II, Prólogo*).

Esta caracterização antropono-teológica revela a confiança e o otimismo que Tomás deposita nas capacidades humanas, racional e

voluntária, de buscar a verdade e de viver de modo virtuoso. A busca racional é sua principal aposta, e a opção pelo arsenal metodológico-conceitual aristotélico, aprendido através de seu mestre Alberto Magno, é aprofundada pela leitura dos próprios textos de Aristóteles e acaba sendo a melhor resposta que poderia fornecer as demandas de seu tempo.

3 O ponto de partida da argumentação e a utilidade da dialética

Se tomarmos a definição e a caracterização que podemos aproveitar dos *Tópicos* I, onde Aristóteles apresenta o raciocínio dialético e o distingue do raciocínio demonstrativo — este parte de premissas necessárias e universais e alcança uma conclusão científica necessária, enquanto o dialético parte de premissas prováveis (*endoxa*) para alcançar uma conclusão que pode ser igualmente provável —, então podemos compreender alguns aspectos importantes desse tipo de argumentação filosófica. Aristóteles apresenta a sua primeira definição das premissas que terão a função de princípios primeiros que vão dar sustentação nas argumentações daqueles assuntos que não são considerados de alcance da razão especulativa ou científica, dizendo:

É dialético o silogismo que conclui de premissas prováveis [...]. São prováveis as opiniões que são assim reconhecidas por todos os homens, ou pela maior parte deles, ou pelos sábios, ou, entre esses últimos, seja por todos, seja pela maior parte, seja enfim pelos mais notáveis e ilustres (*Tópicos* I, 1, 100a 25).

Primeiramente, premissas prováveis são premissas não necessariamente verdadeiras, mas podem ser também falsas, isto é, não são premissas necessárias. Interpretar (traduzir) e caracterizar as *endoxa*, no sentido de premissas/asserções (ou opiniões) prováveis, foi tarefa iniciada e realizada por Boécio a partir dessa definição dos *Tópicos* (todos os textos do *Organon* já estavam disponíveis no final do séc. XII), e agora, nas últimas décadas, muitos estudiosos se dedicam a rever e tentar

encontrar a melhor interpretação dessa passagem e de outras consideradas decisivas para resolver a questão. Um primeiro aspecto é que se percebe facilmente a diferença na comparação com as premissas do silogismo demonstrativo que, para garantir a verdade das conclusões, essas premissas devem ser verdadeiras, primeiras, imediatas, mais conhecidas, anteriores e causa das conclusões, conforme afirmado por Aristóteles, em sua obra *Segundos Analíticos* (I, 2, 71b).

Nessa definição dos *Tópicos* fica descartada a possibilidade de que todas as opiniões tenham o mesmo valor e grau de certeza e, também, de serem consideradas de *per se* justificadas pelo simples fato de apresentarem-se com tal pretensão de verdade. O que aparece claramente na definição, e que parece ser condição, é a necessidade do critério externo, do testemunho, do consenso num duplo nível de exigência, ou mesmo como critérios de avaliação para ser uma *endoxa*: o reconhecimento quantitativo e qualitativo expresso em três requisitos: a) a condição numérica; b) o reconhecimento da autoridade; e c) o reconhecimento da competência. Ao primeiro critério (a), podemos observar que o número daqueles que julgam determinada opinião como meritória de consideração deve ser muito significativo, isto é, “todos ou a maior parte” devem concordar de modo unânime ou quase unânime, pois não é suficiente uma maioria relativa, pouco expressiva e circunstancial. Para os critérios de autoridade (b) e de competência (c), o modelo são os sábios (*oi sophoi*), considerando também o fator numérico, pois deve ser aceita tal “opinião” por todos ou pela maioria. Mas há um acréscimo qualitativo de reconhecimento assegurado entre os sábios, aos “mais notáveis e ilustres”, pela autoridade e competência provavelmente do tipo de homem prudente e virtuoso (*phronimos spoudaios*) da ética. A demonstração dialética, portanto, difere da científica por sua matéria, embora utilize também o recurso lógico da indução e do silogismo, e uma *endoxa* ainda que não seja a verdade reconhecida de imediato como a

científica, ela é entendida em sentido favorável e que se assemelha à verdade, o verossímil ou provável.

Embora isso baste para o que buscamos aqui, podemos levar em conta também aspectos que aparecem em outras obras aristotélicas e temos, em linhas gerais, o que segue, complementando o exposto acima:

- a) não são objetos de discussão e são dignos de estima e são reputáveis;
- b) são premissas a partir das quais se argumenta para discutir as teses dos outros filósofos;
- c) não podem ser confundidas com as opiniões dos filósofos precedentes;
- d) devem ser compartilhadas por todos ou pela maioria e, por isso, não podem contradizer-se;
- e) a contraposição entre a opinião da maioria e a opinião de um único filósofo, por mais famoso que possa ser, não origina uma contraposição entre *endoxa*, pois a opinião de um mero filósofo pode ser uma *endoxon* somente se não for *paradoxal*, isto é, não contrariar a opinião da maioria. Mas ao final da análise aristotélica, o parecer de um grande e ilustre filósofo comprometido com a busca da verdade deve ser levado muito a sério. Aliás, o próprio Aristóteles — nominado pelos medievais como *O filósofo* —, parece ter ganhado mais credibilidade do que a opinião da maioria, pois a própria filosofia construída por ele acabou sendo por muito tempo o paradigma de cientificidade, na medida em que prevaleceu até o início da modernidade como referência de autoridade por seu aparato metodológico-conceitual que explicava o mundo em suas múltiplas formas, sempre através do poderoso recurso da razão, sem apelo à fé.

Sobre a utilidade da dialética, no Livro I dos *Tópicos* (2 101a) Aristóteles destaca:

- a) o treinamento intelectual ao exercitar o intelecto;
- b) capacitar para se sair bem nas relações com o outro;
- c) o caráter filosófico de discernir o verdadeiro do falso nos mais variados problemas;
- e d) mais adiante no texto, tomar a dialética como processo que permite a apreensão dos princípios, isto é, ocupar-se dos primeiros princípios próprios de cada ciência com a função de investigar, de examinar as dificuldades para melhor discernir o verdadeiro do falso. Justamente esta

última utilidade, que é um objetivo metodológico, é que parece ser Tomás quem irá realizá-lo de modo melhor com os mesmos recursos lógicos ensinados por Aristóteles, mas agrega algo mais, pois Aristóteles não deixou claro como fazer isso, ou melhor, não podia conceber algo da extensão metafísica pensada por Tomás.

Ao lermos a principal obra de Tomás, a *Suma Teológica (ST)*, a presença de *endoxa* parece constante na organização da argumentação nas questões e artigos tratados. Mas seu papel e função seriam o mesmo atribuído por Aristóteles? E continuaria a ser *endoxa*? Vejamos isso mais de perto, e como exemplo vamos à famosa passagem da *EN VII, 1* e, depois, no texto correspondente ao *Comentário* de Tomás. Afirma Aristóteles (2018, p. 142-143 (*EN VII 1, 1145b2-7*)),

Deve-se, como em outros casos, (A) tendo estabelecido o que é manifesto [*ta phainomena*] e (B) tendo primeiramente examinado as aporias [*diaporêsantas*], (C) provar [*deiknunai*] desse modo sobretudo todas as opiniões reputáveis [*endoxa*] sobre essas afecções e, se não isso, provar a maioria e as principais [*kuriotata*] dentre elas. Com efeito, (D) quando se solucionam as dificuldades e permanecem as opiniões reputáveis [*kataleipêtai ta endoxa*], (E) o ponto terá sido suficientemente estabelecido.

Comenta Tomás:

Deinde cum dicit: oportet autem etc., ostendit modum procedendi. Et dicit quod oportet hic procedere sicut in aliis rebus, ut scilicet positus his quae videntur *probabilia* circa praedicta, primo inducimus dubitationes de eis et sic ostendemus omnia quae sunt maxime *probabilia* circa praedicta: et si non omnia, quia non est hominis ut nihil a mente eius excidat, ostendemus plurima et principalissima. Quia si in aliqua materia dissolvantur difficultates et derelinquantur quasi vera illa quae sunt *probabilia*, sufficienter est determinatum³.

³ Comentário de S. Tomás à *EN* (versão latina por Yvan Pelletier, Laval (Canada) vers 1999 (complet), com a tradução francesa a seguir, grifo nosso: “Ensuite (1145b2), il montre le mode de procéder. Il dit qu’il faut procéder ici comme ailleurs, à savoir de manière que, une fois posé ce qui semble probable sur ce dont il est question, nous soulevions d’abord des difficultés: c’est

Ao compararmos o texto de Aristóteles com o comentário de Tomás e cotejando com outras traduções, podemos chegar a essa versão, chamando a atenção para alguns detalhes:

Onde se lê *Deve-se pois* [...] (1145b2), ele indica que se deve proceder aqui como em qualquer outro caso, a saber, depois de expostas as [teorias/opiniões] que parecem prováveis sobre a questão, devemos antes de mais nada aduzir as dúvidas concernentes a elas; assim, mostraremos (*ostendemus*) todas as opiniões que apresentam a maior probabilidade a esse respeito; então, como não é próprio do homem não esquecer nada, se não as mostrarmos (*ostendemus*) todas, indicaremos muitas e aquelas mais importantes: pois se em algum assunto as dificuldades são resolvidas e se aceita como verdadeiras as [teorias/opiniões] prováveis, ter-se-á alcançado uma exposição satisfatória.

Então, o termo *endoxa* é traduzido por *probabilia* e, nesta passagem, o termo aparece em três ocorrências, o que significa que na primeira ocorrência é usado também para traduzir *ta phainomena*. Isso Tomás não percebeu, provavelmente por ler a partir do texto latino traduzido do grego por Roberto Grosseteste, poupando-o do problema da comparação de status epistemológico entre *endoxa* e *phainomena*, questão discutida atualmente.

O que se pode perceber ao ler o *Comentário* é que a estratégia metodológica aristotélica (lógica) é herdada e comentada por Tomás e consiste em “dissipar as dúvidas e listar as teorias/opiniões mais prováveis”. Tomás é detalhista e faz uma análise e síntese de modo muito mais preciso e rigoroso em relação ao que normalmente se fazia em seu tempo nos comentários dos tratados⁴. Segundo Gardeil (2013, p. 41)

ainsi que nous montrerons tout ce qui est le plus probable à ce propos: et sinon, parce qu'il n'appartient pas à l'homme que rien n'échappe à son esprit, nous en montrerons le plus et le principal. Car si, en une matière, les difficultés sont dissoutes et qu'est laissé comme vrai ce qui est probable, on aura traité de manière suffisante”.

⁴ Uma interessante ocorrência em que Tomás faz um paralelo entre filosofia, dialética e sofística, explicando a natureza dessas diferentes formas de raciocínio argumentativo e

Tomás “Substituiu a paráfrase um pouco vaga pela análise precisa de todas as particularidades do texto, completada, ademais, por um esforço de reconstrução sintética do tratado”. Mas seus comentários também exprimem seu próprio pensamento formalizado nas outras obras e sintetizado brilhantemente na *Suma Teológica*.

4 Aspectos do modo escolástico de argumentar

Mas o significado, a função e a condição de ponto de partida na argumentação dialética das opiniões reputadas utilizadas por Aristóteles são as mesmas para Tomás? Sob o aspecto geral da argumentação lógica, Tomás segue Aristóteles; mas ao considerar em seu conjunto o modo (método) como ele fundamenta e argumenta parece diferir significativamente de Aristóteles, e tem a ver diretamente com o procedimento adotado nas atividades de ensino (método escolástico) que se vale das elaborações anteriores. Tal procedimento escolástico começava sempre e necessariamente pela leitura (*lectio*) dos textos, depois a passagem da leitura para a questão, ou seja, o surgimento da questão (*quaestio*), o desenrolar/desenvolvimento da questão, que é o exercício da disputa propriamente dita (*disputata*), e tinha a disputa mais ousada e livre (*quodlibet* = sobre o que se quiser), e finalmente, pela elaboração de um artigo, como exemplarmente o faz Tomás na *Suma Teológica*. Então, além da argumentação e da demonstração lógica, Tomás procede também pelo modo escolástico de exposição das questões.

Também é bom lembrar que o recurso à autoridade foi usual desde a Patrística, especial e primeiramente a autoridade de Cristo expressa pelo testemunho de seus apóstolos e, mais adiante, o destacado

aprofundando o alcance da lógica pode ser encontrada em seu *Comentário a Metafísica* IV, I, 4, n. 572-577.

papel recebido por Paulo de Tarso (chamado de O Apóstolo), antes mesmo da autoridade de Aristóteles e dos filósofos árabes entrarem no Ocidente latino. Em pleno século XIII, Tomás é filho de seu tempo e antes de ser aristotélico, é cristão. Podem-se indicar ao menos três autoridades preferidas por Tomás nas questões epistemológicas: Escrituras, Dionísio e Aristóteles. Segundo Carvalho (1995, p. 14), o motivo da admiração de Tomás por Aristóteles,

[...] parece ser em primeiro lugar a escorreita definição do real e dos seus contornos, matizes e relações, bem como a definição dos vários campos dos saberes com a conseqüente autonomia e plena legitimidade de um saber e de um discurso humano.

Mas não podemos, então, esquecer um procedimento escolar muito importante. Ensinar era ler (o professor era o *lector*), sobretudo as *Sentenças* de Pedro Lombardo. Havia uma consideração e respeito grande pelos textos escritos, pelos autores lidos, a leitura das autoridades. Em primeiro lugar a autoridade indiscutível e infalível da Doutrina Sagrada, no *Verbo* que se fez carne, enquanto palavra divina revelada e, dela, a autoridade dos apologistas, os Santos (*Sancti*) que são os padres, e o maior deles, Agostinho. Exceto a lei divina revelada na Doutrina Sagrada, todas as demais são autoridades humanas, que poderiam, ou não, ser seguidas, assim como as autoridades dos escritos considerados profanos, dos *Philosophi* (os filósofos e, o principal deles, o próprio Aristóteles) e, por fim, a dos *Magistri* (mestres da Faculdade de Artes).

A reverência à autoridade é muito mais forte e para além daquela dispensada por Aristóteles, considerando as inúmeras citações feitas por Tomás⁵ e seus contemporâneos que se valeram das contribuições

⁵ Como teólogo e pesquisador Tomás não se deteve nas “distinções” em cada um dos livros de Lombardo e comentá-los, embora “não foi nem o primeiro e nem o último a ir ‘além de Lombardo’, mas foi sem dúvida um dos que o fizeram de modo mais resoluto” (Torrell, 1999, p. 48). O recurso e a consideração pelas fontes pode ser visto no levantamento quantitativo de

anteriores. Isso não pode ser tomado como prova da simples aceitação de tais argumentos ou teses prováveis provenientes das autoridades citadas, exceto quando são verdades provenientes da autoridade da Doutrina Sagrada. E Tomás estava muito bem ciente disso e não estava sozinho, pois até um de seus adversários nos debates acadêmicos com os mestres da Faculdade de Artes, da Universidade de Paris, contra os supostos erros de interpretação de Aristóteles, reivindica o papel da razão na busca da verdade. Argumenta Siger de Brabante (*Quaestiones in metaphysicam*. (*Reportatio de Cambridge*) III, 5, p. 83-84):

É verdade que Aristóteles, Avicena, Proclo e junto com todos os peripatéticos dizem que há uma única causa eficiente de tudo. Mas somente a autoridade não é instrumento suficiente na investigação deste problema. Eles mesmos, ao afirmarem, esta tese, foram movidos por alguma razão. Nós somos homens assim como eles. Por que, então, não devemos nós também investigarmos este problema com a razão, como fizeram eles?⁶

Mesmo com tantas opiniões diversas, enquanto teólogo, Tomás sabe que tem o poder de discernir a verdade pelas vias próprias da revelação. Mas no caso de Aristóteles, que é a autoridade reconhecida pela razão, enquanto Tomás raciocinando como filósofo — ou como sugere Carlos Arthur R. do Nascimento (Nascimento, 1992, p. 65),

Chenu (1950, p. 233) das citações tomasianas feitas de Aristóteles, por exemplo, no comentário às *Sententiae* são mais de 2000 citações do Filósofo, sendo 800 extraídas da *Ética Nicomaquéia*; 300 da *Metafísica*; 250 da *Física*; 250 do *De Anima*; 400 de outros textos. E quando comparadas as de outros autores citados na mesma obra, passam de 1000 citações de Agostinho, 500 citações do Pseudo-Dionísio, 280 de Carlos Magno, 280 de João Damasceno, entre outros também citados. E quando comparado o texto de Tomás com o de seus contemporâneos o número de citações de Aristóteles é ainda mais expressivo. Embora o levantamento de Chenu não seja preciso e foi corrigido por Torrell (1999, p. 49), são números que permitem perceber a importância das fontes e, portanto, sua função na argumentação filosófica.

⁶ *Quaestiones in metaphysicam* (*Reportatio de Cambridge*) III, 5 e IV, 33 e 34-5, p. 83s e 179 e 183. “verum est quod Aristoteles et Avicenna et Proclus, et omnes fere Peripatetici dicunt quod tantum est una causa effectiva omnium. Sed auctoritas sola non est via sufficiens ad inquisitionem veritatis huius. Ipsi enim hoc dicentes aliqua ratione moti fuerunt. Sumus autem nos homines sicut et illi. Quare igitur non debemus nos niti ad huius inquisitionem per rationem sicut et illi?”

“teólogos filosofantes” — não vê dificuldade para sintonizar e harmonizar o pensamento racional do Filósofo com seu espírito teologal. E ao ler e interpretá-lo, Tomás deixou claro sua intenção: “Pouco importa o que pensou um filósofo, é a verdade, é o que é, que devemos procurar nele”. Não é a intenção de Aristóteles que se deve buscar, como sustentava Siger de Brabante, mas a verdade (Sangalli, 2013, p. 141). Não basta o recurso à autoridade, exceto quando for a autoridade divina. O compromisso com a verdade está sempre em primeiro lugar. Afirma Tomás,

Se alguém quiser contradizer essa obra, que não vá tagarelar diante de garotos, mas escreva um livro e o publique, para que as pessoas competentes possam julgar o que é verdadeiro e refutar o que é falso pela autoridade da verdade (*Contra Retrahentes*, cap. 17, p. C74, *apud* Torrell, 1999, p. 108).

Isto lembra uma passagem no Livro I, da *Ética Nicomaquéia*, quando Aristóteles vai criticar a teoria de Platão, afirmando que embora a sua amizade com seu mestre, o seu compromisso como filósofo é com a verdade.

A busca da verdade, seja pelo caminho da fé ou da razão ou por ambas, sem cair em contradição (evitando a tal doutrina da “dupla verdade”) é o compromisso de Tomás, pois o que deve valer numa discussão não é somente, ou simplesmente, a *auctoritas*, que emite um enunciado, mas o conteúdo do próprio enunciado deve ser submetido aos critérios racionais de cientificidade. O método tomasiano é o de não ignorar ideias verdadeiras, não importando se quem as proferiu é pagão, judeu, islâmico ou cristão e de onde e quando elas foram proferidas. De modo geral, esse é o proceder de Tomás nos seus escritos filosófico-teológicos. Afirma Josaphat (2012, p. 320),

Ele faz uma opção da maior clareza, por um realismo do conhecimento, em plena sintonia com Aristóteles, mas procura entender por dentro das

doutrinas e adversas e as razões de seus adversários, empenhando-se em explicar por que lhes dá ou lhes nega razão.

Importante entender que na perspectiva da concepção cristã, nem todas as autoridades devem estar no mesmo plano. Evidentemente que a autoridade da Bíblia, a da Palavra de Deus, da Verdade divina, é absoluta. Esta pode ser considerada absoluta não somente no sentido de que o conceito “autoridade” signifique um tipo de poder, um poder de fazer-se obedecer, mas principalmente no sentido de que a concepção de autoridade implica garantia absoluta de verdade, garantia da certeza divina e, justamente por isso, acompanha o direito à adesão incondicional, anterior a toda compreensão humana.

5 O argumento do primeiro princípio da razão prática

É bom lembrar que a *Ética Nicomaquéia* é resultado das anotações das aulas ministradas por Aristóteles em seu esforço de refletir sobre o caldo cultural de seu contexto. A *Suma Teológica* não é fruto de aulas escolares, mas da iniciativa pessoal de Tomás que estava preocupado em dispor de material didático para ajudar os estudantes iniciantes em teologia, como é claramente expresso no *Prólogo* da obra, a partir da identificação das dificuldades/obstáculos de aprendizagem: as múltiplas questões, artigos e argumentos inúteis; as razões alegadas seguem as circunstâncias do texto comentado ou a ocasião das disputas e não a de estarem dispostas metodicamente; e devido a fadiga e a confusão fruto de repetições dos mesmos argumentos. Assim, Tomás propõe expor a “verdade católica” com brevidade e clareza, conforme a matéria o permitir, valendo-se de uma longa tradição de elaborações teóricas. Daí a estrutura da *Suma*, planejada dentro do esquema neoplatônico de descida e retorno a Deus, atende o objetivo indicado acima com divisões simples e regulares das partes, questões e artigos. Cada questão possui um número de artigos e cada artigo abre com uma

tese seguida de objeções (geralmente em número reduzido a três) e com um único argumento em contrário. A sua solução ou resposta (*respondeo*) é de forma precisa e seguida de breve resposta às objeções, que por vez ajudam a melhor entender a sua própria solução.

Em cada artigo tratado na obra, Tomás utiliza o que se convencionou chamar de método escolástico e em seu interior o modo de argumentação e demonstração herdado de Aristóteles. Mas isso é completado por um modo próprio de filosofar de Tomás, a linguagem analógica enquanto método filosófico, também conhecido como método metafísico, com aplicação teológica e que admite pressupostos que são também teológicos, que se fundamenta na doutrina do ato de ser e na participação (Faitanin, 2001, p. 21-31). E justamente por esse recurso metafísico com duplo procedimento que Tomás segue (*cf. In de Trin.* lec. 2, q 2, a. 1, c. 3): um *ascendente*, que parte das determinações particulares às resoluções universais, é a via da indução, denominado resolutivo (*resolutio*); e o outro é *descendente*, que faz o caminho inverso, isto é, parte das resoluções universais às composições particulares, é a via da dedução, denominado compositivo (*compositio*).

O método indutivo da filosofia é instrumento da metodologia teológica. Os artigos de fé são dados revelados somente pela Escritura e a filosofia com seu método pode demonstrar os preâmbulos da fé e dar no máximo algumas explicações limitadas. Por via *negationis* o método de demonstração filosófico pode estabelecer como os argumentos contrários aos artigos de fé são falsos e inconclusivos. O método filosófico contribui para a demonstração teológica e, juntamente com os princípios da metafísica tomasiana, as noções de primeiros princípios como ente, ato de ser, essência e existência são fundamentais para explicar o real e chegar à verdade. O que ele tentou foi elaborar um fundamento do saber mais profundo do que aquele saber das essências, um fundamento que sustenta a realidade concreta e a própria possibilidade das essências. É a questão do “mistério do ser” que a partir dele vem o problema e a

descrição dos possíveis modos de ser usando das dez categorias de Aristóteles. O esquema parte do *Ens*, passa pelos transcendentais e chega a dez categorias para a busca da definição.

Importante destacar que Tomás ao tratar dos preceitos da lei natural, a partir da analogia entre a razão prática e a razão especulativa (*ST. I, II, q. 94, a. 2.*), parte da proposição “se a lei natural contem vários preceitos ou um só” (*utrum lex naturalis contineat plura praecepta, vel unum tantum*). Analogicamente à estrutura da razão especulativa, chega à organização dos preceitos da razão prática, respeitando as suas devidas diferenças, como fez Aristóteles. A forma de proceder da razão prática e da especulativa, dos princípios para as conclusões, em forma de silogismo, é semelhante (*similis*). Assim, como a proposição está para as conclusões na estrutura da razão especulativa, também, na razão prática, as proposições universais da natureza, enquanto lei natural estão para os atos, as obras humanas. Sustenta ainda Tomás (*ST. I, II, q. 94, a. 2*):

Os preceitos da lei da natureza estão para a razão prática como os das demonstrações para a especulativa, pois uns e outros são princípios evidentes. Ora, de dois modos diz-se que um princípio é evidente: em si mesmo e em relação a nós⁷.

Tomás acompanha Aristóteles, assumindo que os dois modos da razão têm seus primeiros princípios, sendo que os da razão prática são adquiridos por meio do hábito natural, enquanto os da razão especulativa começam com princípios que são evidentes e indemonstráveis e conduzem às conclusões pelo trabalho da própria razão, ou seja, “*sed per industriam rationis inventa*” (*ST. I-II, q. 91, a. 3*). E mais, a razão especulativa considera “o ser como o primeiro a ser apreendido” (*ens est primum quod cadit in apprehensione simpliciter*), enquanto na razão prática, “o bem é o primeiro a ser apreendido, guiado

⁷ Do original: “Praecepta legis naturae hoc modo se habent ad rationem practicam, sicut principia prima demonstrationum se habent ad rationem speculativam: utraque enim sunt quaedam principia per se nota”.

para a ação” (*bonum est primum quod cadit in apprehensione practicae rationis, quae ordinatur ad opus*) (*ST. I-II, q. 94, a. 2*). Como o ser humano tende por inclinação natural para realizar ações direcionadas a um fim que é um bem, Tomás afirma:

E assim o primeiro princípio na razão prática é o que se funda sobre a razão de bem que é “Bem é aquilo que todas as coisas desejam”. Este é, pois, o primeiro princípio da lei, que o bem deve ser feito e procurado, e o mal, evitado (*ST. I-II, q. 94, a. 2*)⁸.

Este primeiro princípio prático é o fundamento de todos os outros princípios da lei natural e define a estrutura formal das leis que regem nosso agir nos assuntos práticos.

Prováveis, então, são sempre as opiniões dos dialéticos, e mesmo dos filósofos, dos sábios, se comparadas com as afirmações das verdades da fé, que são *simpliciter*. Porém, com o recurso da reflexão filosófica, a razão pode descobrir as verdades da lei natural, esta por sua vez expressa parte da lei eterna e, se adequadamente conhecidas pela via racional, estarão essas verdades em conformidade com a lei divina (revelada). Esta possibilidade tomasiana de comparação e, de certa forma, verificação entre a resposta filosófica e a resposta teológica não é possível para Aristóteles. Por isso, os primeiros princípios da razão prática jogam um papel mais fundante e orientador do que os princípios/conclusões extraídos somente via dialética com as premissas das opiniões reputadas (*probabilia*) como ponto de partida. Isso pode também ser percebido nas seis diferenças entre teologia e filosofia que Tomás aborda na *Suma Teológica* (I, q. 1), particularmente naquela diferença quanto ao modo, ao método e que parte de primeiros princípios que são diferentes, isto é,

⁸ Do original: “primum principium, in ratione practica, est quod fundatur supra ractionem boni; quae est: ‘bonum est quod omnia appetunt’. Hoc est ergo primum praeceptum legis, quod ‘bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum’”.

aqueles que poderíamos dizer que são *simpliciter* e aqueles que são *secundum quid*.

Por último, convém apenas mencionar que Tomás introduz uma virtude natural infusa com o termo *sindérese*, que designa um conceito que apresenta um caráter inovador dentro da teoria da ação moral em comparação com a ética aristotélica. Tomás o entende como o hábito dos primeiros princípios da moral, equivalente ao hábito dos primeiros princípios teóricos (*intellectus principiorum*) de Aristóteles. Isso é mais um elemento que contribui como ponto de partida para o processo de busca da verdade no agir moral sem depender exclusivamente das opiniões reputadas das autoridades.

6 Considerações finais

A forma com Tomás interpretou o pensamento de Aristóteles foi muito além de um especializado comentarista. Vários conceitos da filosofia aristotélica mudaram tão profundamente ao integrar-se à síntese cristã, que o resultado é o próprio pensamento de Tomás como síntese e, ao mesmo tempo, como algo inovador, evidentemente que muitas de suas reflexões são guiadas por Aristóteles, mas não só, pois outras fontes também foram decisivas na construção de sua filosofia. Apoiado na argumentação racional, mas também e, principalmente, por sua fé, construiu uma visão da realidade filosófico-teológica que continua viva.

Para Tomás, o termo *princípio* significa aquilo de que algo procede e que contribui para a produção e demonstração de qualquer coisa e pertence a natureza intelectual do homem como hábito dos primeiros princípios teóricos, mas também conhecidos como hábitos dos primeiros princípios do conhecimento e da razão prática. Do hábito dos primeiros princípios intuímos o hábito dos primeiros princípios da demonstração

do conhecimento e do hábito dos primeiros princípios da argumentação dialética. Desta intuição o ser humano aperfeiçoa a inteligência e se inclina para o conhecimento da verdade universal, e isso é algo necessário e evidente para o intelecto, quando concebe o ente e, de modo similar também o é para o âmbito prático, com sua noção de bem.

O estudo tratou das premissas chamadas de *endoxa* por Aristóteles e *probabilia* por Tomás e procurou verificar se o Aquinate retoma ou não tais premissas e que lugar ocupam na estrutura da metafísica do ser e da teoria prática tomasiana. A tradição medieval de considerar o argumento de autoridade foi seguida nas reflexões tomasianas, mas isso não impediu de Tomás estruturar sua estratégia metodológica alicerçada na autoridade do argumento racional e, principalmente, adotando como pressupostos alguns conceitos ético-metafísicos e, assim, diminuindo a dependência argumentativa das premissas prováveis. Por exemplo, a noção de *bem* como primeiro princípio da razão prática e, também, como primeiro princípio da lei, pois o primeiro princípio prático é o fundamento de todos os outros princípios da lei natural e define a estrutura formal das leis que regem o agir humano. Também a importância dos hábitos naturalmente infusos, como é o caso da *sindérese*, apenas mencionada acima, e entendida como uma espécie de “centelha” da consciência, com a tarefa de direcionar o comportamento para o agir virtuoso.

Referências

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. 2. ed. Trad. Mário da Gama Cury. Brasília: Edunb, 1992.

AERSTEN, Jan A. Tomás de Aquino: por natureza, todas as pessoas anseiam pelo saber. In: KOBUSCH, T. (Org.). *Filósofos da Idade Média*. São Leopoldo: Unisinos, 2003.

CARVALHO, Mário A. Santiago de. Ler são Tomás, hoje? In: *Revista Filosófica de Coimbra*, n. 7, v. 4, 1995.

CHENU, M. D. *Introduction a l'étude de Saint Thomas D'Aquin*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin; Montréal: Institut D'Études Médiévales, 1950.

FAITANIN, P. *Principium individuationis*: Estudio metafísico de la doctrina de la individuación en Tomás de Aquino. Pamplona: Universidad de Navarra, 2001.

JEAN DE SALISBURY. *Metalogicon*. Trad. François Lejeune. Canada: Les Presses de l'Université Laval; Librairie Philosophique J. Vrin (Paris), 2009.

JOSAPHAT, Frei Carlos. *Paradigma teológico de Tomás de Aquino*: sabedoria e arte de questionar, verificar, debater e dialogar: chaves de leitura da Suma de Teologia. São Paulo: Paulus, 2012.

NASCIMENTO, Carlos Arthur R. do. *Santo Tomás de Aquino*: o boi mudo da Sicília. São Paulo: Educ, 1992.

SANGALLI, Idalgo J. *O filósofo e a felicidade*: o ideal ético do aristotelismo radical. Caxias do Sul: EDUCS, 2013.

SIGER DE BRABANT. *Quaestiones in metaphysicam*. Ed. critique Armand Maurer, Philosophes Médiévaux, tome XXV, Louvain-La-Neuve: Éditions de L'Institut Supérieur de Philosophie, 1983.

TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. Coord. Carlos Josaphat Pinto de Oliveira, OP. Introdução e notas extraídas de: Thomas d'Aquin – *Somme Théologique*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1984. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2009.

TORRELL, Jean-Pierre, OP. *Iniciação a Santo Tomás de Aquino*: sua pessoa e obra. Trad. Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Loyola, 1999.

ZILLIG, Raphael. Dialética e o Método da Ética em Aristóteles. In: *Journal of Ancient Philosophy*, v. 12, n. 1. 2018.

Os quatro amores segundo Santo Tomás de Aquino: um comentário à *Summa theologiae*, Ia-IIæ, q. 26, a. 3¹

Wilson Coimbra Lemke²

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.107.08>

1 Proêmio

A filosofia moral é dividida em três partes, como diz Sto. Tomás (2011) no Comentário ao livro I da *Ética a Nicômaco* de Aristóteles.³ Uma parte é a *monástica*, que considera as operações de um homem ordenadas ao seu fim. Outra parte da filosofia moral é a *econômica*, que considera as operações da multidão doméstica. E uma terceira é a *política*, que considera as operações da multidão civil.

A primeira dessas partes ordena-se à segunda, porque assim como é necessário que todo homem receba de seus pais a geração, o alimento e a educação, assim também é preciso que os membros da família doméstica se ajudem entre si com relação ao necessário para a vida. A segunda parte ordena-se à terceira, porque é preciso que o homem

¹ O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001, e da Fundação de Amparo à Pesquisa e Inovação do Espírito Santo (Fapes) – Número T.O. 602/2022 ou Processo 2022-84KFD.

² Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal do Espírito Santo (Bolsista CAPES/DS). E-mail: wilson.lemke@edu.ufes.br

³ Sancti Thomae de Aquino, *Sententia libri Ethicorum*, lib. 1, l. 1, n. 6: “Et inde est, quod moralis philosophia in tres partes dividitur. Quarum prima considerat operationes unius hominis ordinatas ad finem, quae vocatur monastica. Secunda autem considerat operationes multitudinis domesticae, quae vocatur oeconomica. Tertia autem considerat operationes multitudinis civilis, quae vocatur politica”.

seja ajudado pelo grupo social do qual é parte para que alcance a perfeita suficiência de vida, de maneira que o homem não só viva, mas que viva bem, tendo tudo o que lhe baste para sua vida, tanto em relação às coisas corporais, quanto em relação às coisas morais.

Assim, sendo o homem naturalmente um “animal social” (*animal sociale*)⁴, ele tem necessidade de ser ajudado por outros homens para atingir seu próprio fim. E isto é realizado do modo mais conveniente possível quando existe “amor mútuo” (*dilectione mutua*) entre os homens. Ora, é a lei de Deus que dirige os homens para o seu fim último. Logo, é por ela que o amor mútuo está ordenado a nós, como diz Sto. Tomás (2019c) no livro III da *Suma contra os Gentios*.⁵

Ora, porque a Ética, ou seja, a Moral, é pertencente à monástica⁶, como diz Sto. Tomás (2011) no livro I do *Comentário à Ética de Aristóteles*, é necessário que sua consideração verse sobre as coisas que pertençam à primeira das três partes da filosofia moral. Portanto, o que pertence à primeira parte da filosofia moral, isto é, da que trata das operações de um homem ordenadas ao seu fim, Sto. Tomás considera-o na II Parte (*Secunda pars*) da *Suma teológica* (as outras duas são a *Prima pars* e a *Tertia pars*).

Essa segunda parte, também chamada *Summa moralis* (as outras duas chamam-se, respectivamente: *Summa naturalis* e *Summa sacramentalis*), subdivide-se em duas seções: a primeira (*Prima secundae*) trata das matérias gerais da moral, ou seja, do fim último da vida humana e dos meios que para lá conduzem em geral; a segunda

⁴ Esta referência à sentença aristotélica encontra nos textos tomistas três traduções diferentes: *animale sociale, civile, politicum*. Todas elas recordam a dependência do homem para com o seu semelhante quando se trata de sua própria sobrevivência.

⁵ Sancti Thomae de Aquino, *Summa contra Gentiles*, lib. 3, cap. 117, n. 4: “Cum homo sit naturaliter animal sociale, indiget ab aliis hominibus adiuvari ad consequendum proprium finem. Quod convenientissime fit dilectione mutua inter homines existente. Ex lege igitur Dei, quae homines in ultimum finem dirigit, praecipitur in nobis mutua dilectio”.

⁶ Sancti Thomae de Aquino, *Sententia libri Ethicorum*, lib. 1, l. 1, n. 7: “Aristoteles tradere moralem philosophiam a prima sui parte in hoc libro, qui dicitur Ethicorum, idest Moralium”.

(*Secunda secundae*) trata das virtudes e dos vícios em particular, ou seja, dos meios em particular que conduzem o homem, enquanto ser livre moral, a Deus como a seu fim último, ou que o afastam deste fim supremo (Grabmann, 2021, p. 132-133).

O artigo que temos agora em mãos discute se o amor é o mesmo que a dileção. Ora, o amor, segundo Sto. Tomás (2019d), é uma das paixões do concupiscível.⁷ Por isso, o Filósofo medieval considera-o na questão que trata das paixões da alma em especial. Mas o que pertence às paixões da alma, tanto em geral, quanto em especial, Sto. Tomás considera-o na I Seção da II Parte da *Suma teológica*. E, por isso, de acordo com a ordem da disciplina, o artigo 3 (*Do amor em si mesmo*) se ordena à questão 26 (*Das paixões da alma em especial*), e esta se ordena à segunda parte da obra (*Do homem, enquanto imagem de Deus*)⁸ e à conseguinte (*Do Cristo, enquanto Salvador do gênero humano*).

O amor, no entanto, parece ser o mesmo que a dileção. Este artigo, portanto, assim procede para trazer uma série de argumentos e objeções que se opõe à opinião de Sto. Tomás e à solução que ele dará à questão.

Fica evidente, portanto, a que parte da filosofia e da teologia este artigo pertence, qual a sua necessidade, e qual é o seu lugar entre as questões da ética.

⁷ Sancti Thomae de Aquino, *Summa Theologiae*, Ia-IIæ, q. 26, pr.: “Consequenter considerandum est de passionibus animae in speciali. Et primo, de passionibus concupiscibilis; secundo, de passionibus irascibilis. Prima consideratio erit tripartita, nam primo considerabimus de amore et odio; secundo, de concupiscentia et fuga tertio, de delectatione et tristitia”.

⁸ Plé, 2009, v. 3, p. 301: “Convém notar que, nesta II Parte da Suma, Sto. Tomás assume o papel do moralista, de um moralista que concede todo o lugar à animalidade humana, a ela consagrando desde o início de sua moral vinte e sete questões para o estudo das paixões”.

2 Comentário ao artigo 3 – Se o amor é o mesmo que a dileção

2.1 Lição 1: Da pergunta que intitula este artigo

O Filósofo medieval começa este artigo com uma pergunta, na qual expõe o problema que será tratado nele. E porque, como diz Sto. Tomás (2019b) no seu *Comentário* ao livro III da *Metafísica* de Aristóteles, o que visa aquele que anda é o termo do caminho, do mesmo modo que a eliminação do problema é o fim que visa aquele que busca a verdade, então aqueles que querem investigar a verdade devem considerar, antes, o problema (*dubitationem*).⁹ Por isso, ele pergunta: “Se o amor é o mesmo que a dileção” (Sancti Thomae de Aquino, 2019d)¹⁰. Com efeito, porque o amor é um termo ambíguo, o sentido dessa palavra varia desde o mais amplo e plurivalente (que abarca desde o amor erótico até o amor divino) até suas últimas matizações ou diferenciações (amor, simpatia, complacência, benevolência, graça, favor, amizade, dileção, piedade, caridade, concórdia)¹¹. E, por isso, serão depois apresentadas aqui as definições do que se deve tratar, porque a partir das definições serão conhecidas outras coisas.

Pode-se perguntar por que é necessário tratar desses termos de novo, isto é, do amor e da dileção, já que isso foi tratado nos *Comentários às Sentenças* de Pedro Lombardo e ao *Dos nomes divinos* de Dionísio. Para responder a isso, devemos dizer que os termos “amor” e “dileção”

⁹ Sancti Thomae de Aquino, *Sententia libri Metaphysicae*, lib. 3, l. 1, n. 3: “Deinde cum dicit et quia quaerentes secundam rationem ponit; et dicit quod illi qui volunt inquirere veritatem non considerando prius dubitationem, assimilantur illis qui nesciunt quo vadant. Et hoc ideo, quia sicut terminus viae est illud quod intenditur ab ambulante, ita exclusio dubitationis est finis qui intenditur ab inquirente veritatem”.

¹⁰ Sancti Thomae de Aquino, *Summa Theologiae*, Ia-IIæ, q. 26, pr.: “utrum amor sit idem quod dilectio”. Este artigo tenta colocar alguma ordem no vocabulário relacionado ao amor. A longa e nem sempre gloriosa história desse conceito no pensamento humano exigia um esclarecimento. O pensamento grego e o pensamento cristão colidiram violentamente nessa área. Sto. Tomás, que não tinha como saber a extensão desse conflito, tenta organizar em um único aparato as armas utilizadas pelos contendores nesse campo (Centi, 1961, v. 9, p. 81-82).

¹¹ Sobre o sentido próprio destes termos, cf. Ramírez, 1978.

podem ser considerados de três maneiras. Primeira, enquanto significam respectivamente o Espírito Santo ou a unidade entre o Pai e o Filho e, assim, a consideração dos termos pertence ao comentário às *Sentenças*. Segunda, conforme as paixões da alma em especial, enquanto os termos são partes do concupiscível e, assim, são considerados neste artigo. E por isso os termos são tratados aqui sob a noção de ato ou paixão, e sob essa noção eles exprimem o mesmo ato, mas de modo diverso. Terceira, na medida em que os termos são considerados como aquilo a partir do qual é constituída a ordem nominal-divina e, assim, a consideração dos termos pertence ao comentário ao *Dos nomes divinos*.

Pode-se perguntar por que ele determina apenas o amor e a dileção, e omite os outros nomes, isto é, a caridade e a amizade. Com relação a isso, deve-se responder que ele tem a intenção de tratar o assunto segundo a ordem da disciplina, e para isso é suficiente considerar na *Prima Secundae* apenas o amor e a dileção, que são meios em geral que conduzem para o fim último da vida humana. A caridade e a amizade, porém, são meios em particular que conduzem o homem, enquanto ser livre moral, a Deus como a seu fim último. E, por isso, não foi necessário determinar esses dois termos aqui.

2.2 Lição 2: *Das objeções levantadas por aqueles que afirmam a identidade entre o amor e a dileção*

Após ter considerado o problema (*dubitationem*) sobre a identidade entre amor e dileção, ele propõe uma resposta contrária ao que se quer demonstrar neste artigo, dizendo: “Parece que o amor é o mesmo que dileção” (Sancti Thomae de Aquino, 2019d)¹².

Em seguida, apresenta três objeções. *Primeira*, sobre a correlação entre esses termos e algumas noções matemáticas. *Segunda*, sobre os

¹² Sancti Thomae de Aquino, *Summa Theologiae*, Ia-IIæ, q. 26, a. 3, arg. 1: “Videtur quod amor sit idem quod dilectio”.

objetos dos movimentos apetitivos. *Terceira*, sobre os sentidos em que esses termos podem ser tomados.

Quanto à primeira, faz duas coisas. *Primeiro*, estabelece as premissas. A primeira afirma a correlação entre esses termos e algumas noções matemáticas, onde diz, citando Dionísio, que: “o amor está para a dileção como *quatro está para duas vezes dois, e o retilíneo para o que tem linhas retas*”. A segunda premissa afirma a identidade entre tais expressões, onde diz: “estas expressões significam a mesma coisa”. *Segundo*, extrai a conclusão, onde diz: “amor e dileção significam a mesma coisa” (Sancti Thomae de Aquino, 2019d)¹³.

Quanto à segunda, faz duas coisas. *Primeiro*, estabelece as premissas. A primeira afirma a diferenciação dos movimentos apetitivos pelos seus objetos, onde diz: “os movimentos apetitivos diferem segundo os objetos”. A segunda premissa afirma a identidade entre o objeto da dileção e do amor, onde diz: “o objeto da dileção e do amor é o mesmo”. *Segundo*, extrai a conclusão, onde diz: “são a mesma coisa” (Sancti Thomae de Aquino, 2019d)¹⁴.

Quanto à terceira, faz duas coisas. *Primeiro*, estabelece as premissas. A primeira afirma o duplo sentido em que tais termos podem ser tomados, onde diz, em relação a alguns filósofos citados por Agostinho: “se dileção e amor diferem em algo, parece diferir sobretudo em que *a dileção deve ser tomada no bom sentido e o amor no mau*”, etc. A segunda premissa nega tal diferenciação entre ambos os termos, onde diz: “de tal modo não diferem [...], porque ambos termos são empregados pela Sagrada Escritura no bom e no mau sentido”. *Segundo*, extrai a

¹³ Sancti Thomae de Aquino, *Summa Theologiae*, Ia-IIæ, q. 26, a. 3, arg. 1: “hoc modo se habent amor et dilectio, sicut quatuor et bis duo, rectilineum et habens rectas lineas. Sed ista significant idem. Ergo amor et dilectio significant idem”.

¹⁴ *Ibidem*, arg. 2: “appetitivi motus secundum obiecta differunt. Sed idem est obiectum dilectionis et amoris. Ergo sunt idem”.

conclusão, onde diz: “amor e dileção não diferem”¹⁵ (Sancti Thomae de Aquino, 2019d).

2.3 Lição 3: Do argumento de Dionísio contrário às objeções precedentes

Depois de apresentar as objeções, Sto. Tomás sugere um argumento contrário a elas e a favor de uma resposta negativa à pergunta que intitula este artigo. E, para tanto, ele se vale da autoridade de Dionísio, quando diz que: “alguns Santos consideram mais divino o nome de amor que o de dileção” (Sancti Thomae de Aquino, 2019d).¹⁶

Por “alguns Santos”, entende-se como uma alusão a alguns Padres da Igreja (por exemplo, Inácio de Antioquia e Filon de Alexandria), como mostra Sto. Tomás no Comentário ao *Dos nomes divinos* de Dionísio:

Inácio, o mártir, escreve sobre Cristo, dizendo: Meu amor, isto é, Cristo em quem está todo o meu amor, foi crucificado. Filon diz, no livro em que ele faz uma introdução aos discursos sagrados, sobre a sabedoria divina: Tornei-me um amante de sua beleza, Sab. 8 (Sancti Thomae de Aquino, 2019a)¹⁷.

2.4 Lição 4: Da resposta de Santo Tomás de Aquino à pergunta que intitula este artigo

Logo após o argumento em sentido contrário, o Doutor medieval começa a solucionar o que ele problematizou no início. E porque a coisa que ele prometeu discutir é ambígua, ele (1) inicia tratando da significação dos nomes que, de certo modo, a ela se referem; e, (2) em

¹⁵ *Ibidem*, arg. 3: “si dilectio et amor in aliquo differunt, maxime in hoc differre videntur, quod dilectio sit in bono accipienda, amor autem in malo, ut quidam dixerunt, secundum quod Augustinus narrat, in XIV de *Civ. Dei*. Sed hoc modo non differunt, quia [...] in sacris Scripturis utrumque accipitur in bono et in malo. Ergo amor et dilectio non differunt”.

¹⁶ Sancti Thomae de Aquino, *Summa Theologiae*, Ia-IIæ, q. 26, a. 3, s. c.: “*quibusdam sanctorum visum est divinius esse nomen amoris quam nomen dilectionis*”.

¹⁷ Sancti Thomae de Aquino, *In librum B. Dionysii De divinis nominibus expositio*, cap. 4, l. 9: “Ignatius martyr scribit de Christo dicens: *meus amor*, idest Christus in quo totus meus amor est, *crucifixus est*. Philo dicit in libro quem fecit introducentem ad sacra eloquia, de divina sapientia: *amator factus sum, pulchritudinis eius*, Sapient. 8”.

seguida, mostra a diferença entre os atos do amor, da dileção e da caridade. E expõe isso onde diz: “Os atos, no entanto, são significados diferentemente por esses três” (Sancti Thomae de Aquino, 2019d)¹⁸.

Imagem 1 – Amizade



Laurent D'orleans. *La somme le roi, com Evangelhos e a Complainte de Notre Dame*. Paris, século XIV, em cores, pergaminho, 31,5 x 22,0 cm. Detalhe de uma iluminura (fol. 59v) de dois homens se abraçando (geralmente David e Jônatas), representando a Amizade. Fonte: The British Library.

Acerca do primeiro (1), faz duas coisas. *Primeira* (1.1), apresenta os nomes. *Segunda* (1.2), mostra qual é a diferença entre eles, se é por

¹⁸ Sancti Thomae de Aquino, *Summa Theologiae*, Ia-IIæ, q. 26, a. 3, co.: “Differenter tamen significatur actus per ista tria”.

hábito ou por ato ou paixão, onde diz: “Diferem, no entanto, nisto”¹⁹ etc. Acerca da primeira (1.1), faz duas coisas: primeira (1.1.1), afirma que há quatro palavras que, de certo modo, se referem à mesma coisa; segunda (1.1.2), especifica-as, onde diz: “amor, dileção, caridade e amizade” (Sancti Thomae de Aquino, 2019d).²⁰

Segunda (1.2), quando diz: “a amizade, segundo o Filósofo no livro VIII da *Ética*, é um quase hábito; o amor, porém, e a dileção são significados pelo modo de ato ou paixão; ao passo que a caridade pode ser entendida de ambos os modos” (Sancti Thomae de Aquino, 2019d),²¹ ele mostra os modos pelos quais uma difere das outras.

Portanto, deve-se considerar que acerca da segunda propõe dois modos pelos quais os quatro nomes que se referem à mesma coisa são compreendidos. Com efeito, propõe o *hábito* e o *ato* ou *paixão*, a partir dos quais o amor é inteligido. De fato, os termos diferem pela diferença do hábito e do ato ou paixão.

Em seguida (2), ele mostra a diferença entre os atos do amor, da dileção e da caridade, dizendo: “Os atos, no entanto, são significados diferentemente por esses três” (Sancti Thomae de Aquino, 2019d).²² E, acerca disso, faz três considerações. *Primeira* (2.1), sobre o ato do amor. *Segunda* (2.2), sobre o ato da dileção. *Terceira* (2.3), sobre o ato da caridade.

¹⁹ Sancti Thomae de Aquino, *Summa Theologiae*, Ia-IIæ, q. 26, a. 3, co.: “Differunt tamen in hoc”.

²⁰ *Ibidem*: “amor, dilectio, caritas et amicitia”.

²¹ *Ibidem*: “amicitia, secundum philosophum in VIII Ethic., est quasi habitus; amor autem et dilectio significantur per modum actus vel passionis; caritas autem utroque modo accipi potest”.

²² Sancti Thomae de Aquino, *Summa Theologiae*, Ia-IIæ, q. 26, a. 3, co.: “Differenter tamen significatur actus per ista tria”.

Imagem 2 – Amor



Alain Chartier. *Le Bréviaire des nobles*. Paris, c. 1401-1500, em cores, pergaminho, 19,0 x 13,0 cm. Detalhe de uma iluminura (fol. 99r) da personificação do amor. O espaçamento dos braços e a inclinação do corpo expressam sua generosidade e sua bondade. Fonte: Bibliothèque nationale de France.

Acerca da primeira (2.1), faz duas coisas. *Primeira* (2.1.1), mostra que o ato do amor é a dileção ou a caridade, onde diz: “o amor é o mais comum entre eles” etc. *Segunda* (2.1.2), explica-o, onde diz: “pois toda dileção ou caridade é amor, mas não o contrário” (Sancti Thomae de Aquino, 2019d)²³.

²³ Sancti Thomae de Aquino, *Summa Theologiae*, Ia-IIæ, q. 26, a. 3, co.: “amor communius est inter ea, omnis enim dilectio vel caritas est amor, sed non e converso”.

Imagem 3 – Dileção



Igreja Católica. *Egmont breviary*. Utrecht, c. 1440, em cores, pergaminho, 24,2 x 16,5 cm. Detalhe da margem esquerda (fol. 272v) decorada com flores e folhas e habitada por meias figuras de dois profetas, usando chapelaria drapeada, emergindo de arcos nebulosos, segurando pergaminhos com as inscrições “*Prior omnium est*” e “*Dilectio dei*”. Fonte: Pierpont Morgan Library.

Acerca da segunda (2.2), faz três coisas. *Primeira* (2.2.1), mostra que o ato da dileção é o amor precedido por uma escolha, onde diz: “A *dileção* acrescenta ao amor uma eleição precedente” etc. *Segunda* (2.2.2), explica-o, onde diz: “como a própria palavra indica”. *Terceira* (2.2.3), indica uma consequência daquilo que foi dito, onde diz: “Por isso, a

dileção não está no concupiscível, mas somente na vontade, e apenas na natureza racional” (Sancti Thomae de Aquino, 2019d)²⁴.

Acerca da terceira (2.3), faz três coisas. *Primeira* (2.3.1), mostra que o ato da caridade é o amor perfeito, onde diz: “A *caridade*, por sua vez, acrescenta ao amor uma certa perfeição”. *Segunda* (2.3.2), explica-o, onde diz: “na medida em que se tem grande apreço por aquilo que se ama”. *Terceira* (2.3.3), esclarece o que foi explicado, onde diz: “como a própria palavra o indica” (Sancti Thomae de Aquino, 2019d)²⁵.

Pode-se perguntar, então, o que significa essa palavra. Para responder a isso, devemos dizer que *caritas* vem do grego profano *agapè*, substantivo do verbo *agapan*, que punha em relevo a ideia de escolha, de livre eleição, de amor que dá mais do que se experimenta, acrescida, no entanto, do matiz cristão neotestamentário de apreço, “de grande preço”²⁶ e do latim *carus*, caro, que evoca a ideia de “careza”, de preciosidade (Henry, 2012, v. 5, p. 287)²⁷.

²⁴ Sancti Thomae de Aquino, *Summa Theologiae*, Ia-IIæ, q. 26, a. 3, co.: “Addit enim dilectio supra amorem, electionem praecedentem, ut ipsum nomen sonat. Unde dilectio non est in concupiscibili, sed in voluntate tantum, et est in sola rationali natura”.

²⁵ Sancti Thomae de Aquino, *Summa Theologiae*, Ia-IIæ, q. 26, a. 3, co.: “Caritas autem addit supra amorem, perfectionem quandam amoris, inquantum id quod amatur magni pretii aestimatur, ut ipsum nomen designat”.

²⁶ Extremamente raro no grego profano, o substantivo *Agapè* é encontrado 117 vezes no Novo Testamento (quase um neologismo sagrado), entre as quais 75 vezes em São Paulo e 25 em João.

²⁷ Para um estudo mais aprofundado sobre o tema, cf. Labourdette, 2016.

Imagem 4 – Caridade



Mestre dos Ciprestes. *K inicial*: Caritas. Sevilha, c. 1430-40, em cores e ouro, pergaminho, 36,0 x 31,4 cm. Detalhe de uma inicial (Ms. 15v) que retrata a figura alegórica da Caridade como uma mulher (provavelmente Santa Isabel da Hungria) ricamente vestida, cuja roupa indica a abundância que ela tem para dar. Ela segura um crucifixo na mão direita e dá uma moeda de ouro a um mendigo com a esquerda. As linhas finas que unem a ferida lateral de Cristo, o coração da Caritas e o cajado do mendigo expressam a ideia de que a morte de Cristo na cruz foi o ato supremo de caridade em favor da humanidade. O pergaminho acima de sua cabeça proclama: “Quem me tem cobre uma multidão de pecados”. Fonte: The J. Paul Getty Museum.

2.5 Lição 5: Das réplicas de Santo Tomás de Aquino às objeções dos que dizem que o amor é o mesmo que a dileção

Apoiado na resposta *sic aut non* dada à pergunta que intitula este artigo e nas provas aduzidas em seu favor, Sto. Tomás apresenta, ao final, as réplicas a cada uma das objeções aventadas inicialmente. E, sobre isso, faz quatro considerações. *Primeira*, sobre a identidade entre amor e dileção. *Segunda*, sobre a extensão de seus objetos. *Terceira*, sobre as diferenças entre eles. *Quarta*, sobre seus graus de divindade.

Quanto à primeira, faz duas coisas. *Primeira*, esclarece o sentido da fala de Dionísio, onde diz: “Dionísio fala do amor e da dileção enquanto estão no apetite intelectual” etc. *Segunda*, extrai uma conclusão do que foi dito, onde diz: “e nesse caso se identificam” (Sancti Thomae de Aquino, 2019d)²⁸.

Quanto à segunda, faz duas coisas. *Primeira*, mostra a diferente extensão de seus objetos, onde diz: “o objeto do amor é mais geral que o objeto da dileção” etc. *Segunda*, explica-o, onde diz: “porque o amor se estende a mais coisas que a dileção” (Sancti Thomae de Aquino, 2019d)²⁹ etc.

Quanto à terceira, faz quatro coisas. *Primeira*, mostra em que sentido o amor difere da dileção, onde diz: “amor e dileção não diferem segundo a diferença entre o bem e o mal, mas como foi dito”. Ou seja, segundo a diferença entre o hábito e o ato ou paixão. *Segunda*, contrapõe o que foi dito com o sentido em que um e outro termo se identificam, onde diz: “Na parte intelectual, porém, amor e dileção são a mesma coisa”. *Terceiro*, esclarece o sentido da fala de Agostinho, onde diz: “e é assim que Agostinho fala ali do amor, donde, um pouco depois, ele acrescenta

²⁸ Sancti Thomae de Aquino, *Summa Theologiae*, Ia-IIæ, q. 26, a. 3, ad 1: “Dionysius loquitur de amore et dilectione, secundum quod sunt in appetitu intellectuali, sic enim amor idem est quod dilectio”.

²⁹ *Ibidem*, ad 2: “objectum amoris est communius quam objectum dilectionis, quia ad plura se extendit amor quam dilectio,” etc.

que: *a vontade reta é o amor bom, e a vontade perversa é o amor mau*". Quarto, explica a razão da mencionada diferença, onde diz: "Como, porém, o amor, que é uma paixão do concupiscível, inclina muitos ao mal, por isso alguns introduziram a mencionada diferença" (Sancti Thomae de Aquino, 2019d)³⁰.

Quanto à quarta, faz três coisas. *Primeiro*, explica por que alguns sustentaram que, mesmo na própria vontade, o nome de amor é mais divino do que o nome de dileção, onde diz: "porque o amor implica uma certa paixão, principalmente enquanto está no apetite sensitivo; mas a dileção pressupõe o juízo da razão". *Segundo*, contrapõe o que foi dito, onde diz: "O homem, porém, mais pode tender a Deus pelo amor, atraído passivamente de certo modo pelo próprio Deus, do que ser levado a isso pela própria razão, o que pertence à natureza da dileção" etc. *Terceiro*, indica uma consequência daquilo que foi dito, onde diz: "E, por isso, o amor é mais divino que a dileção" (Sancti Thomae de Aquino, 2019d)³¹.

Pode-se perguntar por que são quatro réplicas se no início foram apresentadas apenas três objeções. Com relação a isso, deve-se responder que a última resposta é, na verdade, uma réplica ao argumento em sentido contrário às três objeções aventadas inicialmente.

³⁰ Sancti Thomae de Aquino, *Summa Theologiae*, Ia-IIæ, q. 26, a. 3, ad 3: "non differunt amor et dilectio secundum differentiam boni et mali, sed sicut dictum est. In parte tamen intellectiva idem est amor et dilectio. Et sic loquitur ibi Augustinus de amore, unde parum post subdit quod *recta voluntas est bonus amor, et perversa voluntas est malus amor*. Quia tamen amor, qui est passio concupiscibilis, plurimos inclinat ad malum, inde habuerunt occasionem qui praedictam differentiam assignaverunt".

³¹ *Ibidem*, ad 4: "ideo aliqui posuerunt, etiam in ipsa voluntate, nomen amoris esse divinius nomine dilectionis, quia amor importat quandam passionem, praecipue secundum quod est in appetitu sensitivo; dilectio autem praesupponit iudicium rationis. Magis autem homo in Deum tendere potest per amorem, passive quodammodo ab ipso Deo attractus, quam ad hoc eum propria ratio ducere possit, quod pertinet ad rationem dilectionis, ut dictum est. Et propter hoc, divinius est amor quam dilectio".

3 Epílogo

E porque a caridade acrescenta ao amor certa perfeição, conclui-se que todas as outras formas de amor se ordenam a ela, como o imperfeito para o perfeito; e sendo a caridade a amizade entre o homem e Deus (Sancti Thomae De Aquino, 2019e)³², necessária e propriamente, há de as demais formas de amor dizer respeito à ordem para Deus.

Seja Ele também o fim e o coroamento deste comentário.

Amém!

Referências

ALAIN CHARTIER. *Le Bréviaire des nobles*. Paris, c. 1401-1500, em cores, pergaminho, 19,0 x 13,0 cm.

CENTI, P. Tito S., O.P. Le passioni (I-II, qq. 22-48): note 3. In: S. TOMMASO D'AQUINO. *La Somma Teologica*. San Casciano: Casa Editrice Adriano Salani, 1961, v. 9.

GRABMANN, Martin. *Introdução à Suma Teológica de São Tomás de Aquino*. Trad. Equipe Calvariae Editorial. Sertanópolis: Calvariae Editorial, 2021.

HENRY, Antonin-Marcel. A caridade. In: TOMÁS DE AQUINO. *Suma teológica*. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2012, v. 5.

IGREJA CATÓLICA. *Egmont breviary*. Utrecht, c. 1440, em cores, pergaminho, 24,2 x 16,5 cm.

LABOURDETTE, Michel. *La Charité*. Paris: Parole et Silence, 2016.

LAURENT D'ORLEANS. *La somme le roi, com Evangelhos e a Complainte de Notre Dame*. Paris, século XIV, em cores, pergaminho, 31,5 x 22,0 cm.

³² Sancti Thomae de Aquino, *Summa Theologiae*, IIa-IIæ, q. 23, a. 1, co.: “caritas amicitia quaedam est hominis ad Deum”.

Os quatro amores segundo Santo Tomás de Aquino:
um comentário à *Summa theologiæ*, Ia-IIæ, q. 26, a. 3

MESTRE DOS CIPRESTES. *K inicial*: Caritas. Sevilha, c. 1430-40, em cores e ouro, pergaminho, 36,0 x 31,4 cm.

PLÉ, Albert. As paixões da alma. In: TOMÁS DE AQUINO. *Suma teológica*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2009, v. 3.

RAMÍREZ, Santiago M., O.P. *La esencia de la caridade*. Trad. Victorino Rodríguez, O.P. Madrid: Biblioteca de Teólogos Españoles, 1978.

SANCTI THOMAE DE AQUINO. In librum B. Dionysii De divinis nominibus expositio. In: ALARCÓN, Enrique (Ed.). *S. Thomae de Aquino Opera omnia*. Pamplona: Corpus Thomisticum, 2019a. Disponível em: www.corpusthomisticum.org/cdnoo.html. Acesso em: 04 nov. 2023.

SANCTI THOMAE DE AQUINO. Sententia libri Ethicorum. In: ALARCÓN, Enrique (Ed.). *S. Thomae de Aquino Opera omnia*. Pamplona: Corpus Thomisticum, 2011. Disponível em: www.corpusthomisticum.org/ctco101.html. Acesso em: 04 nov. 2023.

SANCTI THOMAE DE AQUINO. Sententia libri Metaphysicae. In: ALARCÓN, Enrique (Ed.). *S. Thomae de Aquino Opera omnia*. Pamplona: Corpus Thomisticum, 2019b. Disponível em: www.corpusthomisticum.org/cmpoo.html. Acesso em: 04 nov. 2023.

SANCTI THOMAE DE AQUINO. Summa contra Gentiles. In: ALARCÓN, Enrique (Ed.). *S. Thomae de Aquino Opera omnia*. Pamplona: Corpus Thomisticum, 2019c. Disponível em: www.corpusthomisticum.org/scg1001.html. Acesso em: 04 nov. 2023.

SANCTI THOMAE DE AQUINO. Summa Theologiae: prima pars secundae partis. In: ALARCÓN, Enrique (Ed.). *S. Thomae de Aquino Opera omnia*. Pamplona: Corpus Thomisticum, 2019d. Disponível em: www.corpusthomisticum.org/sth2000.html. Acesso em: 04 nov. 2023.

SANCTI THOMAE DE AQUINO. Summa Theologiae: secunda pars secundae. In: ALARCÓN, Enrique (Ed.). *S. Thomae de Aquino Opera omnia*. Pamplona: Corpus Thomisticum, 2019e. Disponível em: www.corpusthomisticum.org/sth3000.html. Acesso em: 04 nov. 2023.

O pensamento moral de Dante Alighieri: a *transmutazione* do pensar

Paulo Ricardo Martines¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.107.09>

1 Introdução

O proêmio do *Convívio* de Dante Alighieri é uma celebração generosa do saber como condição para se alcançar a perfeição humana. Dante convida todos aqueles de boa-fé à mesa da filosofia para desfrutarem do convívio do saber, cuja meta não é nada mais do que a posse da felicidade. Após sua grave crise espiritual decorrente da morte de Beatriz, o poeta florentino torna-se um homem devotado aos estudos filosóficos, encontrando conforto nas leituras de Boécio e de Cícero, na “doçura de seus discursos”, que o fazem antever seu novo amor pela *donna gentile*. Esse seu projeto filosófico inova do ponto de vista linguístico, ao escolher o toscano como língua de transmissão filosófica e, do ponto de vista propriamente filosófico, ao fazer da filosofia moral o centro dessa reflexão na busca da felicidade. A filosofia moral permitirá a Dante pensar a felicidade humana como aquela que está à medida do homem racional, daquele que busca o bem viver na sua vida cotidiana (*in hac vita*) de animal político e cidadão. Ao novo filósofo pertence não apenas discutir o bem humano, mas exercer as virtudes morais indispensáveis para que nossa existência seja feliz. A filosofia deve voltar-

¹ Doutor pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Pós-doc pela Universidade de Lisboa. Membro do Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa (CFUL), seção de História da Filosofia. Professor de História da Filosofia Medieval e Ética, da Universidade Estadual de Maringá (UEM). E-mail: prmartines@uem.br

se para aqueles que se esforçam para tornar a vida digna de ser vivida. A ideia de ‘inversão’ em Dante, aquele da língua vulgar no lugar do latim e da moral como ciência primeira no lugar da metafísica, deve ser pensada a partir do vocábulo *transmutazione*, entendido como a mudança que é operada no amor, seja a sua paixão pela língua vulgar: “passei a transmutar o texto em língua comum, confiando mais em mim do que qualquer outro” (Cv I,x,10)², seja na ideia de que a moral é a “beleza da filosofia” (Cv III,xv,11), aquela que nos predispõe para as outras ciências” (CV II,xiv,14). A moral conduz de um modo mais apropriado o homem a alcançar aquela felicidade que lhe é permitida em sua condição terrena. Na economia do texto do *Convívio*, a *transmutazione* pode ainda estar relacionada à mudança de Dante, quando o amor por Beatriz cede espaço ao amor pela *donna gentile* (dama gentil)³, elevando a mulher amada de figura real para simbólica. Dante se converte à filosofia.

2 Dante e o vernáculo

Dante nos propõe repensar o papel da língua (vernáculo) como capaz de transmitir conhecimentos, de ser a expressão de uma filosofia e, também, de que essa filosofia em seu mais alto nível de importância se identifica com a moral. Essas duas ideias refletem uma novidade na reflexão filosófica no século XIV, da qual Dante terá papel relevante, aquela de fazer uma filosofia voltada para um público não universitário, predominantemente laico. O termo laico e seu correlato clérigo tem, no Ocidente latino desde o fim da antiguidade até a Reforma, uma grande

² Utilizo aqui a tradução brasileira feita por Emanuel França de Brito (2019). Abreviaturas das obras de Dante utilizadas neste trabalho: Cv: *Convívio*; Dve: *De vulgari eloquentia*. Para *A divina Comédia*: Inf: Inferno; Pur: Purgatório; Par: Paraíso.

³ Se a figura feminina da filosofia em Sêneca e Boécio indicava a figura de uma mãe, nutriz e consoladora; para Dante, ela é objeto de um desejo, de uma paixão intelectual, capaz de obcecar a mente: “perseguia e destruíra todos os outros pensamentos” (Cv II, xii). Para Pépin (1970, p. 142), a dama gentil do *Convívio* é uma mulher jovem e bela, movida pelo amor, muito próxima da Diotima do Banquete de Platão.

história dentro do pensamento cristão. Retenho apenas o essencial para esta breve exposição: clérigo designa, no contexto da Idade Média, seja aquele que adotou a carreira eclesiástica, aquele que é destinado ao celibato, como aquele que é letrado. O laico é, por sua vez, o não clericalizado, e aquele que não detém um conhecimento especializado, sendo visto também como um não letrado, sinônimo de *idiota* ou *illiteratus*. Os dois termos têm um papel essencial na história da educação e no acesso ao saber⁴.

O *Convívio* é reconhecido como o primeiro tratado escrito no período de exílio (a partir de 1301) de Dante, quando os Guelfos negros tomam Florença, com o apoio dos franceses (Carlos de Valois) e a cumplicidade de Bonifácio VIII. A data mais provável de sua redação situa-se entre os anos de 1304-1307⁵. Os quatro livros que nos restaram (de um projeto que envolvia a escrita de 14 livros) expressam a celebração da vida e de seu amor à filosofia. A vida política de Dante começa em 1295, com o seu registro profissional (corporação dos médicos e dos boticários), expediente que permite aos nobres a possibilidade de acesso à vida pública, como a participação nos conselhos populares e no priorado. Mas o tempo vivido na vida política florentina será curta, pois logo Dante se verá numa “selva escura”, resultado das consequências políticas da divisão entre os Guelfos (brancos e negros), cuja sanção mais grave será o exílio de sua terra natal, a cidade de Florença. O poeta se ressentiu de ter sido “jogado para fora do seu doce seio”, de tornar-se um “peregrino” em todas as terras nas quais a língua dos itálicos se estende, e de ter reconhecido a face do “flagelo do destino” (Cv I, iii, 4).

A posição política de Dante, alinhada com os brancos de Florença, o leva a uma postura de grande desprezo por Bonifácio VIII e

⁴ Cf. Imbach, 1996, p. 8. Ver o importante trabalho de cunho histórico de Y Congar (1971) e o verbete de Schmitt (2017, p. 268-283).

⁵ Esse é o período mais provável da redação do *Convívio*, na opinião de Michele Barbi (1964, p. xix), e aceito pela maioria dos estudiosos da obra dantesca.

de repúdio à sua influência política nas jurisdições independentes das cidades da Toscana. A união entre Estado e Igreja (junção forçada) nos moldes sustentada por Roma é bastante temerária, como nas palavras de Marco Lombardo na montanha do Purgatório: “Roma, que seu império fez jucundo, tinha dois sóis, que uma e outra estrada mostravam, a de Deus e a do mundo / Um o outro apagou, juntou-se a espada ao báculo, e por certo não adianta a nenhuma outra força acrescentada” (*Pur.* XVI, 106-111). Um sol o outro eclipsou, a espada uniu-se ao cajado de modo que não podem cumprir a sua jornada. Dante pensa na solução de um estado universal no qual o bem viver seja voltado a todos.

O *Convívio* foi escrito em língua vulgar, entendida como língua maternal e natural, isto é, aquela que se aprende no contexto familiar, no qual as crianças são levadas a aprender as diferenças entre os sons e que “todos nós aceitamos [...] e sem nenhuma regra” (*Dve*, I). O desejo e o esforço de valer-se dessa língua vulgar é a de alçá-la à condição de uma língua capaz de conhecimento. Afirma Imbach que Dante não se limitou a diferenciar o natural do artificial no domínio da caracterização das línguas, mas foi ele “que pela primeira vez deu uma interpretação teórica da língua vulgar como um *medium* possível da filosofia e da ciência” (Imbach, 1996, p. 133-134). O *Convívio* é um tratado de filosofia que descreve o itinerário do poeta que se tornou filósofo; uma “autobiografia” que descreve a história de um caminho espiritual e intelectual (eu diria de conversão), que talvez se aproximasse das *Confissões*, mas o próprio Dante evoca em seu texto os nomes de Boécio e Cícero. A morte de Beatriz, ocorrida em 1290, deixou o poeta num estado de profunda tristeza e desolação, uma crise espiritual que o levou a ler os dois “clássicos da consolação”, a *Consolação da Filosofia* (de Boécio) e do *Sobre a amizade* (de Cícero):

[...] encontrei não penas remédios às minhas lágrimas, mas palavras de autores, de ciência e de livros. E considerando-os, bem julgava que a *filosofia*, a dama desses autores, dessas ciências e desses livros, era algo

supremo. E eu, que a imaginava constituída como uma *dama gentil*, não podia imaginá-la em nenhum outro ato senão o misericordioso [...]. E a partir dessa imagem, comecei a ir aos lugares em que ela se manifestava verdadeiramente — isto é, na *escola dos religiosos* e nas discussões dos filosofantes (Cv II, xii, 5).

Essa passagem é central no *Convívio*. Descreve um itinerário que vai da desilusão da perda do amor na figura de Beatriz à descoberta de um novo amor, a filosofia, a sua *donna gentile*. Ao procurar o consolo para a sua dor, encontrou autores e uma língua nova, proclamada pela filosofia. Para os especialistas como Vasoli (1988, p.12), trata-se de uma trajetória intelectual e espiritual de Dante que marca a passagem do momento existencialista, indicado na obra *Vida Nova*, para a fase de uma profunda meditação filosófica, ética e linguística. A filosofia tem mais a dizer-lhe sobre as coisas desse mundo do que Beatriz, que retornará na *Comédia* para conduzi-lo ao outro mundo. Esse percurso de formação filosófica envolve os estudos de teologia e filosofia, cerca de 30 meses para alguns estudiosos, nos quais o poeta empreendeu junto aos franciscanos e dominicanos. A questão difícil a resolver é o que Dante entende por “filosofia”, uma vez que ele se vale tanto da sabedoria dos antigos filósofos, quanto da sabedoria revelada, sem contar com o saber dos poetas. As primeiras linhas do *Convívio* retomam a frase bem conhecida da metafísica, “todos os homens por natureza desejam saber” e uma vez que a “ciência é a última perfeição da nossa alma, na qual está a nossa última felicidade, estamos todos sujeitos, por natureza, a desejá-la” (Cv i, I, 1). Dante tem a convicção de que a filosofia permite ao homem alcançar “a perfeição exclusivamente humana, a perfeição da razão, da qual por ser a parte mais importante, depende toda a nossa essência” (Cv III, xv,4). A filosofia permite ao homem alcançar a felicidade que lhe convém nessa vida. Nesse sentido, entendo que o papel da filosofia para Dante, tal como entrevisto desde as primeiras páginas do *Convívio* tem um acento essencialmente prático, no qual a filosofia moral ganhará relevância e domínio entre as demais ciências, especialmente diante da

metafísica. É mais precisamente a ideia segundo a qual a sabedoria a ser buscada e alcançada pelo homem não é o resultado de um projeto individual, mas coletivo, por meio da interação social e das trocas coletivas de conhecimento.

Por ser uma doadora de felicidade humana, ela tende (a filosofia) a centrar-se sobre o tema da moral. Tudo leva essa obra a orientar-se nessa direção: o público ao qual se dirige, nobres, políticos, homens de ação; o fim perseguido por Dante, pois se espera da filosofia a consolação (Gilson, 1939, p. 96).

Dante propõe um “banquete sapiencial” àqueles que por vários motivos não tiveram o privilégio de se nutrirem dos “pães dos anjos”, sempre presente à mesa dos clérigos. Deseja o poeta que seus convidados possam receber o alimento intelectual adequado e indispensável para dar provimento à felicidade: “que venha para cá quem permaneceu na fome humana pelos cuidados familiar ou civil e se sente a uma mesa com outros igualmente impedidos” (Cv, I, 1, 13). O projeto de “divulgação filosófica” impetrado por Dante sugere que seu tratado se dirige aos laicos, aos *non litterati*, a fim de que todos os homens tenham acesso ao ensinamento filosófico. A esse respeito, diz Imbach (1996, p. 135): “Dante é o único exegeta medieval desse exórdio da *Metafísica* que bem entendeu a significação do quantificador ‘todos’ pelo qual se inicia a obra do estagirita”. Também estudiosa do pensamento de Dante, Gentile destaca o problema sociológico e antropológico produzido pela inclinação à cobiça por parte de centros religiosos e acadêmicos, que relegava muitos a uma indigência intelectual, donde a importância da novidade de Dante à divulgação do saber que funcionaria como um benefício aos pobres indigentes (Brito, 2019, p. 48).

É dominante ao longo do primeiro tratado do Convívio a metáfora do pão como alimento intelectual; o “pão de grãos” (Cv I, v, 1), um cereal de menor qualidade, será servido à mesa de Dante, diferente do “pão dos anjos”, feito à base de trigo e servido aos clérigos. A metáfora aqui aponta

a relação entre a língua vulgar e a latina. Essa metáfora já estava presente em Alberto Magno, quando o mestre dominicano se referia ao pão de cevada, mais escuro e grosseiro, destinado aos leigos, diferente do pão de trigo, próprio da alimentação espiritual dos clérigos (Imbach, 1996, p. 13). Dante certamente sabia do uso dessa metáfora para expressar a distinção da alimentação espiritual dos leigos e clérigos, mas a inverte e faz do pão de cevada (a língua vernacular destinada aos leigos) o alimento de muitos. A essa interpretação deve ser somada à alusão bíblica da multiplicação dos pães que sacia a fome de muitos que estão famintos. O pão de grãos, a filosofia em língua vulgar, alimentará uma multidão.

Este será o pão feito de cevada com o qual milhares se saciarão e do qual me restaram cestas repletas. Este será luz nova, sol novo, que surgirá lá onde o antigo se deitará, e dará lume aos que estão nas trevas e na escuridão, uma vez que o costumeiro sol a eles não brilha (Cv I, xiii, 12).

O sentido de língua vulgar não é depreciativo ou pejorativo, mas serve para se referir às línguas faladas por diferentes povos; vulgar designa a língua que surgiu do latim vulgar, ou como no caso de Dante, trata-se do *volgare* florentino, próprio da península itálica, reconhecido como a língua do *si* (sim). O esforço de Dante como se depreende no *De vulgari eloquentia*, era mostrar a pertinência de uma língua vulgar nos diversos âmbitos da vida humana, desde as relações econômicas e comerciais na gestão da comuna, até ao ensino universitário, a de ser uma língua capaz de arte e ciência, uma língua única para todas as cidades da península itálica, a fim de superar os limites de uma “língua municipal”. Assim, o *volgare illustre* de Dante assume as características de ser *cardinale* (fundamental), *regale* (digna de rei) e *curiale* (apreciada na cúria, nas maiores cortes da Itália (Brito, 2018, p.89)⁶.

⁶ De fato, o horizonte no qual Dante se move é aquele da língua materna: “chamamos de língua vulgar aquela que as crianças aprendem com seus próximos quando começam a distinguir as palavras; ou ainda, mais brevemente, afirmamos que a língua vulgar é a que aprendemos imitando as mães sem seguir regra nenhuma” (*Dve* I, 1, 2).

A defesa do vulgar para Dante traz em si uma longa frequência, filosófica e linguística, com a poesia. É na intimidade do poeta com a palavra travejada no fazer poético que permitirá a Dante defendê-la e alçá-la à condição de transmissão de um saber de estatura filosófica. Dante é o poeta do *Dolce Stil Novo* — a arte de dizer palavras por meio de rimas — algo que o capacita para a expressividade superior da língua materna, no domínio de temas como o poder do amor enquanto mediador da sabedoria divina; da comunicação entre o amado e o reino de Deus, e da renovação interior do amado (Auerbach, 1997, p. 43). O uso do vulgar será uma manifestação da liberdade do pensamento.

3 Dante e a moral

A segunda inversão ou transmutação pensada por Dante no *Convívio* diz respeito ao papel da moral como a mais elevada das ciências, como ciência primeira. É aos capítulos 13 e 14 do segundo tratado que Dante volta-se para o tema da classificação das ciências, presente na explicação do sentido alegórico da canção “vós que entendendo, o terço céus moveis”. Nesse poema aparece, nas palavras de Auerbach (1997, p. 95), a fusão de filosofia e poesia, demarcada pela ajuda mútua de ambas, pois aquele ponto para além do qual a razão não pode expressar-se, a poesia encontra a palavra “grave” e “forte”⁷. Interessa-me aqui ressaltar o que Dante entende por “terceiro céu” e a divisão das ciências daí resultante. O texto é bastante expressivo.

⁷ Como bem visto nos seguintes versos: “Canção, pois creio eu que serão raros/os que o teu expressar entendem bem, /pois o que dizes é tão grave e forte. Donde se porventura assim advém, /digo a tua ida diante a ignaros/que não parecem disso ver o norte, /te rogo então a que te reconforte, /dizendo-lhes um novo que os atrela: ‘ao menos reparai como sou bela’”. Esta canção, *Vós que, entendendo, o terço céus moveis*, abre o segundo livro do *Convívio*, e recebe o número LXXIX da edição das *Rimas* de M. Barbi. Na defesa da poesia, e naquela de Dante em particular, Boccaccio (2021, p.66) ressalta ser próprio do poeta a procura da “palavra digna”, segundo a lei de “certos ritmos”, pelo qual se alcança a doçura que afugenta o “aborrecimento e o tédio”; sem esquecer a sua forma, qual seja, “engenhosa, primorosa e nova” (*ibidem*).

Para ver o que significa terceiro céu, primeiro deve-se ver o que somente com o vocábulo céu eu quero dizer (...). Digo que por céu eu entendo a ciência, e por céus, as ciências, principalmente por três semelhanças que os céus mantêm com as ciências, bem como pela ordem e posição em que parecem concordar (Cv II, xiii, 1-2).

Três razões principais explicam essa equivalência: 1) ambos se movem em torno de algo imóvel; 2) e como tais, fornecem luz, o céu ilumina as coisas visíveis e as ciências, as coisas inteligíveis; 3) e ambos levam à perfeição, o céu com os influxos, e as ciências com os ensinamentos. As esferas celestes são em número de 9, ou de 10 se se contar o Empíreo. As sete primeiras correspondem às artes liberais, assim divididas para o *trivium*: Lua-gramática, Mercúrio — dialética, Vênus-retórica; e assim divididas para o *quadrivium*: Sol-aritmética, Marte-música, Jupiter-geometria, Saturno-astronomia. O terceiro céu mencionado na canção é aquele de Vênus, e a questão sobre os motores celestes (“quem são aqueles que os movem” — CV II, iii) diz respeito às “substâncias separadas” da matéria, isto é, “Inteligências”, que a “gente comum chama de Anjos” (Cv II, iv). Dante apresenta dois termos técnicos da filosofia (substância separada e inteligências) e um pertencente ao léxico teológico (anjo) para se referir aos motores celestes⁸. O tema do anjo não é de conteúdo essencialmente teológico, como poderia se depreender das diversas sumas registradas nos séculos XIII e XIV, mas possui um conteúdo metafísico, como na doutrina neoplatônica da emanção, e um conteúdo religioso proveniente das Escrituras, as quais reconhecem a existência de anjos como criaturas inteiramente incorporais (Sl 103,20: “*Bendizei ao Senhor, anjos seus, poderosos executores de suas ordens, prontos para cumprir a sua palavra*”). Sua excelência e perfeição são reconhecidas no modo original pelo qual adquirem o conhecimento, não através de espécies sensíveis, mas de

⁸ Para uma discussão pormenorizada dessa terminologia técnica utilizada no *Convívio*, ver o excelente estudo de P. Porro (2006, p. 303-351).

espécies puramente inteligíveis, as quais se poderia dizer inatas. É conhecido o ensino de Tomás de Aquino no qual o intelecto humano é comparável a uma tábula rasa, bem diferente do intelecto angélico, que se assemelha a um quadro pintado, ou a um espelho onde se refletem as essências luminosas das coisas (Tomás, *De veritate*, q. 8, a.9, resp).

Os céus colocados no topo da hierarquia são aqueles nos quais a influência é a mais universal. Quatro são as ciências (física, moral, metafísica e teologia) para serem distribuídas em três céus: o Firmamento, o cristalino e o empíreo. Excetuando-se este último, desconhecido para os filósofos, pois ele pertence propriamente aos teólogos (uma ideia que remonta à tradição teológica de Basílio, Isidoro de Sevilha e Beda)⁹, restam o firmamento e o cristalino (limite do universo natural). O oitavo céu, aquele das estrelas fixas, corresponde à física e à metafísica, e último céu, que move todos os outros planetas, corresponde à moral:

O céu cristalino, que acima foi referido como primeiro móvel, possui uma comparação muito clara com a filosofia moral, pois esta, de acordo com o que diz Tomás sobre o segundo livro da ética, nos predispõe às outras ciências [...] E na verdade não haveria aqui embaixo a geração de vida animal ou de planta; não existiria noite ou dia [...] mas todo o universo estaria desordenado, e o movimento dos outros céus seria em vão. E não diversamente, se acabada a filosofia moral, as outras ciências estariam escondidas durante certo tempo, não haveria a geração ou a vida feliz, de forma que teriam sido pensadas em vão pelos antigos. Por isso é muito evidente que esse céu em si é digno de comparação à Filosofia Moral (Cv II, xiv, 14-18).

Para qualquer escolástico da época de Dante, a metafísica é a mais elevada das ciências, o que a faria pertencer ao cristalino, e a física e a moral, por sua vez, pertenceriam ao Firmamento. Não para Dante, como

⁹ O empíreo não é pensado como um lugar no mundo, “por não ter polos, nem no espaço estar” (*Par.*, XXII, 67), mas teria como lugar próprio a mente de Deus, não sendo mais do que “pura luz”, “luz intelectual”. Dele se tem a origem do movimento das esferas inferiores (*cf.* Guisalberti, 2003, p. 323-324).

no texto citado acima. Para descrever o oitavo céu, Dante falará que as partes visíveis do Firmamento pertencem à Física, e que o polo invisível, à metafísica. A moral pertence ao céu cristalino, cuja função é nos mover e dirigir para as outras ciências. Assim como o cristalino ordena o movimento de todos os outros céus e lhe confere eficácia, sem o qual não haveria movimento para as partes inferiores, cessaria a geração da vida animal e vegetal; e também sem a Filosofia Moral “as outras ciências estariam escondidas durante certo tempo, não haveria a geração ou a vida feliz, de forma que teriam sido pensadas em vão pelos antigos” (Cv II, xiv, 18).

Dante concede à moral o primeiro lugar na hierarquia das ciências, assim como Bruneto Latino fizera com a política, cuja importância estava em assegurar o bem comum. Do seu exílio em Paris, este florentino mestre de Dante é um homem de letras, e além de poeta, escreveu tratados de política e retórica, dos quais o mais importante foi escrito em língua *d’oil*, com o título *Li livres dou tresor* (Livros do Tesouro), uma espécie de enciclopédia ou suma filosófica de sua época, voltada certamente para um público que não dominava o latim. Nessa obra, Bruneto é levado a considerar a divisão das ciências especulativas e práticas de origem aristotélica, retomada por Boécio na Idade Média, e faz uma “transformação” significativa na classificação das ciências, alçando a política ao degrau mais alto do saber: “*la plus haute Science et dou plus noble mestier ki soit entre les homes*” (Tresor I, V, 5 *apud* Imbach, 1996, p. 39). Esse mestre de Dante não conhecia a *Política* de Aristóteles, mas os temas políticos eram por ele considerados no âmbito da retórica, como próprios da arte da palavra, sendo assim facilmente integrados ao *trivium*. Uma preocupação que vai ao encontro do sistema político das comunas italianas dos séculos XII e XIV, demarcadas por uma grande participação da população no governo da cidade. A transmutação operada por Dante no *Convívio* tem como fonte principal esse pensamento de Bruneto. Em ambos os autores reverbera a ideia segundo

a qual o homem é um “animal político”, a quem a natureza deu o dom da fala e a capacidade para se organizar e viver em sociedade. Não há dúvida de que a questão da língua e da moralidade exercem papel de destaque no pensamento de Dante para a compreensão da convivência social e da busca pelo bem comum¹⁰.

Dante distancia-se de Aristóteles e, muito mais de Tomás de Aquino na discussão sobre a hierarquia das ciências. Para esses dois filósofos é impossível duvidar de que a ciência suprema, principal e arquetônica, não seja a metafísica, a ciência teórica, puramente especulativa, que conhece a causa de tudo: Deus. Dante certamente não desconhecia essa tese. No caso do *Convívio*, o poeta faz valer a primazia acordada à razão prática, tal como o Aristóteles dos tratados éticos, que nas palavras de Dante, “é o mestre e o guia da razão humana” (*Cv IV, vi, 8*). O sentido da filosofia para Dante tem na razão prática o seu ponto culminante, cuja função é ajudar os homens a levar uma vida digna, conforme as virtudes morais e intelectuais. A resposta de Dante é fornecida no exato momento em que convida os famintos a compartilhar o seu banquete, ao trazer alimento à sua fome, consolo às suas misérias.

4 Considerações finais

O *Convívio* traz em seus quatro tratados a celebração da filosofia como amor pelo conhecimento, e da moral como ciência primeira. O “banquete sapiencial”, oferecido a todos que desejam saber, foi escrito sob o signo da virtude da generosidade, virtude moral que se depreende pela capacidade de doação. As virtudes humanas são as chamadas virtudes morais, como indicadas por Aristóteles e expressas poeticamente por Dante:

¹⁰ Vale relembrar as páginas iniciais do *De regno* (I, 2-3), de Tomás de Aquino, nas quais aparecem as ideias de que o homem é, por natureza, um animal social e político e capaz de usar a linguagem para expressar a outrem o seu conceito (cf. Tomás, 2022).

Virtude, digo, a que nos faz feliz
toda virtude, pois, principalmente,
tem de uma só raiz:
virtude, digo, a que nos faz feliz
na sua operação.

Esses são os versos da canção “As doces rimas de amor que eu sabia”, que abrem o livro IV do *Convívio*. Essas palavras indicam duas coisas, segundo o texto em prosa que serve de comentário: 1) que todas as virtudes provêm de um só princípio e, 2) de que essas virtudes morais são nossas porque “estão inteiramente em nosso poder” (*in nostra potestate*). Passagem de grande interesse ético por destacar a capacidade propriamente humana, daquilo que nos pertence, a nossa liberdade. As virtudes para Dante são eminentemente humanas, não excedem a natureza humana, regulam a sua operação e asseguram a felicidade humana, entendida como um *humanum bonum* no seu sentido mais próprio, aquele de seu exercício: a escolha voluntária de um ser inteligente.

Dante explica que a generosidade significa doação: doar a muitos, coisas que são úteis e de um modo desinteressado (*Cv I, 8, 6*). O banquete oferecido a todos os *illiterati*, é antes de tudo, um elogio à filosofia e um convite para que todos possam valer-se desse saber amoroso à fim de alcançarem a felicidade, aquela que é possível ao ser humano. As transformações aqui ressaltadas — papel do vernáculo como portador de conhecimento e a primazia da moral — levam Dante para um novo caminho, no qual a filosofia como “exercício de meditação”, será a sua expressão mais elevada.

Referências

AUERBACH, E. *Poeta do mundo secular*. Rio de Janeiro: Topbooks, 1997.

BARBI, M. *“Introduzione a Il Convivio”*, a cura de G. Busnelli e G. Vandelli. “Opere di Dante” in edizione commentata. Firenze: Le Monnier, 1964.

BOCCACCIO, G. *Vida de Dante*. Trad. Pedro Falleiros Heise. São Paulo: Penguin-Companhia da Letras, 2021.

BRITO, E. F. Da prosa latina ao *volgare*. O nascimento de uma identidade linguística para além da poesia. In: *Revista italianistica*, v. 37, 2018.

BRITO, E. F. Introdução. In: DANTE. *Convivio*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

CAMPOS, H. *Pedra e luz na poesia de Dante*. Rio de Janeiro: Imago, 1998.

CONGAR, Y. *Clercs et laics au point de vue de l'aculture du Moyen Âge: Laicus = sans lettres*. In: *Studia mediaevalia et mariologica P.C. Balic dicata*, Roma, 1997.

DANTE. *A divina comédia*. Trad. Ítalo Eugênio Mauro. São Paulo: Ed. 34, 2009.

DANTE. *Convivio. Opere minori*. Vol V. VASOLI, C & DE ROBERTIS, D. Milano: Riccardo Ricciardi Editore, 1988.

DANTE. *Convívio*. Trad. Emanuel França de Brito. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

DANTE. *De vulgari eloquentia. Sobre a eloquência em língua vulgar*. Trad. Francisco Calvo Del Olmo. São Paulo: Parábola, 2021.

GHISALBERTI, A. La cosmologia di Dante dal ‘Convivio’ alla ‘Commedia’. In: *Filosofia in volgare nel medioevo*. Atti del Convegno della società italiana per lo studio del pensiero medievale. Lecce 27-27 settembre 2002, Leuven: Louvain-laNeuve.

GILSON, E. *Dante et la philosophie*. Paris: Vrin, 1939.

IMBACH, R. *Dante, la philosophie et les laics*. Initiations à la philosophie médiévale. Paris: Cerf, 1996.

NASCIMENTO, C. A. *Renversant la hiérarchie*. In: Porro, P & Sturlese (Org). *The pleasure of Knowledge*. Turnhout: Brepols, 2015.

O pensamento moral de Dante Alighieri: a *transmutazione* do pensar

PÉPIN, J. *Dante et la tradition de l'allégorie*. Conférence Albert le Grand 1969. Montréal: Institut D'Études médiévales, 1970.

PORRO, P. Dante. L'amore per la filosofia, la felicità umana e le sue condizioni politiche. In: PORRO, P; BIANCHI, L. et al. *Filosofia medievale*. Milano: Raffaello Cortina Editore, 2002.

PORRO, P. *Intelligenze oziose e angeli attivi. Note in margine a um capitolo del Convivio dantesco (II,iv)*. In: IMBACH, R & STURLESE, L (Eds). *Ad ingenii acuitionem. Studies in honor Alfonso Maierù*. FIDEM. Turnhout: Brepols, 2006.

SCHMITT, Jean-Claude. Clérigos e leigos. In: LE GOFF, J.; SCHMITT, J. C. *Dicionário analítico do ocidente medieval*. São Paulo: Unesp, 2017.

TOMÁS DE AQUINO. *Sobre a Realeza ao rei de Chipre*. Trad. Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. São Paulo: Madamu.

TOMÁS DE AQUINO. *Sulla verità*. Trad. Fernando Fiorentino. Milano: Bompiani, 2005.

VASOLI, C. Introdução. In: DANTE, *Convivio. Opere minori* – vol V. Milano: Riccardo Ricciardi Editore, 1988.

Scotus sobre a metafísica da dor

Roberto Hofmeister Pich¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.107.10>

1 Introdução

Em *Ordinatio* III d. 15 q. un. (“Se na alma de Cristo terá havido verdadeira dor, segundo a porção superior”), João Duns Scotus oferece uma brilhante peça teológica — ou, mais acertadamente, de cristologia e antropologia teológica² —, com impressionante conteúdo filosófico, no intuito de discorrer com acerto sobre o sofrimento de Cristo em seu autossacrifício na cruz. É verdade que ali se esboça, ao final, uma reflexão inovadora sobre o tema aristotélico das ações mistas³ — isto é, ações que possuem componentes de voluntariedade e de involuntariedade, em função de aspectos de coação e/ou ignorância —, em que o mérito central de Scotus está na expansão do papel da vontade no tocante à liberdade de ações que apresentam motivação complexa⁴. Mas toda a exposição pressupõe uma análise metafísica de uma condição ou experiência

¹ Doutor em Filosofia pela Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn, Alemanha. Professor do Programa de Pós-Graduação em Filosofia e do Programa de Pós-Graduação em Teologia da PUCRS. E-mail: roberto.pich@pucrs.br

² Sobre a cristologia de Scotus, *cf.*, por exemplo, Cross, 1999, p. 113-133; Cross, , 2002; Vos, 2018, p. 98-146. Sobre Cristo como pessoa da Trindade divina, *cf.* Cross, 2005, p. 153-163, 233-248. Sobre a cristologia e a *soteriologia* de Scotus, *cf.* também Seeberg, 1971; Burger, 1994; Vos, 2018, p. 236-334.

³ Ioannes Duns Scotus, 2008, *Ordinatio* III d. 15 q. un. n. 58-60, p. 504-505; n. 117-127, p. 526-530.

⁴ Sobre esses assuntos e sobre a defesa, por João Duns Scotus, em *Ordinatio* III d. 15 q. un., da voluntariedade de atos com significativa dose de coação, apresentando avanços em sua ideia de liberdade da vontade e contingência sincrônica, *cf.* Corsi, 2024. Em ao menos um outro contexto da obra de Scotus, a saber, *Ordinatio* IV d. 4 p. 2, a problemática das ações mistas e das condições do voluntário também seria tematizada. Sobre isso, *cf.* Pich, 2020.

humana de Cristo: que Cristo, quando da paixão ou do sofrimento de morte na cruz, livremente escolhido por ele, tenha experimentado “verdadeira dor” na parte superior da alma⁵. A resposta à questão única da Distinção 15 traz consigo uma reflexão original sobre o vocabulário filosófico do sofrimento, corporal e/ou anímico (relativo a “males da alma”), e sobre como fenômenos ou estados mentais complexos como “dor”, “tristeza” e “aflição”⁶ ganham explanação a partir do seu vínculo com assentimentos e dissentimentos concomitantes da potência da vontade. Explicar esse quadro ora chamado de “metafísica da dor” ou de que são as diversas experiências individuais postas em palavras como experiências de dor corpóreo-anímicas, a partir da antropologia cristológica de Scotus, é a meta que, através do presente estudo introdutório, começa-se a buscar alcançar. Em especial, quer-se dizer de forma clara e acessível qual o aparato de teoria da realidade que Scotus utiliza para que aquilo que cai sob o escopo de “dor”, “tristeza” e mesmo “sofrimento” seja objeto de discurso. O presente estudo pode ser visto como uma modesta contribuição ao assunto no pensamento de Scotus e ainda mais modesta acerca do assunto na filosofia medieval⁷.

2 Sobre os termos da disputa acerca da “dor” e um parecer refutado

Sobre o enunciado da pergunta de Scotus, certo é que o significado das expressões “parte inferior” e “parte superior” da alma depende da doutrina de Agostinho. Um discurso sobre essas partes da alma os escolásticos do fim do século 13 encontravam nas distinções das *Sentenças* de Pedro Lombardo — no período posterior ao Mestre das

⁵ Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio* III d. 15 q. un, n. 1, p. 477: “Circa distinctionem decimam quintam quaero utrum in anima Christi secundum portionem superiorem fuerit verus dolor”.

⁶ Sobre o tema das emoções, cf. Perreiah, 1998.

⁷ Sobre isso, cf. Perler, 2010. Cf. também Seeberg, 1971, p. 264-267.

Sentenças, elas passam a ser chamadas também de “porções” (*portio/portiones*) da alma⁸. “Inferior” é a parte da alma que se volta ou pode se voltar “às coisas temporais” que ela mesma deve governar, tal como o corpo e tudo o que é corpóreo; “superior” é a parte da alma a partir da qual se pode aderir às “razões eternas” — a parte que se volta ao que é só inteligível e espiritual e em que reside adequadamente a imagem trinitária de Deus⁹. Ao leitor da questão única de Scotus chama a atenção a grande quantidade de argumentos que propõem que a resposta seja “não” (ao todo, seis argumentos) e a grande quantidade de argumentos ou autoridades que dão suporte ao “sim” como resposta (ao todo, oito autoridades). Os detalhados argumentos “*quod non*”¹⁰ e “*ad contra*”¹¹ ocupam uma parte considerável da *quaestio unica*, a saber, 18 dos 141 parágrafos do texto editado¹². Seja como for, na oitava e última autoridade *ad contra* que João Duns Scotus menciona, tirada das *Enarrationes in Psalmos* 87.4, de Agostinho, lia-se que a nota de sofrimento do salmista, ao dizer “a minha alma está repleta de males”, fora proferida pelo próprio Cristo, em sua oração no Getsêmani (Mt 26.36-38)¹³ — e, na boca de Cristo, “males” não poderiam ser “vícios”, mas eram, isso sim, “dores”. Naquela oração, Cristo também afirmava ter a alma “triste até a morte”.

Boaventura havia proposto uma resposta singular à pergunta pela existência de verdadeira dor na alma de Cristo. Segundo Scotus, o Doutor

⁸ Petrus Lombardus, 1971, t. I, p. II, Liber II d. 24 c. 5 n. 5, p. 454. Cf. também Ioannes Duns Scotus, 1993, *Lectura* II d. 24 q. un. n. 1-29, p. 219-227.

⁹ Agustín, 1956, XII c. 3 n. 3, p. 656-657; c. 7 n. 12, p. 670-671; c. 12 n. 17, p. 678-681.

¹⁰ Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio* III d. 15 q. un. n. 2-11, p. 477-481.

¹¹ Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio* III d. 15 q. un. n. 12-19, p. 481-483.

¹² In: Ioannes Duns Scotus, *Lectura* III d. 15 q. un. n. 2-20, p. 359-364, os argumentos “*quod non*” (n. 2-14) e “*ad contra*” (n. 15-20) aparecem em 19 dos 121 parágrafos do texto editado. Na versão da *Lectura*, a propósito, os argumentos “*quod non*” recebem réplica explícita por parte de Scotus (n. 108-115, p. 392-396), e os argumentos “*ad contra*” também são objeto de ponderação (n. 116-121, p. 396-397).

¹³ Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio* III d. 15 q. un. n. 19, p. 483: “Praeterea, super illud Ps. *Repleta est malis anima mea* [Ps. 87.4] dicit Augustinus: “Non vitiiis, sed poenis”; igitur quaelibet portio patiebatur et dolebat”. Essa autoridade, a propósito, não consta no texto da *Lectura* III d. 15 q. un.

Seráfico entendia “porção superior” de dois modos: (a) como “natureza” e nisso alma natural sensorial, que sente dor, e (b) como “razão”, que em Cristo não sentira dor no tocante à morte sofrida e inocente do corpo em favor dos pecadores¹⁴. No seu próprio texto, Boaventura mais exatamente fala de uma dupla consideração *da razão* — palavra que, ali, parece simplesmente sintetizar funções superiores da alma, como conhecer e eleger o bem —, isto é, (b’) enquanto razão e (a’) enquanto natureza. A razão *qua* razão — parecendo, aqui, remeter à psicologia estoica — só sofre ou tem paixão em consequência de má deliberação; a alma de Cristo, porém, que enquanto razão considerava só o bem, “muito se alegrava e gratulava” em sofrer pela salvação do gênero humano¹⁵. Já a razão *qua* natureza como tal deseja ou se inclina para a preservação do corpo; nesse sentido, a alma de Cristo com-padeceu ou com-sofreu com o seu corpo que era torturado e morria. Nesse ponto, cabe notar que Scotus discordou de grandes autoridades em sua Ordem.

A discordância de Scotus é mais bem entendida ao se perceber que ela se dirige à explicação boaventuriana sobre o modo como a alma de Cristo, *qua* natureza, sentiu efetivamente dor. Scotus parte de uma premissa complicada, a saber, que não se pode dizer que um predicado — como “sentir dor” — inere em algo, como na “alma” *qua* “porção superior”, na medida em que só ocorre àquele algo em função de “inerência accidental”¹⁶. Buscando desfazer os nós de conceitos muito firmemente amarrados, sugere-se assim reproduzir a crítica de Scotus — que parece pressupor que, para Boaventura, o próprio vínculo entre a porção superior da alma *qua* razão e o corpo material com o qual ela sente é puramente accidental: a porção superior da alma não sente dor se a dor se encontrar só em um acidente seu, isto é, se ela for um acidente de um

¹⁴ Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio* III d. 15 q. un. n. 20, p. 483.

¹⁵ Ao que tudo indica, sobre as dores de Cristo, a posição de Boaventura (*Sententiarum* III d. 16 a. 2 q. 1 in corp.) reproduz o pensamento de Alexandre de Hales, na *Summa Halensis* III n. 143 in corp.

¹⁶ Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio* III d. 15 q. un. n. 21, p. 483.

acidente seu, a saber, se a dor só ocorrer à alma ou razão *qua* natureza ou conjugada ao corpo. Ora, falar da alma-razão *qua* natureza ou conjugada ao corpo parece equivaler a falar dela conjugada a um acidente, e desse acidente a dor é outro acidente. Por esse motivo, a dor do corpo (o fundamento do sofrer anímico) acabaria sendo para a alma uma inerência accidental, algo que não é da alma em nenhum sentido próprio. Se o corpo é só um acidente da alma, e se a dor do corpo é só um acidente do corpo, não se diz que a dor do corpo é dor da alma, porque a dor do corpo é para a alma inerência accidental¹⁷. Contudo, o próprio enunciado da questão, bem entendido, obriga a rejeitar esse sentido assumido de separabilidade das porções da alma em sua realidade una e total: pergunta-se se a alma — “ato primeiro” da substância particular — que é porção superior e inferior sente verdadeiramente dor como tal: como realidade una e total de superior-e-inferior¹⁸.

Fundamental, para todos os efeitos, é estabelecer, com exatidão, uma semântica filosófica para designar fenômenos de dor ou, mais precisamente, o que são “dor” (*dolor*) e “tristeza” (*tristitia*), as palavras escolhidas para os conceitos que captam *fenômenos de sofrimento*, a saber, experiências ou ações-sofridas que, alegadamente, são descritíveis e analisáveis em seus aspectos específicos e distintivos. Scotus defenderá que ambas as experiências afetam ou ofendem a alma (em seu todo ou na totalidade de suas “porções”). Nas suas definições, ele segue de perto o que fora proposto por Agostinho no Capítulo 15 do Livro XIV de *Da cidade*

¹⁷ Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio* III d. 15 q. un. n. 21, p. 483-484: “Contra istam distinctionem arguitur, quia non dicitur aliquod praedicatum inesse alicui secundum aliquid quod accidit illi ratione inhaerentiae accidentalis (sicut non dicitur homo secundum musicam aedificare, etsi musico accidat aedificatorem esse); igitur nec secundum portionem superiorem dicitur anima dolere si tantum alicui accidenti — accidentaliter coniuncto portioni superiori — insit dolor; talis est ratio eius ut natura et respectus fundamenti ad animam ut fundamentum istius doloris”. A resposta completa de Scotus aparece em n. 21-24, p. 483-484; cf. também Ioannes Duns Scotus, *Lectura* III d. 15 q. un. n. 22-24, p. 365-366.

¹⁸ Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio* III d. 15 q. un. n. 23, p. 484. Cf. também Ioannes Duns Scotus, *Lectura* III d. 15 q. un. n. 24, p. 366.

*de Deus*¹⁹. “Dor” designa algo que ofende a alma a partir do corpo — dor tange a parte sensitiva da alma, tange a alma que sente com o corpo. “Tristeza” designa uma ofensa espiritual à alma, é um tipo de “dor do espírito” — tristeza ofende a alma a partir da sua parte intelectual. Na experiência desses fenômenos como fenômenos de dor, ademais, há uma marca que condiciona a sua adequada identificação: o “dissentimento”, o “desquerer” daquilo que se sofre²⁰. Se tenho dor como afetação da alma que sente com o corpo, *desquero* isso; se tenho tristeza de espírito, *desquero* também. Se algo é dor ou tristeza, há desquerer. Mas qual é o relato filosófico adequado sobre o status ou a realidade dessas *passiones*? Disso depende a apropriada resposta à pergunta acerca da dor e da tristeza na alma de Cristo.

3 Sobre a dor corpórea da alma humana: contra Henrique de Gand

Sobre o conceito de dor, Scotus empreende um fascinante embate com a filosofia da mente de Henrique de Gand. Henrique de Gand, em seu *Quodlibet* XI q. 8²¹, havia tematizado as “raízes” da dor ou aquilo que desde a raiz a explica e causa. Segundo a primeira raiz, a dor se deve a uma “modificação ofensiva ou corruptiva da disposição conveniente da natureza”. De acordo com a segunda raiz, chamada “próxima”, a dor se deve à “apreensão” dessa mesma modificação ofensiva — algo como estar imediatamente consciente dela. Dor envolve corpo, mas ela é sempre

¹⁹ Cf. Santo Agostinho, 2000, XIV c. 15, p. 1285-1286.

²⁰ Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio* III d. 15 q. un. n. 25, p. 485: “Ad solutionem huius quaestionis praemittenda est auctoritas Augustini XIV *De civitate* cap. 15, ubi dicit quod “dolor carnis tantummodo est offensio animae ex carne et quaedam ab eius passione dissensio, — sicut animi dolor, qui tristitia nuncupatur, dissensio eius est ab iis rebus quae nobis nolentibus accidunt”. Ex his patet distinctio inter dolorem proprie dictum, qui inest animae a carne et primo secundum partem sensitivam, et inter tristitiam proprie dictam, quae inest animae secundum se et inest animae primo secundum partem intellectivam”. Cf. também Ioannes Duns Scotus, *Lectura* III d. 15 q. un. n. 26, p. 366-367.

²¹ Uma análise descritiva das teses de Henrique de Gand, tal como são descritas por Scotus, e da réplica de Scotus aparece in: Perler, 2010, p. 445ss.

apreendida, ela vem ou é constitutivamente com um ato mental de apreensão imediata. A segunda raiz — a apreensão imediata — vem como a primeira, a modificação ofensiva à disposição conveniente da natureza²². Se a segunda raiz pudesse ter vez sem a primeira, poder-se-ia conceber a situação em que “o bem-aventurado” (*beatus*), ressurreto e no paraíso, sem o corpo sensorial corruptível, mas (supostamente) pela mera imaginação sensorial, sentiria dor ao estar no fogo e perfeitamente *aprenderia* o calor sumo — mas isso parece um contrassenso²³. Se alguém corta o meu braço com uma faca e ofende a disposição conveniente ao meu corpo (a sua saúde e a integridade de seus membros, pode-se pensar), apreendo a modificação corruptiva (dor) tal como alguém que tacitamente expressasse de pronto “eu sinto ela”. Isso deve ser o mesmo que “eu sei que sinto ela”.

Henrique de Gand fornece um aparato refinado sobre a segunda raiz da dor ou o momento da apreensão. Nesse momento, duas coisas acontecem na mente. Ocorre (i) a “apreensão sensitiva”, cujo objeto é “o próprio sensorial” relativo aos diferentes sentidos — como a cor no tocante à visão e o som com respeito à audição —; ademais, ocorre (ii) a percepção sensitiva, que tem por objeto “o conveniente ou o nocivo que circunstancia [24] o sensorial”²⁵. Essa percepção é “anexa à apreensão”²⁶.

²² Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio* III d. 15 q. un. n. 27, p. 485-486. Cf. também Ioannes Duns Scotus, *Lectura* III d. 15 q. un. n. 28, p. 367.

²³ Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio* III d. 15 q. un. n. 27, p. 485-486.

²⁴ O verbo em questão é “*circumsto*” ou “*circumstare*”, que, literalmente, significa “estar em volta”, “rodear”. “Conveniente” e “nocivo” seriam, pois, aspectos que “estão em volta” dos dados sensoriais apreendidos e são percebidos por um sujeito dotado de aparato perceptual-cognitivo correspondente.

²⁵ Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio* III d. 15 q. un. n. 28, p. 486-487: “Sed de apprehensione distinguitur quod aliud est apprehensio et aliud perceptio: quia apprehensio sensitiva habet pro obiecto ipsum sensibile (puta apprehensio visus colorem, apprehensio auditus sonum), sed perceptio annexa apprehensioni habet pro obiecto conveniens vel nocivum circumstans sensibile”.

²⁶ Cf. Ioannes Duns Scotus, *Lectura* III d. 15 q. un. n. 29, p. 367-368: “Sed ‘circa apprehensionem sensitivam est considerare duo, unum, scilicet ipsum actum apprehensionis, — et alterum, scilicet ipsam perceptionem quae annexa est apprehensioni. [...]’. Differunt autem apprehensio et perceptio ex differentia obiectorum, quia proprium et per se obiectum apprehensionis

No aparato mental humano, a percepção do mundo material vem junto como a noção do sensorial conveniente ou do sensorial inconveniente — conveniente ou inconveniente aos sentidos, especificamente, e, em sentido lato, ao próprio corpo. Na sequência de sua exposição, tal como selecionada e recontada por Duns Scotus, Henrique de Gand fala também de “intenção” — ou “intenções acerca dos aspectos sensoriais”, em *Lectura* III d. 15 q. un. n. 29²⁷ — como o objeto próprio da percepção sensorial. O intuito é defender a ideia de que *a intenção* do conveniente ou do nocivo, já ela mesma, tem a força *da própria coisa* — tem o mesmo peso objetivo da coisa, poder-se-ia dizer — para o propósito de causar no sujeito uma *passio* ou um sofrimento-de-ação²⁸. A mente, pois, na forma da imaginação ou do representar, por imagens sensoriais, um mundo de coisas suposto, já teria, em si mesma, o poder de causar uma emoção-paixão, tal como a dor, com modificação interna no corpo ou no estado e desempenho de órgãos corporais, que a própria coisa causaria se fosse presente — perfazendo, a partir do nível representativo e imaginativo circunstanciado, algo próximo da ideia de eventos psicossomáticos naturais, como o que poderia passar-se no jogador antes da partida decisiva, cujo nervosismo é traduzível como o “aquecimento” ou a aceleração de batimentos do coração. Essa doutrina intencional-representativa do conveniente e do nocivo Henrique de Gand teria aprendido na leitura de *Sobre o movimento dos animais*, de Aristóteles²⁹.

sensitivae est ipsum sensibile, ut visionis color”, etc., “sed proprium obiectum perceptionis sunt intentiones circa sensibilia”, quae “important rationem convenientis vel inconvenientis, et habent in se vim illarum rerum quarum sunt ad commovendum passiones, dicente Philosopho *De motibus animalium*, quod ‘phantasiae et sensus alterant corpus, quia habent vim rerum quarum sunt’”.

²⁷ Cf. a nota anterior.

²⁸ Na sequência do estudo, intercambio usos de “*passio*” (latim) e da tradução proposta, a saber, “sofrimento-de-ação”, por oposição à “*actio*” ou “ação”.

²⁹ Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio* III d. 15 q. un. n. 28 p. 487. Em sua reação ao que foi proposto por Henrique de Gand, Scotus, em *Ordinatio* III d. 15 q. un. n. 37, p. 491-492, desaprova a interpretação do Gandavense sobre as passagens de Aristóteles. Imagens sensoriais ou “intenções” de algo conveniente ou algo nocivo não mudam o fato de que as primeiras ou originais emoções não foram causadas por tais objetos intencionais, mas pelos próprios

Na segunda raiz explanatória da dor, na “apreensão”, portanto, Henrique de Gand vira dois momentos que iluminam o fenômeno. A *apreensão sensitiva* (a informação ou consciência do *input* sensorial) é chamada de (i) *causa sine qua non* de um fenômeno de dor, ao passo que a *percepção sensitiva* é (ii) a causa “por causa da qual há dor”. (Em *Ordinatio* III d. 15 q. un. n. 29, Scotus chega a falar dessa percepção como sendo “raiz primeira” da dor, mas é arguível que queira dizer, com isso, que ela é a raiz próxima da dor dentro da “raiz segunda” que tem como rubrica a noção de “apreensão”: ela é *próxima* justamente porque, na ordem dos fatores do acontecimento sensorial-mental, ela está mais perto causalmente do que poderia ser simplesmente expresso, por qualquer sujeito humano, como “eu sinto dor”). Finalmente, o próprio objeto (real e diretamente presente ou imaginado e indiretamente presente) que faz disparar o mecanismo sensorial-psíquico que leva ao fenômeno da dor de pronto percebida como tal, isto é, como “sofrimento real do corpo”, é (iii) a causa *per se* que “motiva” todo o processo³⁰.

Scotus dedica significativo empenho à refutação da opinião de Henrique de Gand sobre as causas explicativas da dor ou das emoções análogas que envolvem a alma sensitiva e, nisso, o corpo. Por óbvio, há também emoções boas, que salvam ou são saudáveis à disposição

“objetos sensoriais”, que justamente seguem reluzentes nas “imagens sensoriais”. Em síntese, se essas últimas causam *passiones*, causam “em virtude dos objetos”. Em *Lectura* III d. 15 q. un. n. 36, p. 370, Scotus lembra que aqueles objetos intencionais (*intentiones*) são “espécies elas mesmas impressas pelo objeto”, razão pela qual movem de forma semelhante aos objetos.

³⁰ Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio* III d. 15 q. un. n. 29 p. 487-488: “Sic ergo dicitur quod apprehensio est tantum causa ‘sine qua non’, ut radix secunda respectu doloris, — sed perceptio est causa ut propter quam sit dolor, ut radix prima; ipsum autem obiectum praecedit ut causa per se. Propter istam rationem motivi quam habet intentio convenientis et nocivi ad passionem animale, sicut obiectum quod illa intentio circumstat, habet rationem motivi ad passionem realem corporis causandam, quam concomitatur ipsa perceptio animalis”. Cf. Ioannes Duns Scotus, *Lectura* III d. 15 q. un. n. 29 p. 367: “Ex actu apprehensionis autem, si intelligatur seorsum a perceptione, numquam sequitur dolor, sed potius delectatio; sed ex actu perceptionis seorsum consideratae sequitur omnis dolor, non tamen est sine apprehensione, ut — secundum hoc — apprehensionem sequitur dolor ut causam ‘sine qua non’, perceptionem autem ut causam ‘secundum quam sic’”.

conveniente da natureza. Para começar, há problemas com a raiz primeira da dor, que tinha sido apresentada como (I) a modificação da disposição conveniente à natureza. De fato, é importante perceber que nesse nível primeiro de modificação da natureza ou do corpo sensorial Scotus situa também a contraparte da modificação ofensiva, ou seja, a modificação benéfica ou que faz bem à natureza — em *Lectura* III d. 15 q. un. n. 30, Scotus se refere a ela como “disposição salutar introduzida” (*dispositio salvativa inducta*)³¹. Em um ou outro desses sentidos, Scotus afirma que, a contar com a opinião de Henrique de Gand como um todo, a raiz primeira é “nula”. Reitere-se: a tese de Henrique de Gand vislumbria, ali, uma modificação real da natureza, que lhe corrompe ou promove, descritível como um evento na natureza, prévio a qualquer apreensão sensorial — não haveria, ali, *perceptio*. Scotus pergunta: essa modificação ou raiz primeira tem termo em quê? Dizendo de outra maneira, essa modificação desconveniente ocorre ou existe onde qual ato de qual potência da mente tem termo ou termina?³² É preciso analisar, portanto, o tipo de ato ou performance bem sucedida de uma potência que estaria ocorrendo sempre que se tem tal raiz primeira ou modificação ofensiva (ou mesmo salutar). (a) Ela não tem termo na “sensação” (*sensatio*) simplesmente — palavra que Scotus introduz pela primeira vez em *Ordinatio* III d. 15 q. un. e que deve cobrir, ao menos em parte, a “apreensão” da qual Henrique de Gand fala no tocante à segunda raiz da dor; (b) ela não tem termo na sensação que segue uma *passio*, pois essa é posterior às duas raízes; (c) quase que por eliminação de opções, parece

³¹ Ioannes Duns Scotus, *Lectura* III d. 15 q. un. n. 30, p. 368: “Delectetur visus circa aliquod visibile: quaero quae est ista dispositio salvativa inducta quae non est perceptio? Oportet enim quod habeat terminum, sicut omnis mutatio. Quid igitur inducit?”

³² Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio* III d. 15 q. un. n. 30, p. 488: “Primo videtur quod illa prima radix nulla sit, quia sicut — secundum eum — ‘in dolore est immutatio corruptiva dispositionis convenientis naturae’, ita in delectatione est illa radix prima ‘immutatio inductiva vel salvativa dispositionis convenientis naturae’; ista autem immutatio nulla videtur esse, quia quaero ad quem terminum est?”. Cf. também Ioannes Duns Scotus, *Lectura* III d. 15 q. un. n. 30, p. 368.

forçoso afirmar que a raiz primeira no discurso de Henrique de Gand tem termo próprio em algo que simplesmente resgataria a disposição de fundo da natureza — modificada por algo ofensivo ou modificada por algo salutar — , tal que essa disposição dupla precede “todo ato dos sentidos” e também o ato da potência mental “que se deleita ou entristece” — dois passos caracterizados na segunda raiz do Gandavense³³.

Se tudo isso é correto, a nulidade da primeira raiz que explana a *passio* chamada “dor” ou aquela chamada “deleite” está em que a dita modificação, nociva ou benéfica — entendida como disposição pré-sensorial e pré-perceptual a cada vez — , não é necessária nem para a dor sentida nem para o deleite ou o prazer sentido. Afinal, basta para chegar às *passiones* a “espécie do objeto”: o objeto mesmo, a modificação objetiva do corpo que então afeta sentidos, fica sem papel no quadro explicativo de Henrique de Gand³⁴. Henrique de Gand admite que uma *passio* pode sempre ser o caso como resultado dos seguintes passos: *species* sensorial do objeto na “virtude fantástica” que cumpre o papel de mera modificação da natureza ou de sua disposição prévia, o momento apreensivo-sensorial e o momento perceptivo-sensorial da mente — em que os dois últimos momentos descreveriam a raiz segunda do quadro anteriormente proposto. Para Henrique de Gand, espécies de objetos conservados na imaginação poderiam muito bem ser a raiz (primeira) *qua* modificação da disposição do que convém à natureza³⁵: condição

³³ Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio* III d. 15 q. un. n. 30, p. 488-489: “Non ad ipsam sensationem, quia praecedit eam sicut prima radix secundam, — nem multo magis potest esse ad sensationem sequentem passionem, quia illa sequitur utramque radicem; igitur ipsa est ad utriusque dispositionem ut ad terminum prroprium, quae praecedit naturaliter tam omnem actum sensus quam actum potentiae delectantis vel tristantis”.

³⁴ Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio* III d. 15 q. un. n. 30, p. 489: “Sed nihil tale videtur esse necessarium ad delectationem, quia nihil praecedit ista ambo nisi forte species obiecti; sed si species praefuisset sic in virtute phantastica conservante species, nihil minus posset esse immutatio nova, et omnis radix necessaria ad delectationem deberet tunc conservari”.

³⁵ Em *Ordinatio* III d. 15 q. un. n. 31, Scotus parece chamar isso de “modificação intencional”. “Natureza”, aqui, é de fato um corpo natural dotado de potências sensoriais e atividade mental

necessária para a *passio* no fim do processo³⁶. A partir do Livro X da *Ética a Nicômaco*³⁷, Scotus chega a sugerir que mesmo que ocorresse uma “sensação sozinha” (*sola sensatio*) — a partir de uma *species* sensorial mantida na imaginação e recorrente ao percipiente?³⁸ — uma *passio* como o deleite poderia ser gerada, dado que tal sensação poderia ser uma “operação perfeita” (no caso, sensação percebida do salutar e conveniente à natureza), que, por necessidade de natureza, é acompanhada de prazer³⁹.

Com efeito, Scotus é mordaz em sua apreciação do quadro oferecido por Henrique de Gand, isto é, no apontamento da consequência preocupante de suas teses, a saber, que, em se aceitando a possibilidade de uma mera “modificação intencional”⁴⁰ e não real sobre o órgão que dispara a apreensão sensorial conseguinte, a própria raiz segunda da *passio* da dor, ou seja, a *apreensão* da modificação ofensiva à disposição conveniente à natureza, basta-se ou ao menos pode dar-se

consciente. No caso da dor, a ênfase recai sobre um corpo natural que possui órgãos sensoriais ou simplesmente partes corpóreas que sentem ou recebem estímulos sensoriais (em princípio) externos.

³⁶ Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio* III d. 15 q. un. n. 30 p. 489.

³⁷ Cf. Aristoteles, 1985, X 4, 1174b18-23, p. 241.

³⁸ Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio* III d. 15 q. un. n. 30, p. 489: “Si etiam sola sensatio fieret, non minus posset aliqua esse delectatio, quia non minus esset aliqua operatio perfecta, quam — secundum Philosophum X *Ethicorum* — necessario consequitur delectatio”. Cf. também Ioannes Duns Scotus, *Lectura* III d. 15 q. u. n. 30, p. 368: “Si igitur nihil posset dari quod praecederet sensationem obiecti et perceptionem et delectationem proveniente in appetitu ex tali sensatione (quia non est dicendum quod species, et species non est ista dispositio salvativa), sequitur quod sensatio est prima radix proveniens in appetitu”.

³⁹ Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio* III d. 15 q. un. n. 30 p. 489: “Si etiam sola sensatio fieret, non minus posset aliqua esse delectatio, quia non minus esset aliqua operatio perfecta, quam — secundum Philosophum X *Ethicorum* — necessario consequitur delectatio”.

⁴⁰ Cf. Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio* III d. 15 q. un. n. 31, p. 489: “Praeterea, quod secunda radix sufficiat sine prima, proba, quia licet organum sensus sit corpus naturale, et ideo passibile passione reali, tamen — in quantum organum sensus — est sic mixtum quod est in media proportione sensibilium: hoc modo natum est immutari immutatione intencionali ab obiecto in quantum sensibile, — et hoc modo aliquod obiectum est sibi conveniens et aliquod disconveniens, et per consequens aliquod delectans et aliquod affligens; igitur licet circumscribatur omnis actio prior ipsa actione intencionali, si ista sit alicuius obiecti sic disconvenientis in organum ut est organum sensus vel in sensum, sequetur dolor”.

sem a primeira raiz⁴¹. O seu esforço seguinte é argumentar criticamente contra a distinção feita pelo Gandavense entre apreensão sensitiva e percepção sensitiva como dois momentos da (II) segunda raiz da *passio*, a saber, a apreensão da modificação ofensiva da disposição de natureza. Henrique de Gand dividira a apreensão de um sentido ou potência sensorial em dois atos. Scotus responde que (1) a cada sentido — ou a cada ato de um dado sentido — cabe reconhecer um único ato perfeito sobre o seu objeto, ainda que admita que o ato perfeito pudesse ser chamado de “percepção” e o imperfeito de “apreensão”. Scotus compara a mera “apreensão” com o que seria um sentir pré-judicativo ou aquém do juízo, tal como alguém que, em distração, ocupa-se intencionalmente com ações de outras potências e, dessa maneira, perfaz uma operação imperfeita do sentido respectivo que fica sem atenção⁴². O ato, aqui, seria completo — ou ainda: teria o grau de perfeição em si mesmo — se no tocante ao objeto sensorial houvesse sensação-mais-percepção⁴³. Nesse ponto, sobre o equívoco de reconhecer na apreensão-e-percepção de um dado objeto sensorial dois atos distintos, o texto trazido em *Lectura* III d. 15 q. un. n. 32 é sobejamente claro:

[...]; mas a percepção além da sensação não diz senão um grau de perfeição no ato, porque o ato é mais intenso quando a potência superior concorre, ligando a potência apreensiva com o objeto, e então há percepção; donde não parece que a apreensão e a percepção são dois

⁴¹ Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio* III d. 15 q. un. n. 31-33, p. 489-490. In: Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio* III d. 15 q. un. n. 32, p. 490, a discrepância entre a modificação intencional que dispara a apreensão sensorial do conveniente-inconveniente e a modificação que realmente ocorre no corpo, como no caso de enfermos e sãos que são afetados por um remédio líquido ou uma substância líquida, é explorada. No mesmo parágrafo, Scotus destaca o tato como o sentido dado ao ente animal para a percepção mais exatamente concomitante daquilo que é, ao órgão corpóreo sensorial, tanto por natureza quanto por apreensão intencional.

⁴² Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio* III d. 15 q. un. n. 34, p. 490-491: “Contra illud de differentia apprehensionis et perceptionis, videtur quod unius potentiae non sit nisi unus actus perfectus simul; igitur sensus circa obiectum suum non sunt simul ponendi duo actus, licet idem ut ‘perfectus’ posset dici perceptio et ut ‘imperfectus’ posset dici apprehensio. Unde apprehensio dicitur quando scilicet propter distractionem sentientis, intentionaliter occupati circa actionem potentialium aliarum, operatio sensus est imperfecta”.

⁴³ Ioannes Duns Scotus, *Lectura* III d. 15 q. un. n. 32, p. 369.

atos, mas que a percepção é uma apreensão distinta: quando, pois, a potência superior concorre e coopera com a inferior ou quando todas concorrem com uma potência que apreende, então ela opera mais intensamente, e então pode ser chamada de percepção, porque todas concorrem acerca do mesmo. Donde não parece que serão dois atos⁴⁴.

Ainda por uma razão adicional (2) a distinção entre apreensão sensitiva e percepção sensitiva dentro do ato cognitivo do sentido deveria ser evitada: afinal, em si mesma a percepção de algo, que contém ciência do fenômeno ou da coisa, parece ter pouco vínculo com a dor, porque todo ato perfeito é uma “operação deleitável”, e isso é expresso por uma percepção — a percepção é um ato sensorial perfeito porque completa a ideia mesma de saber-conhecer com os sentidos. Por sua vez — sempre raciocinando, pois, com o princípio de diferenciação-separação em ato entre apreensão e percepção —, o sofrimento pareceria ser algo que a apreensão sensitiva mais adequadamente exprimiria: o ser informado por um *input* sensorial que traz consigo o momento de modificação ofensiva à disposição conveniente do corpo natural⁴⁵. Mas essa separação não parece dar conta daquilo que Scotus efetivamente procura: uma descrição analítica daquilo que explana o fato de que o ser humano é um agente animado que *percebe em um ato* a sua dor corpórea, quando a tem. Além disso, Scotus adverte que (3) há uma inconsistência no que Henrique de Gand assevera sobre “os objetos da percepção sensitiva”, ou melhor, que ela tem por objeto “o conveniente ou o nocivo que

⁴⁴ Ioannes Duns Scotus, *Lectura* III d. 15 q. un. n. 32, p. 369, tradução nossa: “sed perceptio ultra sensationem non dicit nisi gradum perfectionis in actu, quia actus est intensior quando superior potentia concurrat copulans potentiam apprehensivam cum obiecto, et tunc est perceptio; unde non videtur quod apprehensio et perceptio sunt duo actus, sed quod perceptio est distincta apprehensio: quando enim potentia superior concurrat et cooperatur inferiori aut quando omnes concurrunt cum una potentia quae apprehendit, tunc intensius operatur, et tunc potest dici perceptio, quia omnes concurrunt circa idem. Unde non videtur quod erunt duo actus”.

⁴⁵ Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio* III d. 15 q. un. n. 34, p. 491: “Si etiam ista deberent distingui, magis videtur perceptio remota a dolore quam apprehensio, quia magis videtur operatio delectabilis — quam exprimit perceptio — quam passio quam videtur exprimere apprehensio”. Cf. também Ioannes Duns Scotus, *Lectura* III d. 15 q. un. n. 33, p. 369.

circunstancia o sensorial” e, nisso, apreende do objeto a razão do conveniente ou do inconveniente. Para Scotus, isso joga sobre os sentidos o fardo de perceber “relações”, e isso parece significar, aqui, que algo sentido é percebido como nocivo para algo ou alguém ou algo sentido é percebido como benéfico para algo ou alguém. Em *Lectura* III d. 15 q. un. n. 34, lê-se a afirmação de que a percepção de tais relações é obra do intelecto apenas⁴⁶. A nota de Scotus sobre a “razão formal do objeto”⁴⁷ de um poder sensorial, que pressupõe convicções sobre análise descritiva da percepção, ressalta que sentidos não informam de prejuízo- ou benefício-para ou não geram juízo de prejuízo- ou benefício-para, mas geram percepção de entes absolutos, pois esses movem os sentidos, e não os entes relativos⁴⁸: a cor de algo (ou: algo colorido) move o sentido da visão; o som de algo (ou: algo sonoro) move o sentido da audição; a maciez de algo (ou: algo macio) move o sentido do tato, etc., mas não o “ser conveniente a” ou o “ser inconveniente a” uma natureza corporal. Ademais, (4) o Doutor Sutil ressalta que, se apreensão sensitiva e percepção sensitiva anexa cabem dentro da apreensão sensorial, tendo a cada vez dois objetos distintos — o dado sensorial e a percepção do conveniente ou do nocivo ou das representações/”intenções” que ficam ao redor —, pareceria que os sentidos como potências sensoriais se duplicam: há, então, dois sentidos de visão, a visão apreensiva e a visão perceptiva, há também dois sentidos de audição, a audição apreensiva e a audição perceptiva, etc.⁴⁹, o que certamente não é análise convincente.

⁴⁶ Ioannes Duns Scotus, *Lectura* III d. 15 q. un. n. 34, p. 369: “— non video, nec percipitur talis relatio ab aliquo sensu, sed a solo intellectu”.

⁴⁷ Cf. novamente Ioannes Duns Scotus, *Lectura* III d. 15 q. un. n. 34, p. 369.

⁴⁸ Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio* III d. 15 q. un. n. 35, p. 491: “Quod etiam videtur dicere de obiectis perceptionis sensitivae secundum relationes, non valet, quia nullus sensus potest illas relationes percipere, sed tantum aliqua absoluta quae sunt principia movendi sensum; relationes autem non sunt principia movendi sensum aliquem ad quemcumque actum”.

⁴⁹ Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio* III d. 15 q. un. n. 36, p. 491: “Similiter, si ponantur ista esse obiecta alterius actus ab apprehensione, videtur quod oportet ponere duos sensus visus et duos sensus auditus (et sic de singulis), quorum alter apprehendat colorem vel sonum, alter percipiat intentiones illas circumstantes, quia secundum prima obiecta distincta

4 A posição de Scotus: as etapas descritivo-categoriais

É importante notar que o primeiro esforço de Scotus para pôr certo controle no que seria uma versão metafísica do que é a dor corpórea e do que está envolvido em experimentá-la é uma batalha por adequada descrição e categorias apropriadas. Nisso consiste a sua reação distintiva ao que Henrique de Gand propusera. Para que dor ou deleite tenha realidade, (i) há (em certos sujeitos ou certas potências) ação e sofrimento-de-ação, aspecto ativo e aspecto passivo. Antes mesmo disso, em termos lógicos, (ii) há um ente absoluto, tal como, por exemplo, o quente ou o aquecer, que conjuga em si, ao mesmo tempo e a modo de identidade, uma potência ativa e uma potência passiva (por exemplo, o aquecer e o ser aquecido). Um ente absoluto desse tipo é (iii) o fundamento de certas relações, em que um certo passivo está inclinado a um certo ativo como algo que pode receber de algo outro uma determinada forma (por exemplo, um corpo carnal pode receber a forma “quente” ou “aquecer” do ferro quente em brasa, em que o corpo carnal é como potência passiva para o ferro em brasa como potência ativa). A potência do corpo para esse aquecer pode ser chamada de “inclinação” ou proporção ao quente⁵⁰.

Cabe dar-se, em seguida, (iv) uma “relação de mútua aproximação”, e quando isso acontece tem-se a situação em “que o passivo recebe a forma do ativo” (como o corpo recebendo a forma “quente” do ferro em brasa aproximado). (v) Resulta disso um ganho de “forma” no

distinguuntur potentiae”. O argumento de Scotus em *Lectura* III d. 15 q. un. n. 35, p. 369-370, contra as teses de Henrique de Gand e que invoca reflexões sobre o primeiro objeto da potência sensorial, parece ser independente e não parece ser paralelo ao de *Ordinatio* III d. 15 q. un. n. 36.

⁵⁰ Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio* III d. 15 q. un. n. 38, p. 492: “Aliter potest dici quod sicut generaliter potentia activa et passiva sunt idem naturae absolutae (puta calidum aliquod [est idem] potentiae calefactivae et aliquod potentiae calefactibili), et super ista absoluta fundantur quaedam relationes, secundum quod ‘hoc passivum’ inclinatur ad ‘hoc activum’ ut ab ipso recipiat formam ad quam est in potentia passiva”.

item passivo, mas Scotus faz questão de ressaltar que não é uma relação, em termos categóricos, como a relação de aproximação do ativo e do passivo, que causa essa “forma” ganha pelo passivo. Qualquer relação, aqui, é uma mera causa *sine qua non*⁵¹. A ênfase está no papel categorial de *ação* (*actio*) e *sofrimento-de-ação* (*passio*). O próprio Scotus parece fornecer um exemplo que se presta também a entender, depois, as paixões de “deleite” e “dor”. Tome-se a “visão” (*visus*) ou o “ver” como um ente absoluto que tem potência para algo visível (que conjuga poder de ser visto e poder de fazer ver). A visão se inclina ao algo-visível como algo externo que pode aperfeiçoá-la e a visão também tem potência — que pode ser entendida antes como uma declinação — para o algo-visível como corruptivo dela (no primeiro caso, assim pode-se propor um exemplo, tem-se o límpido céu azul com nuvens brancas como a neve, no segundo a plena escuridão ou uma luz excessiva, oriunda de um holofote que cega a visão). Em havendo entre visão e algo-visível uma relação de aproximação, pode haver, na linguagem de aperfeiçoamento proposta, uma “conveniência” entre o inclinante (objeto visível movido ao olho) e o inclinado (a visão que recebe a forma), como pode haver também uma “desconveniência” — nesse ponto, há que se ressaltar que linguagens alternativas para “conveniência” e “desconveniência” também constam no texto de Scotus, a saber, “conformidade” e “desconformidade” ou “equiparação” e “desquiparação”, etc. Em um caso, a visão convém ao “perfectivo extrínseco” (algo visível que adequadamente afeta o olho, como o céu azul com nuvens brancas), no outro ela desconvém ao “ofensivo extrínseco” (algo não-visível ou algo que inadequadamente

⁵¹ Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio* III d. 15 q. un. n. 38, p. 492: “et quando ipsa sic proportionata vel inclinata approximatur, ibi est aliqua relatio approximationis, scilicet mutuae, ad quam sequitur ‘passivum recipere formam ab activo’ (non tamen quod huius acitonis relatio in activo vel passionis in passivo vel inclinatio praecedens approximationem, sive relatio approximationis activi et passivi, sint causae talis formae, sed relationes istae erunt causae ‘sine quibus non’)”.

afeta o olho, como a simples escuridão ou a luz excessiva que vem de um holofote)⁵².

Scotus não faz nenhuma investigação empírica ou sequer físico-descritiva de por que uma potência sensitiva⁵³ se inclina (ou tem uma respectividade) de um certo jeito a algo perfectivo e por que tal algo perfectivo é o ativo que é (ou tem respectividade do jeito que tem) para tal potência — entre itens que são ou têm potência de inclinação e itens que são ou têm potência de ação inclinante (determinados entes que se encaixam como objetos das potências) há ou não há conveniência — também chamada de “relação de inclinação” entre potência e objeto, em *Lectura* III d. 15 q. un. n. 37⁵⁴. Esses são, como tais, fatos brutos acerca da realidade das coisas. O texto de *Ordinatio* III d. 15 q. un. n. 38 merece, aqui, ser citado na íntegra:

Nem há outra razão por que a visão se inclina a tal inclinação ao branco [*qua* princípio de cor] senão porque a visão é tal passivo e o branco é tal ativo, assim como não há outra razão por que a matéria se inclina à forma enquanto à perfeição intrínseca senão porque a matéria é tal entidade absoluta e a forma tal [entidade absoluta]⁵⁵.

⁵² Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio* III d. 15 q. un. n. 38, p. 492-493: “— ita potest dici in proposito quod ‘hoc absolutum’, ut visus, inclinatur ad aliquod visibile ut perfectivum extrinsecum (puta ad album perfectum sive pulchrum), et e converso ad contrarium visibile ut corruptivum; vel non inclinatur, sed declinatur, et tunc relatio terminans relationem inclinantis ad inclinatum dicitur ‘convenientia’, et alia vocatur ‘disconvenientia’, quia, ut accipitur in obiectis sensibilibus, non est relatio aequiparantiae, sed disquiparantiae, prout ‘conveniens’ dicitur ad quod inclinatur (puta ad aliquod perfectivum extrinsecum) et ‘disconveniens’ a quo declinatur ut a corruptivo vel offensivo extrinseco”.

⁵³ Lembrando que “a alma tem potências sensitivas nos órgãos”; cf. Ioannes Duns Scotus, *Lectura* III d. 15 q. un. n. 37, p. 370: “Respondeo igitur, quantum ad istum articulum, quod anima habet potentias sensitivas in organis, secundum quas inclinatur in obiecta diversa, — sicut oculus per potentiam visivam inclinatur ad aliquod determinatum ens ut ad obiectum, in quo natus est perfici”.

⁵⁴ Cf. Ioannes Duns Scotus, *Lectura* III d. 15 q. un. n. 37, p. 371: “Et istam relationem inclinationis vocamus convenientiam, et oppositum disconvenientiam”.

⁵⁵ Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio* III d. 15 q. un. n. 38, p. 493, tradução nossa: “Nec est alia ratio quare visus inclinatur tali inclinatione in album nisi quia visus est tale passivum et album est tale activum, sicut non est alia ratio quare materia inclinatur ad formam ut ad perfectionem intrinsecam nisi quia materia est talis entitas absoluta et forma talis”. Cf. também Ioannes

A relação conseguinte de aproximação — também chamada de “relação de conjunção”⁵⁶ —, como aquela entre a entidade absoluta “potência da visão” e a entidade absoluta “algo-branco” ou algo dotado de princípio de cor, é “máxima” quando algo-branco está presente em si e vem a ser percebido pela potência da visão⁵⁷.

Com o recurso às categorias “*actio*” e “*passio*” e à descrição exemplificada de suas ocorrências, o passo seguinte é falar (vi) do existir do “deleite” ou “prazer” e da “dor” como *passiones* opostas. “Deleite” e “dor” são conseguintes àquela aproximação como *causa sine qua non*. Isso também significa dizer que são conseguintes a uma *actio* como movimento de uma causa agente e são conseguintes a uma *passio* como o ser-movido por uma ação. Aqui, o especialista em metafísica precisa ter toda a atenção: é por esse conjunto de condicionamentos que “deleite” e “dor” são chamados de “paixões” (*passiones*), isto é, porque são conseguintes ao ser-movido por ou ao sofrer uma ação (*passio*) de uma causa agente (*actio*) — em que sofrer a ação como *passio* e causar ou realizar a ação como *actio* são categorias metafísicas próprias. Para todos os efeitos, é central notar que, como tais, (vii) as paixões ocorrentes de prazer e dor pertencem à categoria de “qualidade” (*qualitas*), e não à categoria ou ao predicamento de sofrimento-de-ação ou “*passio*”⁵⁸, cujo existir é deveras diminuto. Para que se chegue ao deleite ou à dor, tem-se, em resumo, uma (a) *actio* que faz algo em um ente absoluto, (b) uma

Duns Scotus, *Lectura* III d. 15 q. un. n. 37, p. 370-371: “Et causa illius inclinationis non est alia nisi quia oculus habet talem potentiam et obiectum est tale ens (ut quare visus inclinatur ad albedinem, non est alia causa nisi quia visus est visus et albedo est albedo; sicut causa quare materia inclinatur ad formam, non est alia nisi quia materia est materia et forma est forma, — nisi dicas ‘quia hic est actus, haec autem potentia’, et hoc non est aliud dicere quam aliquod universale cui haec est particularis)”.

⁵⁶ Cf. Ioannes Duns Scotus, *Lectura* III d. 15 q. un. n. 39, p. 371.

⁵⁷ Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio* III d. 15 q. un. n. 38, p. 493: “Hunc autem respectum fundatum in istis absolutis sequitur approximatio, quae tunc est maxima quando album in se praesens videtur vel percipitur a visu”.

⁵⁸ Sobre essa categoria e a equivocidade do termo “*passio*”, cf. Ioannes Duns Scotus, 1999, q. 30-36 n. 54-60, p. 487-489.

passio em um ente absoluto que sofre dessa *actio* aquele mesmo algo, quando da (c) relação de aproximação entre esse ativo e esse passivo como condição *sine qua non*, tal que, finalmente, chega-se então (d) à qualidade do “deleite” gerada ou à qualidade da “dor” gerada⁵⁹, que são chamadas de “paixões” em função da carga linguístico-descritiva de suas condições de possibilidade, mas são, em termos metafísicos, qualidades. “Deleite” é, nesse processo, um ganho de forma chamado “perfeição”, isto é, um “aperfeiçoamento”, uma “completitude”⁶⁰. “Dor”, por sua vez, é um ganho de forma chamado “corrupção”, isto é, um “dano” ou uma “incompletitude”.

5 Scotus sobre a causa da dor corpórea

Cumpridas essas etapas descritivo-categoriais, Scotus se dedica à seguinte pergunta: o que causa, afinal, as emoções “deleite” e “dor”, que são qualidades de ou em algo ou alguém? Central é a sua tese de que a *ratio causandi* dessas emoções não se encontra em relações: não se encontra, pois, (I) no ser-conveniente-de-algo-com-algo (ou no ser desconveniente-de-algo-com-algo), tampouco (II) na relação de ser-

⁵⁹ Cf. também Ioannes Duns Scotus, *Lectura* III d. 15 q. un. n. 39, p. 370-371: “Exemplum, nam primo est activum et passivum, et secundo istas naturas absolutas consequitur relatio coniunctionis; et quando coniunguntur, tunc sequitur forma et passio. — Et sic in proposito, nam primo naturas absolutas potentiae et obiecti consequitur relatio inclinationis et convenientiae, et secundo coniunctio obiecti cum potentia secundum quam obiectum est praesens, et tertio sequitur forma secundum quam nata est potentia perfici. Et haec dicitur esse delectatio vel dolor, quia passio haec et illa passio sequitur in potentia visiva, quia in illa sequitur dolor aut gaudium secundum quod inclinatur ad obiectum, et hoc est secundum potentiam visivam ad visibile; et ideo passio sequens sequitur in potentia visiva”.

⁶⁰ Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio* III d. 15 q. un. n. 39, p. 493-494: “Hanc approximationem sequitur quod inclinatum recipiat — ab illo perfectivo ad quod inclinatur — aliquam perfectionem; et haec perfectio est delectatio, quae, quia non movet nisi in praesentia causae agentis, dicitur ‘passio’, licet sit vere qualitas, et non de genere ‘passionis’ ut est praedicamentum, sicut alias dictum fuit. Propter similem rationem, intellectio dicitur ‘actio’, licet vere fuerit qualitas; sicut etiam intellectio habet aliquid aliud praeter istam rationem (videlicet quod respicit obiectum sicut actio), ita aliud respicit causam effectivam a qua est sicut passio. Et ex istis duobus dicitur ‘hoc est actio’ et ‘hoc est passio’”.

presente-do-agente-ao-que-sofre, que vem a ser outra expressão para “aproximação”. A *ratio causandi* daquelas emoções é uma forma absoluta. Seja lembrado que formas absolutas ou entes absolutos são, para Scotus, aqueles que podem existir ou seguir existindo, em termos lógico-metafísicos totais ou segundo o princípio do poder absoluto de Deus (onipotência), independentemente do existir de outra coisa (categorialmente entendida). Assim sendo, há três formas absolutas ou entes absolutos envolvidos no deleite ou na dor: (1) o absoluto que é a própria emoção (*passio*) qua qualidade; (2) o absoluto que é o algo ou o alguém que, como sujeito passivo, inclina-se à forma que vem de fora; (3) o absoluto que é a forma extrínseca recebida⁶¹. Pode-se tentar uma exemplificação simples: (1) o prazer de sentir-se aquecido; (2) o corpo que se inclina ao calor receptível; (3) o calor ou o aquecer que é a forma ganha pressupondo a ação de uma causa agente qualquer. Ou então, por oposição à *delectatio*: (1') a dor de sentir-se queimado; (2') o corpo que se contrainclina ao calor receptível; (3') o queimar que é a forma ganha pressupondo a ação de alguma causa agente. Em *Ordinatio* III d. 15 q. un. n. 41, Scotus aceita falar de “deleite” ou de “dor” como “impressão” de uma paixão⁶².

Nesse ponto, duas coisas devem chamar a atenção: Scotus direciona a linguagem causal-efetiva do deleite ou da dor *para a forma aperfeiçoadora* ou *para a forma corruptiva* que é ganha pela potência. Além disso, Scotus tem notável consciência da dificuldade de compreensão e dos equívocos descritivos da experiência das *passiones* e,

⁶¹ Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio* III d. 15 q. un. n. 40, p. 494: “Non igitur ratio causandi istam delectationem est convenientia quae fuit relatio, neque etiam praesentia per perceptionem, quae est alia relatio (quasi approximatio agentis ad passum), sed sola forma absoluta — super quam fundatur relatio activi obiecti — est ratio causandi et istud absolutum quod est delectatio in illo absoluto quod inclinatur ad istud absolutum ut ad perfectivum extrinsecum”.

⁶² Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio* III d. 15 q. un. n. 41, p. 494: “Ita etiam per oppositum de dolore, quia absolutum contra-inclinatum ab obiecto corruptivo quod dicitur ‘disconveniens’, ut refertur ad potentiam, sequitur approximatio, et ex hoc tertio sequitur impressio huius passionis quae est ‘dolor’, quae est contra inclinationem ipsius recipientis ut forma intrinseca, sicut passivum est contra eius inclinationem ut extrinsecum”.

por conseguinte, da metafísica das *passiones* — seguindo intuições comuns, deposita-se *nas relações prévias* ao ganho de uma ou outra forma o papel causal-efetivo que tem termo nas *passiones*, mas isso não pode ser. Comumente, fica-se preso ao hábito de abstrair razões gerais — não suficientemente específicas, portanto, aquém da realidade — para captar aquilo que efetivamente causa deleite ou dor, ou seja, costuma-se abstrair dos absolutos distintos específicos certas “razões de conveniência e de desconveniência” de algo para com algo. Esses hábitos devem ser entendidos como um tipo de desatenção, de falha descritiva ou falha de poder de análise⁶³. Em uma passagem difícil e de enorme sofisticação de análise, Scotus afirma que não é correto dizer que todo (princípio) ativo aproximado age no (princípio) passivo — por exemplo, o calor produzido pelo sol aproximado do corpo que se expõe na praia e ganha calor *não age* propriamente naquele corpo passivo; itens desse tipo assim relacionados ou perfazendo uma relação “não são razões de agir e de sofrer-ação” em sentido estrito. Antes, e em termos condicionais, eles são razões de agir e sofrer-ação *só enquanto* envolvem entes absolutos como o aquecimento: *enquanto* veiculam essa forma, cada um a seu modo⁶⁴.

Já fora dito que Scotus admite falar da emoção-qualidade “deleite” ou “dor” como o fenômeno de uma forma *ser impressa*. Ele agora pergunta *em que* essa impressão ou emoção se dá. Há dois candidatos: (i) “a potência sensitiva apreensiva” ou (ii) “o apetite” da potência sensitiva.

⁶³ Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio* III d. 15 q. un. n. 42, p. 495: “Quod ergo dicimus communiter quod ‘conveniens delectat et disconveniens tristet’, hoc non debet intelligi causaliter, quasi convenientia et disconvenientia sint rationes causandi delectationem et dolorem in potentia; sed abstrahimus quasdam rationes generales ab absolutis distinctis, quibus coinvenit istos effectus causare, et ab illis quibus convenit effective causare delectationem et dolorem abstrahimus rationes convenientiae et disconvenientiae, ut ab illo quod effective causat dolorem abstrahimus vel accipimus rationem disconvenientiae et ab illo quod effective causat delectationem accipimus rationem convenientiae”.

⁶⁴ Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio* III d. 15 q. un. n. 42, p. 495: “— sicut si diceremus quod omne activum approximatum agit in passivum: activum et passivum non sunt rationes agendi et patiendi, loquendo de istis relationibus, sed ut circumloquantur absoluta”.

Ao menos para fins de compreensão, Scotus está decidido a distinguir entre a *potência sensitiva* pela qual a alma (inferior) apreende a forma extrínseca (perfectiva ou não) e a *potência sensitiva* pela qual *a alma se inclina ou contrainclina àquela forma extrínseca*⁶⁵, ou seja, a *potência sensitiva* “enquanto é apetitiva”⁶⁶. Ele afirma que essa inclinação “é apta a ter termo na apreensão precedente tão-somente”⁶⁷. Se o sentido apreende por si, o inclinar-se do apetite tem terminação na ou segue a apreensão sensorial: esse inclinar-se convém ao que Scotus chama não mais — ou não mais *apenas* — de sentido, mas de “apetite sensitivo”. O Doutor Sutil parece falar desse apetite sensitivo ou apetite, *potência de desejo*, ligada a cada sentido como poder sensorial, como uma espécie de descoberta inevitável que o agente sensorial humano faz ou pode fazer sobre si e sobre o seu aparato de experiência: esse apetite sensitivo ou apetite tem de ser posto por causa do fato de a alma percipiente (e, junto com isso, cognoscente) terminar atos seus no dado sensorial — imediatamente — apreendido e por causa do fato da paixão “deleite” ou da paixão “dor” que é conseguinte à apreensão. Nesse ponto, a linguagem descritiva e de explanação fica próxima de uma análise que termina em algo como condição de possibilidade ou forma transcendental dos

⁶⁵ De fato, Scotus parece pensar que *potências sensitivas*, que são *perfectíveis*, são intrinsecamente constituídas por *apetite* e *inclinação* ao que as promove ou por *apetite* e *desinclinação* ao que as ofende. Cf. Ioannes Duns Scotus, *Lectura* III d. 15 q. un. n. 37, p. 371: “Nec ista relatio inclinationis et convenientiae est principium actionis in visu, sed solum idem est ‘albedinem esse convenientem visui’ et ‘ipsam esse terminum inclinationis visus’. Et haec inclinatio, quae est ad obiectum, fundatur in appetitu et potentia appetitiva, et in toto ut habet virtutem appetitivam, quia quantumcumque dicas quod sensum convenit videre et sentire, tamen in quantum dicas visum aut sensum esse quid perfectibile, dicas potentiam appetitivam et appetitum sensitivum”.

⁶⁶ Cf. Ioannes Duns Scotus, *Lectura* III d. 15 q. un. n. 38, p. 371: “Sic igitur sunt aliqua absoluta, quae sequitur respectus inclinationis; et ista inclinatio est ipsius potentiae ut est appetitiva”.

⁶⁷ Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio* III d. 15 q. un. n. 43, p. 495: “Quod si quaeratur cui imprimatur ista forma, ut perfectibili inclinato quae dicitur ‘delectatio’, vel ut perfectibili contra-inclinato quae dicitur ‘dolor’, an scilicet potentiae sensitivae apprehensivae vel appetitui eius, — videtur magis quod appetitui, quia possumus distinguere potentiam qua anima potest hoc apprehendere et [potentiam] qua [anima] inclinatur in hoc ut perfectivum extrinsecum, quae inclinatio nata est terminari apprehensione tantum praecedente”.

fenômenos de prazer ou dor sensorial. A forma ganha no processo de relações anteriormente descrito é o termo de uma inclinação e, nisso, do apetite que se inclina⁶⁸.

Ao final de sua exposição sobre a dor corpórea (*dolor*), Scotus dá grande atenção a uma autoridade de João Damasceno, em seu *De fide orthodoxa*. Lia-se em João Damasceno⁶⁹ que a definição de paixão animal era essa: “o movimento da virtude apetitiva sensível, na imaginação do bem ou do mal”. Um ente animal — dotado de corpo, sentidos e vida anímica, como o ser humano — tem emoção por causa de uma virtude apetitiva ligada aos sentidos (a cada um dos sentidos em específico, pode-se bem presumir, cujo desempenho é *percebido* ou, antes, pode ser *percebido*). Ademais, para haver *passio* é preciso (concomitantemente ao percebido) imaginar algo percebido como um bem ou um mal — o percebido como bem ou mal é a forma absoluta recebida. O “bem” e o “mal”, a propósito, não ganham nenhuma explanação clara no presente texto, mas parecem sugerir o que se poderia versar⁷⁰, respectivamente, como algo “conveniente” em oposição a algo “desconveniente” ao sentido corpóreo dotado de virtude apetitiva. Nesse ponto, Scotus aceita dizer que o “conveniente-a-algo” e o “desconveniente-a-algo” são causas — são *rationes causandi*, as formas extrínsecas impressas nas potências — das paixões (em geral, denominadas “deleite” e “dor”). Em um gesto de adequação da autoridade de João Damasceno à sua própria exposição

⁶⁸ Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio* III d. 15 q. un. n. 43, p. 495-496: “et ita sicut sensui per se attribuímus apprehendere, ita videtur quod sic inclinari, ita scilicet quod terminatio illius inclinationis sequatur ad apprehensionem, conveniat appetitui sensitivo: propter nihil enim aliud ponimus appetitum sensitivum nisi propter talem terminationem et propter delectationem consequentem apprehensionem; et ita, cum eiusdem sit forma terminans inclinationem cuius erat inclinari, delectatio erit in appetitu qui inclinabatur”.

⁶⁹ Sobre a obra *De fide orthodoxa* de João Damasceno (ca. 675-749), o seu caráter compilador e a sua sistematização da doutrina cristã, cf. Boehne; Gilson, 1991, p. 126-128.

⁷⁰ Cf. também Ioannes Duns Scotus, *Lectura* III d. 15 q. un. n. 40, p. 372.

anterior, Scotus compara a “imaginação”⁷¹ ou também a “sensação em comum” (faculdade anímica interna dos sentidos em geral e que conjuga informações, a modo de unidade objetiva, dos diversos sentidos) com o que ele mesmo chamara de “aproximação do agente ao passivo”⁷², que então traz, como consequência, a percepção do que convém ou não à potência apetitiva.

Com efeito, a referência ao texto de João Damasceno gera alguma confusão para o entendimento da narrativa, pois Scotus assume a definição e a terminologia de João Damasceno sem que a equivalência — suposta — com os seus próprios conceitos fique bem explicada. Por certo, há que se preservar a ideia, defendida por Scotus em *Ordinatio* III d. 15 q. un. n. 35 e n. 40-43, que *passiones* como prazer e dor pressupõem a aproximação do ativo ao passivo (*qua* apreensão sensorial ligada a uma inclinação ou apetite) — que Scotus assimila e mesmo faz equivaler à ideia de “imaginar sensorial [interno] do bem e do mal”. “Bem” e “mal” ou “conveniente” e “desconveniente” (as formas extrínsecas impressas) — bem como “prazer” e “dor” (as *passiones* resultantes) —, de todo modo, embora pressuponham relações (aproximações) na descrição dos aspectos da apreensão sugerida, não são entes relativos, mas, ao que tudo indica, *qualidades* (entes absolutos) de virtudes sensitivas dotadas de inclinação e que sofrem uma ação. Seja como for, o ponto de Scotus é que deleite e dor, prazer e desprazer — como as virtudes morais que trazem consigo excelência com respeito a ações que, constitutivamente, envolvem prazer e desprazer —, estão *na parte apetitiva da alma*, tangerem

⁷¹ Uma investigação do aparato cognitivo-sensorial — portanto, anímico-sensorial — do ser humano está além do escopo do presente artigo; sobre isso, cf. Cross, 2014, p. 138-149. Cf. também Pasnau, 2003, p. 285-311.

⁷² Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio* III d. 15 q. un. n. 44, p. 496: “Hoc confirmatur per Damascenum 38: ‘Animalium passionum terminus (id est definitio) est iste: ‘Passio est motus virtutis appetitivae sensibilis, in imaginatione boni vel mali’’. ‘Sensibilis’ ponit pro perceptibili, quia passio non perceptibilis non dicitur proprie passio animalis; ‘in imaginatione boni vel mali’ ponitur ibi ut absolutum; quod autem est ‘conveniens’ vel ‘disconveniens’, est causa huius passionis; et ‘imaginatio’, id est sensatio in communi, est quasi approximatio agentis ad passivum”.

sentidos e desejo, e não estritamente ou tão somente o sentir. Scotus recorre ainda a uma autoridade de Avicena, que ele talvez tenha encontrado no *Quodlibet* XI de Henrique de Gand⁷³: “o deleite é a conjunção de toda e qualquer virtude com o conveniente” — a virtude inclui, no termo mesmo da ação excelente correspondente, o prazer apetitivo⁷⁴. É perceptível que a virtude moral na acepção desenvolvida aqui por Scotus tange algum aspecto cognitivo — a orientação da reta razão? — e tange algum aspecto apetitivo, do bem desejado e ao qual há inclinação por parte do agente, bem esse que, atingido pela ação virtuosa, tem a marca do conveniente ao agente moral. De fato, em uma leitura conservadora da teoria aristotélica das virtudes, reiterada por Tomás de Aquino, as virtudes morais justamente têm sede “na parte desiderativa alma”, e essa parte (dividida em “irascível” e “concupiscível”) toma parte na razão⁷⁵ e, por esse motivo, pode ser moldada por virtudes que dão a forma humana aos apetites. Para todos os efeitos, pode-se interpretar *Ordinatio* III d. 15 q. un. n. 46 como propondo, inicialmente com base na autoridade de Avicena, a ideia de que todas as virtudes *morais e sensoriais* possuem aspectos cognitivo e apetitivo, sempre de maneira própria (assim ocorre, por exemplo, com a virtude moral da coragem, com a virtude moral da temperança, com a virtude da apreensão sensorial de algo dotado de cor, etc.). A ideia central é que uma virtude como competência de ação só atinge algo conveniente — ou, por oposição, um poder de ação só atinge algo desconveniente — se o aspecto cognitivo e o apetitivo tanto se distinguem quanto estão estreitamente conjugados: tão conjugados que podem parecer uma só potência. Seja dito mais uma

⁷³ Cf. também Ioannes Duns Scotus, *Lectura* III d. 15 q. un. n. 42, p. 372.

⁷⁴ Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio* III d. 15 q. un. n. 45, p. 496-497: “Praeterea, virtutes morales ponuntur in appetitu et non in parte cognitiva ut distinguitur contra appetitum, et ponuntur propter delectationem potissime, quia sunt circa delectationes et tristitias; igitur passiones illae videntur esse in eadem parte, et non in sensitiva, — quod ergo dicit Avicenna VIII *Metaphysicae* quod ‘delectatio est coniunctio cuiuslibet virtutis cum conveniente’”.

⁷⁵ Sobre esses traços da noção aristotélica de virtude em Tomás de Aquino, cf. McNerny, 1993, p. 202-205.

vez, para que se fixe o ponto central da exposição adicional em *Ordinatio* III d. 15 q. un. n. 44-46, em torno da causa de deleite ou dor na alma sensorial: com base na autoridade de Avicena, Scotus sustenta a tese de que nas virtudes — também na virtude *sensorial* — aspecto cognitivo e apetite estão inseparavelmente ligados: mais ainda que “operação” (*operatio*) bem-realizada e “deleite” (*delectatio*), que já Aristóteles, em *Ética a Nicômaco X*, dissera que são inseparáveis e parecem ser uma só coisa⁷⁶. Todo esse aposto, sobre virtude moral e apetite, tem em vista sustentar uma tese sobre *virtude sensorial e apetite*⁷⁷. O deleite (também *qua* prazer sensorial que se opõe à dor) é resultado do conveniente à virtude-com-apetite ou com-inclinação. Ao final, ele é *causado* “pelo objeto conveniente ao sentido”⁷⁸. Sobre a dor, *qua* desprazer sensorial, afirma-se, portanto, contrariamente.

6 Considerações finais

Para a antropologia teológica ou para o teólogo interessado na constituição e nas propriedades da pessoa de Cristo, há o momento no contexto da Distinção em estudo — no caso, em *Ordinatio* III d. 15 q. un.

⁷⁶ Cf. Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, X 5, 1175a19-21, p. 243. Cf. também Ioannes Duns Scotus, *Lectura* III d. 15 q. un. n. 37, p. 371: “unde forte impossibilius est separare a potentia cognitiva potentiam appetitivam quam delectationem ab operatione. Et sic in qualibet potentia est distinguere potentiam appetitivam et apprehensivam”.

⁷⁷ Cf. também Ioannes Duns Scotus, *Lectura* III d. 15 q. un. n. 41, p. 372: “Praeterea, virtutes ponuntur in potentia appetitiva sensitiva ad moderandum passiones, ut moderate inclinetur in passiones; ergo similiter in proposito, in eadem potentia habet poni inclinatio ad obiectum conveniens aut disconveniens et passio sequens”.

⁷⁸ Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio* III d. 15 q. un. n. 46, p. 497: “Vel ibi accipitur ‘virtus’ prout includit cognitivam et appetitivam suam propriam, quia quaelibet propria cognitiva habet suam appetitivam, nec potest coniungi perfecte cum aliquo conveniente nisi secundum utramque coniungatur: et propter propinquitatem accipiuntur tamquam una potentia: sunt enim inseparabilius coniuncta quam operatio et delectatio, quas dicit Philosophus X *Ethicorum*, propter non posse separari ab invicem, videre eadem esse. Tales autem praedicationes sunt causales, ut sit sensus: ‘delectatio est convenientis cuiuslibet virtutis cum suo conveniente, quia causatur ex obiecto conveniente sensui’.

n. 61-71⁷⁹ — em que propriamente se dirá que o Cristo, verdadeiro Deus e verdadeiro ser humano, que, portanto, se encarnou e tinha corpo, sofreu dor verdadeira no tocante à “parte sensitiva” da alma⁸⁰. Cristo foi torturado, pregado à cruz, a lança do soldado romano cortou a sua carne — em tudo isso, um objeto se aproximou do órgão sensorial do tato e ofendeu o “apetite sensitivo” ligado àquele poder sensitivo⁸¹. O sentido do tato “era perfeitamente perceptivo”, era exercido, portanto, em excelência, uma vez que estava em uma medida de “boa disposição do corpo” — trazendo à pauta a linguagem da percepção sensorial de *De anima* II⁸², Scotus fala do corpo de Cristo como tendo compleição ótima e alma perfeita⁸³. De fato, o teólogo Scotus, aqui, dá contornos marcantes à humanidade de Cristo. Cristo sofreu “dor excedente”, que, ao afetar os sentidos, podia chegar a “impedir o uso da razão” — para impedir o uso da razão, assim Scotus concorda com Agostinho, a dor veemente chega a ser, em regra, mais competente do que o extremo deleite, ainda que o Doutor Sutil conceda, com o mesmo Agostinho e nesse ponto também com Aristóteles, que o deleite sensorial veemente ou extremo pode também anular a força da razão e a “vigília do pensamento”⁸⁴. Para endossar a tese sobre a dor extrema bloqueando qualquer uso controlado

⁷⁹ Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio* III d. 15 q. un. n. 61-71, p. 505-510; Ioannes Duns Scotus, *Lectura* III d. 15 q. un. n. 49-57, p. 374-377.

⁸⁰ Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio* III d. 15 q. un. n. 61, p. 505: “Quantum ad secundum articulum dico quod in Christo fuit verus dolor in parte sensitiva”.

⁸¹ Cf. Ioannes Duns Scotus, *Lectura* III d. 15 q. un. n. 49, p. 375: “Et per consequens, illa obiecta disconvenientia sensui tactus perfectissime fuerunt praesentia et sensui tactus approximata; et ideo ab illis causabatur verissima passio in sensu tactus Christi, qui fuit verus dolor (secundum modum praedictum, quo ponitur dolor causari in potentia appetitiva sensitiva”.

⁸² Cf. Aristoteles, 1995, II 9, 421a19-23, p. 114-115.

⁸³ Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio* III d. 15 q. un. n. 61, p. 505-506: “quia obiectum approximatum tactui suo et appetitui sensitivo erat disconveniēns illi sensui, — et ille sensus erat perfecte perceptivus, quia secundum proportionem bonae dispositionis corporis et dispositio bonae excellentiae tactus, ex II *De anima*; et illud corpus fuit optime complexionatum, sicut anima illius corporis erat perfectissima”.

⁸⁴ Para as passagens mais importantes de Agostinho (*De diversis quaestionibus* 83 q. 36 e *De civitate Dei* XIV c. 16) e de Aristóteles (*Ethica Nicomachea* VII 7), cf. o aparato fornecido na edição de Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio* III d. 15 q. un. n. 62, p. 506.

da razão, Scotus chega a dizer que, “se nos mártires, expostos aos máximos tormentos, o intelecto teve o seu uso da razão, isto foi por graça especial do Criador”⁸⁵. Um virtuoso, mesmo uma pessoa heroica, de quem a virtude da coragem é exigida, pode muito bem e muitas vezes eleger como um bem o sofrer uma dor extrema, realizando, nisso, uma boa eleição — até esse termo, ele pode realizar ações voluntariamente, portanto. Por certo, o ato formalmente bom da vontade de determinar-se e submeter-se ao sofrimento extremo tende a desaparecer como ato formalmente bom, assim como a voluntariedade daquilo que se faz, devido ao processo natural de perda da razão ou do controle ativo da razão para fins práticos, isto é, sempre que houver exposição do sujeito dotado de vontade a sofrimentos ligados ao ganho de paixões-emoções insuportáveis, como a dor extrema⁸⁶. Em uma terceira reflexão sobre a verdadeira e real dor de Cristo na carne, Scotus afirma ainda que, ao tomar-se em consideração o órgão sensorial sofrendo dor veemente, mas

⁸⁵ Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio* III d. 15 q. un. n. 62, p. 506-507: “Ulterius, dolor excellens in parte sensitiva natus est impedire usum rationis. Quod probatur, quia plus impedit dolor vehemens usum illum quam delectatio, [...]; igitur multo magis dolor vehemens sensibilis natus est de lege communi impedire usum rationis. Ex hoc sequitur quod si in martyribus, expositis maximis tormentis, intellectus habuit usum suum rationis, hoc fuit ex speciali gratia Creatoris”. Cf. também Ioannes Duns Scotus, *Lectura* III d. 15 q. un. n. 50, p. 375-376. Esse auxílio sobrenatural para que o Cristo, em sofrimento máximo, mantivesse a liberdade de decisão e o uso da razão é atestado por Scotus in: *Lectura* III d. 15 q. un. n. 53, p. 376: “Dico tunc quod naturaliter huiusmodi dolores deberent impedire usum rationis; sed non sic fuit in Christo, quia habuit plenam libertatem respectu cuiuslibet obiecti et usum rationis respectu cuiuslibet, et hoc fuit supernaturale”.

⁸⁶ Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio* III d. 15 q. un. n. 63, p. 507-508: “Et si obiciatur quod tunc fortis politicus non virtuose exponit se talibus passionibus excellentibus, quia in eis non poterit uti virtute, propter vehementiam earum, et ita privat se usu virtutis, — respondeo: ipsum ‘pati dolores tales’ est obiectum bonum eligibile propter finem bonum; et ideo electio habens illud pro obiecto est bona ex circumstantiis debitis circumstantibus eam, licet bonus actus formaliter — qui est electio voluntatis — non maneat cum talibus tormentis coniunctis passionibus, ad quae se exponit ex electione; ita etiam exponens se fornicationi, si in momento summae delectationis non utatur ratione, nec per consequens voluntate, tamen peccat mortaliter exponendo se voluntarie tali passioni in qua non poterit uti ratione, quia obiectum fornicationis non potest esse bonum eligibile ex circumstantiis (ut finis aliorum), — quemadmodum etiam aliquis potest meritorie vel demeritorie exponere se ad dormitionem propter bonum finem, in qua non poterit uti ratione”. Cf. também Ioannes Duns Scotus, *Lectura* III d. 15 q. un. n. 51-52, p. 376.

ainda assim o intelecto mantendo o “seu ato” próprio, é natural que ele “coopere com aquela potência inferior”, ou seja, a parte sensitiva da alma. Isso tem como efeito a defesa da tese de que a vontade já com isso pode então ter minimamente a sua parte de envolvimento no sofrer-ação ou com-padecer-se com o apetite sensitivo ofendido ligado a um determinado sentido, entristecendo-se ou sofrendo — e, nisso, em algum aspecto, “desquerendo”⁸⁷.

As experiências de dor e tristeza na alma de Cristo fogem, contudo, ao escopo específico do presente estudo, cujo foco é a apreciação filosófica da experiência e do conceito de dor, com especial atenção à metafísica, isto é, à estrutura ou constituição real da dor corpórea. Que indivíduos experimentam em si a dor corpórea, não há dúvida. Sobre o que ela é em termos metafisicamente bem refletidos, há dúvidas e discordâncias. Ao final, um quadro complexo é oferecido: (i) para haver dor, há de haver ação de algo que imprime uma forma sobre algo que sofre a ação; (ii) uma forma (um ente absoluto que pode agir-sobre e ser-sofrido-por, como “o quente”, como “o visível luminoso”, etc.) é impressa em um sujeito que sofre a ação e é caracterizado como dotado de órgãos sensoriais e capaz de apreensão e percepção sensorial; (iii) formas assim descritíveis são a base de certas relações de recepção em que um sujeito que recebe uma forma tem, por sua constituição, inclinação ou desinclinação à ação de transmissão ou de impressão de forma sofrida; (iv) a dor corpórea só pode ocorrer quando há uma mútua aproximação em que um princípio passivo recebe a forma do princípio ativo e, nessa relação *sine qua non* que conjuga *actio* e *passio*, (v) o sujeito que sofre a ação ganha a forma. O resultado desse ganho de forma — forma essa que é a *ratio causandi* de uma dada *passio* sensório-anímica —, justamente

⁸⁷ Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio* III d. 15 q. un. n. 64, p. 508: “Tertio, quantum ad istum articulum dico quod si, sensu vehementer patiente a delectabili vel tristabili, intellectus possit esse in actu suo, naturale videtur esse ut vehementer cooperetur illi potentiae inferiori, et voluntas compatiatur — delectando vel tristando — ipsi appetitui sensitivo”. Cf. também Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio* III d. 15 q. un. n. 55, p. 503.

porque ocorre em uma potência sensorial com apetite, é a qualidade da dor corpórea, se ocorre ser desconveniente àquela potência sensorial com apetite, corrompendo-a ou promovendo o contrário de sua completitude. Se a dor corpórea é essa qualidade final, saber-se sentindo dor, por parte de alguém, pode resumir, sobretudo ao filósofo que faz o esforço de reconstrução da experiência, o processo total de fatores, cada um deles com uma identidade metafísica própria, que propriamente explanam o status de realidade da dor.

Referências

- AGOSTINHO, Santo. *A cidade de Deus – Volume II (Livro IX a XV)*. Trad. J. Dias Ferreira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2000.
- AGUSTÍN, San. *De Trinitate*. In: *Obras de San Agustín en edición bilingüe – Tomo V: Tratado sobre la Santísima Trinidad*. Trad. Padre Fr. Luis Arias O.S.A., Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1956.
- ARISTOTELES. *Nikomachische Ethik*. Auf der Grundlage der Übersetzung von E. Rolfes, herausgegeben von G. Bien. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1985.
- ARISTOTELES. *Über die Seele*. Herausgegeben von Horst Seidl. Griechisch-Deutsch. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1995.
- BOEHNER, Philotheus; GILSON, Étienne. *História da filosofia cristã: desde as origens até Nicolau de Cusa*. Trad. Raimundo Vier. Petrópolis: Vozes, 1991.
- BURGER, Maria. *Personalität im Horizont absoluter Prädestination: Untersuchungen zur Christologie des Johannes Duns Scotus und ihrer Rezeption in modernen theologischen Ansätzen. Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters Neue Folge Band 40*. Münster: Aschendorff, 1994.
- CORSI, Uellinton Valentim. *Ações mistas e o voluntário em Duns Scotus: sobre o clássico debate da mistura de querer e desquerer em uma nova contingência sincrônica de opostos puramente atuais*. Dissertação de Mestrado em Filosofia. Porto Alegre: Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUCRS, 2024.

CROSS, Richard. *Duns Scotus on God*. Aldershot: Ashgate, 2005.

CROSS, Richard. *Duns Scotus*. Oxford: Oxford University Press, 1999.

CROSS, Richard. *Duns Scotus's Theory of Cognition*. Oxford: Oxford University Press, 2014.

CROSS, Richard. *The Metaphysics of the Incarnation*. Oxford: Oxford University Press, 2002.

IOANNES DUNS SCOTUS. *Opera omnia XI*. Civitas Vaticana: Typis Vaticanis, 2008.

IOANNES DUNS SCOTUS. *Opera omnia XIX*. Civitas Vaticana: Typis Vaticanis, 1993.

IOANNES DUNS SCOTUS. *Opera omnia XX*. Civitas Vaticana: Typis Vaticanis, 2003.

IOANNES DUNS SCOTUS. *Quaestiones super Praedicamenta Aristotelis*. In: IOANNES DUNS SCOTUS. *Opera philosophica I*. Ed. R. Andrews et al. St. Bonaventure, N.Y.: The Franciscan Institute of St. Bonaventure University, 1999.

MCINERNEY, Ralph. *Ethics*. In: KRETZMANN, Norman; STUMP, Eleonore (Eds.). *The Cambridge Companion to Aquinas*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993 (repr. 1997).

PASNAU, Robert. *Cognition*. In: WILLIAMS, Thomas. (Ed.). *The Cambridge Companion to Duns Scotus*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

PERLER, Dominik. *Duns Scotus über Schmerz und Traurigkeit*. In: HONNEFELDER, Ludger; MÖHLE, Hannes; SPEER, Andreas; KOBUSCH, Theo; BULLIDO DEL BARRIO, Susana. (Hrsg.). *Johannes Duns Scotus 1308–2008: Die philosophischen Perspektiven seines Werkes/Investigations into His Philosophy [Archa Verbi. Subsidia 5]*. Proceedings of “The Quadruple Congress on John Duns Scotus Part 3”, St. Bonaventure, N.Y. – Münster: Franciscan Institute Publications – Aschendorff Verlag, 2010.

PERREIAH, Alan R. Scotus on Human Emotions. In: *Franciscan Studies*, v. 56, 1998.

Scotus sobre a metafísica da dor

PETRUS LOMBARDUS. *Sententiae in IV Libris distinctae*. Grottaferrata (Romae): Editiones Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, Liber I et II, 1971.

PICH, Roberto Hofmeister. Scotus sobre ações mistas e o voluntário: novas análises sobre a liberdade da vontade. In: *Revista Dissertatio de Filosofia*, v. 52, 2020.

SEEBERG, Reinhold. *Die Theologie des Johannes Duns Scotus: Eine dogmengeschichtliche Untersuchung*. Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche Band 5. Aalen: Scientia Verlag, 1971.

VOS, Antonie. *The Theology of John Duns Scotus*. Leiden – Boston: Brill, 2018.

Duns Scotus sobre a relação entre o sofrimento e as ações mistas

Uellinton Valentim Corsi¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.107.11>

1 Introdução

As ações humanas, há muito, ocupam lugar no debate filosófico. Longos e complexos tratados procuraram exaustivamente por princípios segundo os quais poderíamos fundamentar o agir humano. Com Duns Scotus (ca. 1266 – 1308) não foi diferente. Em sua *Ordinatio* III e *Lectura* III, especialmente a distinção 15, questão única, o Doutor Sutil investiga esse tema a partir do problema da paixão de Cristo, em que questiona “*Se na alma de Cristo terá havido verdadeira dor, segundo a porção superior*”. Conforme essa dúvida norteadora, Scotus introduz ao debate a relação do sofrimento com a vontade.

De imediato, é assumido que houve, em Cristo, sofrimento originado no apetite sensitivo, que sofria dor veemente². Uma vez que a sua paixão — entenda-se todo o sofrimento infligido a ele desde sua

¹ Bacharel e Licenciado em Filosofia pela PUCRS-ETEP. Pós-graduado em Ciências Humanas e Sociais Aplicadas pela UFPI. Pós-graduando em Direitos Humanos, Responsabilidade Social e Cidadania Global pela PUCRS. Mestre em Filosofia pela PUCRS, na área de Ética e Metafísica na Idade Média, especialmente no pensamento de João Duns Scotus. Doutorando em Filosofia pela PUCRS, com ênfase nos fundamentos metafísicos da Teoria da Justiça de Duns Scotus. É membro do Grupo de Trabalho (GT) “Filosofia na Idade Média”, cujas atividades estão vinculadas à Associação Nacional de Pós-graduação em Filosofia (ANPOF). Membro da Sociedade Brasileira para o Estudo de Filosofia Medieval (SBEFM). Membro Titular da Société Internationale pour l’Étude de la Philosophie Médiévale (SIEPM). O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001. E-mail: uellintoncorsi@gmail.com

² Sobre isso, confira o capítulo anterior deste volume, Pich, *Sobre a metafísica da dor*.

angústia no Monte das Oliveiras, até o fato em si — causou em seu corpo dor agudíssima, conforme as narrativas bíblicas, é tomado como por si evidente que houve dor em Cristo segundo a potência sensitiva de seu corpo.

Com essa primeira asserção, Duns Scotus endossa três vias possíveis de existir tristeza na alma humana a partir da vontade, quais sejam, (i) a tristeza originada a partir do objeto não querido, sendo própria da vontade livre; (ii) a tristeza originada a partir do objeto desconveniente naturalmente ou a partir do objeto desconveniente ao apetite sensitivo³; (iii) a tristeza causada por um desquerer condicionado. Interessantemente, o *Doctor Subtilis* insere o debate das ações mistas nessa terceira via, segundo a qual será afirmado que houve, em Cristo, tristeza em sua alma conforme o desquerer condicionado de sua vontade.

Para o nosso propósito, tomaremos para análise apenas a terceira via, porque é por meio dela que é introduzida ao debate a linguagem das ações mistas. Em um primeiro momento, realizaremos a análise da vontade enquanto potência racional ativa capaz de realizar atos opostos, após, abordaremos a opinião scotista sobre a tristeza produzida por um desquerer condicionado. É nesse segundo momento que nos deteremos sobre a novidade scotista, qual seja, as ações mistas pressupõem uma mistura de *velle simpliciter* e *nolle secundum quid* em uma contingência sincrônica puramente atual⁴. Com essa sincronia de oposições, Duns Scotus endossa a opinião de Agostinho, na qual o mínimo desquerer é o suficiente para causar tristeza na alma de um *nolentibus*, isto é, daquele que assim desquer.

³ No original latino Scotus utiliza o termo “*disconveniens*”, por isso, manteremos a tradução “desconveniente”, tendo em vista a correspondência de conceitos.

⁴ Sobre a contingência sincrônica puramente atual, confira: Corsi, 2024.

2 A vontade como potência racional

Na esteira do entendimento sobre o tema da liberdade da vontade, Duns Scotus desenvolve a sua própria compreensão sobre o assunto. Em grande medida, isso é devido a sua opinião de que a vontade, como um mero apetite intelectual, não é suficiente para garantir a liberdade para um agente moral, sendo esse certo antagonismo a diferença entre, por exemplo, Santo Tomás de Aquino e Duns Scotus. A visão corrente, fundamentada em Tomás de Aquino, parece entender a ação da vontade nos seguintes termos: o intelecto conhece x e o entende como bom. O intelecto apresenta à vontade que x é um bem, então, a vontade quer x ; mais tarde o intelecto pode conhecer y e entender que y é bom, apresentando y à vontade e, então, a vontade vai querer y ⁵.

Contudo, Scotus conjectura uma realidade diferente, qual seja, a liberdade da vontade envolve uma relação com atos opostos no exato momento de escolha. Isso quer dizer que não é o suficiente deixar em aberto a possibilidade de agir de modo oposto ou contrário apenas contrafactualmente, como é o caso de Tomás de Aquino, mas que é preciso poder se relacionar com opostos e contrários no momento e para o mesmo momento em que a vontade se determina a uma das oposições⁶.

Essa distinção entre uma e outra teoria deve ser vista a partir do debate inicial de Duns Scotus sobre o contraste entre vontade e intelecto enquanto poderes de operação, aquele livre e este natural. Essa problematização é introduzida em suas *Quaestiones super libros metaphysicorum Aristotelis*, em que especificamente ele debate sobre qual realmente é a potência racional e a natural da alma humana⁷. Scotus

⁵ Cross, 1999, p. 84-89; Pickavé, 2022, p. 102.106-110; Osborne, 2014, p. xiii-xxv.

⁶ Elías, 2013, p. 207-208; Bettoni, 1961, p. 80-85; Pickavé, 2022, p. 102.106-110; Frost, 2022, p. 79; Osborne, 2014, p. xiii-xxv; Wolter, 1997, p. 10-11.

⁷ Para este estudo, utilizaremos a seguinte tradução, Scotus, 2008.

mantém diante de si a tradição agostiniano-franciscana, porém, assim como Tomás de Aquino⁸, seu fundamento é a psicologia aristotélica⁹.

Para Duns Scotus, a natureza da vontade e do intelecto são conhecidas quando analisadas em seus *atos próprios*. Isso quer dizer que, quando averiguamos os seus atos próprios, percebemos algumas características específicas, sendo que a vontade, em suas operações, é capaz de se relacionar com atos opostos em simultâneo, ao passo que o intelecto não, ou seja, a vontade age livremente enquanto o intelecto naturalmente.¹⁰

⁸ Não entraremos no mérito da distinção real entre a alma e seus poderes postulada por Tomás de Aquino, e a distinção formal entre a alma e seus poderes, de Scotus. Scotus, como afirma Cross, endossa a ideia de que a alma, e não os seus poderes, é a causa dos atos mentais, em um sentido forte, a alma é a causadora das suas próprias atividades, sendo que ela tem duas maneiras diferentes de agir a partir de dois poderes causais correspondentes, a vontade e o intelecto. Ver Cross, 1999, p. 83-84. Confira também, Honnefelder, 2010, p. 160; Pich, 2008b, p. 120-123; Elías, p. 202-206. Bettoni sustenta, ainda, que a vontade e o intelecto são realmente idênticos à essência da alma, porém, formalmente diferentes, sendo apenas modos diferentes pelos quais a alma estabelece seu contato com as coisas. O intelecto, por assim dizer, é a alma enquanto conhece; a vontade é a alma enquanto quer (Bettoni, 1961, p. 75-78. Sobre isso, ver também Dezza, 2022, p. 105). Em linhas gerais, a distinção real é a diferença entre um absoluto e outro, como é o caso de uma xícara verde e uma xícara amarela. A xícara verde é uma coisa diferente da xícara amarela. São distintas realmente. Contudo, o amarelo e o verde das xícaras não diferem realmente delas, porque está nelas, porém, formalmente sim. Não pertence à xícara a cor amarela, ela poderia permanecer “crua”, sem ter recebido pintura alguma. As duas cores são atributos que afetam a entidade completa (Ver, Bettoni, 1961, p. 75-78; Corsi, 2022, 13-21).

⁹ Scotus, 2001, p. 29 (*Ordinatio* II, d. 6, q. 1, n. 14). Um exemplo da influência de Aristóteles no desenvolvimento scotista é o caso presente na *Ordinatio* II, d. 6, q. 1, especialmente o número 14, quando Duns Scotus, assim como Tomás de Aquino, trata o conceito de *voluntas* como correspondente à *boulesis*. Ao trabalhar sobre a possibilidade do anjo mau poder querer ser igual a Deus, Scotus afirma que a vontade, como menciona Aristóteles, é de impossíveis. Claramente está sendo feita a aproximação entre *boulesis* e *voluntas* enquanto escolha. Interessantemente, a leitura scotista da *Ethica* aristotélica busca identificar o conceito de vontade no livro III, da *Ethica Nicomachea*, quando Aristóteles afirma que “há querer de objetos impossíveis (por exemplo: a imortalidade)” (Aristóteles, 2008, p. 65 (III, 1111b22-23)). A interpretação scotista não se encerra aí. No número 15, Duns Scotus procura definir o que é escolha (*electio*). Na sua definição, é dito que escolha é o que *precisamente declara aceitação plena*, ou uma *vontade eficaz consequente a um silogismo prático*. Ainda no corpo deste número, ele apresenta a opinião de Aristóteles, em que afirma que a *escolha (prohairesis) não é de impossíveis*. Assim, *electio* e *prohairesis* também são entendidas como correspondentes (Ver, Scotus, 2001, p. 30 (*Ordinatio* II, d. 6, q. 1, n. 15)).

¹⁰ Scotus fala sobre isso especialmente em dois números de suas *Quaestiones*, “[21] Sobre o primeiro [ponto] deve ser sabido que a primeira distinção da potência ativa é *segundo o modo*

A liberdade da vontade pode ser considerada sob três aspectos¹¹, a saber, (1) a vontade humana é livre para ter atos opostos, (2) para se relacionar com objetos opostos, e (3) para produzir efeitos opostos. Para o nosso propósito, veremos brevemente essas três características.

(1). *A vontade humana é livre para atos opostos*. Essa é uma liberdade ativa¹². Um exemplo dessa categoria de liberdade é traduzido nos atos opostos de querer e desquerer, também de amar e odiar a um mesmo objeto. A vontade, nesse aspecto, tem algo de imperfeição, pois essa liberdade inclui a mutabilidade da modificação de seus atos. Não somos somente a causa de nossos atos, mas também de sua modificação. Isso faz com que não sejamos unicamente a sua causa agente, como também o recipiente passivo dessa mudança. Como inclui mudança na vontade, essa característica não é compartilhada com Deus, porque em Deus não há qualquer tipo de imperfeição¹³. Em seus atos próprios, a vontade pode ter atos opostos, relacionando-se com algum dos membros da oposição, efetivando um, enquanto o outro permanece como

diverso de produzir uma operação: que, pois, [uma potência] age acerca disso ou daquilo (posto que se distingue de algum modo), ou mostra uma distinção, [isso], contudo, não [se obtém] tão imediatamente. A potência, pois, não é comparada com o objeto acerca do qual opera a não ser mediante a operação que ela produz, e isto de um modo ou de outro”. “[22] Esse modo, porém, *de produzir uma operação própria* não pode ser, em gênero, senão duplo. Ou bem, pois, a potência a partir de si é determinada a agir, de modo que, no quanto é de si, não pode não agir quando não é impedida extrinsecamente. Ou ela não é a partir de si determinada, mas pode realizar este ato ou o ato oposto; [ela pode], ademais, agir ou não [681] agir. A primeira potência é comumente chamada de ‘natureza’, a segunda é chamada de ‘vontade’” (Scotus, 2008a, p. 142-143, grifo nosso, notas do tradutor (IX, q. 15, n. 21-22)). Scotus, 1993, p. 253-255 (*Lectura III*, d. 25, q. un., n. 69-74). Ainda sobre o conceito de vontade, Scotus define a vontade como senhora de seus atos e, ainda, a vontade como causa imediata e total de seus atos (Scotus, 2006, p. 569-570 (*Ordinatio III*, d. 17, q. un., n. 16-17)). Ver também, Vos, 2006, p. 416-418; Pich, 2008a, p. 23-86; Cross, 1999, p. 85; Elías, 2013, p. 207-208; Pickavé, 2022, p. 102.109-110; Osborne, 2014, p. 20-21; De Boni, 1999, p. 715; Dezza, 2022, p. 105; Frank, 1982, p. 75-77.

¹¹ Ver Scotus, 2008c, p. 108-109.113.211.221-223 (*Lectura I*, d. 39, q. 5, n. 45-46.53; *Ordinatio I*, Apêndice A, d. 39, q. 1-5, n. 15.21); Pickavé, 2022, p. 102.106-110; Wolter, 1997, p. 9-11.

¹² Cf. Scotus, 2008a, p. 108-109.113.221-223 (*Lectura I*, d. 39, q. 5, n. 45-46.53; *Ordinatio I*, Apêndice A, d. 39, q. 1-5, n. 21); BOLER, 2003, p. 130.

¹³ Scotus, 2008a, p. 108-109.113.211.221-223 (*Lectura I*, d. 39, q. 5, n. 45-46.53; *Ordinatio I*, Apêndice A, d. 39, q. 1-5, n. 15.21). Ver também, Vos, 2006, p. 427-428; Pickavé, 2022, p. 102.106-110; Wolter, 1997, p. 9-11.

possibilidade real daquele e para aquele mesmo momento em que algo é atualizado. Assim, ela pode operar algum ato, como não operar ato algum, ou seja, pode querer ou desquerer e ainda não querer.

(2). *A liberdade da vontade para objetos opostos*. Essa é uma liberdade objetiva. Ela é completa e perfeita por permitir que a vontade queira e se relacione livremente com diferentes coisas. Na ausência desse segundo aspecto, a vontade seria imperfeita e incompleta, porque, ao querer um objeto, o seu oposto não poderia ser querido. Com isso, a vontade humana mantém a liberdade de se relacionar com diversos objetos em múltiplos atos volitivos, ou seja, a vontade perfeita pode tender a todas as coisas que são aptas a serem queridas. Scotus menciona que essa liberdade é compartilhada com Deus. Contudo, a liberdade divina, em uma única volição, pode querer objetos opostos, sendo infinitamente mais livre do que a vontade humana. A vontade humana mantém volições diversas, ao passo que a divina abarca todas as volições criadas em um único ato¹⁴.

(3). *A liberdade da vontade efetiva, ou de efeitos opostos*. Está relacionada com a segunda por manter diante de si a possibilidade atual para se relacionar não somente com objetos, como também com efeitos opostos em uma sucessão temporal ou simultânea. Isso significa que podemos estar relacionados com objetos opostos, como um copo de água e uma xícara de café. Todavia, não segue dessa relação necessariamente algum efeito. Podemos simplesmente *não querer* beber água e *não querer* beber café, não realizando ação alguma. Nesse caso, a vontade não estaria ativa.

No entanto, ela também pode gerar algum efeito a partir de sua autodeterminação e da relação com os objetos opostos. Como *querer* (*velle*) beber uma xícara de café e *desquerer* (*nolle*) beber o copo de água.

¹⁴ Scotus, 2008a, p. 108-109.113.211.221-223 (*Lectura* I, d. 39, q. 5, n. 45-46.53; *Ordinatio* I, Apêndice A, d. 39, q. 1-5, n. 15.21). Ver VOS, 2006, p. 427-428; Pickavé, 2022, p. 102.106-110; Wolter, 1997, p. 9-11.

A vontade emite um comando para si mesma e comanda as potências inferiores para realizar o ato de querer beber a xícara de café e assim o faz. Duns Scotus chama a atenção para o fato de essa liberdade diferir da primeira, mas ser dependente da segunda, pois enquanto a vontade se relaciona com objetos opostos, pode ser o caso que se produza também efeitos opostos. Contudo, da relação com objetos opostos não se segue necessariamente alguma operação, porque toda ação é um ato da vontade, mas nem todo ato da vontade origina uma ação. Esse terceiro aspecto da liberdade da vontade, assim como o segundo, é compartilhado com a vontade divina¹⁵.

Já é possível perceber qual é a potência realmente racional e livre na visão scotista. Essa definição não é atribuída à vontade indiscriminadamente, mas a partir da discussão aristotélica sobre a potência com-razão e sem-razão, sendo que a potência racional é aquela realmente ativa da alma humana. Se for tomada essa definição, então, apenas a vontade é uma potência racional ativa.

Scotus afirma que,

[16] [...] assim, eu digo, “poder para contrários” convém de si, ou a partir de si, somente à vontade, e ao intelecto [enquanto] se o comanda pela vontade. E, por isso mesmo, somente a vontade é potência racional de maneira completa, potente para opostos.

[10] Sobre o primeiro [ponto], deve ser sabido que a potência ativa (de qualquer coisa que seja, seja [potência] de ação ou de um termo produzido [qualquer]) é de tal modo daquela [coisa] que, tendo permanecido a mesma natureza, ela não pode ser ativa de um [efeito] diferente daquele ao qual a partir de si tem poder.

[11] Aquela potência ativa, portanto, é dita ser de [efeitos] opostos — seja de contrários seja de contraditórios – produzidos que, permanecendo uma única natureza, tem um termo primeiro sob o qual ambos os [efeitos] opostos podem igualmente cair. Mas é de ações opostas àquela

¹⁵ Scotus, 2008a, p. 110-111.211.221-223 (*Lectura* I, d. 39, q. 5, n. 45-46.53; *Ordinatio* I, Apêndice A, d. 39, q. 1-5, n. 15.21); VOS, 2006, p. 427-428; Pickavé, 2022, p. 102.106-110; Wolter, 1997, p. 9-11. Não aprofundaremos as distinções entre a vontade humana e divina, para o nosso propósito, basta saber que a liberdade 2 e 3 são compartilhadas com Deus.

[potência] que, permanecendo uma única [natureza], é o bastante para produzir tais ações. E se a ação da potência ativa propriamente for chamada de “ato”, assim como foi exposto na quarta questão, quanto ao terceiro argumento, então toda a [potência] que é de ações opostas é de atos opostos, não o contrário.

[21] a primeira distinção da potência ativa é segundo o modo diverso de produzir uma operação.

[22] Ou bem, pois, a potência a partir de si é determinada a agir, de modo que, no quanto é de si, não pode não agir quando não é impedida extrinsecamente. Ou ela não é a partir de si determinada, mas pode realizar este ato ou o ato oposto; [ela pode], ademais, agir ou não [681] agir. A primeira potência é comumente chamada de “natureza”, a segunda é chamada de “vontade”¹⁶.

A explicação scotista é dada em seu entendimento da vontade e do intelecto como *princípios de operação*. Isso mostra a irredutibilidade da vontade quanto aos seus atos volitivos próprios, entendidos como um poder simultâneo para opostos e em sua capacidade de autodeterminar-se. A vontade se autodetermina a um dos membros de uma oposição, querer ou desquerer, ou seja, a autodeterminação é o que explica a capacidade para opostos e está na gênese da liberdade da vontade¹⁷.

Esse processo de autodeterminação pode ser entendido como quando ela decide positivamente, realizando um ato de volição ou nolição. Quando ela quer ou desquer, está determinando a si mesma de forma positiva, no sentido de sua decisão gerar alguma atividade. Com isso, temos o movimento da alma que passa de um estado de indeterminação para um estado positivo, em que a vontade opera um comando sobre si mesma para autodeterminar-se¹⁸.

¹⁶ Scotus, 2008b, p. 140.142-143 (IX, q. 15, n. 10.11.16.21.22). Ver também, Elías, 2013, p. 207-208; Vos, 2006, p. 416-421; Frost, 2022, p. 83-92; Drummond, 2012, p. 58-59; Boler, 2003, p. 134.

¹⁷ Neste aspecto, a vontade, por ser uma potência ativa, ativa a si mesma, sem precisar de outra coisa para operar o seu querer. Ver, Scotus, 1993, p. 247 (*Lectura II*, d. 25, q. un., n. 55); Cross, 1999, p. 83-84; Pich, 2008b, p. 125; Honnefelder, 2010, p. 160.163; Elías, 2013, p. 207-208.211-213; Vos, 2006, p. 419-420; Pickavé, 2022, p. 110-113; Frost, 2022, p. 83-92; Osborne, 2014, p. 20-44; Boler, 2003, p. 134.

¹⁸ Ver Scotus, 1993, p. 247 (*Lectura II*, d. 25, q. un., n. 55); Wolter, 1997, p. 36-37; Cross, 1999, p. 83-84; Pich, 2008b, p. 125; Honnefelder, 2010, p. 160.163; Elías, 2013, p. 207-208.211-213; Vos,

De modo contrário, o intelecto, em suas operações, não pode *não* entender. Se há uma caneca branca diante de nós, ao olharmos para ela, necessariamente teremos algum ato intelectual. Não podemos não entender, porque é natural ao intelecto conhecer. Ele é de si determinado a ter atos intelectivos. No entanto, podemos querer, desquerer e até mesmo não querer pegar a caneca branca e beber uma xícara de café ou um pouco de água, porque os atos da vontade não são de si determinados como ocorre com o intelecto, mas são indeterminados.

Isso parece ser confirmado quando Duns Scotus afirma que o intelecto cai sob a natureza, pois:

Ele é [...] de si determinado a entender, e não tem em seu poder o entender e o não-entender, ou [ainda], acerca de complexos, onde pode ter atos contrários, [o intelecto] não tem ademais aqueles [contrários] em seu poder: assentir e dissentir. Na medida em que, ademais, um conhecimento é de opostos conhecidos, como Aristóteles parece dizer, então, com respeito àquela cognição, o intelecto não é de si indeterminado; antes, necessariamente produz aquela intelecção, assim como uma outra [intelecção] que fosse tão-somente de um único [685] conhecido¹⁹.

O intelecto também se relaciona com objetos opostos e com efeitos opostos privativamente, isto é, ele conhece alguma coisa e, por privação, deduz o seu oposto. É por um exercício intelectual que conhecemos a privação do branco como preto, não porque o intelecto simultaneamente, em um único ato de intelecção, conhece o branco e o preto em ato. É por isso que um dos membros da oposição é conhecido

2006, p. 419-420. Pickavé menciona que mesmo na visão beatífica o ser humano continua tendo sua liberdade de autodeterminação, porém, diante de Deus, não tem mais oportunidade de fazer algo diferente de adorá-lo (Pickavé, 2022, p. 110-113). Veja também Frost, 2022, p. 83-92; Osborne, 2014, p. 20-44; Boler, 2003, p. 134.

¹⁹ Scotus, 2008b, p. 146 (IX, q. 15, n. 36). Ora, o intelecto não tem sob o seu poder entender ou não entender, mas apenas entender aquilo que se apresenta como cognoscível. Ver também, Scotus, 2008b, p. 157 (IX, q. 15, n. 73); Honnefelder, 2010, p. 160; Cross, 1999, p. 85-86; VOS, 2006, p. 416-418; Drummond, 2012, p. 58-59.

somente em sentido qualificado (*secundum quid*) por meio do outro oposto realmente conhecido²⁰.

Se há, diante de nós, uma caneca de cor branca, então, sabemos que a brancura é inerente àquela caneca. Sabemos que ela é branca e não preta, porque pode ser o caso que exista alguma caneca preta, porém, aquela que está em ato é branca. Por privação da brancura podemos deduzir que há alguma caneca preta, que não aquela que conhecemos. Pode ser o caso que próximo à caneca branca exista uma outra de cor preta, ou verde. Contudo, quando estamos olhando para a caneca branca, não conhecemos as outras em simultâneo, apenas em outros atos sucessivos de intelecção. Primeiro conhecemos uma, depois outra e assim por diante. Por isso que o intelecto até pode ser considerado uma potência capaz de opostos, porém, por privação, ou em uma sucessão temporal, mas não em simultâneo. No entanto, a sua capacidade está restrita à sua relação com objetos e efeitos opostos, não quanto aos seus atos próprios, porque o intelecto não pode não entender, sendo seu ato próprio naturalmente determinado.

O poder para opostos, conforme Honnefelder, quando relacionado com o modo de operação, ou escolha (*modus eliciendi*), é dito apenas da vontade, pois somente ela se relaciona simultaneamente com atos opostos próprios. Essa relação pode ser dada a partir da liberdade de determinação do querer (*libertas specificationis*) enquanto querer-*velle* e desquerer-*nolle*, e da liberdade de exercício de querer (*libertas exercitii*) de um modo ou de outro, ou ainda de abster-se de querer-*non velle*²¹.

²⁰ Scotus, 2008b, p. 142.155-156 (IX, q. 15, n. 19.67). Ver também, Cross, 1999, p. 85-86; Pickavé, 2022, p. 111-113; Osborne, 2014, p. 20-24; Pich, 2004, p. 414.

²¹ Honnefelder, 2010, p. 160. Sobre isso ver, Scotus, 2008b, p. 152.156 (IX, q. 15, n. 56.68); Scotus, 1993, p. 253-255 (*Lectura III*, d. 25, q. un., n. 69-74); Pich, 2008b, p. 127.132; Bettoni, 1961, p. 80-85; Vos, 2006, p. 416-418; Pickavé, 2022, p. 102.106-110.

Enquanto potência ativa, a vontade se autodetermina a realizar este ou aquele ato oposto, podendo ainda agir ou não agir²².

Scotus, além disso, assegura que o querer da vontade é contingente e imediato. A sua defesa parte da premissa de que do necessário não segue o contingente²³. Devemos realizar um exercício de imaginação a partir do qual tomamos uma premissa contingente qualquer, como, por exemplo, “estou bebendo água”. O “beber água” é uma ação mediata, isso quer dizer que o ato de beber água é um efeito de uma causa anterior a ele. Como o “estar bebendo água” não é necessário, porque é possível estar *não* bebendo água e, por exemplo, estar comendo algum doce, então, segue-se que a causa desse efeito não pode ser necessária, mas contingente, porque do necessário não segue o contingente.

Se alguma carência fisiológica for alegada, ainda assim seria preciso ter alguma causa capaz de ligar a carência de hidratar-se com a ação de beber água, pois não se segue que imediatamente fazemos alguma coisa para satisfazer qualquer necessidade fisiológica sentida. Para não seguir em uma argumentação *ad infinitum*, é preciso postular uma causa contingente imediata. Em outros termos, bebemos água para suprir a necessidade fisiológica de hidratar o nosso corpo, mas suprimos essa necessidade porque *queremos* suprir, caso contrário, se não quiséssemos, poderíamos permanecer desidratados. Então, qual é a causa contingente do ato de querer beber água? A vontade. *A vontade quer porque quer*. A causa contingente imediata do ato de beber água é, portanto, o nosso querer enquanto ato volitivo. Segundo Scotus, quando conjecturamos o porquê a vontade quer uma coisa à outra, não podemos

²² Scotus, 2008b, p. 143 (IX, q. 15, n. 22). Sobre a definição de potência ativa como uma capacidade ilimitada das criaturas e de Deus, ver, Elias, 2013, p. 112.115-116; Bettoni, 1961, p. 80-85.

²³ Scotus, 2008b, p. 144.150.153.154-155 (IX, q. 15, n. 28-29.48.59-60.64-65). Ver também, Cross, 1999, p. 85.

dar outra resposta, exceto que “Não há nenhuma outra causa senão que [a vontade] é a vontade”²⁴.

Argumentando ainda sobre isso, o Doutor Sutil menciona que a *indeterminação* da vontade é provada *a posteriori*, porque “o que quer, experimenta [683] que pode não querer, ou desquerer”²⁵. Ao realizar uma ação qualquer, por introspecção, é possível perceber que poderia ter sido feito algo diferente do realizado. Quando ele afirma que a vontade é uma potência ativa indeterminada, ele assegura que a sua indeterminação não é de insuficiência, antes de suficiência. Isso quer dizer que, se a indeterminação da vontade fosse de insuficiência, não haveria ato algum sem alguma determinação por outro. No entanto, como sua indeterminação é de *suficiência superabundante*, o indeterminado pode determinar a si²⁶. Assim, pois,

[...] a indeterminação que é posta na vontade não é [684] material, nem [indeterminação] de imperfeição enquanto essa mesma é ativa, mas é [indeterminação] de perfeição excelente e de poder, não estando presa para determinar um ato²⁷.

²⁴ Scotus, 2008b, p. 144 (IX, q. 15, n. 29). Ver também, Scotus, 1956, p. 324-345 (*Ordinatio* I, d. 8, p. 2, q. un., n. 299). Honnefelder, 2010, p. 161.163; Cross, 1999, p. 85-86; Vos, 2006, p. 416-418.

²⁵ Scotus, 2008b, p. 144 (IX, q. 15, n. 30). Pich, na nota 105 de sua tradução, menciona que “*Experitur enim qui vult se posse non velle, sive nolle, [...]*”. Uso, nesta tradução, ‘desquerer’, ‘não-querer’, ‘não-volente’, e formas derivadas, para o verbo latino ‘*nolle*’. Ele expressa uma volição negativa, mas de qualquer modo uma volição real ou exercitada. Deve ser diferenciado de ‘*non velle*’, ou ‘não querer’, e formas derivadas, porque essas fariam referência ao fato de o querer ou a volição não chegar a se realizar. Com ‘desquerer’ ou ‘não-querer’, quero apreender a unidade dessa volição negativa. De fato, o verbo ‘desquerer’, em língua portuguesa, significa lexicalmente ‘deixar de querer’, ‘não amar’. Porém, ligado ao significado ora explanado, parece-me menos artificial do que uma forma verbal composta hifenizada” (Scotus, 2008b, p. 144, nota 105 (IX, q. 15, n. 30)). Essa referência aos atos da vontade é importante, porque, com isso, tentamos apreender a sutileza de Scotus ao tratar sobre os atos ativos e passivos da vontade. Ver também, Scotus, 2008a, p. 114-115 (*Lectura* I, d. 39, q. 5, n. 54); Scotus, 2008b, p. 1-48 (*Ordinatio* III, d. 26, q. un., n. 1-136); Cross, 1999, p. 85-86; Stump, 2014, [s.p.]; VOS, 2006, p. 423-424; Wolter, 1997, p. 9-16.

²⁶ Scotus, 2008b, p. 144-145 (IX, q. 15, n. 31-32). Veja também, Cross, 1999, p. 83.85-86; Pickavé, 2022, p. 111-113; Frost, 2022, p. 93-98; Normore, 2003, p. 141-145.

²⁷ Scotus, 2008b, p. 145 (IX, q. 15, n. 34); Boler, 2003, p. 134-135.

Em seu poder está tanto a “liberdade de determinação do querer” (*libertas specificationis*), como a “liberdade do exercício de querer” (*libertas exercitii*)²⁸.

Se a vontade mantém essa abertura à contingência sincrônica de opostos atuais, devemos nos perguntar como Duns Scotus relaciona essa potência racional ao problema das ações mistas. Uma vez que a contingência sincrônica é explicada em uma simultaneidade de opostos atuais em instantes de natureza diferentes, e as ações mistas parecem manter oposições em uma simultaneidade de oposições puramente atuais, como podemos pensar esse problema dentro da teoria scotista da vontade?

3 Sobre a tristeza originada em um desquerer condicionado

Mantendo pressupostos os atributos essenciais da vontade humana vistos acima, passaremos para o debate em torno da vontade relacionada ao sofrimento. A terceira via de entristecimento elaborada por Scotus em sua *Ordinatio* III e *Lectura* III, distinção 15, questão única, números 58-59, trabalha a tristeza originada em um desquerer condicionado da vontade, isto é, “alguém desquer algo no que dependesse de si [*quantum in se esse*], contudo, em algum caso quer aquilo”²⁹. Esta via é especialmente importante para o propósito deste ensaio, pois ela introduz o tema das ações mistas ao debate.

Duns Scotus define um desquerer condicionado (*nolle condicionatum*) como aquilo que alguém, no quanto depender de si, desquer que ocorra. Ao ser definido o desquerer condicionado, ele, em seguida, assegura que é *condicionado*, porque em algum caso a vontade

²⁸ Ver Honnefelder, 2010, p. 162; Cross, 1999, p. 85-86.

²⁹ Scotus, 2006, p. 504 (*Ordinatio* III, d. 15, q. un., n. 58). Do original: “quando scilicet aliquis nollet aliquid quantum in se esset, tamen in aliquo casu vult illud”.

desquer aquilo que *agora* quer³⁰. Como vimos, a vontade é uma potência racional capaz de se relacionar com atos opostos, mantendo pressuposta uma liberdade de autodeterminação. No entanto, o que está sendo dito nesse momento, é uma contingência diferente, porque não estamos tratando de um predicado de existência e outro de possibilidade atribuídos ao mesmo sujeito, mas ambos os predicados atribuem algo à vontade enquanto existência atual.

A contingência sincrônica de opostos atuais em instantes de natureza diferentes, seria resumida com a seguinte ideia, “a vontade que quer *x* em *t*, *pode* desquerer *x* em *t*”. Perceba que temos dois predicados atribuindo algo à vontade, sendo que o operador modal de possibilidade é o que determina a proposição. O primeiro, “que quer *x* em *t*”, denota atualidade, isto é, existência no sujeito. O segundo, “*pode* desquerer *x* em *t*”, é deslocado para o campo da possibilidade. Assim, ambos são

³⁰ Scotus, 2006, p. 504 (*Ordinatio* III, d. 15, q. un., n. 58): “Além dos dois modos anteriormente mencionados de entristecer-se (ou três, se o segundo modo for dividido em dois), parece ser possível ser posto um terceiro (ou um quarto) modo de entristecer-se: por causa de um desquerer condicionado, quando, a saber, alguém desquer algo no que dependesse de si, contudo em algum caso quer aquilo. Exemplo: um mercador, periclitando no mar, desquereria — se pudesse — lançar [fora] as suas mercadorias; mas, este desquerer é condicionado, a saber, no quanto depende dele próprio, ele desquereria, contudo absolutamente quer lançar [fora], porque não coagido extrinsecamente lança [fora]: afinal, ainda que por causa de algo não querido [por ele], como, por exemplo, o perigo, ele lance [fora], ele não é coagido [forçado], contudo, a lançar [fora] contra a sua vontade. Essa volição seria expressa, em sentido absoluto, por ‘volo’, a nolição condicionada [seria expressa] por ‘eu desquereria se pudesse algo outro’. Tal nolição condicionada parece bastar para entristecer-se do que [é] assim sucedente desquerido (assim como aquele, entristecendo-se, lança [fora] as mercadorias), tampouco ali o querer oposto faz tanta alegria como o desquerer condicionado [faz] tristeza”. Do original: “Praeter modos tristani praedictos duos (vel tres, si secundus modus dividatur in duos), videtur posse poni tertius (vel quartus) modus tristani: propter nolle condicionatum, quando scilicet aliquis nollet aliquid quantum in se esset, tamen in aliquo casu vult illud. Exemplum: mercator, periclitans in mari, nollet — si posset — eicere merces; sed hoc nolle est condicionatum, scilicet, quantum in ipso est, nollet, tamen simpliciter vult eicere, quia non coactus ab extrinseco eicit: licet enim propter aliquid non volitum, puta periculum, eiciat, tamen non cogitur invitus eicere. Haec volitio absolute exprimeretur per volo, nolitio condicionata per ‘nollem si possem aliud’. Talis nolitio condicionata videtur sufficere ad tristani de sic nolito eveniente (sicut ille tristando eicit merces), nec ibi velle oppositum facit tantum gaudium sicut nolle condicionatum tristitiam”. A terceira via de entristecimento é apresentada na *Lectura* entre os números 92-95 como segunda maneira de explicar a tristeza na vontade. Ver, Scotus, 2003, p. 387-389 (*Lectura* III, d. 15, q. un., n. 92-95).

atribuídos à vontade em um mesmo tempo *t*, porém, conferindo propriedades diferentes ao sujeito.

A dificuldade posta por Duns Scotus com as ações mistas, é contrastada com esse entendimento sobre a contingência sincrônica. Resumimos essa diferença do seguinte modo, “a vontade quer *simpliciter* *x* em *t* & desquer *secundum quid* *x* em *t*”. Não temos mais a possibilidade como operador modal principal, antes uma conjunção, que une dois predicados opostos ao mesmo sujeito, porém, a partir de modos diferentes: *simpliciter* e *secundum quid*³¹.

Com o intuito de explicar como ocorre essa mistura de *velle simpliciter* e *nolle secundum quid*, Scotus apresenta o experimento mental do mercador periclitando no mar, tão conhecido da *Ethica Nicomachea*:

[...] um mercador, periclitando no mar, desquereria — se pudesse — lançar [fora] as suas mercadorias; mas, este desquerer é condicionado, a saber, no quanto depende dele próprio, ele desquereria, contudo absolutamente quer lançar [fora], porque não coagido extrinsecamente lança [fora]: afinal, ainda que por causa de algo não querido [por ele], como, por exemplo, o perigo, ele lance [fora], ele não é coagido [forçado], contudo, a lançar [fora] contra a sua vontade³².

O pano de fundo da discussão scotista nessa distinção, é a origem da tristeza na vontade a partir de um objeto desquerido condicionalmente, o que difere daquele contexto aduzido por Aristóteles quando trabalha sobre as ações mistas. Todavia, o ponto de toque é justamente a utilização dessa linguagem de *compossibilidade de*

³¹ Como o nosso propósito neste estudo não é demonstrar essa nova leitura sobre a contingência sincrônica de opostos puramente atuais, nos deteremos na relação entre a vontade e o sofrimento originado na mistura de querer *simpliciter* e desquerer *secundum quid*.

³² Scotus, 2006, p. 504 (*Ordinatio* III, d. 15, q. un., n. 58). Do original: “mercator, periclitans in mari, nollet — si posset — eicere merces; sed hoc nolle est condicionatum, scilicet, quantum in ipso est, nollet, tamen simpliciter vult eicere, quia non coactus ab extrinseco eicit: licet enim propter aliquid non volitum, puta periculum, eiciat, tamen non cogitur invitus eicere”. Algo semelhante é trazido na *Lectura*, de modo especial no parágrafo número 94. Ver, Scotus, 2003, p. 388 (*Lectura* III, d. 15, q. un., n. 94).

oposições atuais para explicar casos *in extremis*, casos estes que lançam a pessoa em uma situação, por assim dizer, limítrofe.

Quando Scotus fala do querer condicionado, ele opõe com a ideia de querer absoluto, ou *simpliciter*. *Condicionatum* seria o mesmo que *secundum quid*, isto é, que sob determinado aspecto, condicionalmente, o mercador desquereria, no quanto dependesse dele próprio, lançar as suas coisas ao mar, porém, *em simultâneo*, ele quer incondicionalmente, *simpliciter*, lançar as mercadorias ao mar para salvar a si e aos outros³³. O desquerer condicionado, portanto, é um ato da vontade que permanece *durante* o ato absolutamente consentido e realizado (*simpliciter*).

Ao que tudo indica, Duns Scotus aqui trabalha com um conceito de voluntariedade forte, no sentido de que, quando não há coação extrínseca (*coactus ab extrinseco*), que force a vontade a realizar um ato, logo, alguma ação externa, tanto o seu ato como a ação realizada não são contrários a ela, sendo, por fim, voluntários. Então, voluntário designa toda ação originada em um ato da vontade livre de qualquer coação externa que, porventura, literalmente leve alguém a realizar determinada ação³⁴. Nesse sentido, para haver voluntariedade, a vontade deve estar livre de qualquer coação externa, agindo mediante um ato seu de escolha.

³³ O tema das ações mistas é trabalho em outras duas distinções, ambas envolvendo debates, em alguma medida, teológicos. Pich desenvolveu aquela em que há alguma medida de coação no batismo, no qual a vontade de alguém quer *simpliciter* o batismo, sendo esse *simpliciter* entendido como um consenso absoluto da vontade, porém, desquer *secundum quid*, no quando depender de si, o batismo. Portanto, há um consenso *simpliciter* e um dissenso *secundum quid*. Pich comenta que o sentido empregado por Scotus naquela ocasião em torno do desquerer condicionado, é o mesmo do desquerer sob determinado aspecto, que, em última instância, significa um dissenso da vontade que permanece enquanto ela consente absolutamente. Para tanto, ver, Pich, 2020a, p. 684-691.694-699; Pich, 2020b, p. 110-120.124-131.

³⁴ Indo além dos números voltados para trabalhar este aspecto da vontade em uma cisão interna por essa mistura de aspectos do voluntário e involuntário, Duns Scotus menciona, no número 63, que mesmo que alguém se exponha a tormentos que o impeçam de fazer uso da virtude da razão e da vontade durante a ação, isso não significa que a ação seja involuntária, porque pode ser o caso de essa situação ser consequência de sua livre escolha que elegeu estar onde está. Portanto, o voluntário é referente àquelas ações que são consequência da escolha e do querer da vontade livre (Scotus, 2006, p. 507-508 (*Ordinatio* III, d. 15, q. un., n. 63).

O “querer lançar ao mar” pressupõe um processo de escolha entre o querer, desquerer e até mesmo o não querer. Como ocorre que as coisas são lançadas ao mar, então, há a escolha de “querer lançar ao mar”. Desse modo, o mercador, não estando coagido extrinsecamente, ao lançar fora as suas mercadorias, opera um ato a partir do querer livre de sua vontade, que se autodetermina e intenciona realizar a ação de lançar as coisas ao mar. A circunstância atual é desquerida por ele, contudo, isso não interfere na voluntariedade do seu ato, porque a sua vontade emite um comando a si mesma de querer, *naquelas circunstâncias*, se desfazer das mercadorias, mesmo desquerendo sob determinado aspecto³⁵.

O que determina se aquela ação é *simpliciter* ou *secundum quid* querida, é o ato intencional da vontade e sua autodeterminação. Intencionalmente e espontaneamente, ela se autodetermina a querer lançar as coisas ao mar, porque é isso que é realizado pelo mercador, mesmo que, no quanto dependesse dela mesma, desquereria se fosse possível. Esse desquerer *secundum quid* é atual e simultâneo ao querer *simpliciter*, porque *enquanto* executa o querer *simpliciter* lançar as coisas ao mar, *secundum quid* desquer lançar as coisas ao mar, se possível fosse salvar a si e aos demais de outra maneira.

Sobre isso, Duns Scotus afirma que:

Essa volição seria expressa, em sentido absoluto, por “*volo*”, a nolição condicionada [seria expressa] por “eu desquereria se pudesse algo outro”. Tal nolição condicionada parece bastar para entristecer-se do que [é] assim sucedente desquerido (assim como aquele, entristecendo-se, lança [fora] as mercadorias), tampouco ali o querer oposto faz tanta alegria como o desquerer condicionado [faz] tristeza³⁶.

³⁵ Scotus, 2006, p. 504 (*Ordinatio* III, d. 15, q. un., n. 58); Scotus, 2003, p. 388 (*Lectura* III, d. 15, q. un., n. 94).

³⁶ Scotus, 2006, p. 504 (*Ordinatio* III, d. 15, q. un., n. 58). Do original: “Haec volitio absolute exprimeretur per ‘volo’, nolitio condicionata per ‘nollen si possem aliud’. Talis nolitio condicionata videtur sufficere ad tristandum de sic nolito eveniente (sicut ille tristando eicit merces), nec ibi velle oppositum facit tantum gadium sicut nolle condicionatum tristitiam”.

Duns Scotus parece admitir, como já mencionado, que o *volo* e o *nollen si possem aliud* são simultâneos. Há algo interessante nisso. Quando ele menciona a volição, ele a apresenta sem qualificação, isto é, em sentido absoluto (*simpliciter*), o que não ocorre com a nolição. A nolição é qualificada como “eu desquereria se pudesse algo outro”. Não se trata de dois opostos em sentido próprio, como um querer absoluto e um desquerer absoluto, mas sim que há um querer absoluto, mantendo o seu sentido próprio, e um desquerer qualificado, isto é, *secundum quid*. A qualificação do desquerer como “eu desquereria se pudesse algo outro”, aponta para a concomitância do ato da vontade na ação por ela realizada. Isso parece ser confirmado quando, na última frase dessa citação, o *Doctor Subtilis* admite que “tampouco ali [na ação mesma] o querer oposto *faz [facit]* tanta alegria como o desquerer condicionado [*faz*] tristeza”³⁷. Se fosse dito de forma contrafactual, o verbo “*facio*” seria flexionado para outro tempo, seja no pretérito ou no futuro. Contudo, ele é posto na terceira pessoa do presente do indicativo na voz ativa, isso significa que o verbo se refere à ocasião presente, a voz ativa indica que o sujeito é o agente da ação, e o indicativo afirma que o que ocorre é concomitante.

Assim, pois, naquele momento em que as mercadorias são lançadas ao mar, o querer absoluto, que dá forma a ação, sendo oposto ao desquerer, não faz mais alegria do que o desquerer condicionado faz tristeza naquela mesma ação. Se ao jogar ao mar as mercadorias o mercador se entristece, então, há algo nele que é concomitante ao seu ato de querer lançar as coisas ao mar. Caso houvesse unicamente o querer absoluto, não haveria tristeza, porque não haveria motivo para entristecer-se e não se alegrar. É como se fosse dito que o mercador, periclitando no mar, tivesse como objetivo lançar as suas mercadorias ao mar e, em determinado ponto, ele decide por lançar a carga. Esse seu ato

³⁷ Scotus, 2006, p. 504, grifos nossos (*Ordinatio* III, d. 15, q. un., n. 58). Do original: “nec ibi velle oppositum facit tantum gaudium sicut nolle condicionatum tristitiam”.

aparentemente não lhe causaria sofrimento algum, porque o objetivo de sua viagem estaria cumprido.

Poderíamos dizer que, sob certo aspecto, a tristeza sentida pelo mercador é a “prova real” daquilo que Scotus propõe, no sentido de que *só há tristeza se houver algo no agente de tal ação que não esteja plenamente de acordo com aquilo realizado*. Como não existe coação externa, é ele mesmo quem opera a ação por meio de um ato de sua vontade. Resta-nos afirmar que o ato de sua vontade é um querer e, como tal, é uma escolha livre. E a ação de lançar as coisas ao mar é voluntária.

Contudo, como há algo no agente que não está em pleno acordo com o que é realizado, causando-lhe tristeza, poderia ser objetado que essa ação não pode ser considerada em sentido absoluto como voluntária. Aparentemente, Duns Scotus assume a voluntariedade de tal ato, justamente porque ele cumpre os dois critérios mencionados: (1) a vontade estar livre de qualquer coação extrínseca que retire o seu poder de operação por si mesma, e (2) a ação ser originada em um ato seu de livre escolha, somados a um outro que está implícito no número 58, mas que é endossado no parágrafo de número 119, a saber,

[...] visto, pois, que *aquele é senhor dos seus atos pela vontade em cujo poder está fazer uso da virtude motiva ou não fazer uso [dela] para lançar [as coisas ao mar]*, e isto dessa maneira está no poder dela no perigo assim como em outras vezes, — portanto, absolutamente querendo, então, ele lança [ao mar], porque por ninguém então foi coagido para fazer uso da força motiva³⁸.

Como um *terceiro critério* para a voluntariedade, temos o poder da vontade de fazer ou não fazer uso da força motiva para realizar o seu ato. Mesmo que ocorra a mistura do querer incondicional e desquerer

³⁸ Scotus, 2006, p. 527, grifo nosso (*Ordinatio* III, d. 15, q. un., n. 119). Do original: “cum enim ille sit dominus actuum suorum per voluntatem in cuius potestate est uti virtute motiva vel non uti ad proiciendum, et hoc ita est in potestate eius in periculo sicut alias, — igitur simpliciter volens tunc proicit, quia a nullo tunc coactus est uti vi motiva”.

condicional, a ação não é considerada por ele como menos voluntária, ou mais involuntária, pelo contrário, como o mercador não é coagido a realizar algo contra a sua vontade, tendo escolhido, querido e operado, tal ação é voluntária, porém, triste. É triste, porque é efetivado algo desquerido em alguma medida por não ser querido por si mesmo, exceto quando circunstanciado por razões que o torne um bem a ser escolhido para determinado momento.

Então, cabe-nos afirmar, com Scotus, que a nolição condicionada basta para causar tristeza. Esta terceira via apresenta a tristeza originada por um objeto desquerido condicionalmente em ações que possuem uma mistura de atos da vontade, nos quais ela quer *simpliciter* algo e desquer *secundum quid*, no quanto depender de si, que aquilo ocorra, gerando a tristeza na alma de quem assim age.

4 Considerações finais

A vontade enquanto potência humana, é livre para se autodeterminar. Ela é, em suma, a potência realmente racional ativa e livre da alma humana. O querer e o desquerer é o que a torna ativa enquanto o não querer é, por assim dizer, um momento neutro, inativo. Indo um pouco mais além, a novidade que postulamos em nosso estudo, é no tangente às ações entendidas como mistas, nas quais o sofrimento humano se faz presente como uma consequência direta do *nolle secundum quid*. Duns Scotus relaciona o sofrimento àquelas ações em que a vontade mantém, em alguma medida, o desquerer relativo àquilo que agora quer incondicionalmente.

Essa mistura de *velle simpliciter* e *nolle secundum quid*, demonstra também uma nova leitura de contingência sincrônica de opostos puramente atuais. Como o propósito deste estudo não comporta tal novidade, lançamos apenas algumas notas que compõem uma outra

pesquisa em curso. O que cabe considerar, é que a mistura desses atos opostos aparentemente pode ser confirmada pelo sofrimento causado naquele que assim age, ou seja, quando ocorre essa cisão interna na vontade, há sofrimento, ou tristeza.

O exemplo do mercador atesta a nossa leitura. Como bem aponta Scotus, ao realizar a ação de lançar as suas coisas ao mar, o mercador estava em estado de sofrimento, justamente porque realizou uma ação voluntária a partir de um ato livre da sua vontade, na qual conservou, em simultâneo, um desquerer. A tristeza, enquanto sofrimento da alma daquele que assim age (*nolentibus*), pode ser o meio a partir do qual atestamos a simultaneidade dessas oposições. Portanto, além de demonstrar a relação entre a tristeza e as ações mistas de uma vontade profundamente dividida, ao que tudo indica, Duns Scotus parece assegurar que a simultaneidade de *velle simpliciter* e *nolle secundum quid* pode ser conferida pelo sofrimento daquele que está em situações limítrofes, dissentindo, em alguma medida, do que realiza.

Referências

ARISTÓTELES. *Ethica Nicomachea I – III*: Tratado da virtude moral. Trad. Marco Zingano. São Paulo: Fapesp e Odisseus, 2008.

BETTONI, Efrem. *Duns Scotus: The basic principles of his philosophy*. Trans. Bernardine Bonansea. Washington: The Catholic University of America Press, 1961.

BOLER, John. Reflections on John Duns Scotus on the will. In: LANGERLUND, Henrik; YRJÖNSUURI, Mikko. (Ed.). *Studies in the history of philosophy of mind: Emotions and choice from Boethius to Descartes*. Vol. 1. Alemanha: Springer-Scienc+Business Media, 2003.

CORSI, Uellinton Valentim. *Ações mistas e o voluntário em Duns Scotus: sobre o clássico debate da mistura de querer e desquerer em uma nova contingência sincrônica de opostos puramente atuais*. Dissertação de Mestrado em Filosofia. Porto Alegre: Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUCRS, 2024.

CORSI, Uellinton Valentim. A ciência transcendente de Duns Scotus: Uma introdução à sua metafísica. In: *Intuitio*, v. 15, n. 1, 2022. Disponível em: <https://doi.org/10.15448/1983-4012.2022.143018>. Acesso em: 17 jul. 2023.

CROSS, Richard. *Duns Scotus*. New York; Oxford: Oxford University Press, 1999.

DE BONI, Luis Alberto. O homem no pensamento de Duns Scotus: Aspectos característicos de sua antropologia. In: *Veritas – Revista de Filosofia*, v. 44, n. 3, 1999.

DEZZA, Ernesto. A liberdade da vontade: Uma proposta atual para um problema atual. In: *Scintilla – Revista de Filosofia e Mística Medieval*, v. 19, n. 1, 2022. Disponível em: <https://scintilla.saoboaventura.edu.br/scintilla/article/view/132>. Acesso em: 27 jul. 2023.

DRUMMOND, Ian. John Duns Scotus on the Passions of the Will. In: PICKAVÉ, Martin; SHAPIRO, Lisa. (Ed.). *Emotion and Cognitive Life in Medieval and Early Modern Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2012.

ELÍAS, Gloria Silvana. *Duns Escoto: Contingencia y posibilidad en la configuración de lo real*. Tucuman: Universidad Nacional de Tucuman – Facultad de Filosofía y Letras, 2013.

FRANK, William A. Duns Scotus Concept of Willing Freely: What Divine Freedom Beyond Choive Teaches Us. In: *Franciscan Studies*, v. 42, 1982. Disponível em: <https://doi.org/10.1353/frc.1982.0002>. Acesso em: 28 jul. 2023.

FROST, Gloria. Duns Scotus on how God causes the created will's volitions. In: PINI, Giorgio. (Ed.). *Interpreting Duns Scotus: critical essays*. Cambridge: Cambridge University Press, 2022.

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

NORMORE, Calvin G. Duns Scotus's Modal Theory. In: WILLIAMS, Thomas. (Ed.). *The Cambridge Companions to Duns Scotus*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

OSBORNE, Thomas M. *Human action in Thomas Aquinas, John Duns Scotus and William of Ockham*. Washington: The Catholic University of America Press, 2014.

PICH, Roberto Hofmeister. Coação, limites da voluntariedade e batismo: o fundo filosófico-scotista de práticas batismais por missionários franciscanos na América Latina do século 16. In: SOUZA, Draiton Gonzaga de; *et al. Sub specie aeternitatis: Festschrift for Nythamar de Oliveira*. Porto Alegre: Fundação Fênix, 2020a. Disponível em: https://891aac48-381e-4192-adf5-96afc8de6326.filesusr.com/ugd/9b34d5_f9d0ie9bd1894e9b8e6216291e456d3.pdf. Acesso em: 28 ago. 2023.

PICH, Roberto Hofmeister. Scotus sobre ações mistas e o voluntário: novas análises sobre a liberdade da vontade. In: *Dissertatio*, v. 52, 2020b. Disponível em: <https://periodicos.ufpel.edu.br/index.php/dissertatio/article/view/20638>. Acesso em: 28 ago. 2023.

PICH, Roberto Hofmeister. Contingência e liberdade. In: SCOTUS, Ioannes Duns. *Textos sobre poder, conhecimento e contingência*. Trad. Roberto Hofmeister Pich. Porto Alegre: EDIPUCRS/EDUSF, 2008a.

PICH, Roberto Hofmeister. Introdução. In: SCOTUS, Ioannes Duns. A questão 15 do Livro IX das *Quaestiones Super Libros Metaphysicorum Aristotelis* de Duns Scotus: Introdução, estrutura e tradução. In: *Veritas*, v. 53, n. 3, 2008b. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/veritas/article/view/4303/3226>. Acesso em: 10 jul. 2023.

PICH, Roberto Hofmeister. Vontade livre e contingência: Sobre a análise scotista do ato volitivo. In: COSTA, Marcos Roberto N.; DE BONI, Luis Alberto. (Orgs.). *A ética medieval face aos desafios da contemporaneidade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

PICKAVÉ, Martin. *Duns Scotus on free will and human agency*. In: PINI, Giorgio (Ed.). *Interpreting Duns Scotus: critical essays*. Cambridge: Cambridge University Press, 2022.

SCOTUS, Ioannes Duns. A questão 15 do Livro IX das *Quaestiones Super Libros Metaphysicorum Aristotelis* de Duns Scotus. Trad. Roberto Hofmeister Pich. In: *Veritas – Revista de Filosofia*, v. 53, n. 3, 2008a. Disponível em: <https://doi.org/10.15448/1984-6746.2008.3.4303>. Acesso em: 10 jun. 2023.

SCOTUS, Ioannes Duns. *Textos sobre poder, conhecimento e contingência*. Trad. Roberto Hofmeister Pich. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008c.

SCOTUS, Ioannes Duns. *Opera Omnia IV – Ordinatio I*. Civitas Vaticana: Typis Vaticanis, 1956.

SCOTUS, Ioannes Duns. *Opera Omnia VIII – Ordinatio II*. Civitas Vaticana: Typis Vaticanis, 2001.

SCOTUS, Ioannes Duns. *Opera Omnia IX – Ordinatio III*. Civitas Vaticana: Typis Vaticanis, 2006.

SCOTUS, Ioannes Duns. *Opera Omnia X – Ordinatio III*. Civitas Vaticana: Typis Vaticanis, 2008b.

SCOTUS, Ioannes Duns. *Opera Omnia XIX – Lectura II*. Civitas Vaticana: Typis Vaticanis, 1993.

SCOTUS, Ioannes Duns. *Opera Omnia XX – Lectura III*. Civitas Vaticana: Typis Vaticanis, 2003.

STUMP, Eleonore. *Augustine on free will*. In: MECONI, David Vincent; STUMP, Eleonore (Ed.). *The Cambridge Companion to Augustine*: Second edition. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

VOS, Antonie. *The philosophy of John Duns Scotus*. Edimburgh: Edimburgh University Press, 2006.

WOLTER, Alan B. Introduction. In: SCOTUS, Ioannes Duns. *Duns Scotus on the Will and Morality*. Trans. Alan B. Wolter. Washington: The Catholic University of America Press, 1997.



Instituto Quero Saber
www.institutoquerosaber.org
editora@institutoquerosaber.org

Informações técnicas

Capa projetada com ativos de *Freepik.com*

formato: *16 x 23 cm*

tipografia: *Constantia*

Essa coleção desempenha um papel crucial também na disseminação do conhecimento filosófico, tornando disponíveis trabalhos acadêmicos de alta qualidade para um público mais amplo. Essa disseminação é essencial para a formação de estudantes, pesquisadores e entusiastas da filosofia. Além disso, ao publicar obras de autores brasileiros vinculados às pesquisas realizadas nos programas de pós-graduação filosóficos do país, a coleção destaca e enaltece a produção nacional em filosofia, consolidando a presença do pensamento brasileiro na cena filosófica internacional.

A presente obra reúne uma série de textos, frutos de pesquisas desenvolvidas no âmbito do GT Filosofia na Idade Média. Nosso GT iniciou suas atividades, formalmente, em 2008, durante o XIII Encontro Nacional da ANPOF, realizado em Canela/RS. O objetivo principal desse GT é reunir pesquisadores e estudiosos do pensamento filosófico relacionado ao Medievo, oportunizando um espaço acadêmico de integração e discussão de pesquisas, especialmente aquelas advindas dos diversos Programas brasileiros de Pós-graduação em Filosofia.

Nesse sentido, o GT tem procurado viabilizar, desde sua criação, não apenas o debate entre pesquisadores já reconhecidos, mas também tem possibilitado que jovens mestrandos e doutorandos se insiram num salutar ambiente de intercâmbio acadêmico e filosófico. Diante de um período histórico tão amplo como é a Idade Média, é natural a diversidade de perspectivas e de áreas de estudo.

