

Pedro Leite Júnior  
Lucas Duarte Silva  
(Organizadores)

# Sobre Responsabilidade

Anais do III Congresso de Filosofia Moral e Política  
Antiguidade e Medieval

06  
STUDIA



DISSERTATIO  
STUDIA

**Comitê Editorial**

Prof. Dr. Juliano Santos do Carmo (UFPel)  
Prof. Dr. Pedro Leite Júnior (UFPel)  
Prof<sup>a</sup>. Dra. Flávia Carvalho Chagas (UFPel)  
Prof. Dr. Eduardo das Neves Filho (UFPel)

**Diagramação**

Prof. Dndo. Lucas Duarte Silva (PUCRS/UPF)

**Projeto gráfico Editorial**

Nativu Design

**Direção de Arte**

Valder Valeirão

**Comitê Científico**

Prof. Dr. Felipe de Matos Muller (PUCRS)  
Prof. Dr. Roberto Pich (PUCRS)  
Prof. Dr. Adriano Naves de Brito (UNISINOS)  
Prof. Dr. Rogério Saucedo Corrêa (UFSM)  
Prof. Dr. João Hobbus (UFPel)  
Prof. Dr. Clademir Araldi (UFPel)  
Prof. Dr. Eros Carvalho (UFRGS)  
Prof. Dr. Helder Carvalho (UFPI)  
Prof. Dr. Darlei Dall'Agnol (UFSC)  
Prof. Dr. João Vergílio Cuter (USP)  
Prof. Dr. Guilherme Wyllie (UFF)  
Prof<sup>a</sup>. Dnda. Mônica Herrera (UdelaR - Uruguay)  
Prof. Dr. Agustín Reyes Morel (UdelaR - Uruguay)

# Sobre Responsabilidade

Anais do III Congresso de Filosofia Moral e Política

## Antiguidade e Medievo



Pedro Leite Júnior  
Lucas Duarte Silva  
(Organizadores)

# Sobre Responsabilidade

Anais do III Congresso de Filosofia Moral e Política  
Antiguidade e Medievo



## Sumário

Prefácio .....	13
<b>Conhecimento circunstancial, conhecimento moral e responsabilidade segundo Aristóteles</b>	
<i>Priscilla Tesch Spinelli</i> .....	15
<b>A <i>phronesis</i> como possibilidade de agir diferentemente na <i>Ethica Nicomachea</i> de Aristóteles</b>	
<i>Karina Ferreira Silveira</i> .....	20
<b>A responsabilidade da educação em Aristóteles</b>	
<i>Simoni de Avila Tomaschewski</i> .....	30
<b>A Fundamentação Coerentista da Ética Aristotélica</b>	
<i>Hippolyto Ricardo da Silva Ribeiro</i> .....	40
<b>Responsabilidade moral e determinismo na <i>Ética Nicomaqueia</i></b>	
<i>Camila Pilotto Figueiredo</i> .....	62
<b>Responsabilidade moral e caráter em Aristóteles</b>	
<i>Emerson Martins Soares</i> .....	74
<b>Dever x Virtude: Uma Normatividade de Faces Distintas</b>	
<i>Rafael dos Santos Ramos</i> .....	92

Determinismo de caráter em Aristóteles: a proposta de Gianluca di Muzio e William Bondeson

<i>Cristiann Wissmann Matos</i> .....	99
<b>Conhecimento e responsabilidade no <i>Édipo Rei</i> de Sófocles</b>	
<i>Daniel Simão Nascimento</i> .....	114
<b>Uma leitura da Tragédia Grega enquanto manifestação política</b>	
<i>Matheus Barros da Silva</i> .....	128
<b>Política e Responsabilidade Humana na tragédia grega: um estudo sobre <i>Antígone</i>, de Sófocles</b>	
<i>Bruno Paniz Botelho</i> .....	144
<b>Sobre os critérios de verdade em Epicuro</b>	
<i>Rogério Lopes dos Santos</i> .....	158
<b>A ciência política enquanto arte mestra em Platão e Aristóteles</b>	
<i>Guilherme de Freitas Soares</i> .....	169
<b>A paz na sociedade humana segundo Santo Agostinho</b>	
<i>Sérgio Ricardo Strelfing</i> .....	181
<b>Liberdade humana no pensamento Agostiniano</b>	
<i>Dinno Camposilvan Zanella</i> .....	191
<b>Predestinação e livre-arbítrio em Santo Agostinho</b>	
<i>Roberto Carlos da Silva Louro</i> .....	205

**O tema da felicidade no pensamento político-social de Santo Agostinho**

*Ademar Jose Hennecka; Leandro Roubuste; Marcos Alexandre Alves* ..... 216

**Os vícios da alma (*animi vicii*) como manifestação do mal interior no pensamento de Santo Agostinho e Pedro Abelardo**

*Luiz Ferreira de Almeida Neto; Isis Moraes Zanardi; Ricardo Antônio Rodrigues* ..... 234

**A *cáritas* como princípio unificador entre a moralidade e a vida política na obra *A cidade de Deus* de Santo Agostinho**

*Matheus Jeske Vahl* ..... 243

**A responsabilidade da criatura racional na assunção da retidão da vontade segundo Anselmo de Aosta**

*Luciano da Rosa Ramires* ..... 259

**O caráter necessário do consentimento para a valoração moral na ética de Pedro Abelardo**

*Matheus de Lima Rui* ..... 272

**São Boaventura e a ideia exemplar da virtude**

*Ricardo Antônio Rodrigues* ..... 278

**A razão em seu uso prático a partir do conceito tomasiano de *Recta Ratio Agibilium***

*Enir Cigognini* ..... 296

**O poder do papa em Guilherme de Ockham**

*Laiza Rodrigues de Souza Jerônimo José de Oliveira* ..... 312

# Prefácio

Promovido pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Pelotas (UFPel), o *III Congresso Internacional de Filosofia Moral e Política* ocorreu entre os dias 04 a 07 de novembro de 2013 nas dependências do Instituto de Filosofia, Sociologia e Política (IFISP), na cidade de Pelotas, Rio Grande do Sul, Brasil. Em sua terceira edição o evento consolidou-se como um encontro de abrangência nacional e internacionalmente.

Trata-se de um evento bianual que busca aproximar pesquisadores influentes de diversos países, sobretudo do Brasil e da América do Sul, bem como de outros continentes. Nesse sentido, desde a sua primeira edição ele contou com a presença de pesquisadores de diversos estados do Brasil, assim como de países tais quais Uruguai, Argentina, EUA, Holanda, França, Itália, Portugal, etc. Em suas duas edições anteriores o encontro abordou temas como: “Virtudes, Direito e Democracia” (2009) e “Ação, Justificação e legitimidade” (2011).

Em 2013 o tema central versou “Sobre Responsabilidade”. Novamente, houve a participação de influentes pesquisadores cujos trabalhos e considerações aproximaram teorias clássicas e recentes da Filosofia Moral e Política de problemas atuais, levando a uma reflexão e debate sobre eles. Como ocorreu nas edições anteriores, o evento contou com conferências proferidas por pesquisadores nacionais e internacionais; bem como com minicursos; mesas redondas e comunicações. Essas atividades promoveram reflexões e discussões, especialmente, sobre o tema da “responsabilidade”. De uma perspectiva teórica-argumentativa forma levantadas questões cruciais e atuais no âmbito da Filosofia Moral e Política.

Nesta edição, destaca-se o número de comunicações apresentadas, mais de noventa, superando as expectativas iniciais. A presente obra é o primeiro volume de três volumes projetos à

publicação, que serão divididas por períodos históricos. O Volume I é composto das comunicações expostas no III Congresso especificamente abrangendo a Antiguidade e o Medievo. São vinte e quatro textos que abordam o tema da “responsabilidade” sob várias perspectivas. Os volumes II e III trazem contribuições sobre o tema discutido à luz de teorias modernas e contemporâneas, respectivamente.

Por fim, em nome da comissão organizadora, não poderia me furtar de agradecer a todos os participantes por suas contribuições e as instituições que possibilitaram à realização do III Congresso: FAPERGS, CAPES, Departamento de Filosofia, Faculdade de Direito e a Direção do Instituto de Filosofia, Sociologia e Política.

Pelotas, 14 de dezembro de 2013.

*Pedro Leite Junior*

# Conhecimento circunstancial, conhecimento moral e responsabilidade segundo Aristóteles

*Priscilla Tesch Spinelli*<sup>1</sup>

Uma das condições apresentadas por Aristóteles para que sejamos responsabilizados pelo que fazemos – porque agimos voluntariamente – é que, nesta situação particular, *saibamos o que estamos fazendo*. Quando isso ocorre (e não somos forçados de tal forma que o princípio da ação deva ser localizado externamente a nós), sendo aquilo que fazemos bom ou mau, somos devidamente elogiados ou censurados. Ao refletir sobre o tipo de conhecimento requerido para que ajamos voluntariamente, podemos encontrar uma dificuldade em compreender que alguém que age mal deva ser responsabilizado pelo que faz. Aparentemente, ele não desconhece o que faz, mas *ignora que o que ele faz é mal* e que, portanto, *não deveria fazê-lo*. Com efeito, todos buscamos o que nos parece ser bom e rejeitamos ou evitamos o que nos parece ser mau. Aquele que age mal erra justamente por tomar como bom o mau que faz; é assim que é possível que ele o busque. Mas, se é assim, deveríamos dizer que o mal que ele faz o faz involuntariamente, não merecendo, por isso, ser responsabilizado, mas desculpado precisamente por fazer o mal. Entretanto, *não* parecemos dispostos a aceitar que quem age mal *desconhece totalmente o mal que faz*, ainda que tome equivocadamente esse mal por um bem; por isso, tampouco estamos dispostos a desculpar as pessoas que agem mal (pois parecem saber perfeitamente que estão agindo mal). Mas se elas de fato sabem que o que fazem é mal, não parece haver mais razão para buscar isso; por que, ainda assim, o buscam?

Para que tal pergunta se apresente da forma como ela se apresenta, uma ideia está sendo pressuposta: *aqueilo que fazemos, na medida*

---

<sup>1</sup> Professora Adjunta do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS).

*mesma em que somos nós que o fazemos, nos afeta diretamente* de modo positivo ou negativo. Nossas ações e nosso modo de agir constituem a nossa vida. É por isso que podemos ver na ação má consciente, ou que se sabe enquanto tal, um problema: se as nossas ações constituem a nossa vida, parece não ser possível agir mal sabendo que o que se está fazendo é mau. Quem faz isso está sabidamente constituindo para si uma vida má. Em outras palavras, agir virtuosa ou viciosamente é, em primeiro lugar, uma questão de viver uma vida feliz ou infeliz, respectivamente. Viver uma vida virtuosa é condição necessária para a felicidade; viver viciosamente é condição suficiente para ser infeliz.

A dificuldade de compreender a responsabilidade pelos maus atos surge claramente em uma posição intelectualista como a socrática-platônica. Parece evidente que ninguém busca voluntariamente a sua própria infelicidade, mas é isso o que acabamos fazendo ao realizar más ações, pois através delas nos tornamos infelizes. Só pode ser o caso, portanto, que *involuntariamente* agimos mal, por desconhecermos o que é bom. Parece igualmente evidente que não devemos ser responsabilizados pelo que involuntariamente fazemos: se desconhecemos que o que fazemos é mau, não somos, portanto, autores do mal que fazemos. Não parece justo, portanto, que sejamos censurados ou soframos reprimendas pelo mal que fazemos. Ao agir mal, parecemos estar ignorando justamente *o que estamos fazendo*, a saber, mal para nós mesmos. Mas aquele que age mal é censurável. Porém, como ainda censurá-lo, se ele age involuntariamente?

A solução platônica consiste em recusar uma inferência que fizemos acima: ele aceita que ao agir mal agimos involuntariamente, mas não aceita que, por isso, não merecemos ser responsabilizados pelo mal que fazemos. De modo revisionista e um tanto contraintuitivo, ele propõe que continuemos sendo responsabilizados *justamente* por não sabermos que estamos agindo mal. Devemos, para não mais agir mal e fazer para nós mesmos o maior mal que podemos, *buscar conhecer o bem*. A responsabilização pelas más ações decorre, então, não do fato de as cometermos voluntariamente, mas

da ignorância que não buscamos sanar. Somos censuráveis, no fim das contas, porque somos ignorantes e, por isso, agimos mal.

A solução platônica é engenhosa e tem um propósito bem definido: a involuntariedade das más ações e sua merecida punição em função da ignorância da qual tais ações surgem permite que ele exorte a busca pelo conhecimento do bem como o que há de mais importante, aquilo que mais devemos aspirar dado que queremos ser felizes. O que ela tem de problemática, assim quer me parecer, foi acima assinalado e diz respeito a uma inferência bastante simples e fundamental que não parecemos estar dispostos a abandonar (e que a explicação platônica nos força a deixar de lado): não somos responsáveis e, portanto, merecedores de elogio e censura, pelo que fazemos sem saber, pois o fazemos involuntariamente.

Poderíamos pensar que Aristóteles escapa desse problema na medida em que distingue entre o tipo de conhecimento necessário para a voluntariedade (que eu chamo de conhecimento circunstancial) e o conhecimento de maldade ou bondade da ação (que eu chamo de conhecimento ético ou moral): todos, quando conhecemos as circunstâncias e não somos forçados, agimos voluntariamente e somos, por isso, responsáveis pelo que fazemos, independentemente do valor moral que atribuímos ao ato realizado. Aristóteles diz, assim, que “o homem mau ignora aquilo que deve fazer e do que deve abster-se”<sup>2</sup>, mas que esse tipo de ignorância de forma alguma torna seu ato involuntário. Entretanto, quando censuramos alguém por ter agido mal, pressupomos que ele sabia, no momento da ação, que não deveria fazer aquilo que fez. Pressupomos, então, que o agente sabia que o que ele estava fazendo era mau. Qual pode ser, portanto, o sentido em que Aristóteles concorda com Platão quando afirma que aquele que age mal ignora que deveria abster-se disso? Como é possível atribuir ignorância pelo que deve ou não ser feito e, ainda assim, responsabilizar o agente?<sup>3</sup> O mesmo pode ser considerado em relação

---

<sup>2</sup> EN III 1 1110b28.

<sup>3</sup> A mesma pergunta é apresentada por Susan Meyer: “Se o mau comportamento envolve ignorância do bem (uma premissa com a qual Aristóteles concorda), como pode ele ser voluntário?” (Cf. “O voluntário segundo Aristóteles”, p. 144. In:

a uma boa ação: que a ação seja boa e deva ser buscada é algo que aquele que a realiza poderia ignorar e, ainda assim, ser propriamente elogiado? Não parece estranho que em ambos os casos os agentes possam ignorar o caráter bom ou mau daquilo que fazem e ainda assim serem merecidamente elogiados e censurados?

Tentemos esclarecer esses elementos analisando um suposto caso concreto. Pensem em alguém que age desonestamente. Ele faz algo mau, p. ex., engana alguém ou trapaceia, em vista da obtenção de uma vantagem qualquer, um benefício, p. ex., um cargo mais alto na sua empresa. É em vista disso que ele faz o que faz: ele quer o cargo mais alto, não a trapaça que ele precisa fazer para obtê-lo; mas, se esse é o único meio ou o mais fácil para tanto, ele não vacila. Ele sabe que prejudica outra pessoa, mas isso vem a ser irrelevante ou pouco importante diante daquilo que ele quer: o benefício ou vantagem. Parece ser precisamente por isso que sua ação nos parece moralmente censurável: ele sabia que trapaceava para obter o cargo desejado, mas isso não foi tomado por ele como razão para desistir do ato. *Do ato*: não há, em si mesmo, nada de errado em desejar e buscar obter um cargo mais alto na sua empresa; o problema é desejar e buscar obtê-lo *do modo como foi feito*. Trapacear corresponde, aqui, ao ato, ao modo pelo qual o agente ascendeu profissionalmente, o que ele fez, portanto voluntariamente, pois estava nele o princípio da ação e ele conhecia as circunstâncias nas quais agia.

O agente do exemplo acima sabia perfeitamente que trapaceava para obter um benefício. Não há dúvidas de que ele é merecidamente censurável pelo que fez. Poderíamos ainda assim dizer que ele que *não sabia* que não deveria trapacear em vista de um resultado como este? É possível mesmo dizer, lembrando a afirmação de Aristóteles, que ele

---

*Aristóteles: a Ética a Nicômaco*. Porto Alegre: Artmed, 2009.); Tomás de Aquino falará da má ação como aquela feita de certa forma na ignorância e não por ignorância, aquela causada pela maldade (cf. Comentário à *Ética Nicomaqueia*, Livro III, 1, § 410).

*ignorava* que, nas circunstâncias em que agia, deveria se abster de trapacear?<sup>4</sup>

Poderíamos entender o *ignorar* como um “dar as costas”, o sentido em que desconsidera-se, deixa-se de lado algo que tem importância. Nesse sentido, aquele que trapaceia dá as costas àquilo que ele corretamente reconhece como sendo o seu dever naquela situação, ele não dá a devida importância àquilo que ele reconhece como o melhor a ser feito. Ele sabe que não deveria trapacear, mas dá de ombros a isso, levando ao cabo a sua ação em vista do fim pretendido (a ascensão profissional). Ele ignora, portanto, não por não saber, mas por deixar de lado, desconsiderar como importante o fato de trapacear para ganhar.

Penso que o sentido acima capta bastante da ignorância daquele que age mal – muitas pessoas, ao agirem mal, parecem fazer precisamente isso: dar as costas ao que reconhecem como o melhor ou mais adequado a ser feito em vista de um benefício próximo mais intensamente desejado –, mas ainda não explica tudo. No trecho em que Aristóteles afirma que aquele que age mal ignora o que deve fazer e do que deve se abster, ele predica de tais pessoas *erro ou falha* (*hamartia*), mas não sugere que são dissimuladas, desatentas, negligentes ou qualquer coisa do tipo (que é o que poderia ser apontado no sentido de ignorância dado acima e que na verdade voltará depois, em III 5). Por este tipo de erro, alguém ignora o que lhe é realmente benéfico (1110b30) – ignora, isto é, *não sabe* que está colocando a perder a coisa que busca com mais fervor, a sua própria felicidade. Tal erro, se repetido, torna as pessoas injustas e, em geral, más<sup>5</sup>. Poderíamos acrescentar: e infelizes. Tais pessoas erram na *prohairesis* e/ou no universal, afirma Aristóteles, e erros assim tornam os homens maus e censuráveis, respectivamente. O que significa errar na *prohairesis* e/ou no universal?

---

<sup>4</sup> É importante a especificação: não é o caso que o agente deva saber que em geral ele não deve trapacear (isso provavelmente também deve ser o caso, mas não é o que está em questão aqui), mas sim que ele saiba que nesta situação particular ele não deve trapacear.

<sup>5</sup> EN 1110b29.

Um exame mais atento da *prohairesis* seria necessário para dar conta de uma resposta satisfatória para a questão acima: vendo como Aristóteles trata da boa *prohairesis*, a *prohairesis* bem sucedida, o que ele se propõe fazer na *EN*, poderíamos ver com mais clareza o que poderia consistir errar nela ou em relação a ela. O mesmo pode ser dito em relação aos universais relevantes e atuantes no momento da ação. Quero dar, no entanto, uma indicação do caminho que pretendo seguir para encontrar uma resposta adequada ao menos em relação à *prohairesis*.

Desvendar a *prohairesis* com a qual alguém age permite descobrir o caminho das razões feito por ele para que venha a fazer o que faz. Não é o caso, *somente*, como sugeriu Susan Meyer, de a *prohairesis* revelar o objetivo ou motivação em vista do qual se age<sup>6</sup>, razão pela qual uma ignorância em relação a ela em nada interferiria na voluntariedade daquilo que foi feito. Embora em muitos contextos 'intenção' ou 'propósito' revelem melhor o sentido de *prohairesis*, devemos observar que ela, assim como a deliberação que a precede e constitui, é sempre dos meios, jamais dos fins. Ela inclui certamente as intenções e motivações do agente para agir, mas não se reduz a isso. Em vista disso, diferentemente do que afirma Susan Meyer, afirmamos que a *prohairesis* equivocada - o erro na *prohairesis* - com a qual alguém faz o que faz não pode ser, apenas, "a ignorância manifestada nos objetivos que se buscam ao agir"<sup>7</sup>, mas uma incapacidade manifestada no seu *modo de agir* como um todo.

O que eu quero salientar talvez fique mais claro se eu disser que me importam aqui não as razões pelas quais, mesmo excluindo a *prohairesis*, o agente continua sendo responsável pelo que faz (para tanto, basta que ele aja sabendo o que faz e não seja forçado, mas o princípio lhe seja interno), mas porque, mesmo com uma *prohairesis errada* ele continua responsável pelo que faz. O que significa errar na *prohairesis*? Que erro é esse que não implica involuntariedade, mas

---

<sup>6</sup> *Op. Cit.*, p. 144.

<sup>7</sup> MEYER, p. 144.

justamente mantém o agente responsável talvez não pela sua ignorância, mas pelo que ele faz a partir dela?

O erro na *prohairesis* é o que eu chamaria, propriamente, de erro moral. Este erro não consiste em tomar os meios equivocados em vista de um fim desejado (nesse caso, poderíamos dizer que alguém erra na deliberação: calcula mal e por isso adota meios que não atingem ou atingem mal o fim) ou ter um fim ou objetivo sabidamente maus, pérfidos ou vis (como pensar erroneamente que torturar criancinhas é bom ou que maltratar moradores de rua é divertido). O erro moral está sobretudo em não compreender o modo como o fim e as ações que o realizam estão relacionados: separa-se as ações (meios) do fim e julga-se que assim se está, absolutamente, alcançando uma coisa diferente daquela que se realiza. O sujeito do exemplo que vimos obtém o cargo mais alto através da trapaça. Ele pode pensar que isso que está sendo obtido através da trapaça é dela independente. Mas não é, pelo menos não totalmente. O cargo mais alto foi obtido por um *modo de agir*, a saber, trapacear. Trapacear, no caso, *constitui* o fim do agente, a ascenção profissional. Isso, no entanto, ele ignora no sentido de não saber. Ele age de forma a demonstrar que concebe uma total desconexão entre aquilo que faz e os bens que obtém a partir das suas ações, e é em relação a isso que ele está absolutamente enganado. Isso é errar na *prohairesis*: é não compreender a forma intrínseca que se relacionam as coisas que você faz em vista de um fim – as suas ações – e o fim obtido através delas<sup>8</sup>.

Assim, a ignorância sobre o que se deve fazer e do que deve se abster, oriunda de um erro na *prohairesis*, não desresponsabiliza o agente pelo que mal que ele faz. Ele é responsável pela trapaça independentemente de ignorar que suas ações constituem os fins que ele realiza através delas; ele é responsável pela trapaça porque *ele trapaceia* e sabe muito bem disso. E sabe, igualmente, que não deveria trapacear – pelo menos não naquelas circunstâncias específicas. Em

---

<sup>8</sup> Outra forma de expressar isso é dizendo que a razão, para essas pessoas, assume um papel puramente instrumental: suas vidas não se constituem pelas ações racionais (corretas) que realizam, mas pelas vantagens ou benefícios que essas ações racionais (eficientes e eficazes) podem gerar.

que sentido, então, ele não sabe do que deve se abster, para voltarmos a afirmação de Aristóteles? No sentido em que ele deliberadamente dá as costas a isso que ele sabe ser mal por não compreender o modo como estão intrinsecamente relacionadas às suas ações e aquilo que ele obtém através delas.

# A *phronesis* como possibilidade de agir diferentemente na *Ethica Nicomachea* de Aristóteles

*Karina Ferreira Silveira*<sup>1</sup>

A leitura da *Ethica Nicomachea*<sup>2</sup> de Aristóteles suscitou ao longo dos séculos várias interpretações. Muitos problemas e soluções foram discutidos pelos intérpretes a fim de solucionar os variados tipos de dificuldades que surgiam do enfrentamento do texto aristotélico. A intenção neste trabalho é, sobretudo, reconstruir os argumentos encontrados em EN sobre um desses problemas que ainda divide a opinião dos comentadores. Refere-se, especificamente, a divergência quanto a possibilidade de decadência moral ao que se refere à figura do *phronimos*. Para tanto, em um primeiro momento torna-se necessário à análise de algumas passagens do corpus que tratam da estabilidade e fixidez do caráter. Em consonância a isso buscar-se-á resolver tal problemática a partir de uma concepção moderada a respeito da conexão das virtudes em Aristóteles.

Aristóteles é frequentemente criticado por revelar a prudência um padrão último segundo o qual se deve viver, na medida em que a razão que opera no interior das virtudes morais é de tipo prudencial. Todavia, ela só poderá ser considerada padrão universalizador na medida em que pressupõe as virtudes morais. A prudência neste caso funcionaria como critério por ser ela a excelência no caráter, aquela que age bem em qualquer caso ou circunstância. Essa posição revela ao *phronimos* a impossibilidade de agir diferentemente e, por conseguinte, a dificuldade de conciliar esta questão com a

---

<sup>1</sup> Mestranda do Programa de Pós Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Pelotas.

<sup>2</sup> Doravante EN.

possibilidade de mudança de caráter. Ao contrário disso, mostrar-se-á a possibilidade de mudança de caráter ou, ao menos, que o virtuoso possa agir diferentemente.

Conforme se verifica em EN, fica claro que a prática reiterada de ações leva o sujeito a constituição de uma determinada disposição de caráter. O hábito acaba por constituir o virtuoso se apresentando como uma segunda natureza em função de sua fixidez e estabilidade, o que aparentemente impediria qualquer modificação concernente ao caráter. No início do livro II da EN, Aristóteles afirma que as virtudes não ocorrem por natureza, embora a natureza tenha dado a capacidade de recebê-las. No caso da virtude moral, ela pode ser adquirida por meio do hábito. Isto significa afirmar que a virtude não ocorre por natureza, no sentido de existir no agente desde o nascimento e de maneira inalterável:

Também fica claro a partir disso que nenhuma virtude moral se engendra em nós por natureza, pois nada do que existe por natureza habitua-se a ser diverso. Por exemplo, a pedra, que por natureza se move para baixo, não se habituaría a mover-se para cima, nem mesmo se alguém tentasse habituá-la lançando-a milhares de vezes para cima, tampouco o fogo se habituaría a mover-se para baixo, nem qualquer outro ser que é naturalmente de um modo se habituaría a ser diferentemente. Por conseguinte, as virtudes não se engendram nem naturalmente nem contra a natureza, mas, porque somos naturalmente aptos a recebê-las, aperfeiçoamo-nos pelo hábito<sup>3</sup>.

A afirmação de que a virtude não pode estar presente no agente de modo inalterável poderia abrir a possibilidade de uma leitura que levantasse a hipótese de uma mudança de caráter, já que poderia ser alegado que o que não existe por natureza está sujeito à mudança e que seria possível supor que o homem pudesse agir de modo oposto ao seu caráter<sup>4</sup>. Do mesmo modo, pode-se adotar a passagem das

---

<sup>3</sup> EN 1103 a 19-26.

<sup>4</sup> Embora estas passagens não se refiram diretamente ao phronimos, é possível estabelecer uma sinonímia entre o spoudaios e o phronimos e, por conseguinte,

*Categorias 10* e mantermos, sem mais, este tipo de leitura. Aristóteles afirma claramente, ao falar dos contrários, que é possível sendo bom tornar-se mau, ou sendo mau, tornar-se bom. No capítulo 8 da mesma obra, o filósofo atenua a crueza da afirmação supramencionada, pois se tratando do hábito como uma espécie de qualidade e considerando-o mais estável e durável especifica a virtude nesta classe e sustenta que esta, exemplificada pela justiça e pela moderação, não é fácil de ser mudada ou modificada. É certo que esta argumentação indica uma maior estabilidade da virtude, mas não implica ainda a impossibilidade de mudança.

Respectivamente, no livro I, 11 da EN, Aristóteles afirma que a condição para a vida feliz consiste na atividade da alma em conformidade com a virtude, na medida em que nenhuma outra ação humana possui uma fixidez ou estabilidade semelhante aquelas das ações propriamente virtuosas<sup>5</sup>. A atividade do virtuoso esta pautada em um tipo de estabilidade, fruto de uma disposição de caráter originada em um hábito, que funciona como uma segunda natureza.

Outro aspecto importante a ser interpretado é que a natureza opera no registro do sempre, enquanto o hábito opera no registro o mais das vezes (*hos epí tò polú*). Esta sutil distinção marca uma diferença entre o sempre e o mais das vezes, pois existe uma evidente diferença quando afirmo que A é sempre B, e quando afirmo que A é o mais das vezes B, pois neste caso ocorrerá que em certos casos A não será B. Pretende-se, com isso, afirmar que sempre resta a possibilidade de fazer x ou  $\sim$ x, ou seja, em função da potência de contrários, pois “cada uma das coisas as quais são acompanhadas de razão são igualmente capazes de efeitos contrários”<sup>6</sup>. Portanto, mesmo levando em consideração a maior fixidez e estabilidade do hábito, é possível

---

possibilitar uma maior abertura aos contrários no que diz respeito a disposição de caráter por parte do phronimos.

<sup>5</sup> EN 1100b 9-11 e 1100b 15-17.

<sup>6</sup> EN 1046b 5.

ainda agir diferentemente, o que permitiria, ao menos logicamente, que o virtuoso optasse por agir de outro modo<sup>7</sup>.

Até o momento indica-se brevemente a possibilidade da mudança de caráter, bem como o alcance da fixidez e estabilidade das disposições. Tal discussão se torna profícua por se tratar da possibilidade de decadência moral por parte do virtuoso em excelência, a saber, o *phronimos*. Ora, a discussão acerca da disposição de caráter é fundamental a partir do momento em que se encontra a figura do prudente como imprescindível para a ação moral já na definição de virtude moral: “A virtude é, portanto, uma disposição de escolher por deliberação, consistindo em uma mediedade relativa a nós, disposição delimitada pela razão, isto é, como a delimitaria o prudente<sup>8</sup>”. Nota-se que ao mesmo tempo em que esta passagem revela à importância da razão prática do prudente em detrimento a ação moralmente boa, ela possibilita também para alguns intérpretes afirmar que o *phronimos* serve de critério para ação.

Desta feita, cabe considerar a discussão em torno da doutrina clássica da conexão das virtudes para explicar a possibilidade de decadência moral por parte do *phronimos*. Aristóteles menciona que: “[...] na presença de uma só qualidade, a sabedoria prática, lhe serão dadas todas as excelências<sup>9</sup>”. Esta passagem analisada de modo isolado proporciona aos intérpretes atribuir a Aristóteles uma unidade das virtudes e, por conseguinte, uma tese forte da conexão das virtudes. Ao adotar esta posição, consequentemente adotar-se-ia a posição de que o prudente é aquele que possui todas as virtudes, não havendo possibilidade de agir de outro modo.

---

<sup>7</sup> Tal ambiguidade também pode ser observada no livro IX EN ao qual Aristóteles indaga, ao tratar da amizade, se alguém que aceita um amigo porque ele é bom, mas que se torna perverso deve ainda permanecer amigo deste último. O que importa aqui não é o prosseguimento da passagem, mas a possibilidade de que o amigo possa tornar-se mau. Podemos retirar esta conclusão independentemente da amizade ser virtude ou não, pois sabemos que ao menos ela envolve virtude e isto basta para o que estamos tratando aqui.

<sup>8</sup> EN 1106b 36 – 1107a 2.

<sup>9</sup> EN 1145a 1-2.

A passagem mencionada acima, se refere a posição socrática acerca da unidade das virtudes em relação ao contexto da prova dialética. Aristóteles ali não está se posicionando frente a tese socrática da conexão das virtudes, ele apenas pretende preservar todas as posições para posteriormente fugir da tese forte que afirma que a prudência possui todas as virtudes morais. Esta passagem se coaduna com outra passagem acerca do método no livro VII 1 da EN. O contexto dialógico amigável preserva as posições em questão, a saber, Sócrates e Górgias acerca da unidade das virtudes<sup>10</sup>.

Todavia, Aristóteles especifica algo que não havia feito em EN I 13, a saber, a relação indissociável da prudência com a virtude moral: “Fica claro, então, a partir do que foi dito, que é impossível ser bom no sentido estrito do termo sem sabedoria prática, nem possuir sabedoria prática sem virtude moral<sup>11</sup>”. Do mesmo modo, Aristóteles afirma que: “Portanto, assim como naquela parte de nós que forma opiniões existem dois tipos, habilidade e sabedoria prática, assim também na parte moral existem dois tipos, virtude natural e virtude no sentido estrito do termo e destas a última envolve sabedoria prática<sup>12</sup>”. Dessa maneira, é cabível afirmar que a discussão vai além de acusar Aristóteles de defender uma unidade das virtudes, mas verificar a relação indissociável entre a prudência e as virtudes morais especificando o seu papel no interior desta relação. Ao mostrar o papel da prudência no interior das virtudes morais verifica-se a impossibilidade de atribuir a prudência um critério de normatividade.

Aristóteles afirma que a prudência é uma disposição, acompanhada de reta razão, capaz de agir na esfera do que é bom ou mal para o homem<sup>13</sup>. Por isso, é próprio da prudência o bem deliberar. Mas tal capacidade está relacionada tanto as ações boas quanto às más. A possibilidade de abertura aos contrários mostra que

---

<sup>10</sup> Ao ler EN VII 1, pode-se concluir que ali é possível também resolver o problema do silogismo prático, mostrando que ele serve como tipificação de um modelo basicamente teórico.

<sup>11</sup> EN 1144b 30-32.

<sup>12</sup> EN 1144b 14-17.

<sup>13</sup> EN 1144b 4-6.

em algum lugar pode o vício se engendrar, mesmo se tratando da figura do prudente. Isso se faz verdadeiro na medida em que as virtudes são adquiridas uma a uma pela prática reiterada de ações. Desse modo, o prudente por não possuir todas as virtudes morais permite, dependendo das condições práticas da ação, que ele possa agir diferentemente e, por conseguinte, não ser critério para ação.

Contudo, em momento algum Aristóteles diz que a prudência pressupõe a virtude moral, o que temos apenas é a afirmativa de que não é possível ser bom no sentido estrito do termo sem prudência, nem ser prudente sem virtude moral<sup>14</sup>. Esta passagem também permite refletir a segunda divisão de virtude, a saber, virtude natural e virtude própria. A virtude natural apreende razões para agir por intermédio da prudência tornando-se virtude própria. Após o agente ter apreendido as razões necessárias da prudência, uma diferença se produz no seu agir, tornando-se, então, virtude no sentido estrito do termo. Aristóteles quer com isso mostrar que as virtudes se relacionam com a prudência, de modo que a prudência é a boa deliberação prática sobre os meios adequados e a virtude moral concerne aos fins colocados racionalmente.

Outro aspecto importante é que Aristóteles ao investigar o que seja a prudência a distingue dos outros tipos de conhecimento. Todavia, ele diferencia claramente o produzir do agir, pois o primeiro diz respeito aquelas coisas que são ditas verdadeiras ou falsas enquanto o segundo diz respeito aquilo é bom ou mal. Dessa forma, Aristóteles ao afirmar que a prudência não pode ser ciência utiliza-se da prerrogativa de que a ciência envolve demonstração e se ocupa com objetos invariáveis, não podendo ser diferentemente. Percebe-se, contudo, a possibilidade que Aristóteles fornece para o prudente de agir diferentemente, pois este lida com objetos variáveis que podem

---

<sup>14</sup> EN 1144b 30-32.

ocorrer no mais das vezes e, ainda, por atuar na esfera do que é bom ou mal para homem<sup>15</sup>.

A prudência não pode também ser vista como critério normativo, pois se deve avaliar a qualidade de uma ação considerando as circunstâncias particulares da mesma, levando em conta o momento em que se pratica a ação. Antecipar a conclusão do argumento afirmando que não importa os meios que o agente venha a escolher o seu fim será sempre bom, significa afirmar que a figura do phronimos prevê os melhores meios para atingir um fim e, por conseguinte, afirmar uma posição perfectibilista do ponto de vista ideal. Identificar o prudente como uma figura ideal é desconstruir com toda a argumentação em torno da filosofia prática aristotélica e, ainda desconstruir com o conjunto de características que o agente deve desenvolver a fim de estabelecer a melhor ação do ponto de vista moral.

Além do mais, para se entender a relação entre a prudência e as virtudes morais, é preciso pensar que a prudência se relaciona com os particulares por meio da percepção<sup>16</sup>: “não é fácil determinar pela razão até que ponto e em quanto ele é censurável, pois tampouco o é algum outro objeto sensível: tais objetos ocorrem nos casos particulares e a discriminação é matéria de percepção.” A percepção juntamente com a experiência torna-se auxiliar importante da prudência. Estes dois fatores são parte da prudência no sentido de ajudar a identificar em uma ação as particularidades que possuem pertinência moral. Pensa-se nestes dois conceitos, pois a razão sozinha não daria conta do sistema ético aristotélico. Mas não é porque a prudência possui a percepção ética que se retira disso a necessidade dela prever e fazer a ação correta em todas as circunstâncias.

---

<sup>15</sup> Segundo AUBENQUE esta diferenciação revela que a prudência é uma virtude e que Aristóteles ao precisar distingui-la das outras virtudes acrescenta uma diferença específica, isto é, que a prudência é uma disposição prática que concerne a reta regra.

<sup>16</sup> EN 1109b 21-23; EN 1143a 32-33; EN 1140a 25-30; EN 1141b 8-20; EN 1142a 10-30.

Todavia, não se pode descartar que a prudência possui o conhecimento o conhecimento dos universais (gerais). Quando Aristóteles fala sobre os primeiros princípios parece que ele quer com isso mostrar que se apreende esses princípios que são variáveis por meio da percepção ética. Para agir no âmbito do que é bom ou mal para o homem deve-se deliberar escolhendo o melhor possível na situação, percebendo em cada ocasião a maneira correta de agir. Situações estas que não permitem antecipações normativas e que não permitem serem capturadas por qualquer regra moral. Isso não significa dizer que Aristóteles descarta totalmente o conhecimento dos universais, ele apenas não os toma como critério de normatividade. Ele afirma que as situações onde se desenrola a ação são situações variáveis e servem como ponto de partida para apreensão do fim.

Desse modo, Aristóteles acredita que se pode chegar ao conhecimento prático dos universais pela percepção que temos dos particulares. Para compreender melhor, toma-se a estrutura de um silogismo prático aristotélico, o qual a premissa maior seria o conhecimento dos universais. Nesse sentido, a prudência é uma virtude intelectual, e como uma instância intelectual tem a ver com os universais, é preciso algum conhecimento de premissas maiores para agir. Não obstante, esse conhecimento da premissa maior não é suficiente para empreender a ação correta, e isso porque o universal apreendido da premissa maior não abarca as possibilidades que se abrem ao agente na situação concreta. A experiência, portanto, é particularmente enfatizada por Aristóteles com vistas a pôr em relevo a importância de uma sensibilidade perceptiva para o que é particular, mas isso não significa que ela se sobreponha a possibilidade de escolher deliberadamente.

Contudo, a relação entre virtude moral, que consiste em uma mediedade e a prudência que diz respeito aos meios, bem como, o aceno da prudência à percepção para dar conta dos particulares, mostra uma indissociabilidade entre elas. Tal relação mostra a ligação imediata com as circunstâncias inerentes à ação e, por sua vez, o caráter mesmo da doutrina da mediedade. As circunstâncias da ação na esfera da moralidade é um fator indispensável e ineliminável. Na

argumentação aristotélica ela serve para compreender melhor o papel da virtude moral, da prudência e da mediedade. Sob este ponto de vista, temos o conjunto de fatores que caracterizam a filosofia moral de Aristóteles e que vai além do afirmar que a prudência serve de regra ao caso.

O processo deliberativo do *phronimos* ao qual está diretamente ligado a ações humanas se submete ao limite dos particulares, pois as ações humanas referem-se aos fatos particulares e esses são objetos de percepção. A percepção atua como um limite para a deliberação, de forma que se a deliberação, por um lado, não pode remeter-se aos fins, por outro, não pode estender-se ao que é mais imediato. Contudo, Aristóteles mostra que a deliberação é um procedimento racional de pesar alternativas contrárias visando os melhores meios para atingir certo fim também racional. O processo deliberativo sucede a um movimento desiderativo originário da ação, isto é, ao nosso querer racional.

Entretanto, para reconhecer que o procedimento deliberativo do *phronimos* supera a mera razão instrumental, deve-se considerar tal procedimento concernente a ação moral particular. Todavia, torna-se também necessário considerar tal processo em toda sua complexidade em consonância com os conceitos que ali estão imbricados, a saber, o de escolha, desejo e percepção. A predominância do processo deliberativo do *phronimos* está intimamente ligada a capacidade perceptiva que o acompanha voltada para as circunstâncias da ação. Desse modo, cabe sustentar que é no procedimento deliberativo que se encontra peremptoriamente a essência do agir do *phronimos*, sob a análise da razão prática.

Enfim, conclui-se que, a partir de uma visão moderada da conexão das virtudes em Aristóteles se estabelece a possibilidade da decadência moral do prudente. A prudência não possui todas as virtudes morais, estas são adquiridas separadamente por meio da prática reiterada de ações virtuosas. Existe uma conexão necessária entre a prudência e as virtudes morais, mas afirmar quantas virtudes o prudente possui vai depender das condições práticas da vida. Antes de

afirmar que o prudente serve de critério normativo, deve-se estabelecer a distinção entre virtudes em que um agente bom possui das virtudes que um agente pode vir a ter ( X 8 1178º 16-19). Isso fornece uma abertura maior para o que se está tratando aqui. A deliberação, por sua vez, visa o bem em geral ou, ainda, a virtude perfeita (teleia aretê). Mas cabe considerar que a virtude perfeita a qual ele trata é a virtude aperfeiçoadas pela razão no domínio moral, isto, no domínio do contingente e variável. Ao perceber que a prudência não possui todas as virtudes morais tem-se a possibilidade de falha moral, ou seja, em algum momento um vício pode se estabelecer.

### **Referências:**

ARISTÓTELES. **Ethica Nicomachea** (I. Bywater, ed.). Oxford: Oxford Classical Texts, 1942.

\_\_\_\_\_. **Nicomachean Ethics** (translated with introduction, notes, and glossary, by Terence Irwin). 2a ed. Indianapolis/Cambridge: Hackett, 1999.

\_\_\_\_\_. **Nicomachean Ethics**. Trad: David Ross. Oxford University Press: Londres, 1998.

\_\_\_\_\_. **The Complet Works of Aristotle**. Barnes, J. (ed.). Princeton: Princeton University Press, 1995.

\_\_\_\_\_. **Nicomachean Ethics, book VI**. With Introductory Essay, commentary and Translation by C.D.C Reeve. Indianapolis; Hackett, 2000.

AUBENQUE, P. **A prudência em Aristóteles**. Tradução de Marisa Lopes. São Paulo: Discurso Editorial, 2003.

HOBUSS, J. **Ética das Virtudes**. João Hobuss, organizador. Editora da UFSC, 2011.

GAUTHIER, R. **Comment**. Louvain 2ed., 1970.

SPINELLI, P. **A Prudência na Ethica Nicomachea de Aristóteles.** Unisinos, 2007.

ZINGANO, M. **Estudos de Ética Antiga.** 2. edição. São Paulo: Discurso Editorial: Paulus, 2009.

# A responsabilidade da educação em Aristóteles

*Simoni de Avila Tomaschewski*<sup>1</sup>

A ética das virtudes de Aristóteles traz à discussão o agir humano, o profundo valor à vida prática e a formação do caráter com vistas à vida na comunidade, motivo pelo qual a educação passa a ter um papel fundamental para moldar o hábito. As virtudes não se engendram nem naturalmente nem contra a natureza, mas somos naturalmente aptos a recebê-las, aperfeiçoamo-nos pelo hábito<sup>2</sup>. Por isso, o autor destaca a importância da atenção e dos cuidados em relação à educação desde a infância. Sensibilizar a criança desde cedo para que reconheça atitudes boas e más.

Para o filósofo, os homens são naturalmente inclinados a viverem juntos em pequenas ou grandes comunidades, e estabelecem uma sociedade política governada por leis que são a expressão de uma intuição moral comum. Mas percebe a necessidade de uma educação para a ética a fim de que as capacidades naturais sejam desenvolvidas através de aprendizado e treinamento.

Para tanto, ele adota tanto na Ética Nicômaco como na Política princípios, que vão nortear sua argumentação: o primeiro é propor uma ética a partir do desenvolvimento das virtudes morais, valorizando a vida prática; o segundo é estabelecer uma ligação fundamental entre ética e política, afirmando que o indivíduo atingirá o desenvolvimento pleno das virtudes somente quando fizer parte de uma comunidade política, onde o fim do homem é o mesmo da cidade.

---

<sup>1</sup> Mestranda em Filosofia pela Universidade Federal de Pelotas (UFPel).

<sup>2</sup> EN, 1103 a15, a20, a25.

O indivíduo forma o caráter através do hábito, através da forma como é conduzido desde o princípio de sua vida. A maneira como é encaminhado e as suas vivências vão estabelecendo de certa forma alguns caracteres. Burnyeat ressalta a percepção aristotélica de que a moralidade advém em uma sequência de estágios com dimensões cognitivas e emocionais<sup>3</sup>.

É necessária uma percepção educada, uma capacidade que vai além da aplicação de regras gerais, para dizer o que requer a prática das virtudes em situações específicas. Aristóteles conheceu o intelectualismo sob a forma da doutrina socrática de que virtude é conhecimento. Ele reage, enfatizando a importância dos começos e do desenvolvimento gradual de bons hábitos de sentimento<sup>4</sup>.

A família e os educadores desempenham um papel fundamental no processo de formação do hábito e de preparação do homem para desenvolver suas potencialidades tendo em vista o melhor. O que o autor aponta é a nossa habilidade de internalizar, a partir de uma gama dispersa de casos particulares, uma atitude avaliativa geral, que não é redutível a regras e preceitos. Ele aponta em I 4 que os princípios ou pontos de partida necessários (que defende serem as ideias corretas acerca de que ações são nobres e justas) não serão acessíveis a qualquer pessoa que não tenha sido criada segundo os bons hábitos<sup>5</sup>.

Nesta introdução apresentamos algumas ideias centrais do pensamento de Aristóteles, que servem como base para o desenvolvimento das virtudes, a saber: a necessidade de desenvolver bons hábitos desde a infância, a preocupação com uma boa educação para formar as virtudes e a ideia de que o indivíduo se prepara para a vida na comunidade política.

---

<sup>3</sup> 2010, p.157.

<sup>4</sup> BURNEYAT, 2010, p.156.

<sup>5</sup> BURNEYAT, 2010, p.159.

## Os bons hábitos

Os bons hábitos aparecem como um pré-requisito para o desenvolvimento das virtudes, como um ponto de partida. Aprendemos a fazer coisas nobres e justas e habituamo-nos à conduta nobre e justa.

[...] em um sentido forte, as emoções têm de estar previamente educadas moralmente para que a razão possa acompanhá-las e lhes dar a reta razão. Como Aristóteles em EN X 1179a23-26, quem não tiver as emoções previamente educadas moralmente não compreenderá o sentido moral de um conselho ou ordem, assim como uma semente não prospera em um terreno não preparado. Aqui está uma inovação importante de Aristóteles em relação à filosofia ateniense clássica: a razão prática requer algo previamente burilado para poder atuar. É neste sentido que o imperativo moral será para Aristóteles sempre um ajuste, com vistas ao meio termo, das emoções já presentes, um contínuo no interior do qual a razão vai operar as necessárias divisões, mas que precisa pressupor como já dado de modo adequado, sem o que ficaria inane e inativa<sup>6</sup>.

Esses hábitos iniciais propiciam uma atração intuitiva pelo comportamento apropriado e pelos valores a que servem e a aversão ao seu oposto. Sem esses hábitos e sentimentos intuitivos previamente desenvolvidos, não conseguimos compreender por que certo comportamento nos é bom e outro ruim, ou não saberemos ouvir uma explicação das razões para tal ou não entenderemos. Ao sentir atração por aquilo que é moralmente bom, o jovem será guiado pela boa criação, e não somente pelas paixões a que o comportamento apropriado impõe restrições. Por isso, segundo Aristóteles, as lições de ética não são para aqueles sem hábitos sentimentais prévios.

Esse sentimento, de reconhecimento do nobre e justo como bom, é o ponto de partida para um entendimento pleno, um entendimento prático envolvendo motivação para a virtude. Este sentido de pudor situa de certa forma a criança na sociedade, preocupando-se com a sua

---

<sup>6</sup> ZINGANO, 2008.

imagem e com o que dizem para ela. O pudor é a semivirtude do aprendiz. O aprendiz é delineado como um jovem que vive em função das paixões do momento e, por essa razão, comete erros. Ele quer fazer coisas nobres, mas por vezes faz o contrário, e sente vergonha de sua conduta e de si mesmo<sup>7</sup>.

Aprendemos a ser justos praticando atos justos, aprendemos as virtudes tendo primeiramente exercitado, assim como as outras artes, o que é preciso aprender para fazer, isto aprendemos fazendo<sup>8</sup>. A virtude exige a prática, mas não simplesmente. Antes a prática possui poderes cognitivos, já que é a maneira pela qual aprendemos o que é nobre e justo. Visto que a prática do iniciante é que ele se torne virtuoso com pleno conhecimento daquilo que faz, escolhendo fazê-las por elas mesmas. O jovem está num processo, formando ideias, razoavelmente corretas, acerca da nobreza ou da justiça das ações em que se envolve, e deve seguir um caminho progressivo em direção à conquista de um senso maduro de valores<sup>9</sup>.

Quanto à argumentação e o ensino, suspeitamos de que não tenham uma influência poderosa em todos os homens, mas é precisamente cultivar primeiro a alma do estudioso por meio de hábitos, tornando-a capaz de nobres alegrias e nobres aversões, como se prepara a terra que deve nutrir a semente<sup>10</sup>.

Esta passagem é importante para demonstrar a quem Aristóteles se refere e para quem serão produtivas suas lições. Trata-se de alguém que possui uma concepção do que é nobre e verdadeiramente prazeroso. Já outros, não tão bem criados, não possuem, visto que jamais experimentaram os prazeres daquilo que é nobre. É isso que confere ao seu caráter uma familiaridade com a virtude e uma receptividade para a virtude<sup>11</sup>.

---

<sup>7</sup> BURNEYAT, 2010, p.168.

<sup>8</sup> EN,1103 a31.

<sup>9</sup> BURNEYAT, 2010, p.261.

<sup>10</sup> EN 1179b

<sup>11</sup> BURNEYAT, 2010, p.165.

A partir da especificação da felicidade e do bem humano, Aristóteles busca um ponto de partida e parte propriamente do que é familiar para nós. Essa parece ser a razão pela qual deve ter sido criado segundo os bons hábitos, frequentar lições sobre coisas nobres e justas e, em geral, sobre assuntos políticos, que irão formar o suporte para o desenvolvimento das virtudes. A criação e a experiência de vida que tem até o momento são o começo, a partir de que podem vir a possuir caracteres respeitáveis e bem estabelecidos.

O homem é por natureza um ser civil, isto é, ele possui, de maneira inata, uma tendência a viver em comunidade política com seus semelhantes. Por isso existe a necessidade de uma organização política que sustente as morais individuais, que se concretizam plenamente somente na estrutura institucional da cidade. No último capítulo da Ética especifica a necessidade de uma constituição cívica e de um sistema de leis apropriadas para a cidade e que oriente a educação dos cidadãos. Tais constituições e leis são necessárias, porque o emprego ou ameaça de punição são muitas vezes necessária para que os jovens aceitem e realizem as ações que devem realizar e se habituem às práticas decentes e passem a, gradualmente, estabelecer em si mesmos uma perspectiva decente sobre a vida<sup>12</sup>.

Nesse estágio de formação de uma pessoa a responsabilidade está em grande parte nas mãos de pais e outros familiares, mas com a orientação propriamente do pai. Todavia as orientações do pai podem se tornar meramente arbitrárias se não forem amparadas em leis. Segundo Aristóteles, filhos tendem a ressentir-se e rebelar-se com as pessoas que se opõem a seus impulsos, ainda que de um pai. O amparo da lei proporciona às diretrizes dos pais um aspecto diferente. A universalidade e a ampla aceitação das leis sugerem, mesmo a crianças, uma aceitação baseada em boas razões, ainda que essas razões por vezes sejam menos do que evidentes a quem a elas estejam sujeitas. Ao seguir as diretrizes paternas durante a infância, o jovem desenvolve

---

<sup>12</sup> COOPPER, 2010, p.452.

um senso de boa ordem para que possam dirigir suas vidas, e então poderão tornar-se pessoas boas e decentes<sup>13</sup>.

## O amparo legal

Aristóteles preocupa-se sobre quais são os meios e as maneiras que permitem ao homem atingir a virtude. E menciona que em muitas cidades negligenciam-se tais assuntos, pois cada um vive como quer. Resultando que cada cidadão eduque seus filhos a sua maneira. No entanto, neste ponto o filósofo é categórico: “Os princípios gerais para a educação do cidadão são estabelecidos por meio de leis, e que essas leis deverão ser independentes do número de cidadãos que serão educados, quer se trate de um só cidadão ou de muitos”<sup>14</sup>. Assim, a parte da legislação que assegura a aplicação geral da virtude é aquela que apresenta uma relação com a educação pública e para todos.

São necessárias as leis que de certa forma direcionam a formação dos hábitos e exercem também o papel de coerção. Para Aristóteles, as leis acompanham o homem por toda a vida.

[...] é difícil proporcionar desde a adolescência uma preparação certa para a prática da excelência moral se os jovens não são criados sob leis certas; de fato, viver moderada e resolutamente não é agradável para a maioria das pessoas, especialmente quando se trata de jovens. Por esta razão sua educação e suas ocupações devem ser reguladas por lei, pois elas não serão penosas se tiverem tornado habituais. Mas certamente não é bastante que desde jovens as criaturas humanas recebam a educação e os cuidados certos; já que mesmo quando se tornarem adultas, elas terão que por em prática as lições recebidas e de estar habituadas a tais lições, necessitaremos também de leis para disciplinar os adultos, falando de um modo geral, para cobrir toda a duração da vida, pois as pessoas em sua maioria obedecem mais a coerção do que as palavras, e

---

<sup>13</sup> COOPER, 2010, p 453.

<sup>14</sup> EN 1180.

mais às punições do que ao sentimento daquilo que é nobilitante<sup>15</sup>.

A lei possui poder de coação, pois é a palavra que surge da sabedoria e da lógica de um grande número de homens. Os homens odeiam tudo que se opõem a seus desejos instintivos, mesmo que tenham razão para fazê-lo. Mas a lei não se torna odiável, pois prescreve o que é justo. Existe a necessidade de um ordenamento legal dos homens para a vida na comunidade.

[...] a mesma forma que nas cidades as leis e os costumes predominantes têm força, nos lares a autoridade e os hábitos do pai também tem, e a força destes é ainda maior por causa dos laços de sangue e dos benefícios devidos ao pai, pois os filhos demonstram inicialmente uma afeição natural em relação a ele e a disposição de obedecer-lhe<sup>16</sup>.

O homem tem potencialidades naturais que devem ser desenvolvidas através de uma educação e do convívio na comunidade. É somente no âmbito da comunidade política que o indivíduo pode viver uma vida plena, e o fim do homem se identifica com o fim da cidade.

A concepção de cidade de Aristóteles é fundamentalmente moral, é somente fazendo parte de uma sociedade política, que o sujeito vai realizar plenamente suas virtudes. A cidade, no contexto aristotélico, garante as condições da vida perfeita, da vida moral. E a educação garante o bom funcionamento desta, fornecendo de certa forma uma unidade à comunidade política: “[...] uma vez que o que compõe a cidade é uma multidão de homens, é baseando-se na educação que ela deve adquirir sua unidade<sup>17</sup>”.

---

<sup>15</sup> EN 1180 a.

<sup>16</sup> EN, 1180b.

<sup>17</sup> POLÍTICA, 1263 b 36-37.

## A dimensão ética e política da educação

No Livro VIII, da *Política*, Aristóteles expõe as suas ideias a respeito dos futuros cidadãos e à maneira como se tornarão obedientes às leis. É então nesta etapa que destaca as atividades pedagógicas coordenadas (educação), tendo em vista produzir uma cidade perfeita e um cidadão feliz.

O filósofo considera que, para poder servir a cidade, que é o fim último de suas vidas, os homens deverão aprender certas coisas, e isso eles farão quer por hábito, quer por intermédio do ensino, e, através da educação, promovendo o desenvolvimento das virtudes, as melhores, tanto para o indivíduo quanto para o conjunto dos cidadãos. Deve haver, por parte de pais e educadores, uma preparação da criança para a obediência, é necessário que sejam impostos limites a seus desejos a fim de que na idade adulta possa atender as orientações da razão.

A concepção de valores e do que é verdadeiramente prazeroso antes estava moldado pelo aconselhamento de seus pais ou mestres acerca do bem, e tende para a busca por sua acepção independente e racional de bem. O iniciante está num processo, formando ideias, razoavelmente corretas, acerca da nobreza ou da justiça das ações em que se envolve, e deve seguir um caminho progressivo em direção à conquista de um senso maduro de valores<sup>18</sup>.

Neste sentido Aristóteles enfatiza a importância de o legislador se preocupar com os meios para a educação dos jovens, para tornarem-se bons e alcançarem a felicidade. É necessária uma preparação para a prática das virtudes. “[...] tal como para o desempenho de cada faculdade ou arte são imprescindíveis uma aprendizagem prévia e um hábito, a prática das virtudes exige o mesmo”<sup>19</sup>.

---

<sup>18</sup> BURNEYAT, 2010, p.261.

<sup>19</sup> *POLÍTICA*, 1337 a15.

Aristóteles defende uma educação pública e destaca a importância do cuidado com cada um que irá se refletir no todo, o fim do indivíduo e da cidade é o mesmo. Existe a preocupação do autor com o tema da correspondência entre educação e vida política, e o meio pelo qual seria assegurada essa correspondência e concordância. A educação é um meio fundamental para que se cumpra esta meta, tanto na família como na cidade. “[...] as prescrições para uma educação que prepara as pessoas para a vida comunitária são as regras produtivas da excelência moral como um todo”<sup>20</sup>.

Mas é na cidade que, com a ajuda dos pais, tentará obter a realização do bem político por intermédio da educação familiar, privada e pública. A educação tem que ser assumida e, segundo Aristóteles, como deve ser realizada, é algo que não pode ser ignorado. Podemos afirmar que a educação tem uma função fundamental, e em Aristóteles ela assume ainda o papel de protagonista no desenvolvimento das virtudes. Ele aponta uma direção através de sua proposta pedagógica e nos diz o que deve ser ensinado aos mais novos, para que possam ser futuros cidadãos virtuosos.

## Considerações finais

O que Aristóteles propõe é um caminho e, segundo ele, o melhor caminho possível, para uma boa formação do homem, é escolher o que é de mais nobre e o que proporciona a exortação dos mais altos valores humanos. As ações virtuosas devem ser escolhidas em função delas mesmas.

A ação virtuosa, além de ser um exercício individual, requer uma orientação não apenas à felicidade individual, mas a felicidade dos demais com quem se partilha a vida em uma comunidade política. Ainda que estudemos filosofia moral somente com vistas a nos tornar indivíduos bons e virtuosos e a viver de maneira feliz como indivíduos, ou em nosso círculo familiar e de amizades, devemos aprender os princípios da política, os quais são os princípios

---

<sup>20</sup> EN,1130b.

necessários para se entender uma vida na comunidade. Uma cidade é virtuosa quando os cidadãos que participam do governo são virtuosos, e o melhor é que cada cidadão individual fosse virtuoso, já que a virtude de todos depende da virtude de cada um. (Pol, VII, 13, 1332a) Viver segundo o que requer a virtude é viver em uma comunidade política, em um modo de vida *comum*, compartilhado e mutuamente amparado.

### Referências:

ARISTÓTELES. **Ethica Nicomachea**. Ed. by I. Bywater. Oxford: Oxford Classical Texts, 1942.

\_\_\_\_\_. **Ética a Nicômacos**. Trad. De Mário da Gama Cury. 2.ed Brasília: Editora Universidade de Brasília, c1985,1992.

\_\_\_\_\_. **Política**. Trad. Antônio Campelo Amaral e Carlos Gomes. Coleção Vega Universidade/Ciências Sociais e Políticas.Vega,1998.

BURNYEAT, M. Aprender a ser bom segundo Aristóteles. In: **Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles** (textos selecionados/coordenação de Marco Zingano) São Paulo: Odysseus, 2010, p. 155-181.

COOPER, J. A Comunidade Política e o Bem Supremo. In: **Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles** (textos selecionados/coordenação de Marco Zingano) São Paulo: Odysseus, 2010, p. 439-491.

VERGNIÈRES, Solange. **Ética e Política em Aristóteles: physis, ethos, nomos**. Tradução Constança Marcondes Cesar. São Paulo: Paulus, 1998.

ZINGANO. **Aristóteles. Ethica Nicomachea I 13 – III 8. Tratado de Filosofia Moral**. São Paulo: Odysseus, 2008.

# A Fundamentação Coerentista da Ética Aristotélica

*Hippolyto Ricardo da Silva Ribeiro*<sup>1</sup>

Meu objetivo principal neste texto é esboçar em linhas gerais uma hipótese de interpretação da ética aristotélica sob o enfoque de uma epistemologia do tipo coerentista, ao invés de fundacionista, na medida em que creio ser a perspectiva mais adequada ao método de prova e justificação moral, bem como à natureza inexata do conhecimento prático em Aristóteles. Emprego o termo epistemologia moral coerentista para identificar uma influente tradição filosófica composta por autores como Bonjour, Sosa, Lehrer, Macccord, Audi, Korsgaard, Klien, Depaul, entre outros, todos importantes protagonistas do debate epistemológico contemporâneo.

Reinterpretar a *Ethica* à luz do debate epistemológico contemporâneo se insere na antiga compreensão de que fazer filosofia é dialogar necessariamente com a tradição filosófica, ou seja, minha proposta é justamente dialogar com a antiga ética aristotélica na perspectiva dos novos instrumentos conceituais e analíticos desenvolvidos pelo pensamento metaético contemporâneo a respeito dos fundamentos da teoria moral, cujas principais vertentes, aparentemente antagônicas, são o *fundacionismo* e o *coerentismo*. Nos limites deste artigo consideramos uma versão muito ampla do termo *fundacionismo*, significando basicamente uma teoria de justificação epistemológica caracterizada pela ideia de verdade correspondente, ou seja, no âmbito da filosofia prática, a concepção de que princípios éticos devem corresponder a fatos, assumindo assim a dicotomia valor/fato na fundamentação da moral.

Poderia parecer estranho para muitos afirmar a natureza coerentista da ética aristotélica, na medida em que um dos principais

---

<sup>1</sup> Licenciado e Mestre em Filosofia/UFPEL.

argumentos, tradicionalmente utilizados pelos fundacionistas contra o coherentismo, consiste no famoso problema epistemológico do regresso infinito, o qual remonta historicamente justamente à obra do filósofo, já que foi Aristóteles que primeiramente formulou esse problema epistêmico, mais especificamente no *Analíticos Posteriores*, 72a25-73a20, conforme observa Macccorb<sup>2</sup>. O clássico problema articulado afirma que uma justificação válida implica necessariamente uma crença fundante, sob pena da possibilidade lógica de um regresso infinito na argumentação, já que, do contrário, cada crença afirmada é justificada por outra crença, e essa por sua vez, por outra ainda, assim infinitamente, sendo que o interlocutor cético poderá sempre pedir novas razões, sempre objetando “por que devo crer nisto” *ad infinitum*. Pela crítica aristotélica um argumento válido deve apresentar um fundamento último no qual a cadeia de razões é ancorada como forma de evitar o indesejável regresso epistêmico infinito.

O problema do regresso infinito, de fato, aparentemente, tornaria inconsistente minha proposta de atribuir uma espécie de justificação epistemológica coherentista à ética aristotélica, mas apenas se não admitirmos minha outra hipótese de que o projeto científico apodítico de Aristóteles é bastante distinto do projeto ético, fundamentalmente prático. A discussão lógica a respeito do eterno regresso epistêmico é articulada originariamente por Aristóteles claramente no âmbito de seu projeto de justificação científica, já que é expressa nos *Analíticos Posteriores*, obra que faz parte do *Organon*, o qual é a sumula do projeto de ciência para o filósofo, onde se articula a proposta apodítica de ciência, ou seja, do silogismo científico inspirado nas operações matemáticas puramente dedutivas, no qual é exigido a *verdade* das premissas das quais se deduz logicamente a *verdade* da conclusão. Nesse sentido, os *Analíticos Posteriores* são considerados por muitos intérpretes como o paradigma da lógica puramente formal aristotélica.

Nestes termos penso que a objeção a minha hipótese com base no argumento aristotélico do regresso epistêmico infinito não prospera, e,

---

<sup>2</sup> Macccord, 1996, p.22.

na verdade, ao contrário, constitui uma evidência relevante em favor de minhas reivindicações quanto à natureza coerentista da justificação da filosofia prática.

Minha investigação se dirige essencialmente a justificação epistêmica do conhecimento prático e da ética aristotélica, ou seja, sobre quais os fundamentos epistemológicos que autorizam o agente A a racionalmente sustentar uma crença B, noutros termos, qual o método de prova que garante a justificação de uma crença ética qualquer na filosofia moral de Aristóteles.

Parte essencial desta hipótese, como já expliquei, consiste no delineamento das diferenças fundamentais entre o projeto científico e o projeto ético de Aristóteles, no âmbito da ciência o pensamento aristotélico é claramente *fundacionista* e universalizante, conforme descrito especialmente no *Organon*, mais propriamente no livro segundo dos *Analíticos Posteriores*, que trata de teoria de definição e da causa, onde se formula as bases da ciência apodíctica, na qual as premissas maiores de um silogismo científico precisam ser *verdadeiras necessariamente*, o que permite uma dedução pura da verdade nos moldes das operações matemáticas. No âmbito da filosofia prática, porém, o projeto aristotélico é bastante distinto.

Na *Ethica Nicomachea* Aristóteles desenvolve um discurso acerca do grau de exatidão do conhecimento moral, concluindo que princípios éticos são expressos *necessariamente* de maneira geral, aproximada, em razão da natureza da ação humana que se desenvolve sempre em circunstâncias indeterminadas e indetermináveis, bem como pelo fato de que a ética visa finalmente à ação, e não ao conhecimento, ou ao que Berti denomina a intenção tipológica prática da ética.

Pretendo investigar a fundamentação epistemológica da ética aristotélica a partir da análise do método de prova e justificação empregado pelo Filósofo nas suas duas éticas e na transformação ocorrida no pensamento moral de Aristóteles entre ambas as reflexões, adotando especialmente a interpretação de comentadores como Irwin e Zíngano, que indicam o emprego de um método de prova e

justificação baseado em uma coerência ampla entre princípios éticos e não éticos. Ressaltando, ainda, que a interpretação *coerentista* proposta, possui a vantagem filosófica de afastar definitivamente a atribuição de conservadorismo, paroquialismo e descritivismo, que pesava sobre a ética aristotélica quando analisada nos termos da clássica interpretação de autores dos séculos XIX/XX como Owen, Burnet, Barnes e Berti, que afirmavam o emprego exclusivo do método dialético, fundado na análise ou refutação das *endoxa*, nas investigações da filosofia prática.

Sustento ainda que a interpretação de Zíngano<sup>3</sup> no sentido de que o pensamento moral aristotélico sofreu uma grande transformação entre a *Ethica Eudemia* e a *Ethica Nicomachea*, justamente pelo reconhecimento dos limites do emprego do método dialético, é um dos elementos que evidenciam uma perspectiva essencialmente *fálibilista* do conhecimento prático em Aristóteles, *fálibilismo* que é intimamente vinculado à ideia geral de *coerentismo*, ou pelo menos, a uma rejeição radical ao *fundacionismo*.

Estas características epistemológicas são brilhantemente deduzidas por Zíngano na análise do argumento acerca da *akrasia*<sup>4</sup>, na qual o interprete demonstra como Aristóteles concebeu uma solução absolutamente nova para o problema de justificação da moral, trata-se talvez, penso eu, de uma das mais decisivas descobertas da história da filosofia, qual seja, a *intencionalidade* da ação humana, ou seja, a natureza psicológica *intencional* ou volitiva peculiar da estrutura da deliberação e da ação humana moralmente relevante. Desta maneira, Zíngano demonstra que Aristóteles não preservou nem a opinião dos Sofistas nem dos Platônicos como seria de se esperar pelo emprego do método dialético, mas que refutou radicalmente ambas as opiniões reputadas a respeito de um elemento fundamental de sua filosofia prática.

Ademais, se, conforme o entendimento de Zíngano, Aristóteles não formulou sistematicamente um método específico para a

---

<sup>3</sup> 2007, p.298.

<sup>4</sup> ZÍNGANO, 2007, p.324s.

investigação ética, conforme revela a diversidade de fontes citadas pelos comentadores, é razoável a interpretação de que o Filósofo emprega diversos procedimentos diferentes de prova e justificação conforme as necessidades filosóficas do caso particular investigado, ou seja, um método de prova e justificação *ad hoc*. Neste sentido a ética aristotélica apresenta outra característica típica do *coerentismo*, ou seja, o *pragmatismo* ético de filósofos como Peirce, Dewey, Putnam, entre outros, consistente na compreensão de problemas éticos como problemas concretos, situados em seu contexto, portanto, problemas contingentes. A ética enquanto a solução de problemas concretos, definidos pela *contingência*.

Conforme o *pragmatismo* problemas éticos são necessariamente práticos, se originam de problemas efetivamente enfrentados pelos agentes morais contingentemente e reclamam, portanto, soluções práticas, voltadas para a solução do caso concreto, nesse contexto, soluções pontuais são mais prestigiadas que princípios normativos universais e necessários que restam sem sentido.

Mas pretendo ancorar minha hipótese interpretativa especialmente na análise de Irwin a respeito do emprego de uma coerência ampla entre princípios éticos e não éticos na justificação epistêmica da ética aristotélica. Conforme o comentador, Aristóteles emprega diversos métodos de prova e justificação na ética, tais como, princípios psicológicos na construção da ideia de agente moral racional, em sentido amplo, princípios lógicos, como os da não-contradição e terceiro excluído, como prova do método dialético, princípios científicos, tais como o princípio biológico expresso no conceito de organismo orientado para um fim natural, do qual nitidamente extrai o princípio teleológico decisivo em toda sua filosofia, entre outros.

Irwin, em artigo de 1980, intitulado “Aristotle’s Methods of Ethics”, constrói seu argumento distingindo inicialmente as características e funções peculiares do filósofo prático e do agente moral na ética aristotélica, adotando em sua investigação a perspectiva do filósofo, ou seja, do teórico moral, no sentido de analisar o método de prova e justificação dos princípios de uma teoria ética. O

filósofo ético é aquele que articula e prova uma teoria moral, fornecendo assim os princípios gerais que orientam aproximadamente a ação particular do agente, sua função principal é a de conceber e indicar as premissas maiores do silogismo prático, ou seja, os fins desejáveis eticamente. O agente moral, por sua vez, cuja excelência é o prudente, é aquele que possui a experiência existencial, o hábito, a disposição, o caráter adequado que o permite vislumbrar o justo em cada ação particular, o “olho” de que fala Aristóteles. O prudente é quem conhece privilegiadamente as premissas menores do silogismo prático, ou seja, os meios particulares para a realização do justo. Assim, o filósofo indica princípios geralmente válidos a respeito do justo, mas esses princípios, embora constituam uma forma específica de racionalidade científica expressa em linguagem aproximada ou geralmente válida, não podem ser imediatamente aplicados ao caso concreto de maneira puramente dedutiva, antes exigem a participação do agente moral que faz a adequação do princípio geral ao caso particular, através da deliberação perfeita a respeito dos meios necessários e suficientes para a realização de fins justos.

Delineada a distinção entre filósofo e agente, Irwin adota em sua análise o ponto de vista do teórico moral, ou seja, quais os métodos de prova e justificação empregados por Aristóteles para fundamentar a sua teoria ética.

O comentador conclui que Aristóteles adota uma fundamentação basicamente coerentista em sua filosofia prática, na qual os princípios éticos são justificados por princípios não éticos, isto é, a justificação é baseada na coerência entre princípios éticos e princípios emprestados de outras disciplinas filosóficas, especialmente psicologia, lógica, biologia, metafísica e princípios dialéticos (crenças e opiniões comuns). Tudo isto é fruto da evolução do pensamento ético aristotélico que se expressa justamente em uma visão mais consistente da justificação moral, nessa nova perspectiva epistemológica os princípios éticos deixam de ser justificados unicamente por outros princípios éticos, ou seja, os princípios éticos deixam de ser justificados unicamente por crenças e opiniões reputadas, nos moldes do emprego exclusivo do método dialético, seja o analítico-lingüístico das três etapas ou o aporético fundado na refutação.

Aristóteles percebeu o problema epistemológico deste procedimento probatório, pois importava em uma circularidade restrita viciosa, pois a investigação partia e retornava, quase que imediatamente, sempre ao mesmo ponto inicial, o cotejo entre crenças e opiniões reputadas, sendo, portanto, indesejável epistemologicamente justificar crenças éticas diretamente em outras crenças de igual natureza, sendo esta uma das razões principais que explicam a existência das duas éticas aristotélicas e a transformação do pensamento metodológico do filósofo que evoluiu do emprego exclusivo do método dialético na *Ethica Eudemia* para a adoção de um método de investigação que emprega as mais diversas estratégias e procedimentos probatórios, conforme as necessidades do caso particularmente tratado, expresso na *Ethica Nicomachea*, pois este tipo de procedimento probatório mais amplo garante maior consistência a fundamentação e justificação da moral na medida em que oferece uma justificação baseada em uma coerência mais ampla virtuosa, pois que fundada em uma circularidade lógica ampla, evitando assim o círculo restrito vicioso.

Conforme o intérprete, portanto, a hipótese clássica de que o método dialético é o método por excelência em assuntos práticos para Aristóteles não procede, na medida em que o filósofo emprega, especialmente a partir da *Ethica Nicomachea*, um método de investigação que não é mais unicamente dialético, e, embora não abandone os procedimentos dialéticos completamente, sua relevância será doravante bem menos significativa para a investigação ética. Assim sendo, o método probatório, a partir da *Ethica Nicomachea*, deixa de ser unicamente dialético, pois não apresenta mais as características peculiares a esse tipo de procedimento, ou seja, não parte do pressuposto de que as crenças comuns são verdadeiras, nem tem por objetivo simplesmente analisar e sistematizar essas crenças preservando o máximo possível seu conteúdo original, como resta evidente no argumento sobre a *akrasia*, onde basicamente refuta completamente ambas as crenças ou opiniões em disputa.

Irwin reivindica, que ao contrário, Aristóteles procura estabelecer uma teoria moral verdadeiramente normativa que sirva de padrão de justificação e correção das crenças comuns, uma teoria ética na qual a verdade é garantida, ainda que apenas de maneira geral, aproximada,

ordinária, e não de forma universal e necessária, pelo apelo a coerência ampla entre (1) princípios éticos, (2) princípios não éticos e (3) crenças comuns, a qual resulta em uma circularidade lógica ampla virtuosa e consistente.

Assim, Aristóteles constrói a sua filosofia prática fundada em uma coerência ampla, nesse sentido *holística*, na qual princípios éticos são formulados a partir de uma visão ontológica integral do homem, ou seja, a partir de uma concepção ampla a respeito da natureza humana, do *ergon*, sendo que tal visão antropológica é justificada por princípios epistemológicos, teleológicos, psicológicos, biológicos, metafísicos e lógicos, entre outros. Esse princípios variados justificam amplamente e coerentemente conceitos como os de agente racional, organismo orientado para um fim natural, ação humana, intencionalidade, não-contradição, terceiro excluído, felicidade política, etc. De tal modo que a ética aristotélica não é concebida, ao menos em sua versão madura, como um disciplina completamente autônoma, independente e autossuficiente do ponto de vista epistemológico, mas é concebida e justificada a partir de suas relações com todas as outras disciplinas filosóficas, num modelo, repito, *holístico*.

Irwin sustenta que um dos conceitos fundamentais da teoria ética que Aristóteles emprega na justificação epistemológica de sua filosofia prática consiste justamente na concepção de um agente moral racional em sentido amplo, ou seja, a ideia de um agente moral que é capaz não apenas de calcular e realizar os próprios desejos e interesses imediatos, mas, que, sobretudo, é um agente moral que, além de realizar desejos atuais, possui a capacidade de modelar seus desejos futuros através da prática reiterada de certos hábitos tendo em vista a realização de princípios éticos tais como a felicidade comum da *pólis*.

O comentador conclui que Aristóteles adota um tipo de fundamentação basicamente coerentista em sua formulação ética, a qual envolve não apenas o emprego de procedimentos dialéticos, mas também resultados obtidos mediante o uso de outros variados meios de prova, notoriamente científicos inclusive, na medida em que estrutura sua teoria normativa com base em uma concepção acerca da

ação ética, a qual implica necessariamente num amplo compromisso ontológico *holístico*, consistente na pressuposição basilar acerca da natureza humana e da teleologia natural, isto é, a ideia básica de um agente moral racional em sentido amplo associada à concepção de organismo destinado a um fim natural, princípios nitidamente psicológicos e biológicos. Nesse contexto é bastante razoável que Aristóteles procure estabelecer princípios éticos normativos que expressem as características universais deste agente racional que é fundamento último da ética, ultrapassando assim claramente os limites de uma mera investigação dialética a respeito do significado de certas crenças ou opiniões.

Irwin afirma, em síntese, que esse tipo de justificação baseada em uma coerência ampla entre princípios éticos e não éticos oferece uma fundamentação mais consistente para a filosofia prática aristotélica, na medida em que epistêmica apresenta um tipo de circularidade ampla virtuosa. Essa transformação epistemológica é produto, creio eu, da evolução de seu pensamento moral deduzida na *Ethica Nicomachea*. Sim, porque esta evolução se reflete, sobretudo, no reconhecimento dos limites impostos à filosofia prática pelo emprego exclusivo de um método recessivo e imobilista como o método dialético, na medida em que dialoga sempre apenas com ideias reputadas já estabelecidas, impedindo o surgimento de soluções novas alternativas para os problemas morais. Irwin ressalta que o emprego exclusivo do método dialético de prova, seja endoxal ou aporético, oferece uma justificação moral baseada em uma coerência restrita entre princípios éticos unicamente, na qual verificamos um tipo de circularidade restrita viciosa, sendo, portanto, menos consistente do ponto de vista epistemológico.

Fundamento, ainda, minha hipótese de trabalho, especialmente na interpretação de Zíngano acerca da justificação da ética aristotélica, desenvolvida principalmente em artigo publicado no ano de 2007, sob o título “Aristotle and the Problems of Method in Ethics”.

Zíngano defende basicamente a tese de que o método de investigação moral adotado inicialmente por Aristóteles foi essencialmente o método dialético, nos termos do procedimento

previsto nos *Tópicos*, conforme resta evidente na *Ethica Eudemia*, mas esse tipo de método de prova foi abandonado na formulação madura da moral aristotélica expressa na *Ethica Nicomachea*, na qual são desenvolvidas investigações mediante o emprego de métodos não dialéticos, ou, ao menos, não unicamente dialéticos.

O comentador adota em seu argumento a definição e procedimento do método dialético nos termos do articulado nos *Tópicos*, 1.1, 100a29-30, consistindo basicamente em um tipo de argumento ou silogismo no qual o conteúdo das premissas maiores é sempre fornecido por opiniões reputadas. De acordo com o procedimento previsto nos *Tópicos* as premissas de um silogismo dialético não precisam ser *necessariamente verdadeiras*, embora às vezes o sejam, ao contrário das premissas de um silogismo científico puramente dedutivo, no qual as premissas devem ser sempre *necessariamente verdadeiras*, entendendo, de fato, que este contraste radical do ponto de vista epistemológico evidencia a grande diferença entre o projeto científico apodítico e o projeto ético prático de Aristóteles. Tal distinção na estrutura dos silogismos, científico e prático, revela ainda a diferença no pensamento aristotélico quanto ao grau de exatidão do conhecimento científico e prático, pois no âmbito da ciência apodítica de inspiração dedutiva matemática a *verdade necessária* das premissas maiores e menores garante a certeza absoluta da conclusão, enquanto no procedimento dialético, o qual opera a partir de premissas *não verdadeiras necessariamente*, já que a ética somente trata do objeto da ação e da deliberação, ou seja, a liberdade ou aquilo que *não é necessário*, a prova se limita a examinar a coerência entre as premissas e a conclusão.

Zíngano reivindica que existem diferenças filosóficas relevantes entre os dois tratados éticos aristotélicos, e que uma das principais discrepâncias consiste justamente no tipo de método de prova e justificação empregado na filosofia prática, aduzindo que tal transformação representou um grande avanço da teoria moral de Aristóteles do ponto de vista de sua consistência epistemológica, sendo precisamente esta a razão pela qual o filósofo precisou escrever duas éticas.

Conforme o intérprete, na *Ethica Nicomachea* o filósofo distingue em linhas gerais, embora não muito sistematicamente, as tarefas do filósofo prático e do prudente, sendo que nenhum dos dois recorre de maneira relevante a procedimentos dialéticos no desenvolvimento de suas funções na teoria moral, pois a partir da *Ethica Nicomachea* o filósofo ético passa a adotar um padrão de investigação tipicamente científico. Nesse sentido, na *Ethica Nicomachea* encontramos referência a procedimentos dialéticos unicamente nos livros comuns, não sendo registrada nenhuma outra menção ao método dialético no resto do tratado, ao contrário, o que verificamos é basicamente uma discussão a respeito do grau de exatidão do conhecimento prático e do discurso ético, sem qualquer alusão a qualquer tipo de prova dialética. Ademais, na *Ethica Eudemia* não localizamos qualquer referência a conclusões gerais, aproximadas e em esboço.

Zíngano, ainda que aponte para uma diminuição de prestígio e, talvez até, de crescente abandono do método dialético como um dos aspectos mais relevantes da transformação do pensamento epistemológico aristotélico, não deixa de reconhecer traços e remanescentes de disputas dialéticas no pensamento aristotélico mesmo nos trabalhos posteriores a *Ethica Nicomachea*, nem mesmo de reconhecer a utilidade de certas estratégias clássicas do procedimento dialético, tais como a organização da investigação a partir de opiniões reputadas, ou investigações lógicas propedêuticas. Estratégias e procedimentos de natureza dialética, apesar de diminuírem de importância como método de prova em assuntos práticos, permanecem desempenhando funções importantes nas demonstrações científicas de Aristóteles, dois vestígios de uma atitude tipicamente dialética são destacados pelo comentador. O primeiro consiste na prova, exame ou depuração lógico-linguística das opiniões reputadas e das aporias estabelecidas por filósofos e cientistas, ressalvando, porém, que apesar de revelarem características ordinariamente associadas a procedimentos dialéticos, investigações organizadas em torno da solução de aporias não constituem nem elementos essências de um argumento dialético nem são encontrados unicamente em argumentos dialéticos, são apenas traços da herança

filosófica do pensamento grego, sendo que o seu emprego não transforma um argumento em exclusivamente dialético. A utilidade da dialética, de fato, não deveria ser absolutamente controversa, pois como já vimos, procedimentos dialéticos são fundados na própria concepção de Aristóteles acerca da ciência como um empreendimento coletivo, intersubjetivo, pois a investigação deve partir sempre dos resultados já obtidos. O segundo vestígio de atitudes dialéticas consiste no emprego de investigações propedêuticas de natureza lógica, isto é, conduzidas a partir de uma análise preliminar lógica acerca do assunto investigado, comumente envolvendo aspectos linguísticos e semânticos, as quais são complementadas posteriormente por investigações de natureza científica ou puramente apodícticas, tais estratégias representam traços remanescentes da tradição filosófica de antigas disputas dialéticas, mas, por si só, não qualificam o argumento como exclusivamente dialético.

O comentador ressalta, ainda, a função eminentemente heurística dos argumentos dialéticos, bem como de seus traços e remanescentes, na investigação científica de Aristóteles, apontando como uma razão relevante para isto, justamente o fato de que o filósofo não dispunha de um método empírico-experimental para as ciências naturais. Assim sendo, não deve surpreender que Aristóteles utilize em suas investigações científicas estratégias e procedimentos dialéticos, e ainda que o seu emprego resulte extremamente útil para um modelo de investigação governado e dirigido pelo conhecimento da verdade necessária e universal, mas que, entretanto, não dispõe de um método de prova e justificação próprio plenamente desenvolvido.

A relevância e a utilidade do método dialético baseado em opiniões reputadas ou majoritárias deriva de alguns dos compromissos ontológicos mais significativos da filosofia de Aristóteles, especialmente de princípios epistemológicos fundamentais, tais como a ideia de que todos os homens possuem naturalmente acesso à verdade ou, ao menos, a aspectos da verdade, aquilo que Zíngano denomina de “otimismo epistemológico” do filósofo. De fato, conforme esse princípio epistêmico é evidente que na investigação da verdade sempre é útil tomar como ponto de partida do inquérito as crenças e opiniões dos homens, pois elas,

ordinariamente, contém, senão toda a verdade, ao menos parcelas significativas dela.

Outro aspecto decisivo reside na própria concepção manifestamente exposta de ciência de Aristóteles como um empreendimento coletivo, uma colaboração entre gerações, portanto, a investigação científica deve sempre beneficiar-se dos resultados anteriormente obtidos através da pesquisa e reflexão dos cientistas que estudaram previamente o problema em questão, sem dúvida as aporias e dificuldades detectadas por eles oferecem um ponto de partida razoável para um inquérito qualquer.

Zíngano conclui seu artigo afirmando que nenhum outro método de investigação, entretanto, parece poder suplantar os resultados obtidos pelo emprego do método dialético na filosofia prática, ressaltando especialmente a completa inadequação do método científico do tipo empírico-experimental em razão de duas características essenciais da ética aristotélica, ou seja, (1) a impossibilidade de um discurso exato a respeito de assuntos práticos e (2) a aversão por *necessidade* e *universalidade*, pois a ação humana é condicionada pelas circunstâncias particulares nas quais se desenvolve, e quanto a tais circunstâncias não podemos atribuir um valor moral prévio, necessário e universal, pois elas são absolutamente indeterminadas e indetermináveis em suas infinitas configurações, as circunstâncias apenas assumem seu valor ético particular conforme a especificidade de cada ação e deliberação, quando o agente é chamado a intervir aqui e agora, diante do caso concreto. Assim sendo, a resposta madura de Aristóteles para o problema da justificação do conhecimento prático, exposta na *Ethica Nicomachea*, consiste na valorização de atitudes e sentimentos, tal como o juízo a respeito do caráter do agente, padrões de investigação que deveriam ser descartados pela nova concepção metodológica aristotélica que procura abandonar estratégias dialéticas, fato que torna ainda mais complexo nosso problema, mas que infelizmente não pode ser devidamente tratado nesse momento.

As posições de Irwin e Zíngano a respeito do método de prova e justificação da ética aristotélica são, de certa maneira, corroboradas

pelas interpretações de autores como Natali e Salmieri, os quais indicam o emprego do método científico na formulação do argumento expresso no livro I da *Ethica Nicomachea*, que trata da definição do sumo bem. Conforme esses comentadores, nesta investigação Aristóteles emprega o método previsto na teoria da definição e da causa, contida no livro segundo do *Analíticos Postiores*, obra componente do *Organon*, onde Aristóteles articula seu projeto científico apodítico mediante o emprego de uma lógica puramente formal, nos moldes de uma operação matemática. E este tipo de racionalidade é expresso em um silogismo científico puramente dedutivo, no qual as premissas devem ser verdadeiras necessariamente, o que garante a universalidade e a necessidade da conclusão. Mas ocorre, porém, que nem Natali nem Salmieri indicam ou provam o emprego exclusivo deste método científico na ética aristotélica, senão que apenas nos limites do livro I da *Ethica Nicomachea*, sendo que o argumento de ambos é articulado mais especificamente para invalidar a tese clássica que indica o método dialético como o “método da ética” por excelência em Aristóteles. Assim sendo, esta interpretação não é incompatível com as posições de Irwin e Zíngano, senão que confirma, neste sentido, a tese do emprego de procedimentos variados de justificação conforme o caso concreto, ou seja, de uma fundamentação baseada em princípios éticos e não éticos. Assim, o emprego de um método claramente científico, não excludente, na investigação ética de um caso particular, desde que não exclusivo, apenas reforça a hipótese do emprego de um método de justificação *holístico*, baseado em uma coerência entre princípios éticos e não éticos.

Minha investigação se concentra inicialmente na seguinte questão: qual o tipo de método de prova e justificação é empregado na ética aristotélica, analisando na perspectiva do debate epistemológico contemporâneo? Uma resposta adequada deve abordar necessariamente o significado dos livros comuns às duas éticas e as razões para as diferenças filosoficamente relevantes entre ambos. A interpretação amplamente compartilhada de que na *Ethica Eudemia* verificamos o emprego do método dialético na fundamentação ética, é contrastada com a estrutura de justificação presente na *Ethica*

*Nicomachea*, na qual encontramos um discurso voltado para a reflexão acerca do grau de exatidão do conhecimento prático, que conclui pelo reconhecimento de um tipo próprio de racionalidade prática diverso da racionalidade científica, na qual os princípios não podem ser formulados de maneira universal e necessária, mas sim de forma geral e aproximada, expressando regularidades, mas não necessidade. Para Aristóteles a filosofia prática, que deve seu nome ao vocábulo grego *prakton*, diz respeito unicamente as ações humanas praticáveis, ou seja, ao que não é necessário nem universal, mas, sobretudo, contingente e particular, pois somente deliberamos acerca de coisas que não são necessárias, não deliberamos, absolutamente, a respeito da chuva ou do sol. A ética é único âmbito de liberdade de deliberação humana, o discurso moral visa à transformação do *status quo*, visa a produzir ações moralmente superiores.

Essa característica fundamental da teoria ética aristotélica, que contrasta decisivamente com o projeto científico do filósofo, reside no grau de exatidão com que podem ser formulados juízos ou princípios morais, ou seja, no grau de acuidade do conhecimento prático. Aristóteles concebe a teoria de indeterminação do valor moral das circunstâncias, a qual sustenta que as circunstâncias particulares de cada ação ética são indeterminadas e indetermináveis previamente, razão pela qual não é possível a formulação de princípios universais e necessários imediatamente aplicáveis a todas as infinitas possibilidades contingentes nas quais o agente moral é chamado a deliberar. Nesse sentido, o conhecimento prático possui um grau de *akribéia* peculiar muito distinto do conhecimento científico, na medida em que princípios éticos expressam um tipo de conhecimento que somente pode ser formulado de maneira geral, aproximada, revelando regularidades, mas não necessidade e universalidade, ou seja, são válidos regularmente, ordinariamente, mas não são válidos para todas as possíveis configurações circunstanciais envolvendo o agente e o caso particular, e neste contexto pequenas diferenças alteram substancialmente o julgamento moral que fazemos de uma ação. A relevância da particularidade na ação moral se revela não apenas no que concerne às circunstâncias externas que delimitam a ação, mas também, e, talvez, sobretudo, nas contingências que envolvem o

próprio agente ético, e ainda mais nas configurações que envolvem agentes, e seus elementos subjetivos, com os fatos que demandam deliberação, dito de outra maneira, nunca os agentes e as circunstâncias são absolutamente idênticos no âmbito da ação humana. Aliás, como já foi dito, o próprio Aristóteles é enfático, somente deliberamos a respeito do que não é necessário, sendo este o objeto e o objetivo da ética, o âmbito de liberdade da ação humana, algo muito diferente do projeto científico apodítico, puramente dedutivo, universal e necessário.

Desejo ainda brevemente indicar, já que não poderei sustentar mais longamente nos limites deste artigo, que certas características que atribui à ética aristotélica no curso de minha argumentação, tais como *fálibilismo*, *pragmatismo*, *inexatidão* e *coerentismo* são consistentes com uma interpretação que aproxima a filosofia prática de Aristóteles de uma justificação da moral como a proposta pela epistemologia naturalizada de Quine, basicamente no que concerne a ideia de justificação das crenças morais e não morais como um sistema total articulado e coerente de concepção do mundo, conforme os pressupostos da teoria *holística*, aquilo que na linguagem de Quine se denomina de “compromisso ontológico” dos agentes éticos racionais, bem como na ideia de uso intersubjetivo da racionalidade, que remete, por sua vez, ao *construtivismo*, e na análise da expressão linguística das crenças que justificam nossos juízos morais. Nesse sentido, cabe ressaltar que o clássico método dialético aristotélico das três etapas, estabelecer as *endoxa* relevantes para o caso, percorrer as aporias e provar, consiste fundamentalmente em uma análise lógico-linguística a respeito do significado verdadeiro dos juízos morais reputados que servem como premissas do silogismo prático. A natureza do silogismo prático, por sua vez, é bastante distinta daquela do silogismo científico, pois as premissas do silogismo prático são justificadas apenas por sua reputabilidade e não pela verdade.

Nos limites deste artigo procurei apenas indicar brevemente as razões pelas quais considero a viabilidade de algumas hipóteses interpretativas acerca da ética aristotélica que apontam para o emprego de um método de prova e justificação baseado em uma fundamentação *coerentista* do conhecimento prático, ou seja,

reivindico que Aristóteles adota como critério básico na justificação de sua teoria moral uma *coerência ampla entre princípios éticos e não éticos*, nesse sentido sua obra pode ser reinterpretada significativamente sob o enfoque da epistemologia moral coerentista contemporânea, dando assim prosseguimento ao debate clássico constante e *interminável* entre a tradição filosófica e os avanços conceituais e teóricos mais recentes, os quais, por sua vez, representam o resultado atual do conhecimento filosófico, obtido ao longo de um processo que remonta a mais de dois mil e quinhentos anos de história da filosofia.

### **Referências:**

ARISTÓTELES. **The complete works of Aristotle** (The Revised Oxford Translation, J. Barnes, ed) Princeton: Princeton University Press, 1984, 2 vols.

\_\_\_\_\_. **L'éthique à Nicomaque** (trad. R-A. Gauthier, et Y. Jolif). Louvain: Publications Universitaires de Louvain, 1970, 4 vol.

\_\_\_\_\_. **Éthique à Nicomaque** (trad. J. Tricot). Paris: Vrin, 1987.

\_\_\_\_\_. **Nicomachean Ethics** (translated with introduction, notes, and glossary, by Terence Irwin). 2.ed. Indianapolis/ Cambridge: Hackett, 1999.

\_\_\_\_\_. **Etica Nicomachea** (traduzione, introduzione e note di C. Natali). Roma/Bari: Laterza, 1999.

\_\_\_\_\_. **Nicomachean Ethics** (translation with historical introduction by C. Rowe; introduction and commentary by S. Broadie). Oxford University Press, 2002.

\_\_\_\_\_. **Ethica Nicomachea** (I. Bywater, ed.). Oxford: Oxford Classical Texts, 1942.

\_\_\_\_\_. **Nicomachean Ethics** (H. Rackham, ed.). Cambridge: Loeb Classical Library

\_\_\_\_\_. **Éthique à Nicomaque** (traduction et présentation par R. Bodeüs) Paris: GF Flammarion, 2004.

\_\_\_\_\_. **Éthique a Eudème** (trad. V. Décarie). Paris: Vrin, 1984.

\_\_\_\_\_. **Ethica Eudemia** (trad. J. Solomon). In: ROT. Princeton: Princeton University Press, 1984. 2 vols.

\_\_\_\_\_. **Aristotle: Eudemian Ethics. Books I,II and VII** ( translated with a commentary by Michael Woods ). 2a ed. Oxford: Clarendon Press, 1992.

\_\_\_\_\_. **Etica Eudemia** (traduzione introduzione e note, P. Donini). Roma/Bari: Laterza, 1999.

\_\_\_\_\_. **Ethica Eudemia** (R. R. Walzer e J.M Mingay, eds.). Oxford: Oxford University Press, 1991.

\_\_\_\_\_. **Magna Moralia** (trad. G. Stock). Princeton: Princeton University Press, 1984, 2 vols.

\_\_\_\_\_. **Magna Moralia**. Harvard: Loeb Classical Library, 1990.1999.

\_\_\_\_\_. **Les grands livres d'éthique** (traduction par C. Dalimier; introduction par P. Pellegrin). Paris: Arléa, 1993.

AUDI, Robert. “Foundationalism, Coherentism, and Epistemological Dogmatism”. In: **Philosophical Perspectives**, vol. 2, Epistemology (1988), pp. 407-442.

BARNES, Jonathan. “Aristotle and the Methods of Ethics”. In: **Revue Internationale de Philosophie**, n.133-134, 1980, p. 490-511.

BERTI, Enrico. **As razões de Aristóteles**, Edições Loyola, São Paulo, Brasil, 1998.

BONJOUR, Laurence. "Can Empirical Knowledge Have a Foundation?". In: **American Philosophical Quarterly**, 15, 1978, p. 1-13.

\_\_\_\_\_. **The Structure of Empirical Knowledge**. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1985.

\_\_\_\_\_. Replies and Clarifications. In: Bender, John (Ed.), **The Current State of the Coherence Theory**, 1989, p. 276-292.

\_\_\_\_\_. The Dialectic of Foundationalism and Coherentism. In: GRECO, John; SOSA, Ernest (Ed.) **The Blackwell Guide to Epistemology**. Oxford: Blackwell, 1999.

BONJOUR, Laurence; SOSA, Ernest. **Epistemic Justification: Internalism vs. Externalism, Foundations vs. Virtues**. Oxford: Blackwell Publishing, 2003.

BOVENS, Luc e OLSSON, Erik. "Coherentism, Reliability and Bayesian Networks". In: **Mind, New Series**, vol. 109, Oct., 2000, p. 685-719.

BROWN, Campbell. "Two Kinds of Holism about Values". In: **The Philosophical Quarterly**, vol. 57, 2007, p. 456-463.

DANCY, Jonathan e HOOKWAY, Christopher. "Two Conceptions of Moral Realism". In: **Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes**, vol. 60, 1986, p. 167-205.

DEPAUL, Michael. "Two Conceptions of Coherence Methods in Ethics". In: **Mind, New Series**, vol. 96, 1987, p. 463-481.

DEWEY, John. "The Pragmatism of Peirce", In: **The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods**, vol. 13, dec. 1916, p. 709-715.

ESFELD, Michael. "Holism and Analytic Philosophy", In: *Mind, New Series*, vol. 107, apr., 1998, p.365-380, Oxford University Press.

FESTENSTEIN, Matthew. "Putnam, Pragmatism, and Democratic Theory", In: *The Review of Politics*, vol. 57, 1995, p. 693-721, Cambridge University Press.

GARRISON, Jim. "Deweyan Pragmatism and the Epistemology of Contemporary Social Constructivism", In: *American Educational Research Journal*, vol. 32, 1995, p. 716-740.

IRWIN, Terence. "Aristotle's Methods of Ethics". In: O'MEARA, D.S. *Studies in Aristotle*. Washington: The Catholic University of American Press, 1981.

KIM, Jaegwon. *What Is "Naturalized Epistemology"*, In: *Philosophical Perspectives*, Epistemology, vol. 2, 1988, p. 381-405.

KLIEN, Peter. "When Infinite Regresses Are Not Vicious", In: *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 66, 2003, p. 718-729.

KORSGAARD, Christine. "Realism and Constructivism in Twentieth-Century Moral Philosophy", In: *Philosophy Documentation Center*, 2003, p. 99-122.

LEHER, Keith. *Theory of Knowledge*, 2 ed. Boulder; Colorado: Westview Press, 2000.

\_\_\_\_\_. "Coherentism". In: DANCY, Jonathan; SOSA, Ernest; STEUP, Mathias (Eds.). *A Companion to Epistemology*. Second Edition. Oxford: Blackwell, 2010, p. 278-281.

McCORD, Geoffrey-Sayre. *Coherentist Epistemology and Moral Theory*, Oxford University Press, 1996, pp. 137-189.

\_\_\_\_\_. "The Metaethical Problem", In: *Ethics*, vol. 108, 1997, p. 55-83, The University of Chicago.

MAcDERMOTT, Michael. "Quine's Holism and Functionalist Holism", In: *Mind, New Series*, vol. 110, 2001, p. 977-1025, Oxford University Press.

NATALI, Carlo. "Posterior Analitics and the Definition of Happiness". In: *Phronesis* 55, Leiden, Brill Academic Publishers, 2010, p. 304-324.

\_\_\_\_\_. "Rethorical and Scientific Aspects of the Nicomachean Ethics". In: *Phronesis* 52, Leiden, Brill Academic Publishers, 2007, p.364-381.

PUTNAM, Hilary. "Pragmatism", In: *Proceedings of the Aristotelian Society, New Series*, vol. 95, 1995, p. 291-306, Blackwell Publishing.

ROBINSON, Luke. "Moral Holism, Moral Generalism, and Moral Dispositionalism", In: *Mind, Oxford Journals*, vol. 115, 2006, p. 331-360.

SALMIERI, Gregory. "Aristotle's Non-'Dialectical' Methodology in the Nicomachean Ethics." In: *Ancient Philosophy* 29, Mathesis Publications, 2009, p. 311-335.

SHAFER-LANDAU, Russ. "Ethical Disagreement, Ethical Objectivism and Moral Indeterminacy", In: *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 54, 1994, p. 331-344.

SIEGEL, Harvey. "Justification, Discovery and the Naturalizing of Epistemology", In: *Philosophy of Science*, vol. 47, 1980, p. 297-321, The University of Chicago Press.

\_\_\_\_\_. "Justification by Balance", In: *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 52, 1992, p. 27-46.

SOLOMON, Miriam. "Quine's Point of View", In: *The Journal of Philosophy*, vol. 86, 1989, p. 113-136.

SOSA, Ernest. **Knowledge in Perspective Selected Essays in Epistemology**. Cambridge: University Press, 1995.

SOSA, Ernest; KIM, Jaegwon (Eds.) **Epistemology: An Anthology**. Oxford: Blackwell, 2005.

STABLER, Edward. "Rationality in Naturalized Epistemology", In: **Philosophy of Science**, vol. 51, 1984, p. 64-78, The University of Chicago Press.

TIMMONS, Mark. "Foundationalism and the Structure of Ethical Justification", In: **Ethics**, vol. 97, 1987, p. 595-609, The University of Chicago Press.

WAGNER, Steven. "Quine's Holism", In: **Analysis**, vol. 46, 1986, p. 1-6, Oxford University Press.

ZINGANO, Marco. **Aristóteles: Tratado da Virtude Moral; Ethica Nicomachea I 13 - III 8**. São Paulo: Odysseus Editora, 2008.

\_\_\_\_\_. Aristotle and the Problems of Method in Ethics. In: SEDLEY, David (org.). **Oxford Studies in Ancient Philosophy: Volume XXXII**. Oxford: Oxford University Press, 2007, p. 297-330.

\_\_\_\_\_. **Akrasia and the method of ethics in Akrasia in Greek Philosophy from Socrates to Plotinus**. Ed. Christopher Bobonich and Pierre Desrée. Leiden, Brill, 2007.

\_\_\_\_\_. **Estudos de Ética Antiga**. São Paulo: Discurso Editorial, 2007.

\_\_\_\_\_. **Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles: Textos Selecionados**. São Paulo: Odysseus Editora, 2010.

# Responsabilidade moral e determinismo na *Ética Nicomaqueia*

Camila Pilotto Figueiredo<sup>1</sup>

Mas quando, sem ser ignorante, um homem faz coisas que o tornarão injusto, ele será injusto voluntariamente. Daí não se segue, porém, que, se assim o desejar deixará de ser injusto e se tornará justo. [...] a princípio dependia deles [do injusto e do intemperante] não se tornarem homens dessa espécie, de modo que é por sua própria vontade que são injustos e intemperantes; e agora que se tornaram tais, não lhes é possível ser diferentes<sup>2</sup>.

A passagem supracitada remonta a dois problemas estritamente conectados na ética: determinismo e responsabilidade moral. A leitura isolada dessa passagem pode muito bem dar a entender que após a aquisição de uma disposição de caráter o agente não pode mais praticar atos diferentes daqueles determinados por sua disposição. Mas, é necessário investigar: considerando a EN e outras passagens de seus livros, essa tese ainda se sustenta?

Esse artigo tem como objetivo analisar a possibilidade de um determinismo no segundo momento de vida do agente, a saber, após a aquisição da disposição de caráter<sup>3</sup>, procurando mostrar passagens da Ética Nicomaqueia e argumentos que evidenciem a possibilidade de agir diferentemente nesse período. Para tal, farei a análise principal do conceito de *bouleusis* (deliberação), relacionando-o também com os conceitos de hábito e *to eph'hēmin* (o que está em nosso poder).

---

<sup>1</sup> Acadêmica do curso de Graduação/Bacharelado em Filosofia da UFPel, bolsista de Iniciação Científica PIBIC/CNPq.

<sup>2</sup> EN 1114a13-20.

<sup>3</sup> O debate acerca da possibilidade de haver determinismo no primeiro período de vida do agente aristotélico não será contemplado no presente artigo.

Nesse artigo tomarei como pressuposto a posição incompatibilista por motivos meramente procedimentais, já que não pretendo analisar nesse momento as teses compatibilistas. Analisarei argumentos que possam ser utilizados para sustentar uma leitura libertária da EN, tomando como pressuposto que a defesa de um determinismo em Aristóteles implicaria na ausência de responsabilidade moral<sup>4</sup>.

### ***Bouleusis* (deliberação)**

Para tratar de forma mais clara o conceito de *bouleusis*, convém analisar o pensamento de Terrence Irwin, em seu artigo “Reason and Responsibility in Aristotle”, atentado para a conexão que o estudioso faz entre ações voluntárias e deliberação.

Irwin afirma ser necessário em Aristóteles assumir uma teoria - retirada dos escritos do filósofo - que levante questões mais complexas sobre a responsabilidade moral, clarificando o pensamento do Estagirita a respeito da voluntariedade da ação e sua implicação na teoria da responsabilidade moral. Dessa forma, Irwin aponta a teoria simples e depois, através de diversas passagens da EN, formula a Teoria Complexa.

Primeiramente, Irwin evidencia que a ação voluntária pode ser expressa tanto positivamente quanto negativamente:

**4)** A faz x voluntariamente se, e somente se, (a) o princípio da ação está nele, e (b) ele conhece os fatos particulares do caso (1111a22-4).<sup>5</sup>

**5)** A faz x voluntariamente se, e somente se, ele não faz x nem (a) por força nem (b) por ignorância.

---

<sup>4</sup> Considerando-se a posição determinista, podemos dizer que há duas vertentes: *compatibilismo*, que, de modo geral, afirma que é possível conciliar o determinismo e a responsabilidade moral, e o incompatibilismo, que sustenta, grosso modo, que, se o determinismo for verdadeiro, o agente não será responsável moralmente por suas ações.

<sup>5</sup> A numeração das premissas foi mantida tal qual no artigo de Irwin.

Mais adiante, analisando algumas passagens da EN, Irwin afirma que Aristóteles parece acreditar nas seguintes afirmações:

(8) A é responsável (um candidato apropriado ao louvor e à culpa) por fazer **x** se, e somente se, A faz **x** voluntariamente.

(9) Animais e crianças agem voluntariamente.

(10) Animais e crianças não são responsáveis por suas ações.

Aqui, a contradição é evidente. Crianças e animais, mesmo agindo voluntariamente, não são responsáveis por suas ações. Além disso, pessoas brutas e insanas também não podem ser responsabilizadas, pois estão além dos limites da virtude e do vício. É necessário, então, uma nova reformulação.

Dentre as diversas reformulações que Irwin faz, a última, que seria a mais correta, pode ser formulada da seguinte maneira:

(15) A é responsável por fazer **x** se, e somente se, (a) A é capaz de decidir efetivamente sobre **x**, e (b) A faz **x** voluntariamente.

Comparando as premissas anteriores com a (15), pode-se perceber que crianças e animais não são responsáveis por suas ações porque não podem decidir efetivamente sobre algo. Não podem decidir porque ação implica em escolha, escolha requer deliberação, deliberação exige pensamento e reflexão; animais não deliberam e as crianças ainda não desenvolveram sua capacidade deliberativa. Não possuindo capacidade de escolha efetiva, não lhes é imputada responsabilidade moral.

Além disso, não basta haver deliberação para haver escolha (*proairesis*), pois os incontinentes deliberam, mas não escolhem. Na medida em que o incontinente age contra um desejo racional, age contra sua escolha, e seu desejo é não racional porque resulta da deliberação sobre os meios de realizar um fim específico. Porém, o

incontinente, assim como os demais agentes racionais<sup>6</sup> são capazes de fazer mais do que simplesmente agir de acordo com o desejo que lhes parece ser mais forte; eles podem também afetar a força de seus desejos através da deliberação.

Se os indivíduos possuem capacidade para deliberar, escolher e agir com vistas ao melhor bem (*eudaimonia*), mas não o fazem, são responsabilizados moralmente em Aristóteles, pois, como mostra a passagem:

[...] eles próprios são responsáveis do tornarem-se assim, vivendo descuradamente, bem como de serem injustos e intemperantes [...]; com efeito, as atividades concernentes a cada coisa o tornam do tipo respectivo<sup>7</sup>.

Do que foi dito até agora se pode depreender então que, em Aristóteles, não basta a ação ser voluntária para que os agentes sejam responsabilizados, é necessário que eles possuam capacidade deliberativa, que permitirá com que possam escolher deliberadamente. Em outras palavras, só se pode atribuir responsabilidade moral aos indivíduos que agem voluntariamente se eles forem adultos normais<sup>8</sup>, ou seja, indivíduos com capacidade cognitiva para deliberar sobre os meios corretos a fim de atingir os fins corretos.

A atribuição de responsabilidade moral aos virtuosos e viciosos se dá justamente por eles possuírem capacidade deliberativa, capacidade que não cessa nem é limitada após a aquisição da disposição de caráter. Dessa forma, o agente que possui capacidade deliberativa e age voluntariamente é responsável pelo ato que está cometendo, e essa

---

<sup>6</sup> Aqui, a expressão 'agentes racionais' exclui as crianças, já que ainda não desenvolveram a capacidade deliberativa.

<sup>7</sup> ARISTÓTELES, *Ética Nicomaqueia*. 1114a5-a10.

<sup>8</sup> Essa expressão é utilizada por T.H. Irwin para diferenciar os agentes que possuem capacidade de escolha efetiva do grupo de agentes que não possuem tal capacidade, a saber, animais, crianças e brutos.

responsabilidade moral se gera no momento da ação, mesmo que tal agente já possua a disposição de caráter<sup>9</sup>.

A *bouleusis* também se mostra um conceito importante para investigarmos a possibilidade de mudança da disposição de caráter. Sobre essa possibilidade, Marco Zingano explica:

[...] por mais que lhe custe psicologicamente agir contra seus hábitos, não lhe é impossível [...] agir diferentemente. E mesmo, caso continue a agir diferentemente, ele pode pouco a pouco alterar o seu hábito, e de uma disposição determinada passar para o seu contrário. O que torna isso praticamente possível é o fato de o sujeito poder deliberar sobre os meios para atingir os seus fins<sup>10</sup>.

Como a passagem supracitada sugere, além da *bouleusis*, o hábito também tem um papel importante na formação do caráter, e portanto convém analisá-lo, especialmente à luz do conceito de *hos epi to polu*.

## Hábito

Aristóteles, na EN I3, afirma que a aquisição das virtudes morais se dá através do hábito, e não por natureza, e no livro V afirma que aquilo que se dá por natureza jamais se habitua a ser diferentemente: posso jogar uma pedra para o alto milhares de vezes que ela nunca se habituará a permanecer no alto, mas sempre cairá novamente, já que é da natureza da pedra mover-se para baixo.

Poderíamos supor, então, que, se aquilo que é por natureza ocorre sempre do mesmo modo, então o que não é dado naturalmente pode ser diferentemente. Todavia, o Estagirita deixa claro que a disposição de caráter - que se dá através da prática reiterada de ações no mesmo sentido, através do hábito - se torna uma segunda natureza para o agente, possuindo fixidez e estabilidade, o que poderia dar a impressão

---

<sup>9</sup> Aqui pretendo deixar claro que não defendo uma tese da ‘transitividade da responsabilidade’, como faz Alexandre de Afrodísia, mas que o agente é responsável por sua ação no momento em que ele a pratica.

<sup>10</sup> ZINGANO, 2011, p.101.

de que, operando como uma segunda natureza, a disposição de caráter não pode mudar e o indivíduo não pode agir de modo diferente do que é previsto pela sua disposição. Mas, se atentarmos para o livro X da EN 1180a1-3, perceberemos então outra passagem que pode problematizar ainda mais o tema:

[...] presumivelmente, contudo, não é suficiente que eles tenham a educação correta e a atenção quando são jovens, na realidade eles devem continuar com as mesmas práticas, e estarem habituados com estas quando tornarem-se homens.

Se a disposição de caráter não fosse passível de mudança, porque necessitariamos reiterar as mesmas práticas mesmo na maturidade? O fato de ser como uma segunda natureza garante que a disposição não possa ser modificada?

Como foi dito, as disposições de caráter são dadas através do hábito, e o hábito, segundo Aristóteles, opera no registro ‘o mais das vezes’<sup>11</sup>. Sendo assim, aquela disposição, alcançada através do hábito, pode mudar através da habituação no sentido contrário, já que aquilo que se dá pelo hábito não ocorre sempre, mas o mais das vezes, ou seja, poderá não ocorrer em alguns momentos. Disso pressupõe-se que quanto mais vezes uma ação ocorrer no sentido oposto da disposição adquirida pelo hábito, mais chances há da disposição enfraquecer, pois o hábito não estará sendo reiterado suficientemente.

Além disso, é interessante considerar para esse caso a biografia do agente, no que ele se tornou. No caso de um homem virtuoso por excelência, que além da virtude natural possui também a virtude prática, pode ser bastante difícil agir diferentemente, mas não podemos dizer o mesmo do agente que possui apenas a virtude natural, mas carece da prudência. E ainda podemos pensar no caso do continente: será que através da renúncia que faz dos seus apetites que o impulsionam em uma direção viciosa ele não pode vir a tornar-se virtuoso, aprendendo a ter gosto na realização de atividades virtuosas e se tornando efetivamente um homem virtuoso? Certamente se

---

<sup>11</sup> Para maiores detalhes da argumentação, ver Caráter e Disposição em Aristóteles.

supusermos a possibilidade de um incontinente em se tornar virtuoso, devemos pressupor que essa mudança de caráter seria muito mais custosa do que a do continente. Zingano, ao dar atenção à biografia do agente pretende mostrar que a possibilidade de agir diferentemente não é algo que, do ponto de vista prático, se dá de modo único, de maneira igual para todos, sendo regulada por tal biografia, o que evidencia que algumas mudanças de caráter parecem ter uma possibilidade maior de ocorrer do que outras. Segue-se daí que a defesa de um determinismo forte seria mais complicada de conceber.

### O que está em nosso poder

Ainda bastante relevante para investigação da responsabilidade moral e determinismo são alguns elementos apresentados por Marco Zingano em seu artigo “Aristóteles, Alexandre e o que está em nosso poder”.

Zingano afirma que em diversas passagens Aristóteles se compromete com uma leitura libertária do que está em nosso poder. Define o poder de escolher e realizar contrários

[...] como uma capacidade tal que, se caminhar depende de mim em um determinado momento, caminhar ou não caminhar nesse momento não está causalmente pré determinado, dependendo inteiramente de minha decisão caminhar ou não caminhar em tal momento<sup>12</sup>.

Essa posição se mostra incompatível com o determinismo, pressupondo-se que o agente podia ter agido de outro modo para atribuirmos responsabilidade moral a ele. Nesse caso tal agente só será moralmente responsável se, nas circunstâncias em que se encontrava, pudesse ter agido diferentemente e deixado de realizar uma ação *x*.

Entre passagens de outros livros do *Corpus Aristotélico*, Zingano comenta sobre as ações mistas que aparecem na EN. Em 1110b5-b10, Aristóteles afirma que as ações mistas, embora sejam involuntárias no

---

<sup>12</sup> ZINGANO, 2011, p.87.

sentido de a situação nos ter sido imposta ou forçada por um fator externo "assemelham-se mais às voluntárias, pois as ações se produzem em circunstâncias particulares e estas são voluntárias". Ou seja, mesmo que um fator externo nos coloque em um dilema moral, em uma situação em que jamais escolheríamos realizar determinado ato em circunstâncias normais, essas ações se mostram voluntárias porque, embora o agente seja compelido, está em seu poder realizar um ato A ou um ato B, ato que pode ser louvado ou censurado. O que qualifica a ação como semelhante a uma ação voluntária é que quando o agente passa à ação decide realizar a ação A ou B. A escolha entre contrários se dá no momento em que se deve passar a ação.

Entretanto, Zingano percebe que, ao considerarmos que se a responsabilidade é atribuída porque no momento em que desenrola a ação o agente poderia agir diferentemente, precisamos conciliar essa ideia com a noção de disposição moral e com a afirmação em EN 1129a14-16 de que "uma disposição de caráter, que é um de dois contrários, não produz resultados opostos". Em outras palavras, uma disposição de caráter não é aberta mais aos contrários; de uma disposição virtuosa, apenas atos virtuosos são gerados, o mesmo ocorrendo no caso de uma disposição viciosa.

Uma luz a esse problema pode ser dada novamente através da noção de *bouleusis*, pois devemos considerar o fato de que um agente continua possuindo capacidade deliberativa após a aquisição de sua disposição de caráter, sendo útil analisar o conceito de deliberação, que tem como definições principais as contidas nas respectivas passagens:

Então, talvez o que é escolhido seja aquilo que foi previamente deliberado. A escolha envolve razão e pensamento [...] <sup>13</sup> Deliberamos sobre o que depende de nós, isto é, sobre as ações que podemos realizar <sup>14</sup>

---

<sup>13</sup> EN 1112a15-17.

<sup>14</sup> EN 1112a30.

Deliberação diz respeito ao que ocorre geralmente (mais de uma maneira do que de outra), onde o resultado não é claro e a maneira correta de agir é indefinida<sup>15</sup>.

A partir de tais passagens podemos perceber que a *bouleusis* constitui o ato de pesar razões contrárias, tendo como produto desse processo a escolha deliberada (*phohairesis*). Vimos também que só podemos deliberar sobre aquilo que depende de nós, de nosso esforço. Não deliberamos sobre coisas imutáveis, que não podem ser diferentemente. Dessa forma, se o agente continua possuindo capacidade deliberativa, continua podendo pesar ações rivais, e portanto continua podendo realizar ações diferentes, já que delibera-se sobre ações as quais se pode realizar, mesmo que ele continue realizando o tipo de ação relativo ao seu traço de caráter.

Caso alguém fizesse uma objeção, afirmando que o agente não delibera após a aquisição da disposição de caráter, mas age de modo basicamente automático, devido a sua disposição, precisaria conciliar sua posição com o argumento do *ergon*, que afirma que a função própria do homem consiste em uma atividade da alma conforme a razão ou não sem razão, e da mesma forma, seria necessário repensar o papel da deliberação e da escolha deliberada na razão prática aristotélica, já que parece que excluir ou limitar a deliberação no segundo período de vida do agente seria como limitar a função do homem.

### **Responsabilidade Moral e ações**

Como procurei deixar claro na primeira parte do artigo, a análise de Irwin mostra que nem todas as ações voluntárias comportam responsabilidade moral. E isso se deve não à circunstância em que a ação voluntária foi praticada, mas ao agente, pois crianças, animais, brutos e insanos não são responsabilizados moralmente pelo fato de não possuírem uma capacidade deliberativa plenamente funcional.

---

<sup>15</sup> EN 1112b7-11.

Com respeito às ações mistas, Aristóteles afirma que algumas delas não são louváveis, mas perdoáveis, como nos casos em que alguém faz o que não deve por tais coisas que excedem à natureza humana e que ninguém suportaria. Afirma também que "há situações em que é preferível morrer sofrendo as dores mais atrozes". Ou seja, as ações mistas, sendo mais semelhantes às voluntárias denotam responsabilidade moral, entretanto, dependendo da ação, são desculpáveis.

Aristóteles examina a ignorância para chegar aos atos involuntários, afirmando existirem atos cometidos por ignorância - ignorância das circunstâncias particulares da ação - e ações cometidas na ignorância - que se caracteriza pela perda momentânea da razão.

Todos os atos cometidos por ignorância são não-voluntários, mas apenas os que causam dor e arrependimento são caracterizados como involuntários.

Quanto aos atos cometidos por ignorância, nem todos são desculpáveis: Aristóteles afirma serem dignos de perdão apenas os agentes cuja ação involuntária se deu por ignorância das circunstâncias particulares da ação, comentando ainda que a ignorância do que é benéfico é marca de um homem perverso. Entretanto, nem sempre a ignorância das circunstâncias particulares é desculpada, pois o Estagirita comenta que "atribuem-se penas pelo fato mesmo de ignorar, quando parece que se é responsável pela ignorância [...] porque o não ignorar estava em seu poder", referindo-se ao caso do embriagado, que era senhor do não embriagar-se; e também àqueles que ignoraram alguma prescrição da lei que não era difícil de se estar a par, assim como nos outros casos de ignorância por negligência.

Por fim, com relação às ações involuntárias, o filósofo grego não atribui responsabilidade moral aos casos em que as ações são compulsórias ou forçadas, já que nesses atos o princípio da ação é exterior ao agente, princípio para o qual ele em nada contribui<sup>16</sup>,

---

<sup>16</sup> ARISTÓTELES, *Ética Nícomacheia*. 1110a1.

sendo esse o único tipo de ação em que os agentes possuem capacidade deliberativa que é isento de responsabilidade moral.

## Considerações Finais

A presente investigação procurou evidenciar alguns argumentos e conceitos favoráveis à possibilidade de agir diferentemente, buscando tratá-los através de uma perspectiva incompatibilista e libertária, de modo a desconsiderar um determinismo na ética aristotélica e assim atribuir responsabilidade moral ao agente. Entretanto, o intento do artigo foi apenas analisar como poderíamos defender essa perspectiva, quais argumentos podem ser utilizados para sustentar esse posicionamento.

Essa postura não nega a possibilidade do estabelecimento de um compatibilismo na ética Aristotélica, mas não a trabalha aqui porque analisar tal possibilidade demandaria uma argumentação diversa da que foi apresentada. No entanto, a análise aqui feita mostra que há argumentos bastante relevantes para sustentar essa tese, e que devem ser considerados quando estudamos a responsabilidade moral e o determinismo em Aristóteles, já que no mínimo trazem problemas à sustentação de teses contrárias a esta.

## Referências:

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

\_\_\_\_\_. *Nicomachean Ethics* (translated with introduction, notes, and glossary, by Terence Irwin). 2º ed. Indianapolis/Cambridge: Hackett, 1999.

HOBUSS. João F.N. Caráter e Disposição em Aristóteles. In. HOBUSS. João. *Ética das Virtudes*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2011, p 85-108.

IRWIN. Terrence H. “Reason and Responsibility in Aristotle”. In: RORTY. Amélie O. **Essays on Aristotle’s Ethics**. Bekerley: University of California Press, 1980, p. 117 – 156.

ZINGANO. Marco. **Ethica Nicomachea I 13 – III 8: Tratado da Virtude Moral**. São Paulo: Odysseus Editora, 2008.

\_\_\_\_\_. “Aristóteles, Alexandre e o que está em nosso poder”. In. HOBUSS. João. **Ética das Virtudes**. Florianópolis: Editora da UFSC, 2011, p 85-108.

## Responsabilidade moral e caráter em Aristóteles

Emerson Martins Soares<sup>1</sup>

No livro III da *Ethica Nicomachea*<sup>2</sup> é onde ocorre a discussão sobre o voluntário e o involuntário na ação humana e nela Aristóteles está preocupado em avaliar as condições sob as quais uma ação e um estado de caráter podem ser chamados voluntários, ou seja, em determinar em que circunstâncias o agente moral pode ser responsabilizado por sua ação e por seu estado de caráter. Em face disso, neste trabalho procuraremos determinar em que condições o agente moral pode ser responsabilizado por suas ações, pela aquisição da disposição do caráter e se é possível agir diferentemente após a aquisição de um caráter já estabelecido.

Entremos temos aqui em vista o fato de o Estagirita afirmar claramente que a prática reiterada de um determinado tipo de ação leva a um estado de caráter do mesmo tipo, isto é, que a prática reiterada de ações virtuosas, por exemplo, leva à constituição de uma determinada disposição de caráter, a saber, o de um caráter virtuoso, ou seja, que o hábito acaba por constituir o caráter. E este hábito apresenta-se como uma segunda natureza, por causa de sua fixidez e estabilidade, o que aparentemente impediria qualquer modificação no que concerne ao caráter. Mas determinadas passagens do *corpus aristotelicum* parecem contradizer esta asserção, permitindo uma

---

<sup>1</sup> Graduando do 4<sup>a</sup> semestre do curso de Filosofia (Bacharelado) da Universidade Federal de Pelotas (UFPel). Email: emersonsoares@outlook.com

<sup>2</sup> Doravante a obra *Ethica Nicomachea* será chamada apenas pela sigla *EN*. Todas as citações, no que tange a *EN* serão feitas a partir de ZINGANO, M. *Aristóteles: tratado da virtude moral; Ethica Nicomachea I 13 - III 8*. São Paulo: Odysseus, 2008. Com as demais obras aristotélicas, a tradução será feita a partir de BARNES, J. *The Complete Works of Aristotle. The Revised Oxford Translation*. Princeton: Princeton University Press, 1984. As passagens em língua inglesa foram traduzidas para o português inteiramente sob nossa responsabilidade.

leitura diferente, ou seja, que o agente possui responsabilidade pelo caráter adquirido e que há uma possibilidade de mudança do mesmo, ou ao menos que o agente possa agir diferentemente do seu estabelecido estado de caráter. Assim, pois, devemos discutir, em relação ao agir humano, as noções de voluntário/involuntário, a escolha deliberada e, por fim, mas não por último, o problema de se depende de nós sermos virtuosos ou viciosos, que comporta a discussão do voluntário/involuntário na *EN*, para, então, verificarmos se é possível agir diferentemente ou se há um determinismo da ação em Aristóteles.

## I.

Logo no início do livro III da *EN*, Aristóteles demonstra que está preocupado em determinar quais devem ser as condições do agente para merecer elogio e censura, pois conforme salientado em II 3 da mesma obra a ação em si mesma não é suficiente para provocar elogio e censura, mas que, para que haja uma avaliação moral do agente é necessário que ele aja em um determinado estado de ânimo<sup>3</sup>. Assim, ele diz que:

Como a virtude diz respeito a emoções e ações e como os atos voluntários são censurados e louvados, ao passo que os involuntários são objetos de perdão e por vezes também de piedade, é presumivelmente necessário ao estudioso da virtude definir o voluntário e o involuntário, bem como é útil aos legisladores tanto para a atribuição de honrarias quanto para a aplicação de punições<sup>4</sup>.

---

<sup>3</sup> “Além disso, não é nem mesmo similar no tocante às artes e às virtudes, pois os objetos produzidos pelas artes têm neles próprios o bom estado: basta, portanto que estejam em um certo estado, ao passo que os que são gerados pelas virtudes são praticados com justiça ou com temperança não quando estão em um certo estado, mas quando o agente também age estando em um certo estado: primeiramente, quando sabe, em seguida, quando escolhe por deliberação, e escolhe por deliberação pelas coisas mesmas; em terceiro, quando age portando-se de modo firme e inalterável.” *EN* 1105a 28-33. O sentido da passagem faz pensar em um agir sabendo aquilo que se faz, seja do ponto de vista do fim, seja dos meios.

<sup>4</sup> *EN* 1109b 30-35.

Devemos, pois, conforme orientação dada pela citação acima, passar à análise das condições de voluntariedade da ação, mais precisamente à seção inicial, III 1-5, que consiste de uma investigação sobre o que sejam o voluntário e o involuntário, que é definido por Aristóteles em *EN* III 3, como segue: “Sendo involuntária a ação realizada por força e por ignorância, o voluntário parece ser aquilo cujo princípio reside no agente que conhece as circunstâncias particulares nas quais ocorre a ação”<sup>5</sup>.

Logo, involuntária é a ação realizada por força ou ignorância, e a ação voluntária caracteriza-se pelo princípio da ação residir no próprio agente, o qual conhece as circunstâncias particulares da ação. A tese de Aristóteles sobre a ação voluntária é bastante simples: é voluntária a ação cuja causa primeira é interna ao agente e quando este conhece os aspectos singulares nos quais a ação está inserida, portanto, segundo Aristóteles, há duas condições para que um ato seja voluntário, como segue: (i) o princípio da ação residir no próprio agente e (ii) o agente ser conhecedor das circunstâncias particulares da ação, sendo necessário que ambas sejam satisfeitas para que o ato seja voluntário. Ou ainda poderíamos dizer que para que um ato seja voluntário o agente deve fazê-lo (i) por si mesmo, (ii) podendo não fazê-lo e (iii) sem ignorar suas circunstâncias.

De forma contrária, no ato involuntário, as ações são realizadas mediante coerção ou ignorância, invertendo-se as condições de voluntariedade acima demonstradas, como segue: (i) o princípio é exterior ao agente, ou seja, o agente em nada contribui ao princípio da ação e (ii) ele não é conhecedor das circunstâncias particulares da ação. Ou seja, para que um ato seja involuntário deve-se ocorrer o contrário em (i) e (ii) do ato voluntário. Sendo assim, a satisfação de qualquer das condições contrárias ou a não satisfação de ambas caracteriza o ato involuntário.

Há também, entre os atos voluntários e involuntários, o que Aristóteles identifica como ações mistas, pois guardam características

---

<sup>5</sup> *EN* 1111a 21-23.

tanto do ato voluntário quanto do involuntário. Ações mistas, para ele, seriam aquelas ações que são praticadas por medo de males maiores, como por exemplo, a ação de quem joga a carga de um navio ao mar durante uma tempestade para sobreviver. Tal ação seria mista, pois quem joga a carga ao mar o faz involuntariamente, como que para salvar a sua vida e a de outros, mas ela também é voluntária, pois o agente escolhe (delibera) fazer no momento em que a ação é praticada.

Do acima exposto fica patente o papel da voluntariedade da ação no que diz respeito à responsabilidade do agente na ética aristotélica, sobretudo na *EN*, pois são os atos voluntários que são louvados ou censurados e são escolhidos no momento em que são praticados. O voluntário é então condição de possibilidade para a responsabilização moral em Aristóteles, consistindo em um primeiro terreno da responsabilidade, pois no aristotelismo para poder-se atribuir responsabilidade moral ao agente é preciso supor que ele podia fazer de outro modo, isto é, deixar de fazer o que fez agindo diferentemente. Logo, a possibilidade dos contrários, isto é, poder fazer “x” e seu contrário “~x”, quando estava a ponto de agir é condição necessária para a atribuição de responsabilidade moral, pois quando estava a ponto de agir, sempre podia ter agido diferentemente, – mas isto será investigado mais adiante.

Logo, no tocante à ação, as coisas as quais posso dizer “sim” são também as mesmas as quais posso dizer “não” e “como a virtude diz respeito a emoções e ações e como os atos voluntários são censurados e louvados”<sup>6</sup>, o voluntário assume um papel importante em uma teoria da responsabilidade moral em Aristóteles, pois se o agente não puder ser responsabilizado, não há sentido neste ser louvado ou censurado por seus atos.

Assim, quando o agente faz uma ação de determinada maneira, ou seja, voluntariamente e estando de completo domínio de suas faculdades cognitivas ele deve ser por isso responsabilizado, pois são

---

<sup>6</sup> *EN* 1019b 30-31.

estes atos que devem ser louvados ou censurados, conforme nos diz Aristóteles. E, por poderem ser assim, o agente deve ser responsabilizado por tais atos, ou não haveria necessidade de coisas como louvor ou punição. Então, o critério para a responsabilidade moral no âmbito do voluntário está na capacidade do uso da razão para escolher, o que virá a constituir a consolidação do caráter moral do agente, de modo que, estando presente a escolha deliberada, pode se falar em uma responsabilidade moral plena.

Devemos, portanto, analisar a escolha deliberada para prosseguirmos em nossa investigação e averiguarmos a possibilidade de agir de outro modo quando do caráter já formado, pois conforme Aristóteles: “Tendo sido definidos o voluntário e o involuntário, segue-se o exame da escolha deliberada, pois parece ser mais própria à virtude e mais apta a discriminar o caráter do que as ações o fazem”<sup>7</sup>.

## II.

Como dito, para o Filósofo a voluntariedade da ação é apenas a primeira condição da responsabilidade ou responsabilização moral, sendo a segunda, que é tão necessária quanto a primeira, a escolha deliberada. A escolha em questão é a escolha de agir de determinado modo e é feita após um processo deliberativo sobre qual meio é mais apropriado para se alcançar um determinado fim proposto pelo agente, e por isto este tipo de escolha é chamada de escolha deliberada. Essa escolha em questão pressupõe a voluntariedade do ato, ou seja, o conhecimento das circunstâncias e o agente como princípio da ação, e, como tal, constitui a intenção moral do agente.

Aristóteles, em relação à escolha deliberada, procede negativamente delimitando os acontecimentos sobre os quais não deliberamos. A partir deste processo, ele busca uma esfera na qual o homem possa ser princípio da ação, como defendido por ele na definição do ato voluntário. Assim, ele nos diz que não deliberamos sobre todas as coisas, como, por exemplo, não se delibera sobre os

---

<sup>7</sup> EN 1111b 4-6.

objetos eternos que não podem ser de outro modo, tal como o cosmos e a matemática. Também não se delibera sobre os objetos que sofrem mudança, mas que se produzem sempre do mesmo modo como o surgimento dos astros e a morte. Igualmente sobre os objetos que ora são de um jeito, ora de outro, tais como as secas e chuvas; e também não sobre o que ocorre por acaso, nos domínios da ação humana, como a descoberta de um tesouro e; bem como, por último, também não se delibera sobre o que não está ao nosso alcance. Portanto deliberamos apenas sobre as coisas que estão em nosso poder, isto é, que pertencem ao domínio da ação humana e são realizáveis por nós mesmos e não ocorrem sempre do mesmo modo. Então, segundo Aristóteles:

Deliberamos sobre as coisas que estão em nosso poder, i. é., que podem ser feitas: são estas as que restam... cada um de nós delibera sobre aquilo que pode ser feito por si próprio... deliberamos porém sobre as coisas que ocorrem por nós mesmos, mas que não ocorrem sempre do mesmo modo (por exemplo; as da medicina e da arte de enriquecer, e mais sobre a navegação do que sobre a ginástica: tanto mais quanto menos for seu estado de exatidão)<sup>8</sup>.

A escolha deliberada é, assim, como demonstrado anteriormente, a escolha de meios para um fim, e como tal, constitui a intenção moral do agente<sup>9</sup>, isto é, revela o caráter ético do agente em virtude da intencionalidade nela operante, pois como diz o Estagirita, a escolha deliberada é “mais apta para discriminar o caráter do que as ações o fazem”<sup>10</sup>.

Portanto, para que o agente possa ser responsabilizado moralmente, a ação voluntária deve também ser escolhida por deliberação, pois os animais e as crianças agem voluntariamente e não podem por isso ser responsabilizados, pois segundo Aristóteles a escolha deliberada é a causa eficiente da ação responsável, e não

---

<sup>8</sup> EN 1112a 31- 1112b 6.

<sup>9</sup> VIVAR, p. 13.

<sup>10</sup> EN 1111b 5-6.

apenas desta, mas da ação como tal. Podemos então concluir que, para Aristóteles, toda ação voluntaria é responsável, se e somente se, for escolhida deliberadamente, implicando que sua teoria da responsabilidade não é apenas uma teoria da ação voluntária, mas também uma teoria da escolha deliberada<sup>11</sup>. Porque, como nos diz Vivar:

O fim da escolha deliberada é a ação, constitutiva da felicidade humana. Assim, a escolha deliberada é a causa eficiente da ação, a ação é, por sua vez, a causa final da escolha. O importante, em relação com a responsabilidade, é que a escolha deliberada é a causa, não somente da escolha responsável, mas também da escolha mesma. Sem ela não haveria ação e muito menos ação responsável<sup>12</sup>.

Então, segundo Vivar, um agente é responsável se (i) fizer “x” voluntariamente e (ii) for capaz de escolher “x” efetivamente. Segundo esta definição de ação responsável, que une o voluntário com a escolha deliberada, o que torna o agente responsável não é necessariamente seu ato de escolher, mas sua capacidade para fazê-lo<sup>13</sup>.

### III

Mas Aristóteles diz que a prática reiterada de um tipo de ação engendra um estado de caráter de mesmo tipo, e este estado de caráter constitui-se como uma segunda natureza, bem como que, à medida que o agente age de um modo e não de outro, ele adquire uma disposição de agir assim e não de outro modo por causa da fixidez e estabilidade da disposição adquirida, sendo esta disposição como uma pedra, a qual uma vez lançada não é mais possível de se recuperar, e que esta disposição também não pode gerar estados contrários, o que descartaria completamente a abertura aos contrários, isto é, a

---

<sup>11</sup> VIVAR, p. 2.

<sup>12</sup> VIVAR, p. 13. “Así, si la elección es la causa eficiente de la acción,<sup>109</sup> la acción es, por su lado, la causa final de la elección.<sup>110</sup> Lo importante, en relación con la responsabilidad, es que la elección es causa, no sólo de la acción *responsable*, sino de la *acción* misma como tal. Sin ella no hay acción y menos acción responsable.”

<sup>13</sup> VIVAR, p. 14.

possibilidade de fazer “x” ou seu contrário “~x” em determinadas situações. Assim ele reconhece que a disposição (*hexis*<sup>14</sup>) condiciona necessariamente o modo de agir do agente:

Mas uma disposição de caráter, que é um de dois contrários, não produz resultados opostos. Por exemplo: em razão da saúde não fazemos o que é contrário à saúde, mas só o que é saudável, pois dizemos que um homem caminha de modo saudável quando caminha como faria um homem que gozasse de saúde<sup>15</sup>.

Parece que, para Aristóteles, após termos adquirido certo estado de caráter, ele nos leva a agir, necessariamente, de um mesmo modo. Mas como seríamos, então, senhores de nossas ações, e por elas responsabilizados, se após adquirirmos um estado de caráter agiremos sempre de determinado modo, tendo em vista o fato de o Estagirita afirmar claramente que a prática reiterada de um determinado tipo de ação leva a um estado de caráter do mesmo tipo?

É neste contexto que ele insere a noção do que “*depende de nós*”, que está no centro da doutrina aristotélica sobre a responsabilidade moral. A expressão usada por Aristóteles é, geralmente, “*to eph' hémín*” (“*o que depende de nós*”), e tem um papel proeminente na análise aristotélica acerca da responsabilidade moral, e é por ele introduzida quando este fala em virtude e vício, e que pode ser interpretada como representando uma abertura aos contrários no momento da ação, pois as coisas as quais posso dizer “sim” são também as mesmas as quais posso dizer “não” e, por conseguinte, está em nosso poder o sermos bons ou maus, parecendo assim que o agente é responsável por suas ações mesmos após ter adquirido determinado tipo de caráter. E também resguarda a possibilidade de se poder agir diferentemente do caráter do agente, pois o princípio da ação residiria ainda no agente, mesmo que o agente possua um caráter

---

<sup>14</sup> *Hexis* é uma disposição duradoura de agir de determinado modo, que uma vez adquirida é bastante estável e difícil de mudar. “Tais são os conhecimentos científicos e as virtudes; com efeito, estima-se que o conhecimento científico está entre as disposições (*hexis*) mais estáveis e difíceis de modificar”. *Cat.* 8b 29-31.

<sup>15</sup> EN 1129a 14-18.

estabelecido, pois a ação voluntária mediante a escolha deliberada, que é a ação responsável, é anterior a disposição do caráter. Isto também ocorre porque na medida em que o agente executa uma ação, pode não executar tal ação, mediante tal abertura aos contrários:

Assim, por certo a virtude está em nosso poder, bem como o vício. Com efeito, naquelas coisas em que o agir está em nosso poder, igualmente está o não agir, e naquelas nas quais o não está em nosso poder, também está o sim, de sorte que, se está em nosso poder agir, sendo belo, também o não agir estará em nosso poder, quando é desonroso, e se o não agir, sendo belo, está em nosso poder, também estará em nosso poder agir, sendo desonroso. Se está em nosso poder fazer as coisas belas e as más, e similarmente também o não fazer, e se é isto sermos bons e maus, está, por conseguinte, em nosso poder sermos equitáveis ou maus<sup>16</sup>.

Assim, no tocante à ação, as coisas as quais posso dizer “sim” são também as mesmas as quais posso dizer “não”. Portanto, a expressão “*depende de nós*”, como visto, pode ser interpretada como representando uma abertura aos contrários no momento da ação sendo uma capacidade tal que, por exemplo, se acordar no horário e ir trabalhar dependem de mim, não estando causalmente predeterminado, dependendo por completo de minha decisão de acordar no horário e ir trabalhar ou ficar dormindo, o que, claramente, supõe que seja necessário que o agente tenha podido agir de outro modo, mediante a abertura aos contrários, para que possa ser-lhe atribuída responsabilidade moral. É tal abertura aos contrários, pois, que salva a liberdade do agente no âmbito da ação<sup>17</sup>.

Para que isso ocorra o agente deve poder, em um sentido relevante, isto é, forte poder agir de outro modo para que lhe atribuamos responsabilidade moral, pois o agente só pode ser responsabilizado moralmente se, em quaisquer circunstâncias em que possa se encontrar, ele possa agir diferentemente, isto é, ele possa fazer

---

<sup>16</sup> EN 1113b 6-14.

<sup>17</sup> ZINGANO, 2011, p.3.

“x” ou seu contrário “~x”. Isto parece ser corroborado por *EN* III 7 1113b 6-14 na medida em que aparece de modo evidente a opção a qual dispõe o agente de agir ou não de determinada forma: “Com efeito, naquelas coisas em que agir está em nosso poder, igualmente está o não agir, e naquelas nas quais o não está em nosso poder, também está o sim”<sup>18</sup>. Bem como da passagem 1223a 4-7 da *Ethica Eudemia*, pois se os objetos são tais que admitem contrários, então o seu princípio também admitirá contrários, e esta é exatamente a situação do homem como princípio de suas ações, visto que elas admitem contrários, o homem, por conseguinte, é o princípio dos contrários: “De sorte que é evidente que admitem vir a ser e não vir a ser aquelas coisas das quais o homem é o princípio e senhor e é evidente que estão em seu poder vir a ser e não vir a ser estas coisas de que é senhor do ser e não ser”<sup>19</sup>.

Logo, no que se refere à causa formal da ação, que coincide com a disposição (*hexis*) do caráter do agente, Aristóteles reconhece que esta condiciona necessariamente o modo de agir do sujeito, novamente conforme *ENV* 1:

Mas uma disposição de caráter, que é um de dois contrários, não produz resultados opostos. Por exemplo: em razão da saúde não fazemos o que é contrário à saúde, mas só o que é saudável, pois dizemos que um homem caminha de modo saudável quando caminha como faria um homem que gozasse de saúde.<sup>20</sup>

Todavia, segundo Natali<sup>21</sup>, isto não torna a ação forçada, antes confirma que ela depende do agente como causa primeira mesmo que tenhamos adquirido certo estado de caráter que nos leva a agir de

---

<sup>18</sup> *EN* 1113b 7-9.

<sup>19</sup> *EE* 1223a 4-7. “So that it is clear that all the acts of which man is the principle and controller may either happen or not happen, and that their happening or not happening—those at least of whose existence or non-existence he has the control—depends on him.”

<sup>20</sup> *EN* 1129a 14-18.

<sup>21</sup> NATALI, 2004, p.60s.

determinado modo, seja de forma virtuosa ou não, somos ainda senhores de nossas ações, pois:

As ações e as disposições não são voluntárias do mesmo modo; com efeito, de um lado, somos senhores de nossas ações do início ao fim, convedores das circunstâncias; de outro, somos senhores do início das disposições, mas a adjunção dos atos particulares não é conhecida, assim como nas doenças. Porque, porém, estava em nosso poder nos servir assim ou não assim, por esta razão são voluntárias.<sup>22</sup>

Portanto, os estados de caráter são voluntários e são consequências da voluntariedade da ação, pois a virtude e o vício, segundo Aristóteles, dependem de nós. Tendo em vista o fato de que (i) as ações belas e as más dependem de nós, (ii) a bondade e a maldade consistem em realizar tais ações, portanto, (iii) o sermos bons e maus depende de nós<sup>23</sup>, o que estaria em conformidade com a passagem de *EN* 1113b 8-13 acima citada.

#### IV

No início do livro II da *EN* Aristóteles afirma que as virtudes não se dão por natureza, como no caso da virtude moral que se engendra em nós pela prática reiterada de ações virtuosas, ou seja, pelo hábito. Nisto, segundo Bondeson<sup>24</sup>, ele deixa implícito que a aquisição da disposição do caráter é de responsabilidade do agente e que a mudança de caráter é possível, como segue do texto da *EN*: “também fica claro a partir disso que nenhuma virtude moral se engendra em nós por natureza, pois nada do que existe por natureza habitua-se a ser diverso”<sup>25</sup>. Nesta passagem, segundo Bondeson, Aristóteles está dando a entender que os estados de caráter não são naturalmente adquiridos assim como as virtudes também não o são e, assim, mantém que os homens podem agir de forma contrária a seus estados

---

<sup>22</sup> EN 1114b 30 - 1115a 2.

<sup>23</sup> NATALI, 2004, p.64s..

<sup>24</sup> BONDESON, 1974, p.59-65.

<sup>25</sup> EN 1103a 19-20.

de caráter, pelo fato de que o que não existe por natureza está sujeito à mudança e também porque se os objetos são tais que admitem contrários, então o seu princípio também admitirá contrários, e esta é exatamente a situação do homem como princípio de suas ações, pois elas admitem contrários e ele é o princípio dos contrários<sup>26</sup>.

Portando, segundo Bondeson, os homens podem construir novos estados de caráter e assim agir diferentemente, porque lhes é permitido agir de modo oposto ao seu caráter (mediante a abertura aos contrários) e o que torna isto possível é o fato do agente poder deliberar sobre os meios para atingir os seus fins, o que é corroborado por uma passagem das *Categorias*, onde Aristóteles claramente afirma que a mudança de caráter pode ocorrer:

O homem mau se está sendo levado para uma melhor qualidade de vida e de pensamento, pode fazer algum avanço, mesmo que pequeno, e se uma vez melhorar mesmo o pouco que seja, é claro que ele poderia mudar completamente, ou pelo menos fazer progressos muito bons; pois um homem se torna mais e mais facilmente deslocado para a virtude, por menor que tenha sido a primeira vez que isto tenha ocorrido. É, portanto, natural supor que ele irá fazer progresso ainda maior do que foi feito no passado, e este processo continua, e irá mudá-lo completamente e estabelecer nele um estado contrário, desde que ele não seja dificultado pela falta de tempo.<sup>27</sup>

Então, segundo Bondeson, o agente que tenha adquirido um estado de caráter vicioso, pode de maneira lenta e gradual adquirir um novo estado de caráter, a partir, talvez, de uma interferência externa para salvar tal agente do vício e, se só se pode estabelecer um estado de

---

<sup>26</sup> ZINGANO, 2007, p. 5.

<sup>27</sup> *Cat.* 13a 23 - 13a 31. "For the bad man, if led into better ways of living and talking, would progress, if only a little, towards being better. And if he once made even a little progress it is clear that he might either change completely or make really great progress. For however slight the progress he made to begin with, he becomes ever more easily changed towards virtue, so that he is likely to make still more progress; and when this keeps happening it brings him over completely into the contrary state, provided time permits".

caráter a partir da prática de determinadas ações afins, tem de ser possível, por implicação, que uma pessoa possa agir de maneira a contrariar seu estado de caráter atual por exercitar-se em ações que produzam um estado de caráter diferente, e assim poder adquirir outro estado de caráter.

Contudo, no livro III, capítulo 7 da *EN*, Aristóteles diz algo que parece contradizer isto completamente ao afirmar que quem se tornou injusto ou intemperante, já não lhe é possível não o ser:

Todavia, isto não significa que, sendo injusto, cessará de o ser quando quiser e ficará justo; tampouco o doente cessa de estar doente e fica só quando quer. Contudo se assim ocorre que leva uma vida de modo acrático e não obedece aos médicos, adoecerá voluntariamente. Por um lado, era-lhe, em um momento, possível de não adoecer, tendo dissipado a saúde, já não lhe é possível, assim como não é mais possível àquele que lançou uma pedra recuperá-la; no entanto, estava em seu poder o lançar, pois o princípio estava nele. Similarmente era possível ao injusto e ao intemperante não se tornarem assim no início, e por isso o são voluntariamente. Porém aos que se tornaram injustos ou intemperantes, já não lhes é possível não o serem.<sup>28</sup>

A isto outro comentador de Aristóteles, Di Muzio<sup>29</sup>, afirma que, nas linhas iniciais da passagem, mais precisamente em 1114a 13-14, Aristóteles está dizendo que as pessoas formam voluntariamente seu caráter e pretendem tê-lo, mas que não podem mudá-lo à vontade apenas querendo isto, porque a mudança de caráter para Aristóteles não acontece de forma fácil e meramente como resultado do querer. Nesse sentido, Di Muzio nos diz que a passagem de 1114a 15-22 não precisa ser interpretada da maneira forte, ou seja, não é necessário entender o não poder não ter jogado a pedra como uma determinação perpétua para o agente, mas sim no sentido de que, uma vez tendo ele se tornado vicioso, ele não pode deixar de não o ter feito, ou seja, de

---

<sup>28</sup> EN 1114a 15-22.

<sup>29</sup> DI MUZIO, 2000.

ter-se tornado o que de fato é agora, o que não têm implicações para sua vida futura num sentido forte.

Di Muzio também argumenta que a passagem em 1114a 14-15 corrobora isto, pois “tampouco o doente cessa de estar doente e fica sao quando quer” e também faz uma analogia com o injusto que não deixa de ser injusto simplesmente pelo querer, como no caso do doente que não fica saudável apenas querendo-o, mas deve seguir as orientações médicas para tal. Isto não significa que a pessoa injusta não possa mudar, mas apenas que não pode mudar simplesmente querendo isto (a mudança).

Em seguida Di Muzio diz que o exemplo de jogar uma pedra apoia a posição de Aristóteles (de que o querer não muda um estado de caráter) com uma analogia entre o estado de estar doente e o estado de ser injusto e intemperante, pois serve de termo comum de comparação para ligar os dois estados. Quem está no estado de tornar-se doente voluntariamente está no mesmo estado de quem joga uma pedra, pois primeiramente era possível ao agente não jogar a pedra / ficar doente, mas após jogar a pedra / o início da doença, o agente não pode ajudar estando na situação em que se encontra, isto é, ter jogado a pedra / ficado doente e nenhuma quantidade de querer pode mudar isto (deixar de estar no estado que trouxe sobre si).

Assim ele argumenta que Aristóteles não está dizendo que uma vez que o agente torna-se injusto ele não pode deixar de ser injusto, mas simplesmente que quando alguém se torna injusto não é possível para ele não o ser, isto é, estar no estado que trouxe sobre si. Para corroborar isto ele diz que o homem que se tornou doente voluntariamente pode tornar-se saudável novamente, mas não simplesmente pelo querer, pois deve seguir as prescrições médicas e não levar uma vida de modo acrático e de desobediência aos médicos, e que do mesmo modo isto serve também para o injusto, não significando assim que nunca possa deixar de ser injusto, mas apenas que jogou fora a chance de permanecer livre do vício, assim como o homem que ficou voluntariamente doente jogou fora a chance de manter-se saudável.

Surge, então, a questão do que é efetivo para a mudança de caráter. Di Muzio argumenta que a partir da analogia entre a doença e a injustiça, pode-se responder apontando para o poder transformacional da ação repetida e consistente, pois, como Aristóteles observou, todos sabem que é através do *exercício de atividades sobre objetos particulares*<sup>30</sup> que estados de caráter são formados. E assim como o doente pode se recuperar por meio do tratamento e de uma vida saudável, pode-se melhorar um estado de caráter corrupto agindo de forma apta para se derrotar os maus hábitos que se têm. Mesmo que seja muito difícil e trabalhoso, o processo de mudança de caráter não é impossível de se completar, pois segundo Di Muzio, Aristóteles não diz nada em 1114a 12-21 que impossibilite isto. E, para Di Muzio, isto é totalmente compatível com a demorada natureza da reforma moral conforme a passagem das *Categorias*<sup>31</sup>, que insiste nesta mesma demorada natureza da reforma moral.

## V.

Concluímos, portanto, que uma disposição mesmo depois de adquirida poderá ser perdida, o que nos leva a crer que a mudança de caráter é possível<sup>32</sup>, o que seria evidentemente contrário à passagem de 1114a 9-21, mas de acordo com a passagem 1113b 6-14. Portanto, é necessário indicar que a dificuldade de 1114a 9-21 pode ser contornada caso não a tomemos num sentido forte, como o faz Di Muzio, e a entendermos como Aristóteles estivesse dizendo que no momento em que nos tornamos injustos ou intemperantes não

---

<sup>30</sup> EN 1114a 9-10.

<sup>31</sup> Cat. 13a 23 – 13a 31.

<sup>32</sup> Sem resposta neste trabalho, devido à falta de tempo e a proposta do mesmo, fica a questão de quais estados de caráter são mutáveis, isto é, são todos os estados de caráter mutáveis ou apenas alguns? Também fica sem resposta a questão de se pode o prudente cair em desgraça moral e vir a agir de forma contrária, ou mesmo o intemperante vir a ser prudente, visto que ambos são figuras antagônicas? Questões tais, que exigiriam uma análise muito pormenorizada e podem ser examinadas num trabalho futuro.

podemos mais deixar de sermos assim, pois nossas ações nos conduziram a isso, conforme Hobuss<sup>33</sup>:

Se entendermos que a passagem afirma *tão somente* que, no instante em que nos tornamos injustos ou intemperantes, não podemos mais deixar de sê-lo, pois as ações perpetradas conduziram a tal fim *neste momento*. Assim, seria permitido reconstruir a passagem desta maneira: “Similarmente, era possível ao injusto e ao intemperante não se tornarem tais no início, e por isso o são voluntariamente. Porém, aos que se tornaram injustos ou intemperantes, não lhes é mais possível [atualmente] não o serem”. Isto indica que ainda podemos crer na possibilidade de que ocorra uma conversão moral, por mais difícil que ela venha a ser, haja vista a disposição adquirida<sup>34</sup>.

Como vimos, tanto para Bondeson, como para Di Muzio a reforma moral é possível, embora difícil. Surgem naturalmente neste contexto diversas questões que podem ser levantadas para objetar tais conclusões acima demonstradas, mas não é necessário admitir um determinismo estrito do estado de caráter sobre a ação particular, fazendo com que não haja abertura aos contrários no momento em que se pratica a ação após a aquisição da disposição de caráter. Assim, pois, o agente pode a partir de determinadas ações adquirir um novo estado de caráter, pois as “atividades concernentes a cada coisa o tornam do tipo respectivo”<sup>35</sup>, e já que “as disposições provem do exercitar-se em atos particulares”<sup>36</sup> conforme Aristóteles nos diz, é perfeitamente possível que o agente possa agir diferentemente e adquirir assim, de forma lenta e gradual, um novo estado de caráter mediante tal abertura aos contrários quando do momento da ação, - o que reforça a responsabilidade moral do agente por seu próprio caráter e ações praticadas livremente.

---

<sup>33</sup> HOBUSS, 2012, p. 9-25.

<sup>34</sup> HOBUSS, 2012, p. 14.

<sup>35</sup> EN 1114a 7.

<sup>36</sup> EN 1114a 10.

## Referências:

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. São Paulo: Abril Cultural, 1969. [Coleção os Pensadores]

\_\_\_\_\_. **Nicomachean Ethics**. (Translated with introduction, notes, and glossary, by Terence Irwin). Cambridge: Hackett, 1999.

\_\_\_\_\_. Categories. In: BARNES, J. ed. **The Complete Works of Aristotle: Revised Oxford Translation v. 1**, New Jersey: Princeton University Press, 1984, p. 2-27.

\_\_\_\_\_. Eudemian Ethics. In: BARNES, J. ed. **The Complete Works of Aristotle: Revised Oxford Translation v. 2**, New Jersey: Princeton University Press, 1984, p. 2-44.

BONDESON, W. “Aristotle on Responsibility for One’s Chracter and the Possibility of Character Change”. In: **Phronesis**, 19, 1974, p. 59-65.

DI MUZIO, G. “Aristotle on improving one’s character”. In: **Phronesis**, XLV13, 2000.

HOBUSS, J. “Sobre a disposição em Aristóteles: hexis e diathesis”. In: **Dissertatio**, n. 31, 2010, p. 221-233.

\_\_\_\_\_. “A Responsabilidade Moral e a Possibilidade de agir de Outro Modo”. In: **Veritas**, v. 57, 2012, p. 9-25.

NATALI, C. “Por que Aristóteles escreveu o livro III da EN?” In: **Analytica**, v. 8, n. 2, 2004, p. 47-75.

VIVAR, F. “Teoría Aristotélica de La Responsabilidad”. In: **Episteme**, v. 24, n. 2, 2004, p. 1-15.

ZINGANO, M. “Ação, Caráter e Determinismo Psicológico em Aristóteles e Alexandre”. In: **Journal of Ancient Philosophy**, v. 1, n.1, 2007.

\_\_\_\_\_. Aristóteles, Alexandre e o que está em nosso poder: Libertarianismo e Responsabilidade Moral. In: HOBUSS, J. org. **Ética das Virtudes**, Florianópolis: Ed. UFSC, 2011, p. 85-108.

\_\_\_\_\_. **Aristóteles: Tratado Da Virtude Moral; Ethica Nicomachea I 13 – III 8.** São Paulo: Odysseus Ed, 2008.

\_\_\_\_\_. **Estudos de Ética Antiga.** São Paulo: Discurso Editorial: Paulus, 2009.

## Dever x Virtude: Uma Normatividade de Faces Distintas

Rafael dos Santos Ramos<sup>1</sup>

Do conceito de "mores" ou "ethos" derivam dois aspectos: (1) costumes enquanto comunidade e (2) os traços de caráter de cada indivíduo, estes "traços" são chamados de virtudes e vícios. É muito difícil caracterizar o termo virtude de maneira plena, Aristóteles em sua obra *Ética a Nicómaco* distinguiu as virtudes morais das virtudes intelectuais. Alguns teóricos da ética contemporânea retomam a ética da virtude pela motivação de superar e resolver dilemas, que a ética do dever, segundo eles não da conta, assim como Hooft, pensam ser a ética da virtude, melhor e mais apta a resolver os problemas morais de nosso tempo. Estes eticistas são os chamados internalistas (no sentido ético), pois o ponto de partida em suas escolhas dá-se de seu próprio eu, ou seja, do que seria melhor para si (o eu), assim, se dá seu florescimento humano, o que deve garantir as melhores condições possíveis para si e consequentemente (só assim), poderá obter uma melhor relação com os outros.

Esta concepção é criticada por seus oponentes (que lhes acusam de egoístas!), pois, alegam que as consequências desse "método" ético acarretam graves problemas no âmbito da coletividade.

A maioria dos pensadores que defendem a teoria do dever se difere, porque o critério de suas escolhas "morais" é, a partir das relações (e não do eu), isso caracteriza um altruísmo inerente à sua conduta, ou seja, o ponto de partida para deliberar é externo ao agente, levando em consideração, em primeiro lugar a relação e não a si próprio. Tradicionalmente para deontologia não importa o agente, mas apenas cumprir o dever. O utilitarismo ou o consequencialismo também não consideram o agente, nem mesmo o "cumprir o dever", o

---

<sup>1</sup> Acadêmico Rafael dos Santos Ramos do curso de Filosofia UFPel.

que importa é o resultado (obrigação em buscar a maior felicidade para o maior número).

De modo geral, alguns externalistas (no sentido ético) são muito criticados por usarem regras que julgam universais, não levando em conta que talvez haja certa particularidade que é amaciada. Visto isto, alguns dos eticistas do dever (a fim de se defender!) alegam que a ética da virtude veio para complementar suas teorias, e que ela (a ética da virtude) não seria sozinha, capaz de ser uma teoria normativa.

O que foi dito até aqui, são apenas algumas de muitas informações em torno do assunto que motivaram Hooft a se posicionar sobre o tema, na introdução da obra *Ética da virtude* ele mostra quatro princípios necessários para uma teoria normativa: (1) compreender a moralidade / em que consiste a moralidade; (2) ela tem que ser prescritiva / responder a pergunta: o que eu deve fazer; (3) justificar essas normas, ética aplicada, como se aplica; (4) responder como se usa essas regras;

Hooft vai desenvolver suas teses e argumentos, pensando na seguinte pergunta de fundo (seguindo os quatro critérios mencionados acima): a ética da virtude poderá se constituir em uma teoria normativa? O autor refere no começo da primeira parte do livro, uma tabela com todos os pontos que abarca a obra, onde aponta os temas e suas particularidades. Aqui, neste breve trabalho mostrarei o cotejo do autor com o tema "A natureza das normas", focando nas duas concepções de "necessidade prática".

A pergunta que faço é a seguinte: Se tanto uma teoria, quanto a outra, atender a demanda que a espécie humana urge, em seus aspectos morais (tanto singular quanto plural), a saber, a normatividade, então elas teriam o mesmo valor no sentido de uso. Estariam estas teorias (dever/virtude), de alguma outra forma (não só pelo uso de normatividade), ligadas intrinsecamente, ou seja, existe uma natureza em comum a elas?

## Natureza das Normas: Duas Concepções de "Necessidade Prática"

Hooft explica que a natureza da norma moral é diferente de todas outras normas, tanto na ética do dever quanto na ética da virtude, ele nos convida a fazer uma reflexão sobre como as normas são experimentadas. Pois, quando agimos moralmente, sentimos que "devemos" fazer o que é exigido de nós na situação, tal sentimento é conhecido como "necessidade prática", ou seja, é um sentimento de que "deveríamos" agir de certa maneira. O autor nos diz que se trata de um "sentimento de pressão", ou de uma "forte motivação", em relação a uma ação, mesmo que na presença de inclinações e desejos contrários. Assim uma pessoa honesta, em uma situação em que seria vantajoso para ela contar mentira, e quando sente alguma tentação em mentir, também sentirá certa pressão no sentido de dizer a verdade. Igualmente, confrontada a uma oportunidade de obter uma grande vantagem matando alguém (ou um animal!), uma pessoa moral sentirá que lhe é impossível matar.

Uma ética do dever concebe a natureza dessa necessidade prática como um sentimento de que devemos agir de acordo com o dever. Hooft refere Kant que chama isso de "respeito pela lei moral". É um dever de todos dizerem a verdade ou preservar a vida de um ser humano inocente. O dever é aquilo que somos ordenados a fazer. Os dez mandamentos significa uma revelação, e nesse caso os deveres são literalmente concebidos como comandos. É a nossa natureza de seres criados por Deus que confere normatividade a este mandamento, e isto é obrigatório. Na teoria moral de Kant, a razão do homem lhe dá a lei moral, à qual ele então obedece. Os utilitaristas argumentam que temos uma obrigação em buscar a maior felicidade para o maior número. Em relação às exigências da moralidade estes teóricos tem a postura característica, do agente humano obediente. A lei moral é entendida como existindo fora e acima de todos, e o "dever" é obedecê-la. Sobre isso Hooft nos diz: "Assim, o sentimento de que "devemos" fazer algo em uma situação moralmente difícil decorre da

nossa percepção de nós mesmos como tendo que *obedecer* a uma lei moral ou *seguir* um princípio moral.<sup>2</sup>

Uma maneira de legitimar a obediência no cotidiano é pelo pensamento dedutivo. Assim, é uma ética que se baseia em princípios, pergunta que lei moral, norma geral ou princípios lhes podem ser aplicáveis. Logo, quando a pessoa pode ter vantagem ao mentir, traz à mente o princípio de que não é certo mentir, constatando que não se deve mentir. Segundo Hooft:

Deste modo nossas vidas práticas tornam-se uma expressão lógica de um sistema racional de princípios. Mesmo que nem todos os agentes individuais passem por um conjunto tão explícito de processos de pensamento racional em todas as ocasiões nas quais uma decisão é necessária, a sua decisão poderia ser vista como sendo racional e, portanto, moral se tal processo lógico pudesse ser reconstruído a fim de justificar a sua decisão. As duas principais características deste modelo são primeiro que o processo decisório é um processo dedutivo racional, não afetado pela emoção ou pelos interesses do próprio agente, e, segundo, que as decisões são derivadas de princípios gerais para os quais uma fundamentação racional pode ser oferecida, se não pelo o próprio agente, então, certamente, pelos teóricos da moral em geral. Em suma, fazer a coisa certa é obedecer à lei moral ou seguir um princípio moral<sup>3</sup>.

Opostamente, Hooft mostra que a ética da virtude comprehende o agente virtuoso como "querendo" fazer o que é exigido pela moral, por possuir certos traços de caráter de pessoa honesta, quererá dizer a verdade. Mesmo quando também possa sentir um desejo contrário de mentir, por ser vantajosa a mentira, sentirá: um desejo de dizer a verdade. O autor supõe que a pessoa sente esse desejo porque se vê como honesta, e quer manter essa imagem ou porque, ela ama a verdade. Isso é diferente de sentir-se vinculado por uma lei moral que a pessoa não se identifica, tendo que obedecer do mesmo modo como se cumpre um mandamento externo. A pessoa então se sente

---

<sup>2</sup> HOOFT, 2013, p. 29.

<sup>3</sup> HOOFT, 2013, p.30.

totalmente motivada a dizer a verdade por causa de seu caráter honesto.

Ainda outra distinção é feita pelo autor, mostrando-nos que a ética do dever entende "necessidade prática" como obediência a regras, já a ética da virtude entende como a capacidade de responder prontamente a valores. Quando uma pessoa honesta dá valor à verdade, e encontra-se em um dilema entre dizer a verdade ou dizer uma mentira para se dar bem, responderá o valor que a verdade possui para ela. O conceito "verdade" pode ser abstrato de mais, não servindo como objeto de amor ou compromisso, pode-se querer considerar a "honra" como valor adequado, assim uma pessoa honesta considerará indigno mentir, e o que a motiva é o "senso de honra". Uma pessoa virtuosa, da mesma forma valorizará o conhecimento, irá responder sobre esse valor sendo curiosa e de mente aberta, tentando superar a ignorância e o engano. Esta atitude demonstra outra forma de amar a verdade, assim uma pessoa virtuosa dará valor a tudo que houver no mundo, reconhecendo e observando adequadamente, diz Hooft: "Ao invés de sentir que essa resposta tem a forma de obediência a um comando, será sentida como um amor relevante: um amor que emana em ação responsiva"<sup>4</sup>.

Em seguida Hooft explica mais uma forma de um agente virtuoso querer a vir agir virtuosamente, em contrapartida, o agente do dever obriga-se a seguir os princípios morais, quando está em dúvida como o que fazer em situações dadas. O autor dirá que não só por princípios morais são orientados os eticistas da virtude, mas também por exemplos de pessoas incríveis como um pai, um amigo, Jesus Cristo ou Nelson Mandela. A dúvida que um agente virtuoso se coloca não é a "que princípio geral deve seguir?", mas, "O que uma pessoa virtuosa faria nesta situação?" Pois quando se faz esta ultima pergunta, não é por que mentir, como tal, é errado, mas porque não devemos mentir quando uma pessoa honesta não mentisse. Quanto a isso diz Hooft:

---

<sup>4</sup> HOOFT, 2013, p.31.

E a resposta a esta pergunta nem sempre é encontrada em algum argumento racional, mas na natureza exemplar de uma pessoa virtuosa. É porque a pessoa exemplar é inspiradora, impressionante e admirável que a norma que ela exemplifica é impressa em nós como uma norma a ser seguida. Ao invés de sermos convencidos por argumento racional a respeitar esse valor, somos inspirados a adotá-lo por meios de exemplos impressionantes. É por isso que a necessidade prática é experimentada por um agente virtuoso como um desejo de fazer o que seria virtuoso, e não como obediência a um princípio<sup>5</sup>.

## Considerações finais

Eu diria que, estas teorias éticas são como uma moeda na superfície de uma mesa, onde nunca pode estar presente a mesma face, no entanto o valor (das faces) é o mesmo. Em relação às mazelas contemporâneas tanto a nível individual quanto social, penso que nenhuma das teorias dá conta dos “ditos” dilemas insolúvel, como a escravidão e morte animal praticada pela espécie humana, mas, estou inclinado a pensar que a ética da virtude deve ser a face da moeda (mencionada anteriormente), que representa o número, a cara ao invés da coroa, talvez, por isso, estampa as emoções de maneira mais direta (pois um número é mais evidente, quanto a o que se refere a valor), em quanto à teoria do dever, representando a coroa, explicita mais a razão (embora em quanto coroa não evidencie tanto o valor, tem ela o mesmo).

Se isso se confirmar pode significar que para uma possível mudança (normatização) no comportamento humano (individual ou social), tais teorias têm o mesmo valor, que se revela com duas faces. Dizer o contrário, não passa de levantar bandeira ou fazer panfletagem. Pois a necessidade prática de mudanças, no comportamento dos seres humanos, urge, desde sempre, e, se para mudar, a espécie humana precisa de normas, então, pouco importa se estas normas venham de A ou B, se das emoções ou das razões, desde que ocorram. Parece que uma das coisas que mantem as duas teorias

---

<sup>5</sup> HOOFT, 2013, p.32.

intrinsecamente ligadas é a boa intenção do agente, independente de sua concepção ética, pois não há "dever" que não seja passível de mudanças, quando a reflexão é a partir da natureza intelectiva.

## Referências

HOOFT Stan Van. **Ética da virtude**. Tradução de CLEBER MASSON, 2013.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. 2. Ed. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: Ed. da UnB, 1992.

## Determinismo de caráter em Aristóteles: proposta de Gianluca di Muzio e William Bondeson

*Cristiann Wissmann Matos*<sup>1</sup>

Este artigo tem o objetivo de analisar o problema sobre a existência da determinação de caráter em Aristóteles, presente nas passagens conflituosas de 1113b6-14 e 1114a10-21. De forma específica, pretende-se compreender como a afirmação de que a todo o momento o *agir está em nosso poder* de 1113b6-14 pode se coadunar com a afirmação de que o agente, ao adquirir uma disposição de caráter, não pode deixar de praticar ações correspondentes a essa disposição adquirida de 1114a10-21. Essa ultima passagem, conduz para a interpretação de determinismo das disposições de caráter sobre a ação do agente, em que o agente não estaria mais habilitado para agir de forma contrária à disposição adquirida. Para atingir esse objetivo será utilizada a tradução elaborada por Marco Zingano da Ética à Nicômaco de Aristóteles, Livro III, em que constam as passagens conflituosas sobre a posição de Aristóteles quanto à determinação de caráter. Será utilizada como base secundária de leitura a tradução Leonel Vallandro e Gerd Bornheim da tradução inglesa da Ética à Nicômaco. Após essa exposição, serão apresentadas as soluções contidas nos artigos *Aristotle on Responsibility for One's Character and the Possibility of Character Change* de William Bondeson e *Aristotle on Improving One's Character* de Gianluca di Muzio. Dessa forma, este artigo pretende expor de forma sintética o problema da existência ou não existência do determinismo de caráter em Aristóteles e as soluções propostas pelos comentadores citados.

---

<sup>1</sup> Graduando do curso de Filosofia do Instituto de Filosofia, Sociologia e Política (Ifisp) da Universidade Federal de Pelotas (UFPel).

## O problema da determinação de caráter

No livro III7 da Ética à Nicômaco, Aristóteles versa sobre a responsabilidade da aquisição de caráter de uma pessoa injusta e afirma “eles próprios são responsáveis do tornarem-se assim, vivendo obscuramente, bem como de serem injustos e intemperantes [...]; com efeito, as atividades concernentes a cada coisa os tornam do tipo respectivo”<sup>2</sup>. No final dessa citação, Aristóteles permite a compreensão de que a prática reiterada de ações do mesmo tipo conduz a uma aquisição de caráter correspondente. Dessa forma, pode-se entender que uma pessoa que pratica uma ação injustiça diversas vezes, irá adquirir uma disposição de caráter correspondente a essas ações e será uma pessoa com uma disposição de caráter injusta. Essa interpretação é também subsidiada pela passagem aristotélica em que afirma:

[...] pelos atos que praticamos em nossas relações com os homens nos tornamos justos ou injustos; pelo que fazemos em presença do perigo e pelo hábito do medo ou da ousadia, nos tornamos valentes ou covardes. O mesmo se pode dizer dos apetites e da emoção da ira: uns se tornam temperantes e irascíveis, portando-se de um modo ou de outro em igualdade de circunstâncias. [...] as diferenças de caráter nascem de atividades semelhantes. É preciso, pois atentar para a qualidade dos atos que praticamos, porquanto da sua diferença se pode aquilatar a diferença de carácteres<sup>3</sup>.

Após ser compreendido como ocorre a aquisição de caráter, pode-se passar para a análise da liberdade existente na escolha das ações de determinado tipo em que Aristóteles afirma:

Assim, por certo a virtude está em nosso poder, bem como o vício. Com efeito, naquelas coisas em que o agir está em nosso poder, igualmente está o não agir, e naquelas nas quais o não está em nosso poder, também está o sim, de sorte que, se está em nosso poder agir, quando é belo, também o não agir estará em nosso poder, quando é desonroso, e se o não agir, quando

---

<sup>2</sup> EN III 7 1114a5-9.

<sup>3</sup> EN II 1 1103b13-24.

é belo, está em nosso poder, também estará em nosso poder agir quando é desonroso. Se está em nosso poder fazer as coisas belas e as desonrosas, e similarmente o não fazer, e se é isto sermos bons e sermos maus, está em nosso poder, por conseguinte, sermos equitáveis e sermos maus<sup>4</sup>.

Nessa passagem, Aristóteles comprehende que todo o momento em que o *agir* está em nosso poder, existe a possibilidade de *não agir*; da mesma forma, quando o *não agir* está em nosso poder, existe a possibilidade do *agir*. Assim, Aristóteles possibilita a interpretação de que *a cada momento* pode ser escolhido o agir ou o não agir, o não e o sim. O problema do determinismo de caráter surge quando Aristóteles afirma:

(i) O ignorar que as disposições provêm do exercitar-se nos atos particulares é marca de alguém totalmente insensível<sup>5</sup>; (ii) mais ainda, é irracional que o homem que comente uma injustiça não pretenda ser injusto ou que o homem que cai na intemperança não pretenda ser intemperante; se alguém pratica ações pelas quais se tornará injusto, não ignorando, ele é voluntariamente injusto. (iii) Todavia, isto não significa que, sendo injusto, cessará de o ser quando quiser e ficará justo; tão pouco o (iv) doente cessa de estar doente e fica sô quando quer [...]. Por um lado, (v) era-lhe, em um momento, possível de não adoecer; tendo dissipado a saúde, já não lhe é possível, assim como (vi) não é mais possível àquele que lançou uma pedra recuperá-la; no entanto, estava em seu poder o lançar, pois o princípio estava nele. (vii) Similarmente, era possível ao injusto e ao intemperante não se tornarem tais no início, e por isso o são voluntariamente. Porém, aos que se tornaram injustos ou intemperantes, já não lhes é possível não o serem<sup>6</sup>.

Essa passagem de Aristóteles permite uma análise mais detalhada de uma posição que entra em conflito com a passagem de EN III 7 1113b6-14. Para a citação de EN III 7 1114a10-21, ser melhor

---

<sup>4</sup> EN III 7 1113b6-14.

<sup>5</sup> Na tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim, o termo fica como “*homem verdadeiramente insensato*”.

<sup>6</sup> EN III 7 1114a10-21.

compreendida, foram colocadas sete divisões na citação<sup>7</sup>. A primeira divisão é uma reafirmação da ideia de que práticas reiteradas de ações do mesmo tipo geram uma disposição de caráter similar às ações praticadas e salienta que ignorar isso é característica de um homem insensato e irracional. Na segunda divisão, Aristóteles afirma a voluntariedade na escolha das ações, conduzindo para a responsabilização do agente em adquirir uma disposição de caráter. No terceiro ponto salientado, pode ser encontrado o início da tese que conflita com a passagem de EN III 7 1113b6-14, em que a interpretação conduz para a ideia que o agente, ao adquirir uma disposição de caráter, não pode deixar de praticar ações correspondentes a essa disposição adquirida. Conduz para a interpretação de determinismo das disposições de caráter sobre a ação do agente, em que o agente não estaria mais habilitado para agir de forma contrária à disposição adquirida. A quarta passagem dessa citação, reafirma a tese exposta na passagem três com uma analogia a uma pessoa que ficou doente. Para Aristóteles, a pessoa que ficou doente não pode ficar sã quando quer e, o estado atual em que se encontra a saúde do agente, é resultado de suas ações particulares. Na quinta divisão, pode ser compreendido que a aquisição de caráter está dividida em dois momentos. O primeiro momento compreende que nas ações particulares de um mesmo tipo, praticada diversas vezes, existia a possibilidade e agir de forma diferente. O segundo momento corresponde à impossibilidade de agir de forma diferente da disposição de caráter adquirida. Essa tese é reafirmada no sexto movimento dessa citação em que Aristóteles faz outra analogia para a compreensão desse processo de aquisição de caráter. Neste movimento, o autor apresenta a argumentação de que um homem, ao atirar uma pedra, já não pode mais recuperá-la. Afirma, na sétima passagem, que tal qual como o princípio da ação estava no agente antes de atirar a pedra, compreendendo que existia a possibilidade de agir e não agir, ainda existia a possibilidade de agir de forma justa antes da sua aquisição de caráter. Tendo adquirido essa disposição, já não é mais possível para o injusto agir de forma justa, conduzindo

---

<sup>7</sup> Essas divisões foram introduzidas pelo autor desse artigo e estão inseridas no início de cada movimento argumentativo de Aristóteles presente na citação de EN III 7 1114a10-21.

para a interpretação da determinação da disposição do caráter sobre a ação. Dessa forma, pode ser encontrada a dificuldade de coadunação dessas duas passagens, conduzindo para um problema na interpretação da existência ou não existência do determinismo nas ações.

### A solução de William Bondeson

O comentador de Aristóteles, Willian Bondeson, conduz sua argumentação para a análise de ações *voluntárias* e ações *não-voluntárias*, tendo o objetivo compreender as condições em que um homem pode ser responsabilizado pela aquisição de sua disposição de caráter. Para o autor, essa análise implica em conhecer *a natureza da ação humana* com relação ao *conhecimento das virtudes*. Bondeson estipula duas questões para alicerçar sua argumentação: a primeira é se “é possível uma ação contrária ao estado de caráter adquirido?” e a segunda consiste em questionar se “é possível a formação de estados de caráter contrários através da realização de ações contrárias a um estado de caráter.”<sup>8</sup>. Com essas duas perguntas o autor busca verificar a possibilidade de modificar o estado de caráter adquirido de um agente.

Com o objetivo de encontrar uma solução favorável à mudança do estado de caráter, Bondeson utiliza ENII, para afirmar que Aristóteles endossa a possibilidade da mudança de caráter embasado na ideia de que a virtude moral surge pelo hábito e não por natureza: “Por tudo isso, evidencia-se também que nenhuma das virtudes morais surge em nós por natureza; com efeito, nada do que existe naturalmente pode formar um hábito contrário à sua natureza”<sup>9</sup>. Ao considerar a ideia de natureza em Aristóteles, Bondeson utiliza o exemplo aristotélico presente em EN II 1103a21-24, que consiste em afirmar que o que existe naturalmente não pode ocorrer diferente. Como no caso da natureza da pedra em mover-se para baixo que,

---

<sup>8</sup> BONDESON, 1974, p.59: “Is it possible to act contrary to an established state of character? Is it possible to form contrary states of character by performing actions contrary to an established state of character?”[tradução nossa].

<sup>9</sup> EN III 2 1103a19-21.

mesmo tentando habituar a pedra, com ações contrárias à sua natureza, jogando ela diversas vezes para o ar, não seria possível modificar a natureza dela de se mover para baixo. Parece que Bondeson utiliza como plano de fundo a afirmação aristotélica de que somos adaptados pela natureza a receber a virtude moral e, dessa forma, interpreta que poderia ser possível construir um novo estado de caráter<sup>10</sup>. Neste ponto, é importante relembrar a definição de virtude moral defendida por Aristóteles como:

A virtude é, portanto, uma disposição de escolher por deliberação, consistindo em uma mediedade relativa a nós, disposição delimitada pela razão, isto é, como delimitaria o prudente<sup>11</sup>.

Para apoiar a tese de que existe a possibilidade de um agente adquirir um novo estado de caráter, Bondeson utiliza a citação de *Categories* de Aristóteles em que versa:

the bad man, if he is being brought into a better way of life and thought, may make some advance, however slight, and if he should once improve, even ever so little, it is plain that he might change Completely, or at any rate make very greats progress; for a man becomes more and more easily moved to virtue, however small, the improvement, was at first. It is, therefore, natural to suppose that he will make yet greater progress than he has made in the past; and as this process goes on, it will change him completely and establish in him a contrary state, provided he is not hindered by lack of time<sup>12</sup>.

---

<sup>10</sup> BONDESON, 1974, p.59.

<sup>11</sup> EN II 6 1106b36-37. Tradução proposta por Marco Zingano.

<sup>12</sup> Categories, 13a23-31. Tradução para o inglês a partir do grego por W.F. Ross. Tradução para o português proposto pelo autor desse artigo para: "O Homem mau, se ele está sendo conduzido por formas melhores de pensamentos e uma melhor forma de vida, mesmo que (seja) pequena (essa modificação), e mesmo que ele se disponha a melhorar, por pouco que seja, ele poderia mudar completamente ou fazer grande progresso; para um homem tornar-se mais e mais atraído para virtude, ocorreu essa pequena mudança primeiro. É natural supor que se ele fez grande progresso no

Para Bondeson, essa passagem subsidia a defesa da possibilidade de mudança de caráter de um agente que já possui uma disposição de caráter. Para a interpretação de EN III 7 1114a10-21, especificamente na passagem que versa sobre a pedra que foi atirada, o autor argumenta que essa analogia é enganadora. O autor afirma que deveria ser improvável a interpretação dessa passagem como uma ideia de que o estado de caráter é tal qual uma pedra depois de lançada. Uma interpretação nesse sentido deixaria em aberto à questão de saber o que poderia contar como estado de caráter mutável e também questionar a existência dos estados de caráter, buscando identificá-los<sup>13</sup>. Bondeson interpreta que a analogia da “pedra lançada” mostra apenas um caso especial e não uma contradição com a passagem de EN III 7 1113b6-14. O autor utiliza a interpretação de Siegler em que afirma que nessa passagem Aristóteles está preocupado com atos realizados em ignorância devido ao descuido. O que seria o contrário de homens gananciosos cujos atos são voluntários. Siegler interpreta que na afirmação de Aristóteles, quando versa que “O ignorar que as disposições provêm do exercitar-se nos atos particulares é marca de alguém totalmente insensível”<sup>14</sup>; a tradução de *alguém totalmente insensível* provém do grego *khomidē anaístheton*, em que implica na interpretação para a tradução de homem insensato, ou que não tem bom senso. Para Bondeson, a afirmação aristotélica de que “as atividades concernentes a cada coisa os tornam do tipo respectivo”<sup>15</sup>, consiste em um princípio de conhecimento (*item of knowledge*)<sup>16</sup> e questiona como os homens ficam conscientes disso e qual seria o status desse princípio de conhecimento em Aristóteles<sup>17</sup>.

Bondeson interpreta que se Aristóteles quer dizer que se existe um princípio de conhecimento aplicado para atividades físicas, deve existir um princípio de conhecimento análogo que se aplica para as

---

passado e esse processo prossegue, isso irá mudá-lo completamente e estabelecer um estado (de caráter) contrário, desde que não seja prejudicado pela falta de tempo”.

<sup>13</sup> BONDESON, 1974, p.59.

<sup>14</sup> EN III 7 1113a10.

<sup>15</sup> EN III 7 1114a6.

<sup>16</sup> Tradução proposta pelo autor desse artigo.

<sup>17</sup> BONDESON, 1974, p.59-62.

atividades morais. Dessa forma, o autor entende esse princípio como fundamental para os estados de caráter estabelecidos em Aristóteles. Bondeson comprehende que as crianças aparentemente não possuem esse princípio de conhecimento, mas podem adquirir estados de caráter. Dessa forma, interpreta que o princípio de conhecimento não é uma condição necessária para estabelecer um estado de caráter. Bondeson indica que esse princípio pode ser para Aristóteles um parâmetro para entender se o caráter adquirido pode ser moralmente avaliado<sup>18</sup>.

A partir dessas análises, o autor faz algumas considerações. A primeira delas é que, utilizando o exemplo de um treino atlético, pode-se perceber que os homens fazem uso deste princípio em uma área da atividade humana e que somente o homem insensato ignora esse princípio em sua forma mais geral. Bondeson questiona como esse princípio pode ser conhecido e se poderia ser introduzido na classe de *endoxa*, como pontos de vista sobre questões morais amplamente difundidos entre os homens. O autor argumenta que o princípio de conhecimento sobre ações e estados de caráter deve ser análogo ao que é conhecido e que é correto, seria um item auto evidente do senso comum para a maioria dos homens e na psicologia moral deve ter o status de um primeiro princípio, compreendendo que todos os homens são capazes de conhecê-lo<sup>19</sup>.

A segunda questão do autor discorre sobre quem conhece e como é o homem insensato que ignora esse princípio de conhecimento. Para desenvolver sua interpretação, o autor argumenta que esse princípio é responsável pela compreensão de como o homem insensato se encaixa na citação de EN III 7 1114a10-21. Entende que esse princípio deve ser conhecido pela maioria dos homens como um ditado do senso comum. Dessa forma, a maioria dos homens deve ter esse conhecimento, o que conduz para uma interpretação forte de que a maioria dos homens sabe disso. O autor comprehende que essa interpretação conduz para a ideia que, os homens insensatos, estão

---

<sup>18</sup> BONDESON, 1974, p. 62.

<sup>19</sup> BONDESON, 1974, p. 63s.

além dos limites do bom senso e são tão deficientes que não podem ser considerados como agentes morais. Compreende que ter o conhecimento desse princípio pode ser primordial para que o caráter adquirido possa ser moralmente avaliado<sup>20</sup>. Dessa forma, se os homens que não sabem que ações de certos tipos podem conduzir a uma aquisição de caráter correspondentes dessas ações, o não conhecimento esse fato, não torna os homens responsáveis pela aquisição de seu caráter. O autor comprehende que a citação de *Categorias* 13a23-31deixa explicita a ideia que ações contrárias ao estado de caráter são possíveis e, desde que os homens saibam da existência dessa possibilidade, o estado de caráter adquirido pelos agentes podem ser avaliados moralmente<sup>21</sup>.

Para Bondeson as noções de responsabilidade com os estados de caráter, a possibilidade de agir contrariamente ao caráter estabelecido e a aquisição de estados de caráter contrários, estão interligadas entre si no sentido de que, se um desses for possível de realizar, então todos eles serão realizáveis. Afirma que a possibilidade existe, pois o homem insensato não pode ser considerado responsável pelos seus atos, embora exista a possibilidade de ser modificado o seu caráter devido a influencias externas. Dessa forma o autor conclui que estados de caráter são mutáveis<sup>22</sup>.

### A solução de Gianluca di Muzio

Gianluca di Muzio apresenta uma proposta de leitura da passagem 1114a12-21 em que Aristóteles estaria afirmando que o homem insensato (*self-indulgent people*) não estaria condenado a nunca modificar seu caráter, mas sim que ele não poderia mudar com influencias externas, tais como persuasão ou punição. O autor quer evidenciar que dentro da psicologia moral de Aristóteles existe a possibilidade para que pessoas com caráter vicioso possam se motivar e iniciar um processo de reforma moral. Di Muzio inicia seus argumentos afirmando que Aristóteles defende a voluntariedade da

---

<sup>20</sup> BONDESON, 1974, p. 64.

<sup>21</sup> BONDESON, 1974, p. 64s.

<sup>22</sup> BONDESON, 1974, p. 65.

aquisição de caráter em EN III 7 1114a7-10, salientando que as práticas reiteradas de ações do mesmo tipo conduzem para uma aquisição de caráter semelhante às ações e, se todos sabem disso, não ignorando, a aquisição de caráter é voluntária. Contrapõe essa passagem com a EN III 7 1114a10-21 em que interpreta a posição de Aristóteles como a impossibilidade de alterar o caráter adquirido<sup>23</sup>.

O autor faz referência para a passagem de *Categories* 13a23-31, em que Aristóteles considerava a possibilidade da reforma moral. Di Muzio pretende elaborar um complemento do argumento iniciado por Willian Bondeson. Para isso, o autor afirma a necessidade de colocar a passagem em análise, no seu devido contexto. Defende que Aristóteles expõe que se uma pessoa tem caráter tipo-x, ela deseja ser uma pessoa tipo-x, mas essa condicional não implica o contrário<sup>24</sup>.

Di Muzio interpreta que em 1114a13-14, Aristóteles está argumentando que a aquisição de caráter foi voluntária, não significando que as pessoas podem mudar seu caráter se assim desejarem. Salienta que a analogia com o homem doente serve para esclarecer como a mudança pode ocorrer, afirmindo que a rejeição aristotélica concerne apenas para o ponto de que uma pessoa não deixa de ser má apenas por desejar ser boa. O autor argumenta no mesmo sentido para a analogia da pedra em 114a17-19. Afirma que essa comparação visa ligar os exemplos do homem doente e do homem que atirou a pedra ao fato de serem voluntários e nenhuma quantidade de desejo pode modificar o fato da doença ou da pedra lançada. Argumenta que seria estranho e injusto interpretar essas passagens como evidências de que um caráter adquirido voluntariamente não pode ser modificado. Essa passagem seria apenas para evidenciar que o que ocorreu não pode ser modificado, não tendo nenhuma ligação com a determinação invariável do caráter<sup>25</sup>.

O autor comenta que a passagem 1114a21, de forma isolada parece dizer que o vicioso está condenado a uma vida de vício. Mas

---

<sup>23</sup> DI MUZIO, 2000, p. 205.

<sup>24</sup> DI MUZIO, 2000, p. 206.

<sup>25</sup> DI MUZIO, 2000, p. 208s.

afirma que seria estranho interpretar que Aristóteles afirma que um homem que contraiu uma doença irá sofrer dessa doença para o resto da vida. Argumenta que em 1114a19-21 o termo *mè einai* paralelo com *mè nosei* também não pode ser interpretado como o injusto e o insensato sem a possibilidade de modificar o caráter. Firma que essa passagem salienta que eles simplesmente não podem deixar de ser depois que jogaram fora a chance de serem livres do vício. Di Muzio argumenta que a ideia de um caráter adquirido voluntariamente conduz para a interpretação de que pode ser modificado. Salienta que Aristóteles, na afirmação de voluntariedade do caráter, não afirma que o caráter não é uma disposição duradoura para o agir de certa maneira e que, apesar da injustiça e a intemperança (*self-indulgence*) serem estados voluntários, podem ser descartados quando desejar. O caráter não é apenas uma questão de desejar, uma vez apoderado de uma alma individual, seu controle não é fácil de evitar. Dessa forma, o autor interpreta que Aristóteles quer salientar que apenas o desejo é apenas ineficaz para a mudança moral tal qual é ineficaz quando se trata de mudanças com a saúde<sup>26</sup>.

Di Muzio argumenta que a eficiência do desejo está em compreender que tal qual o doente pode recuperar a saúde através de terapia, dieta e exercícios, agindo de forma contrária aos seus hábitos, o incontinente pode modificar seus hábitos. Utiliza a passagem 1114a9-10 para salientar a importância das práticas reiteradas de ações para aquisição de um caráter, interpretando que isso pode modificar um caráter. Compreende que o processo de melhoria moral pode ser muito difícil e que dependerá da força do estado de caráter adquirido em conduzi-lo para as más ações. Afirma que nada do que Aristóteles argumenta em 1114a12-21, implica que esse processo é impossível de ser concretizado. Dessa forma, Di Muzio afirma que as duas passagens da *Ética à Nicômaco* são compatíveis com o que é expresso em *Categories* que salienta a dificuldade e demora na reforma moral.

---

<sup>26</sup> DI MUZIO, 2000, p. 210s.

Para subsidiar sua argumentação, Di Muzio utiliza a passagem de 1150a29 – 1151a5:

O homem intemperante, como dissemos, não costuma arrepender-se porque se atém ao que escolheu; mas qualquer homem incontinente pode arrepender-se. Por isso, a posição não é tal como a expressamos ao formular o problema, mas o intemperante é incurável e o incontinente, curável. Porquanto a maldade se assemelha a uma doença como a hidropsia ou a tísica, enquanto a incontinência é como a epilepsia: a primeira é permanente e a segunda, intermitente. E, de um modo geral, a incontinência e o vício diferem em espécie: o vício não tem consciência de si mesmo, a incontinência tem (dos homens incontinentes, os que temporariamente perdem o domínio próprio são melhores dos que possuem um princípio racional, mas não se atém a ele, visto que os segundos são derrotados por uma paixão mais fraca e não agem sem prévia deliberação, como os outros); porque o homem incontinente é como os que se embriagam depressa e com pouco vinho – isto é, com menos do que a maioria das pessoas<sup>27</sup>.

O autor questiona se nessa passagem o “incorrigível” deve ser entendido com a impossibilidade de mudar. Interpreta que alguém pode ser incorrigível no sentido de influências externas de correção e nesse sentido pode ser compatível com a possibilidade de mudar se o processo ocorrer de forma interna. Para defender essa posição, o autor argumenta que em 1146a33-35, Aristóteles apresenta que o intemperante (*self-indulgent*) parece ser melhor que o incontinente (*incontinent*) devido ao fato do intemperante poder ser convencido de mudar devido ao seu erro de compreensão do prazer, de forma que pode ser modificado ao ser persuadido em suas crenças. Tentar convencer homem incontinente de que não deveria ceder aos impulsos errados, e dessa forma a tentativa de modifica-lo através da persuasão, é inútil. O ponto importante é o termo “intemperante” que provém da escolha deliberada e cálculo, não envolvendo arrependimentos. Para o autor, parece ser uma condição moral menos

---

<sup>27</sup> EN VII 1150b29-1151a5. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim da tradução inglesa da *Ética à Nicômaco*.

despreparada que a incontinência, que vai contra os impulsos e, dessa forma, parece ter uma chance maior de reforma, interpretação subsidiada por 1151a15-19<sup>28</sup>.

Di Muzio interpreta que, ainda sim, existe a possibilidade de mudança para o intemperante. Sustenta isso argumentando que Aristóteles comprehende que o intemperante poderia modificar a partir de influências externas, considerando que, o termo “correção” utilizado por Aristóteles, permite a interpretação de que o intemperante pode ser modificado através de outros meios. Di Muzio afirma que Aristóteles se compromete somente com a tese de que as tentativas de reforma moral de um indivíduo estão propensas a um fracasso e utiliza 1165b13-22, em que Aristóteles escreve sobre como se deve agir em relação a um amigo que se tornou ruim:

Mas quando aceitamos um homem como bom e ele se revela e patenteia mau, devemos continuar a amá-lo? Isso é certamente impossível, visto que não se pode amar todas as coisas, mas apenas o que é bom. O que é mau nem pode nem deve ser amado, pois ninguém tem o dever de amar o mau, nem de tornar-se semelhante a ele; e já temos dito que o semelhante é caro ao semelhante. Deve então ser a amizade imediatamente rompida? Ou não será assim em todos os casos, mas apenas quando nossos amigos são incuráveis em sua maldade? Se são passíveis de reforma, deveríamos antes procurar ajuda-los no que toca ao seu caráter ou aos seus bens materiais, tanto mais que isso é melhor e mais característico da amizade. Mas ninguém acharia estranho que alguém rompesse semelhante amizade, pois não era amigo de um homem dessa espécie; uma vez que seu amigo mudou e ele não pode salvá-lo, é justo que o abandone<sup>29</sup>.

Di Muzio argumenta que essa passagem implica que alguns homens que se tornaram maus são incuráveis e outros podem ser auxiliados na reforma moral. Compreende que o auxílio para reforma

---

<sup>28</sup> DI MUZIO, 2000, p. 211s.

<sup>29</sup> EN IX 1165b13-22. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim da tradução inglesa da *Ética à Nicômaco*.

moral provém de uma assistência no seu caráter com uma abordagem prática para auxiliar nas dificuldades tais como: tentar limitar pessoas ou ambientes que exercem uma má influencia sobre ele, ou fazer uma abordagem mostrando a preocupação com a restauração de sua virtude. Essas intervenções dependem das circunstâncias. Di Muzio comprehende que Aristóteles não pensa que simplesmente a exposição à virtude de um amigo seria suficiente para reforma moral do homem mau, em alguns casos nada pode auxiliar. O autor defende que o amigo virtuoso poderia auxiliar a desencadear a mudança descrita em *Categories* em que pode colocar o homem mau em uma situação de atração para a virtude<sup>30</sup>.

Di Muzio reconhece que essa tese pode ser objetada no ponto que é difícil verificar como a exposição à virtude poderia proporcionar motivação para a reforma moral do vicioso. Para responder essa objeção, o autor retoma a ideia de que na passagem 1150b36, Aristóteles considera o vício inconsistente de si mesmo. Os homens maus possuem uma vida miserável e em 1166b13-29, Aristóteles salienta que essa miséria afeta o homem mau e serve como impulso para evitar a maldade. Dessa forma, considera que nos homens viciosos pode surgir o desejo de modificar<sup>31</sup>. Na interpretação do autor, Aristóteles concebe a ideia da possibilidade de agir de forma contrária ao caráter estabelecido e tendo a possibilidade do agente, que adquiriu uma disposição de caráter, agir diferentemente.

### Considerações finais

Ao analisar de forma sintética as duas propostas de interpretação da possibilidade de agir de forma contrária a disposição adquirida, pode-se aceitar a interpretação favorável para essa defesa. A argumentação de Bondeson que interpreta o homem insensato como alguém que não pode ser avaliado moralmente e que o princípio de conhecimento é algo conhecido por todos, é melhor reformulada pela argumentação de Di Muzio, que apresenta a possibilidade de

---

<sup>30</sup> DI MUZIO, 2000, p. 212-216.

<sup>31</sup> DI MUZIO, 2000, p. 216-218.

interpretar a aparente contradição das duas passagens de Ética à Nicomaco aprofundando a discussão. Ao apresentar passagens que podem ser interpretadas de forma favorável à tese de mudança de caráter, Di Muzio alicerça uma reinterpretação da EN III 1114a10-21, em que alicerça a ideia com *Categories* 13a23-31 e EN III 1103b13-24, partindo do pressuposto que os exemplos de EN III 1114a10-21, visam apenas elucidar o estado em que se encontra o agente e a impossibilidade de mudança somente pelo desejo. Após essa exposição, Di Muzio apresenta as diferentes possibilidades de mudanças de caráter que nos escritos de Aristóteles permitem interpretar, subsidiando o argumento da possibilidade de mudança de caráter.

### **Referências:**

BONDESON, William. **Aristotle on Responsibility for One's Character and the Possibility of Character Change.** Phronesis, Brill Academic Publishers, 1974.

MUZIO, Gianluca di. **Aristotle on Improving One's Character.** Koninklijke Brill NV, Leiden, 200.

ZINGANO, Marco. **Aristóteles: tratado da virtude moral; Ethica Nichomachea I13 – III8.** São Paulo: Odysseus, 2008.

ARISTÓTELES. **Ética à Nicômaco.** Tradução Leonel Vallandro e Gerd Bornheim (Os Pensadores). São Paulo: Abril Cultural, 1973.

# Conhecimento e responsabilidade no *Édipo Rei* de Sófocles

*Daniel Simão Nascimento*<sup>1</sup>

## I.

O presente trabalho será dedicado ao *Édipo Rei* de Sófocles e a pergunta que o orienta é a seguinte: em que sentido se pode dizer, se é que se pode dizer, que Édipo foi o causador de seu próprio destino? Um exemplo famoso da resposta para nossa pergunta que é ainda hoje dominante pode ser encontrado no artigo intitulado *On misunderstanding the Oedipus Rex*, publicado em 1966 por E. R. Dodds. O raciocínio que guia o autor é bastante simples: como Édipo não sabia que era filho de Laio e de Jocasta, ele não pode ser responsabilizado pelo parricídio e pelo incesto que comete. Como, no entanto, essa inocência só pode ser suficiente para os homens, Édipo não escapa da poluição (*miasma*) acarretada por seu ato e das sanções religiosas que são aplicadas a todos os que contraem uma tal poluição.

Como podemos ver, Dodds se baseia, ainda que implicitamente, na teoria aristotélica do ato voluntário. Édipo seria inocente, diria Dodds, por ignorar certas informações cruciais a respeito das circunstâncias particulares que marcam suas ações. Além de Dodds, defendem a leitura da personagem de Édipo exposta acima – de forma quase idêntica – Jean Pierre Vernant e Pierre Vidal-Naquet, por exemplo, em seu livro intitulado *Oedipe et ses mythes* (1986). Para os autores, Édipo pode muito bem ser caracterizado como “um homem de ação e de decisão, dotado de uma coragem inabalável, uma inteligência conquistadora, e ao qual não podemos imputar nenhum erro moral, nenhuma falta deliberada para com a justiça”<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Pós-Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de Pelotas.

<sup>2</sup> 1986, p. 29.

Neste trabalho, procuro mostrar que uma análise cuidadosa dos elementos envolvidos na cena dramática, análise essa que se ampara tanto na teoria aristotélica do ato voluntário quanto no que sabemos sobre o tratamento legal e religioso do homicídio no período clássico, nos dá um veredito bem menos simpático da personagem do aquele que é sugerido por tais autores.

## II.

Dado o curto espaço de que dispomos, será prudente ater-me aqui somente aos dois fatos cruciais da vida de Édipo, adiando a apresentação de uma interpretação completa da peça para outra oportunidade. Para nossos fins, bastará um breve sumário da história de Édipo tal como ela nos é contada no *Édipo Rei*. Segundo a peça de Sófocles, Laio e Jocasta, rei e rainha de Tebas, decidem se livrar de Édipo por medo de que o oráculo, que dizia que o filho de Laio mataria o pai, viesse a se cumprir. Ao invés de abandonar a criança, no entanto, o servo de Laio encarregado do serviço se compadece e entrega a criança para um pastor, que por sua vez presenteia Pôlibo - Rei de Coríntio que ainda não tinha filhos - com a criança recém nascida.

Eis como Édipo descreve para Jocasta o começo de seus problemas, logo após ter lhe pedido uma descrição de Laio e ter sido informado do lugar no qual o rei havia morrido:

Meu pai é Pôlibo, coríntio, minha mãe, Mêtrope, dórica. Todos consideravam-me o cidadão mais importante de Corinto. Verificou-se um dia um fato inesperado, motivo de surpresa enorme para mim embora no momento não me preocupasse, dadas as circunstâncias e os participantes. Foi numa festa; um homem que bebeu demais embriagou-se e logo, sem qualquer motivo, pôs-se a insultar-me e lançou o vitupério de ser filho adotivo. Depois revoltei-me; a custo me contive até findar o dia. Bem cedo, na manhã seguinte, procurei meu pai e minha mãe e quis interroga-los. Ambos mostraram-se sentidos com o ultraje, mas inda assim o insulto sempre me doía; gravara-se profundamente em meu espírito. Sem o

conhecimento de meus pais, um dia fui ao oráculo de Delfos mas Apolo não se dignou de desfazer as minhas dúvidas; anuncioi-me claramente, todavia, maiores infortúnios, trágicos, terríveis; eu me uniria à minha própria mãe e mostraria aos homens descendência impura depois de assassinar o pai que me deu vida. Diante dessas predições deixei Corinto guiando-me pelas estrelas à procura de pouso bem distante, onde me exilaria e onde jamais se tornariam realidade - assim pensava eu - aquelas sordidezas prognosticadas pelo oráculo funesto<sup>3</sup>.

Édipo estava, portanto, destinado a matar o próprio pai e casar com a própria mãe. Mas como fizeram os deuses para realizar um tal desígnio? De que forma ele se cumpriu? Será essa forma tão necessária quanto o cumprimento do desígnio ele mesmo? Como é sabido, a palavra oracular na literatura pode adquirir os mais diferentes sentidos. Édipo parece saber disso, pois quando lhe informam da morte de Pôlibo o Herói faz pouco do oráculo, perguntando em voz alta se talvez não tenha matado o pai de desgosto por sua ausência. Para os fins de nossa investigação, no entanto, os infinitos significados que a palavra oracular poderia tomar não são de grande importância. Para nós, basta saber que o que Édipo busca evitar durante toda a peça é que o seu pai venha a morrer por suas mãos, que ele acabe, de alguma forma, se casando com sua própria mãe e gerando descendentes impuros.

De início, é importante ressaltar, já tendo em vista a teoria aristotélica do ato voluntário, que na maioria das vezes uma dada ação pode ser feita de forma voluntária ou involuntária. Ora, está bem claro que a única coisa que está ao alcance de Édipo, a única coisa que ele pode por si mesmo garantir, é que ele não venha a realizar os desígnios do oráculo voluntariamente. No que diz respeito ao assassinato de Laio, no entanto, parece inquestionável que, mesmo que Édipo se portasse da melhor maneira possível, não estava ao alcance do Herói evitar que ele venha a causar a morte de seu próprio pai por acidente, isto é, involuntariamente, e isso mesmo que Édipo soubesse

---

<sup>3</sup> *Edipo Rei*, 921-952.

a verdadeira identidade desse pai. No que diz respeito às ações ou acontecimentos desse tipo, isto é, que podem ocorrer seja de forma voluntária seja de forma involuntária, a palavra oracular parece ser algo inevitável mesmo quando se conhece previamente o seu sentido verdadeiro.

Mas eis como Édipo, continuando seu relato para Jocasta, narra o assassinato.

Cheguei um dia em minha marcha ao tal lugar onde, segundo dizem, o rei pereceu. E a ti, mulher, direi toda a verdade agora. Seguia desocupado a minha rota; quando me aproximei da encruzilhada tríplice vi um arauto à frente de um vistoso carro correndo em minha direção, em rumo inverso; no carro viajava um homem já maduro com a compleição do que me descreveste há pouco. O arauto e o próprio passageiro me empurraram com violência para fora do caminho. Eu, encolerizado, devolvi o golpe do arauto; o passageiro, ao ver-me reagir aproveitou o momento em que me aproximei do carro e me atingiu com um díplice aguilhão, de cima para baixo, em cheio na cabeça. Como era de esperar, custou-lhe caro o feito: no mesmo instante, valendo-me de meu bordão com esta minha mão feri-o gravemente. Pendendo para o outro lado, ele caiu. E creio que também matei seus guardas todos<sup>4</sup>.

Seguindo a teoria aristotélica do ato voluntário, constatamos que existem duas leituras possíveis para o ato de Édipo, leituras que correspondem a duas dimensões criminais diferentes de seu ato e, portanto, a dois tipos de diferentes de culpa e de responsabilidade. Dada essa mesma descrição, poderíamos classificar o ato de Édipo, como (1) um homicídio voluntário ou (2) um parricídio involuntário. Esta diferença é importante para que possamos entender o que significa afirmar que Édipo matou seu pai involuntariamente, a saber, não que Édipo tenha matado sem querer matar, como seria possível, mas sim que ele não soubesse que um dos homens que ele estava querendo matar era seu pai.

---

<sup>4</sup> *Edipo Rei*, 957-974.

Do ponto de vista da teoria aristotélica, devemos reconhecer que Édipo matou querendo matar e que seu ato é involuntário, portanto, não porque ele ignorava o que estava fazendo enquanto estava fazendo, mas sim porque ele ignorava um aspecto pertinente de um dos objetos de sua ação. Ora, embora Aristóteles não seja explícito a esse respeito, creio ser razoável afirmar que esses dois tipos de ignorância não tem um peso igual no que diz respeito à responsabilidade que cabe ao agente numa dada ação. Com efeito, embora alguém que ignore que está fazendo o que está fazendo possa ser isentado de toda e qualquer responsabilidade advinda de seu ato, alguém que ignore somente o objeto só pode ser isentado de responsabilidade por alguns dos resultados de seu ato. Alguém que, por exemplo, abrisse fogo contra um carro em movimento não poderia ser inocentado de tentativa de homicídio somente porque não sabia que dentro do carro vinha um oficial do Estado, mas deve ser inocentado de todo e qualquer crime que consista num atentado contra um oficial do Estado.

Sendo assim, será pertinente nos perguntarmos de que forma o ato de Édipo se enquadra nas leis sobre o homicídio do direito grego. Como nos lembra McDowell, o direito grego reconhecia diversos casos nos quais um homicídio não incorria em pena alguma<sup>5</sup>. Embora um estudo detido dessa lista seja de claro interesse para a história da filosofia, nós só poderemos discutir aqui o caso do homem que matasse um outro no curso da defesa de sua própria vida. Como vimos, o exemplo de Édipo parece adequar-se bem a esta descrição. Édipo não só foi atingido primeiro na encruzilhada mas também, ao que tudo indica, teve sua vida ameaçada no encontro. Caso ele contasse sua estória diante de um tribunal ateniense, não seria Édipo absolvido? A imensa maioria dos comentadores tende a responder afirmativamente a essa pergunta, mas a questão não é nada simples.

Com efeito, existe grande controvérsia tanto no que diz respeito à formulação quanto à aplicação da lei grega que previa isso que hoje

---

<sup>5</sup> MACDOWELL, 1978, p.113s.

chamamos de legítima defesa.<sup>6</sup> O centro do debate é o seguinte: segundo a lei grega, sempre que alguém matasse um homem que lhe atacou primeiro ele deveria ser absolvido de toda culpa? A resposta a essa pergunta varia consideravelmente de autor para autor. A maioria das respostas hoje se baseia, de alguma forma, no *Contra Medias* de Demóstenes (XXI, 71-75).<sup>7</sup> Neste discurso, Demóstenes relembrava o caso de um tal Euaeon, um homem que, durante um banquete, matou um tal Boeotus em retaliação por um único golpe.

Para os fins deste trabalho, as considerações de Demóstenes que nos interessam são as seguintes: (a) Não foi o ataque, mas sim o insulto implicado que causou a cólera de Euaeon; (b) Euaeon deveria ter restringido seus sentimentos na dita ocasião e procurado as cortes atenienses para resolver o caso mais tarde, mas não o fez. Demóstenes, ao contrário, procedeu da maneira correta em seu caso contra Medias, e toda a sua argumentação visa mostrar que nem por isso se deve descartar a pena de morte para Medias; (c) Demóstenes sugere, por fim, que se estabeleça um precedente para o futuro, a saber, que ninguém que ataque ou insulte voluntariamente um outro cidadão deve ser punido pela vítima enquanto ainda esteja de sangue quente, mas sim trazido até as cortes perante os júri dos cidadãos, pois são eles os encarregados de confirmar e sustentar as proteções garantidas pela lei àqueles que são lesados dessa maneira.

O que a condenação de Euaeon nos mostra claramente é que a aplicação da lei na época clássica não era tão simples quanto sua formulação parece sugerir. Ao que tudo indica, o tribunal responsável por julgar tais ações era livre para fazer a diferença entre o assassinato que era o produto da defesa da própria vida e o assassinato que não o era, e isso mesmo que não estivesse em disputa quem foi o primeiro a

---

<sup>6</sup> SOMMERSTEIN, Op. Cit.; GAGARIN, 1978, p.111-20.

<sup>7</sup> O *Édipo Rei* de Sófocles data de 429 a.C. e o discurso de Demostenes, embora não possa ser datado com precisão, foi muito provavelmente composto ao redor do ano 350 a.C. São, portanto, por volta de 80 anos de diferença. Como sabemos, as leis do direito grego sobre o homicídio são as leis mais antigas do direito grego. Elas foram criadas, como é notório, por Draco ainda no século VII a.C., e não é nada razoável achar que elas se modificaram sensivelmente nestes oitenta anos.

desferir um golpe. Sendo assim, a única coisa que não parece nada razoável supor é que o auditório de Sófocles teria uma interpretação única e homogênea para a situação apresentada.

Mais importante do que perguntarmos como um júri ateniense da época clássica julgaria essa questão, no entanto, é perguntarmos como Sófocles a retrata. De fato, se a primeira pergunta pode nos ajudar a pensar a maneira como a peça de Sófocles foi recebida pelo seu público, é somente a resposta à segunda pergunta que nos auxiliará a compreender melhor como a peça de Sófocles deve ser interpretada por nós.

A coisa, no entanto, é bem menos fácil do que parece. Como ressalta Justina Gregory,<sup>8</sup> diferentes fontes da literatura grega nos mostram que os encontros em estradas podiam tornar-se eventos carregados de tensão. Nesses casos, havia toda uma etiqueta social que regia o comportamento dos indivíduos. Sobretudo, havia o entendimento implícito que os homens de menor status social deveriam dar passagem aos de maior status social. Édipo, comportando-se ainda como o cidadão mais importante de Corinto e não como o auto-exilado que é, não imagina que aquele carro que vem vindo sem a escolta que é típica de um rei possa conter dentro dele ninguém que o supere em ranking e, portanto, não crê que deva lhe dar passagem. Quando é empurrado para fora da estrada, Édipo se sente profundamente ofendido com o tratamento que recebe. Foi esse o fato o que o levou a revidar o golpe, e não qualquer tipo de ameaça contra a sua vida. Essa ameaça, segundo relato do próprio Édipo, só se materializou depois que ele já havia retaliado e dado início à briga.

Sendo assim, podemos dizer que, por um lado, também no caso de Édipo o que o motiva a retaliar é um golpe que é percebido como um insulto, o que deporia contra o argumento da legítima defesa. E no entanto, poder-se-ia sustentar, partindo da mesma descrição do ocorrido, que Édipo não tinha de início a intenção de matar, mas apenas de devolver o insulto, e que foi porque o outro lado não se

---

<sup>8</sup> GREGORY, 1995, p.141-146.

contentou em seguir o próprio caminho, vindo à ameaçar a sua vida utilizando-se de armas, que todas as mortes se deram. No fim, creio que a descrição dada por Sófocles, e isso não parece ter sido algo acidental, também admite ambos os vereditos, podendo perfeitamente ser compreendida de mais de uma maneira.

Nada disso modifica o fato de que, tivesse Édipo suportado o suposto insulto, como havia feito no caso da bêbado relatado por ele, ou mesmo dado passagem ao grupo de Laio quando o viu à distância, nada daquilo teria ocorrido. O que leva Édipo à sua ruína, como o Herói mesmo reconhecerá no *Édipo em Colono*, são a ira e orgulho desmedido que o caracterizam – faltas de caráter constantemente ressaltadas e criticadas nas obras de Sófocles. Em suma, o que pretendo apontar é que, no caso do assassinato, é o caráter de Édipo que explica a forma como o oráculo se realizou, e não o desígnio ele mesmo, que poderia, em princípio, se realizar das mais diversas formas.

### III.

Passemos agora então ao casamento. Como dissemos anteriormente, na maioria das vezes uma dada ação pode ser feita de forma voluntária ou de forma involuntária, e, quando é este o caso, a palavra oracular parece ser de fato inevitável. Ora, não é absolutamente isso que ocorre no caso do casamento.

De fato, é impossível casar-se por acidente: contrair um laço de matrimônio não pode jamais ser uma consequência acidental de um ato. O casamento faz parte do grupo de ações, junto com umas tantas outras ações pertencentes ao campo do direito, que só podem ser realizadas caso ambas as partes envolvidas não somente consintam em casar-se mas também realizem todos os rituais necessários para tal com a intenção de casar-se. Bastaria, portanto, que Édipo decidisse jamais se casar, coisa que está ao alcance de todo e qualquer homem, para que ele tivesse certeza de que jamais casaria com sua mãe. Para evitar gerar filhos, seria necessário um verdadeiro voto de castidade. Não se casar e não gerar descendência, no entanto, era algo que custaria

muito caro ao jovem Édipo na sociedade em que ele vivia, e ele, que se havia exilado voluntariamente, não parece jamais ter cogitado tal hipótese.

Ora, eis que, após ter derrotado a Esfinge, é oferecido ao Herói o trono de Tebas. Para tornar-se rei, ele aceita casar-se com Jocasta. Não devia Édipo ter visto Jocasta, uma mulher que sem dúvida nenhuma tinha idade para ser sua mãe, e imediatamente lembrado das palavras do oráculo? Não terá Édipo agido de forma negligente ao aceitar um tal casamento? Não tinha ele motivos para duvidar de sua própria descendência? Ainda mais importante do que isso, no entanto, é o fato de ele não ter sequer mencionado naquele momento nada a respeito do assassinato que cometera antes de chegar em Tebas - sobretudo dadas as sanções religiosas implicadas por tal ato, dentre as quais estava incluída a proibição de frequentar qualquer lugar ou reunião pública - ou do vaticínio que recebera em Delfos. Um exilado por assassinato podia, é verdade, viver sua vida normalmente na cidade em que escolhesse se exilar, mas, neste caso, ele continuava impedido de frequentar as reuniões públicas da cidade e, enquanto não se purificasse, até mesmo os seus espaços públicos.

No que diz respeito ao casamento, portanto, o veredito resultante de nossa abordagem é duplo. Por um lado, do ponto de vista da teoria aristotélica o casamento é um ato cometido por ignorância, ainda que não seja um acidente. Já do ponto de vista do direito e da religião, é notável que o Herói tenha omitido fatos tão cruciais de sua história na hora que decidiu aceitar a oferta dos tebanos, e que ele tenha, ao que tudo indica, não dado a devida atenção ao fato de que a poluição que o assassinato de Laio implicou precisaria ter sido expurgada. Isso, diga-se de passagem, era um dever que lhe caberia seja quem fosse o homem que ele matou e mesmo que o assassinato tivesse ocorrido de forma involuntária ou, em certos casos, justificada. Daí que não seja de se espantar que, após o final da narrativa de Édipo o coro se ponha a cantar anunciando que os deuses já não são mais adorados como antes, e o acuse de “profanar até as coisas santas” (1059-1060), referindo-se, é claro, aos espaços públicos de culto e de reunião

política, que eram tidos pelos gregos como sagrados e cujo acesso estava interdito a todos os homicidas não purificados.

A peste que toma Tebas e leva Édipo a investigar o assassinato de Laio não é uma consequência acidental de suas ações, mas sim uma consequência natural de seus atos tais como ele os conhece.<sup>9</sup> Um homem poluído que se tornasse Rei só poderia trazer ruína para sua cidade. Por isso, ele mereceria não somente o exílio mas também a morte.

#### IV.

Segundo a análise aqui empreendida, portanto, podemos concluir que (1) assim como no casamento também no que diz respeito ao assassinato a maneira como o oráculo se realiza é totalmente evitável; (2) ambos os acontecimentos nos remetem a um terceiro, este sim o verdadeiro crime do Herói, que é a profanação das coisas sagradas que ele comete por negligir seus deveres religiosos. Se é verdade que afirmar que esta análise reflete adequadamente a recepção da peça de Sófocles entre os atenienses de seu tempo seria um exagero, ainda assim é importante compreender por que.

De fato, Édipo nos desperta sentimentos muito diversos no que diz respeito a responsabilidade que ele de fato teve e à culpa que lhe é devida pelos seus atos, sentimentos esses cuja conciliação requer um certo exercício de análise. Ao final da peça, Édipo desaba ao tomar conhecimento do incesto e do parricídio. Dado que tais atos foram involuntários, é impossível que não nos comovamos diante de um indivíduo que sofre pelo parricídio e pelo incesto que cometeu como se ignorante não tivesse sido e, em seu desespero, agrava ainda mais sua miserável condição ao furar os próprios olhos. A meu ver, é porque nós somos ainda hoje movidos por este sentimento que, na maioria das vezes, extrapolamos nossa defesa da personagem tentando sustentar que ele não merecia pena alguma. A ignorância de que

---

<sup>9</sup> Como ressalta Sommerstein, embora houvessem condições nas quais o assassinato não implicava em nenhuma forma de punição ou purificação, esse não poderia jamais ser o caso de Édipo (SOMMERSTEIN, 2011, p.104).

padecia Édipo, no entanto, não poderia jamais justificar tamanha indulgência.

### **Anexo I: A hipótese determinista**

Para alguns dos que defendem Édipo, é o desígnio divino manifesto pela palavra oracular que explica os acontecimentos em questão, e não o caráter da personagem. De início, é importante notar que existem fontes importantes que nos mostram que os gregos pensavam que o desígnio divino tinha o poder de constranger. Com efeito, não são poucos os exemplos que podem ser retirados da literatura grega onde um determinado acontecimento realizado por um homem é atribuído ao desígnio de algum deus.

Um exemplo de um caso como esses é a estória contada por Heródoto sobre Evenius, um cidadão da Apolonia (*Histórias* IX, 93-94). Segundo Heródoto, Evenius foi encarregado de vigiar durante a noite um certo rebanho que era tido por sagrado pelos habitantes de sua cidade. Ele, no entanto, caiu no sono, permitindo que alguns lobos entrassem na caverna e devorassem parte do rebanho. Quando os cidadãos de Apolonia descobriram o que aconteceu, eles julgaram Evenius e o condenaram a perder a visão por ter dormido durante sua guarda. A partir do momento em que eles o cegaram, no entanto, os rebanhos de Apolonia pararam de dar cria e a terra parou de dar frutos. Quando os cidadãos consultaram os oráculos de Dodona e Delphos, nos diz Heródoto, os Deuses lhes disseram através desses oráculos que Apolonia estava sofrendo por ter punido injustamente Evenius, pois foram eles mesmos - isto é, os deuses - que enviaram os lobos. Os males da cidade só cessariam, disseram os oráculos, quando a comunidade pagasse à Evenius a restituição que ele julgasse adequada pelo mal sofrido. A comunidade assim procede, e sua ordem é restaurada.

Ora, no que diz respeito a maneira como funcionam os oráculos na tragédia grega, no entanto, é importante ressaltar que nem sempre a maneira como um deus realiza o seu desígnio é aparente. De fato, em muitos casos o intervalo entre o anúncio do desígnio de um deus

e a realização desse desígnio é um verdadeiro abismo, e não há na peça nenhum vestígio da ação divina. Nesses casos, a única coisa que vemos é uma série de ações humanas que, embora não sejam levadas a cabo tendo por fim realizar a vontade de nenhum deus, acabam por realizar um desígnio divino previamente anunciado.

Como já defendi em outra oportunidade, embora em tais casos seja possível explicar os acontecimentos representados nas peças em questão através de uma interpretação determinista, isto é, de uma explicação que rastrearia a causa primeira dos eventos para os desígnios divinos, tal interpretação deve necessariamente postular que houve intervenção divina mesmo lá onde essa intervenção não é encenada e, e isso é justamente o mais importante, onde não é necessário postular nenhuma explicação causal que mostre que foi o desígnio divino que causou a ação. Um exemplo particularmente grandioso disso é o *Hipólito* de Eurípides, onde o desígnio previamente anunciado de Afrodite se dá de forma completamente acidental, e onde, mesmo depois que Artemis desceu a terra e afirmou claramente que foi esse desígnio que causou as ações, nós, leitores da peça, continuamos sem saber como.

O que importa notar é que este não saber não deixa as ações que são encenadas no palco sem uma explicação suficiente. Muito pelo contrário, as ações são representadas de modo tal que lhes é possível explicar, não sem fazer nenhuma referência a existência dos deuses, tal como propuseram alguns, mas sem que seja necessário que conheçamos nenhum elo causal entre o desígnio divino e as ações encenadas. Isso é o que torna possível também uma segunda interpretação dessas peças, interpretação essa que busca explicar as ações dos personagens sem postular, em princípio, nenhuma intervenção divina onde ela não seja explicitamente encenada, e tratando todos os casos de anúncios de uma tal intervenção como sendo, em princípio e exceção feita às declarações que saem da boca dos próprios deuses, apenas falas saídas das bocas de personagens.

Creio o *Édipo Rei* de Sófocles é um caso análogo ao *Hipólito* de Eurípides, e o que tentei fazer aqui é esboçar uma análise da peça que

siga essa segunda linha de interpretação. A meu ver, trata-se de um artifício de primeira importância para que possamos compreender como os tragediógrafos conseguiram encenar e problematizar as ações e decisões humanas sem abrir mão da cosmologia religiosa com a qual eles não poderiam deixar de se comprometer.

#### **Anexo II: Sobre se Édipo estava ou não seguro acerca de sua ascendência – interpretação de 921-952.**

Muitos dos especialistas ainda assumem, implícita ou explicitamente, que Édipo permanece totalmente convencido de que é filho de Pôlibo e de Merope até quase o final da peça. Ora, uma interpretação da passagem supracitada torna essa hipótese bastante questionável. De fato, o Herói mostra que não só estava consciente de que Apolo não havia respondido sua pergunta mas também que tomou a atitude do Deus como uma amostra de desdém. Amostra essa, diga-se de passagem, que seria perfeitamente compatível com a veracidade da injúria desferida contra Édipo.

Além desse, alguns outros fatos saltam aos olhos se analisarmos o que nos é dito no trecho acima em conjunto com certos trechos do resto da tragédia. Em primeiro lugar, embora os pais de Édipo se mostrem satisfeitos com o ultraje, aparentemente não houve nenhuma espécie de acerto de contas entre as duas partes, isto é, por algum motivo as partes ofendidas não parecem ter confrontado a parte ofensora. E isso mesmo sendo Édipo, segundo ele mesmo afirma, tido como o mais importante cidadão de Corinto. Dado que, como veremos mais adiante, Édipo não é propenso a engolir insultos, o fato é, no mínimo, inusitado. Sobretudo tendo em vista que ele mesmo reconhece que o fato lhe ficou gravado profundamente no espírito.

Em segundo lugar, Édipo parece apostar na distância não somente entre ele e aqueles que o criaram como filho, mas sim entre ele e toda a cidade de Corinto, para impedir o cumprimento do oráculo. Sendo assim, é mais do que legítimo pensar que Édipo tomou aquela decisão pensando não somente em se distanciar de Pôlibo e Merope mas também da cidade como um todo. Com efeito, se a suspeita estava já

escrita em seu espírito, Édipo teria de considerar a possibilidade de que ele fosse filho de algum outro habitante de Corinto, talvez até mesmo de um escravo.

Por último, e como já ressaltou Gregory<sup>10</sup>, existem algumas passagens da peça de Ésquilo que se tornam mais inteligíveis se aceitarmos a hipótese de que Édipo não tenha simplesmente esquecido a injúria que recebeu e considere seriamente, pelo menos de forma intermitente, a possibilidade de que ele seja de fato um filho bastardo. Édipo, diríamos nós então, não teria certeza de quem são seus verdadeiros pais. Isso, é claro, não impede que a personagem de Sófocles se refira a Pôlibo e Merope como seus pais ao longo da peça, e muito menos que ele o faça com a afeição que é devida em tais casos.

### **Referências:**

GAGARIN, Michael. “Self-defense in Athenian Homicide Law”. In: **Greek, Roman, and Byzantine Studies** 19, 1978, p. 111-120.

GREGORY, Justina. “The Encounter at the Crossroads in Sophocles' Oedipus Tyrannus” In: **The Journal of Hellenic Studies**, vol. 115, 1995, p. 141-146.

MACDOWELL, Douglas M. 1978. **The law in classical athens**. Cornell University Press, p.113-114.

SOMMERSTEIN, Alan H. Sophocles and the guilt of Oedipus In: **Estudios Griegos e Indouropeos**, n. 21, 2011p. 104.

---

<sup>10</sup> GREGORY, 1995, p.143.

# Uma leitura da Tragédia Grega enquanto manifestação política

Matheus Barros da Silva<sup>1</sup>

## O trágico, tensões e ambiguidades

Antes de nos atermos ao estudo da Tragédia Grega percebendo-a como manifestação política no seio da ὄλις<sup>2</sup> (cidade), procuramos delimitar como o sentido de trágico se apresenta na Grécia antiga<sup>3</sup>, precisamente na Atenas do V século<sup>4</sup>.

A Tragédia Grega se apresenta como fenômeno literário singular na história do Ocidente. Marca um momento da psicologia humana, aquele em que o homem vê-se no mundo e procura marcar sua exata posição neste imenso outro. O trágico pode ser caracterizado como “*fenômeno indissoluvelmente social, estético e psicológico*”<sup>5</sup>. Social, pois o espetáculo trágico se inseria como elemento do calendário cívico-religioso de Atenas; como um novo modelo literário se

---

<sup>1</sup> Graduado em História pela Universidade Federal do Rio Grande, atualmente é aluno especial no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Pelotas.

<sup>2</sup> Decidiu-se utilizar dos próprios caracteres do grego antigo para quando referenciar termos da língua grega, ao lado da palavra em grego, na primeira ocorrência, colocaremos entre parênteses, uma tradução livre, um vocábulo aproximado em seu sentido.

<sup>3</sup> Como a Tragédia Grega nasce e tem seu desenvolvimento máximo na cidade de Atenas, e esta mesma cidade tanto é a qual o passado nos deixou maior número registro, como durante a Antiguidade Clássica é a cidade mais poderosa, em nosso texto sempre nos referimos a ela, mesmo que em determinados momentos usemos não de seu nome, mas, para que o texto não se torne repetitivo, substituimos por, Grécia antiga, cidade grega, por exemplo.

<sup>4</sup> As indicações cronológicas são todas anteriores a sigla comumente usada, “a.C.”.

<sup>5</sup> VERNANT; VIDAL-NAQUET, 1988, p.9.

apresenta como criação estética; psicológico no que concerne à existência de um homem trágico, um modo de trágico de perceber a existência humana.

A Tragédia Grega busca inspiração, se assim podemos dizer no fundo mítico helênico:

Mito e tragédia, o que entendemos exatamente por isso? As tragédias, bem entendido, não são mitos. Pode-se afirmar, ao contrário, que o gênero surgiu no fim do século VI quando a linguagem do mito deixa de apreender a realidade política da cidade<sup>6</sup>.

A esfera do trágico se liga a dois mundos, que se tocam e produzem um grau de tensão. O mito é uma referência para o universo da Tragédia Grega, mas seu tempo, a idade dos heróis é encarada como um tempo já transcorrido. O mito grego ainda se faz presente na consciência dos homens, mas a Tragédia articula primordialmente valores da nova cidade, a *ολις* democrática. A tensão que se fundamenta na imbricação entre o mito com sua carga de valor, e as diretrizes da *ι ο νομού* (igualdade perante leis comum a todos) constituem a originalidade e mesmo o impulso da ação trágica.

Assim, encontramos no pensamento trágico um nível de ambiguidade e tensão. Primeiramente, como aponta o helenista Louis Gernet, a Tragédia está permeada pelo pensamento social próprio à cidade grega, principalmente no que diz respeito à reflexão jurídica, que em pleno século V se encontrava em processo de elaboração. Para Jean-Pierre Vernant e Pierre Vidal-Naquet:

A presença de um vocabulário técnico de direito na obra dos trágicos sublinha as afinidades entre os temas prediletos da tragédia e certos casos sujeitos à competência dos tribunais, tribunais esses cuja instituição é bastante recente para que seja

---

<sup>6</sup> VERNANT; VIDAL-NAQUET, 1988, p.7.

ainda profundamente sentida a novidade dos valores que comandaram sua fundação e regulam seu funcionamento<sup>7</sup>.

Os tragediógrafos acabam por movimentarem-se entre tais pontos de incertezas e discordâncias que existem no interior do pensamento jurídico então em conformação. Neste sentido, deve-se diferenciar a Tragédia Grega de um debate jurídico, pois este procura um resultado em que a dúvida não mais subjaza, pretende em seu termo chegar a uma verdade.

No espetáculo trágico o humano é levado a realizar uma decisão, escolher uma direção, tomar um partido definitivo, mas tudo isso se desenrola em um universo de ação marcado pela ambiguidade, ou seja, a instabilidade de conceitos está presente, se observa a inexistência de valores unívocos.

Há outro ponto de conflito na matéria trágica, aquele que diz respeito ao tema das antigas lendas dos heróis gregos. A Tragédia possui um enraizamento nas narrativas míticas, mas toma um sensível distanciamento para com aquelas lendas. A transposição destas para o teatro ocorre de maneira muito livre, isto é marcado pelo contínuo movimento de questionamento que os valores heroicos passam a ser objeto, no drama trágico. Assim, valores e representações religiosas antigas são confrontados com novos modelos de pensamento, que se estabelecem na nova cidade democrática:

O momento da tragédia é, pois, aquele em que se abre, no coração da experiência social, uma distância bastante grande para que, entre o pensamento jurídico e social de um lado e as tradições míticas e heroicas de outro, as oposições se delineiem claramente; bastante curta, entretanto, para que os conflitos de valor sejam ainda dolorosamente sentidos e para que o confronto não deixe de efetuar-se. A situação é mesma no que se refere aos problemas da responsabilidade humana tais como eles se colocam através dos progressos tateantes do direito. Há uma consciência trágica da responsabilidade quando os planos

---

<sup>7</sup> VERNANT, VIDAL-NAQUET, 1988, p.15.

humanos e divino são bastante distintos para se oporem sem que, entretanto, deixem de parecer inseparáveis<sup>8</sup>.

Este sentido trágico das ações humanas é apreendido na medida em que atitudes empreendidas pelo homem passam a serem objetos de discussão e debate, mas sem com isso excluir um plano maior na marcha da vida, o das deidades, o estatuto humano se vê em meio a uma autonomia restritiva podemos afirmar, não basta a si mesmo. Por tanto, em uma zona dividida com uma linha tênue, se encontra o âmbito trágico.

### **A cidade faz teatro**

De saída, devemos marcar de forma clara, a especificidade do espetáculo trágico na conjuntura do mundo grego. A diferença existente entre a ida do cidadão grego ao teatro de Dioniso, e nosso ato de assistir uma peça, em algum teatro municipal, é abissal. O cidadão grego compreendia de maneira radicalmente outra a experiência do teatro, isso é demonstrado em uma questão específica, ou seja, a Tragédia Grega não estava destinada a uma parcela específica do conjunto dos cidadãos, o drama trágico deveria ser objeto de atenção da própria cidade em si:

As tragédias gregas estavam destinadas aos cidadãos atenienses; não a um público específico de amantes do teatro, mas a todo corpo cívico da cidade mais poderosa do mundo naquele período. A poderosa Atenas da época de Ésquilo, de Sófocles e de Eurípides no V século antes de Cristo<sup>9</sup>.

É este fato que nos permite denominar a Tragédia Grega como espetáculo político, pois, discute no palco as questões que dizem respeito à cidade. Na Tragédia problematiza-se o poder, a conduta humana, a guerra, a paz, etc. Mediante os olhares atentos dos cidadãos na plateia, aqueles aspectos são representados, postos em xeque. Nada mais sensivelmente diferente que o teatro moderno, dominado pelas

---

<sup>8</sup> VERNANT; VIDAL-NAQUET, 1988, p.17.

<sup>9</sup> MEIER, 1991, p.7.

subjetividades individualistas da sociedade de consumo, ir ao teatro, hoje, é uma ação mediada pelo gosto particular sobre tal ou qual ator, diretor, etc. “*Em Atenas, diferentemente de qualquer evento moderno desse gênero, ir ao teatro era uma atividade significativa para os cidadãos como cidadãos*”<sup>10</sup>. Para o cidadão ateniense, o teatro marcava um elemento da vida política da cidade.

O estreito laço entre cidade e espetáculo trágico pode ser observado na questão da origem<sup>11</sup>. A Tragédia se inseria nos festivais em honra a Dioniso<sup>12</sup>. Segundo a tradição que foi legada, Pisístrato, tirano de Atenas, instituiu o culto dionisíaco como festa oficial no calendário da cidade. Os concursos trágicos eram realizados apenas nos citados festivais, como celebrações públicas. Desta forma, pensando as ações de Pisístrato como um movimento político de “*expansão popular*”<sup>13</sup>, Atenas ao cultuar uma divindade políade – Dioniso – desenvolveu uma noção de identidade e isso foi transferido para o teatro, pois a Tragédia e atividade política estreitavam seus laços na medida em que, aqueles que estavam na plateia, se tornariam os próprios definidores de seus destinos enquanto cidadãos. Assim, a via para a grandeza da Tragédia no V século estava posta.

Outro elemento que contribui para observarmos os vínculos entre a Tragédia Grega e cidade, pode ser percebido na questão da subvenção entregue aos cidadãos para que estes frequentassem o teatro de Dioniso:

Para entrar no teatro se pagavam dois obolos, cerca de um dia de trabalho para um trabalhador braçal, e cada cidadão recebia uma entrada provavelmente por meio de sua deme. Havia, entretanto, um fundo chamando de Fundo Teórico que

---

<sup>10</sup> GOLDHILL, 2007, p.202.

<sup>11</sup> Por volta de 530 o poeta Téspis teria produzido a primeira tragédia. Colocou um ator a dialogar diante de um coro lírico, isso ocorreu durante as Dionisíacas Urbanas (VERNANT, 2002, p.359). A tragédia mais antiga que temos conservada é *Os Persas* de Ésquilo, encenada nas Dionisíacas de 472.

<sup>12</sup>A festa ritual dionisíaca acontecia no mês chamado *Elafébólion*, aproximadamente ao nosso mês de março.

<sup>13</sup> ROMILLY, 1999, p.18.

concedia dois obolos a qualquer cidadão que os desejasse [...] ele provém do mesmo compromisso ideológico que pagava aos cidadãos para comparecer à banca de jurados e para remar na Marinha, ambas as funções do cidadão na democracia<sup>14</sup>.

Têm-se aqui a questão sobre a frequência popular ao teatro. O fato de existir um fundo destinado a subsidiar a frequência de cidadãos aos festivais trágicos é mais um aspecto do compromisso que havia por parte da cidade com a Tragédia. Há indicações que esse subsídio foi instaurado por Péricles<sup>15</sup>. Compromisso que demarca a Tragédia Grega como arte política, seguindo a fórmula de Christian Meier.

Os rituais constitutivos da celebração a Dioniso, e que precediam o concurso trágico, mostram a intersecção entre a cidade e a Tragédia. Primeiramente, menciona-se o momento inicial da festa dionisíaca, no teatro se realizava sacrifícios, porcos eram oferecidos à divindade, e jarras de vinho eram despejadas no ambiente. O ritual era liderado pelos dez  $\rho\ \eta\gamma\omega\iota$  (líderes político e militares), a partir disto entendemos que o complexo da festa-ritual das Dionisíacas se encontrava sob a autoridade da cidade e auspícios da mesma. Por segundo, há o chamado anúncio dos benfeiteiros da cidade, estes cidadãos era brindados com uma coroa honorífica, tal evento está em acordo com ideal de  $\alpha\gamma\omega\acute{v}$  (competitividade, rivalidade, disputa), caro à sociedade grega, pois a disputa entre os cidadãos por honra, e status perante sua comunidade fazia parte do jogo político. Oradores como Demóstenes viam isto como um ato de agradecimento da cidade para com aqueles que mais contribuíram com seu desenvolvimento e manutenção. O que pode ser entendido como uma maneira de incentivo aos comportamentos que a cidade julgava próprio de bons cidadãos, assim é possível ver que, ao anunciar os benfeiteiros, o corpo cívico estabelece os valores a serem seguidos.

O terceiro rito está ligado com a hegemonia que Atenas desempenhava durante o V século, no Mediterrâneo. Perante a plateia dos cidadãos, reunida no teatro, era exibido o tesouro de Atenas, os

---

<sup>14</sup> GOLDHILL, 2007, p.202.

<sup>15</sup> ROMILLY, 1999, p.16.

metais preciosos adquiridos por meio dos tributos devidos à Liga de Delos, presidida pelos atenienses<sup>16</sup>. Pode-se pensar que expondo ao conjunto do corpo cívico sua riqueza, a cidade evidencia seu poderio de então, e de fato é notório o orgulho que Atenas tinha de si mesma, e nunca desperdiçava a chance de se afirmar perante outras *οἰλις* (plural de cidade) gregas.

O quarto e último ato ritual que antecedia as representações das peças dos tragediógrafos era a apresentação dos efebos, jovens do sexo masculino que estavam por adentrar na vida adulta, constituírem-se como verdadeiros cidadãos. Os efebos desfilavam portando seu aparato bélico, e realizam seu juramento de morrer pela cidade se assim fosse preciso e lutar sempre defendendo seu companheiro ao lado, era a falange dos *οἱ λίτι* (soldados que lutam lado a lado em fileiras homogêneas). Este ritual demonstra mais uma vez que Atenas como que faz questão evidenciar seu poderio e compromisso para sua manutenção.

Após este começo havia quatro dias consagrados aos concursos de tragédias encenadas no teatro. A historiadora do Mundo Grego Claude Mossé descreve como se processava um concurso trágico:

Temos bastante informação sobre como se processavam os concursos dramáticos. Todo ano o Arconte, um dos nove magistrados sorteados e que dirigia principalmente a vida religiosa da cidade designava três poetas trágicos [...] para participar da competição. Cada poeta trágico devia apresentar três tragédias e um drama satírico [...]. Era também o Arconte que designava os coregos que deviam financiar uma parte da representação [...], com efeito, cada corego devia recrutar e pagar a coro (quinze pessoas) e o flautista. Devia também fornecer as roupas dos coreutas e as máscaras. Os coregos rivalizavam entre si, porque, também para eles, tratava-se de um concurso em que a vitória, tal como para os poetas, era

---

<sup>16</sup> Após a vitória grega imposta aos persas, Atenas se constitui como a grande potência política e cultural. Atenas criou a Liga de Delos, destinada a agrupar seus aliados.

motivo de orgulho. Os coregos pertenciam naturalmente às classes abastadas [...]<sup>17</sup>.

Interessante notar, primeiramente, que a escolha dos poetas e tragédias dava-se por decisão de um cargo político-religioso, esse aspecto mostra que não é possível dissociar no mundo grego, os laços entre religião e atividade política.

Em uma primeira reflexão, seria legítimo imaginar que as peças trágicas mantivessem esse espírito de glorificação da cidade, das ações atenienses, por exemplo. Mas o que se vê nos dramas é outra coisa, o mundo que se apresenta evidencia realidades desestruturadas, humanos que se afundam em meio à desgraça que eles mesmos foram os agentes responsáveis. Procuraremos a partir deste momento, entender essa realidade apresentada na Tragédia Grega e em que medida pode fazer a ponte em direção à realidade social e política de Atenas.

Já foi notado que a Tragédia possui estritos laços com a cidade de Atenas, pois é neste sítio que o espetáculo trágico percorre seu caminho, de sua aurora, até seu crepúsculo. Julgamos por bem descrever como se apresentava o universo mental do sistema políade, em suas linhas mais generalizantes.

A óλις existe na medida em que a palavra assume caráter de preeminência, mas não é simples palavra, muito menos uma determinação de caráter divino como a que provinha do ἄντεξ (rei) micênico que se dirige ao mundo que dele depende, também não são os versos cantados por poetas inspirados pelas Musas, que na fórmula de Marcel Detienne são chamados “Mestres da Verdade”. A palavra na óλις, como instrumento político exerce uma autoridade, um modo de comandar, mas sendo instrumento político a palavra é medida na capacidade de persuasão, ou como os gregos denominavam, ιθώ<sup>18</sup>. Assim, entende-se que a palavra é debate, argumentação, discussão a

---

<sup>17</sup> MOSSÉ, 2008, p.162.

<sup>18</sup> VERNANT, 1986, p.34.

céu aberto, na praça pública ou assembleia. Sob o olhar público um problema é colocado, soluções ou medidas são propostas e então como que partidos se formam na defesa destes ou daqueles meios:

Todas as questões de interesse geral que o Soberano tinha por função regularizar e que definem o campo da arché são agora submetidas à arte oratória e deverão resolver-se na conclusão de um debate; é preciso, pois, que possam ser formuladas em discursos, amoldadas às demonstrações antitéticas e às argumentações opostas. Entre a Política e o Logos, há assim relação estreita, vínculo recíproco. A Arte Política é essencialmente o exercício da linguagem; e o Logos, na origem, toma consciência de si mesmo, de suas regras, de sua eficácia, através de sua função política<sup>19</sup>.

O λόγος (palavra, argumento) político pressupõe um público a se dirigir, um público que o aceita ou o contesta. Isso traz à cidade o caráter de plena publicidade da vida social de seus participantes, as atitudes devem ser postas as claras, abrindo sempre o espaço para a possível contestação ou aprovação do corpo político. É esse o ambiente espiritual em que a Tragédia ocupa espaço. Assim, podemos discutir acerca da Tragédia enquanto veículo de debate sobre as questões da pólis:

Mas Atenas, onde floresce o gênero trágico, é, na tragédia, a referência cívica por excelência e, reconstituída em seu tempo, a democracia ateniense aparecerá como o regime que foi mais longe na redução da distância entre os cidadãos e os outros, ao integrar no corpo cívico o grupo daqueles que deviam trabalhar para viver, geralmente excluídos da cidadania nas cidades oligárquicas<sup>20</sup>.

Procuremos elucidar. A tragédia mais antiga que temos conservada é *Os Persas* de Ésquilo, escrita e encenada nas Dionisíacas Urbanas de 472, tanto a peça quanto a data possuem grande relevância. Quanto o período, trata de um importante fato político-militar de Atenas, ou

---

<sup>19</sup> VERNANT, 1986, p.35.

<sup>20</sup> LORAUX, 2007, p.21.

seja, a vitória no estreito de Salamina sobre os persas, apenas oito anos antes, em 480. A vitória de Atenas a levou a constituir-se como grande centro do Mediterrâneo durante o V século. Atenas então despachou o fantasma da dominação persa. Quanto à peça em si, tem por matéria justamente esse conflito.

No ano de 472 Atenas é uma democracia nascente, o regime estava recentemente posto, devido às reformas de Clístenes elaboradas por volta de 508. No primeiro episódio da peça de Ésquilo há diálogo entre o Coro e a rainha, mãe de Xerxes. O trecho mostra Atenas como diferenciada dos bárbaros, por seus habitantes não se submeterem ao poder de um homem, mas sim a leis:

**Rainha.** Que pastor preside e domina o exército?

**Coro.** Não se dizem servos nem submissos a ninguém.

**Rainha.** Como resistiriam a ataque de varões inimigos?

**Coro.** De modo a destruir vasto e belo exército de Dario<sup>21</sup>.

A rainha questiona a quem os Atenienses obedecem, os Anciões, que compõe o Coro, responde que os Atenienses não se submetem a ninguém, a mãe de Xerxes fica perplexa com tal resposta. Para os gregos quem preside suas vidas públicas é a lei comum, entre os helenos se há diferenças sociais acentuadas, por outro lado, aqueles que são cidadãos estão a uma mesma distância no que tange a participação política. Certamente que os atenienses reunidos no teatro a assistir o drama eram tocados de forma indelével.

A helenista Nicole Loraux realiza uma leitura diferenciada, não necessariamente oposta, na recepção de *Os Persas* por parte dos cidadãos atenienses. Afirma que:

Porque toda tragédia – concebo pelo menos está hipótese – tem muito a ver com a encenação de um luto; é quase certo que, em um drama que se assemelha a um longo thrēnos (a uma lamentação versificada), os cidadãos de Atenas tenha ouvido,

---

<sup>21</sup> ÉSQUILO, *Os Persas*, 245-248.

nas queixas do inimigo abatido, algo que lhes dizia respeito para além de sua identidade de atenienses<sup>22</sup>.

Assim, o espetáculo trágico não deve ser confundido com uma representação teatral que visa glorificar o humano, bem como suas ações no mundo. Lembremos, como na primeira parte deste estudo, que o trágico traduz uma tensão e ambiguidade que subsiste no seio da mentalidade grega do V século, em *Os Persas* isso se mostra latente. Os horrores e malogros que os bárbaros são acometidos não serviram, cremos, para deleite dos atenienses, mas antes, um sinal de alerta, uma indicação para que o humano cuide o passo, pois há limites a serem respeitados, e punições pesadas aos infringentes.

O valor cívico de *Os Persas*, de Ésquilo, não reside em uma ode à glória de Atenas, mas sim no efeito pedagógico que o drama pode ter ao promover os ideais de boa medida, de comportamentos não extremos, a ω ρο ύνη.

O exemplo do drama, de Ésquilo, remete ao ordenamento da autoridade no interior da cidade grega. Tal discussão leva à reflexão de como noções como o Poder poderiam ser discutidas e postas à luz nas representações trágicas. Para isso pinçaremos indícios na tragédia Antigone, de Sófocles.

Na primeira intervenção da tragédia, que é dita pela personagem homônima, anuncia-se que o ρηγός Creon promulgou uma lei à cidade toda. A situação já é estranha de partida, pois como fala a heroína, é uma lei que vem de modo vertical, por parte de uma única personagem. A estranheza se dá justamente na medida em que a lei para os gregos é discutida, posta a plena publicidade, para possível contestação.

No desenrolar da peça Hemon, filho de Creon, entra em cena, é justamente no debate que se trava entre pai e filho que os valores da

---

<sup>22</sup> LORAUX, 2007, p.25.

cidade democrática e considerações sobre o poder são postos em evidência. Hemon, sobre a soberba do pensamento de Creonte afirma:

**Hemon.** Não te obstines, pois, nesta única atitude:  
que tu falas certo, e certo é só o que dizes.  
O que pensa ser o único a ter razão,  
ter na alma e na língua o que ninguém mais tem,  
esse, posto às claras, tem no fundo o vácuo.  
Para um homem, seja sábio, não é nódoa  
sempre aprender mais, ou mudar de opinião<sup>23</sup>.

Quando se diz que “mudar de opinião” não diminui o valor do sábio, é o mesmo que afirmar que se deve sempre estar disposto ao debate. A palavra não provém de um poder absoluto, não é imune a crítica, mas ao contrário, só deve ser considerada após o exame pela discussão, votação pública.

A seguir, é tratado um diálogo entre Hemon e Creon muito interessante, que enfatiza ainda mais a questão do poder e seu uso, um trecho específico pode se citar:

**Creon.** Mas ela não padece de ser vil?  
**Hemon.** Não, na opinião unânime da polis.  
**Creon.** E a polis dita meu comportamento?  
**Hemon.** Pareces um novato no palanque.  
**Creon.** Devo ceder meu cetro a um outro ser?  
**Hemon.** Não há cidade que pertença a um único.  
**Creon.** A polis não pertence ao mandatário?  
**Hemon.** Reinarias sozinho no deserto<sup>24</sup>.

De início, Creon justifica o padecer de Antigone por ser ela vil. A isso Hemon responde dizendo, que a cidade julga o caso de forma diferente. O líder é, então, incapaz de pensar ele próprio a se submeter a uma vontade comum, uma lei políade, isso fica claro na sentença certeira de seu filho quando afirma ao pai que cidade alguma pode ser propriedade de um único, pois assim restaria apenas um deserto a

---

<sup>23</sup> SÓFOCLES, *Antigone*, 705-711.

<sup>24</sup> SÓFOCLES, *Antigone*, 732-739.

governar, já que, como foi dito, a cidade é o total dos cidadãos, assim o governo é comum a todos, estando o grupo cívico na mesma distância do poder político. Ao mostrar um mundo que se desola quando se abandona os princípios democráticos, o espetáculo trágico esta constantemente lembrando aos cidadãos na plateia, como uma cidade deve buscar o melhor convívio. Desta forma, a Tragédia Grega sendo levada a termo em um contexto de festividade-ritual que estava estreitamente vinculada à cidade e suas questões, possuía um público a se dirigir, o cidadão.

A tragédia segue até Creon encontrar sua desgraça, advertido pelo Vate Tíresias, que sua inflexibilidade mergulhará a cidade em horrores, o rei decide mudar seu pensamento, mas é tarde, ai reside o trágico, por seu atraso paga caro, não chega a tempo de evitar o suicídio de Antigone, seu filho de igual maneira arranca a própria vida, e sua esposa, Eurídice, segue a mesma via. O Coro detém as últimas palavras da peça, entre elas, ressalta-se:

**Coro.** A vida é grata se a ponderação prepondera [...]. A mega parolagem da soberba, o mega açoite punc<sup>25</sup>.

Desta maneira, se a matéria e os personagens do drama trágico são estreitamente vinculados à tradição dos heróis míticos, no sentido de seus comportamentos inflexíveis e rígidos. Por outro lado, na Tragédia são os valores do século V que são apresentados, ou seja, a ação coletiva, filho da “*nova cidade democrática*”<sup>26</sup>. Assim, a resolução do drama nunca parte da ação exclusiva de algum herói trágico, as respostas escapam a eles, se a Tragédia tem como problemática o humano, não renega de forma alguma os deuses, pois estes estão presentes justamente na medida em que lembra o lugar do humano no mundo, a possibilidade de ação.

A Tragédia inaugura a discussão acerca do homem enquanto sujeito responsável. O sentido trágico desta reflexão se dá a partir de que é a ação humana o objeto central do debate.

---

<sup>25</sup> SÓFOCLES, **Antigone**, 1348-1351.

<sup>26</sup> VERNANT; VIDAL-NAQUET, 1988, p.8.

Jean Pierre Vernant explica:

O domínio próprio da tragédia situa-se nessa zona fronteiriça onde os atos humanos vêm articular-se com as potências divinas, mas onde revelam seu verdadeiro sentido, ignorado até por aqueles que os praticam e por eles são responsáveis, inserindo-se numa ordem que ultrapassa o homem e a ele escapa<sup>27</sup>.

Desta maneira, a Tragédia Grega é central naquele contexto, pois é o período em que os gregos procuravam descobrir e delimitar qual era o plano humano. O homem é um enigma, a tragédia questiona suas ações, suas consequências e limites, a pergunta constante no trágico é “O que devo fazer?”. Em suma, a tragédia é a representação do que se pode chamar de autonomia relativa. Relativa, pois mesmo o humano ao pensar o mundo a partir de si, não negou os deuses, esses ainda são a última instância na possibilidade da existência e ação.

### **Considerações finais**

Desta forma, chega-se ao fim de nosso estudo a cerca da Tragédia Grega, onde se procurou compreender este gênero literário em seus pontos de contato com a realidade social e histórica em que foi produzido, ou seja, Atenas do V século. Na primeira parte do texto nos debruçamos sobre os elementos de ambiguidade e tensão que são refletidos no espetáculo trágico, pois são próprios da cidade grega e traduzem no teatro de Dioniso uma consciência dilacerada, um modo de encarar a existência que diríamos trágico, quer dizer, o que se coloca no drama não são tanto soluções, fórmulas a ser seguida, a Tragédia é uma constante apresentação do humano enquanto problema. Ações que se voltam contra o agente, reflexão do homem enquanto responsável por seus atos, mas não totalmente autônomo e capaz de pensar a partir de um individualismo que nos seria anacrônico atribuir aos gregos, é neste caudal que a questão da tensão trágica se coloca.

---

<sup>27</sup> VERNANT, 1988, p. 17.

No seguimento do estudo foi proposto compreender a Tragédia Grega enquanto arte política, ou seja, pensar o espetáculo trágico como espécie de catalisador de elementos que dizem respeito à cidade grega, com isso entende-se que nos dramas trágicos, os poetas traziam a luz temáticas que, em certos níveis possuíam sempre algo a dizer do estado político da cidade de Atenas. Assim, vimos através de exemplos pontuais, *Os Persas*, de Ésquilo e *Antígone*, de Sófocles, que as estruturas de pensamento da cidade democrática estão presentes na ação trágica. Os valores que acabam por funcionar como diapasão da conduta humana, na Tragédia Grega, são aqueles filhos da nova cidade democrática.

### **Referências:**

**ÉSQUILO. Os Persas.** Tradução Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 2009.

**GOLDHILL, Simon. Amor, Sexo e Tragédia: como os gregos e romanos influenciam nossas vidas at hoje.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 2007.

**LORAUX, Nicole.** A Tragédia Grega e o Humano. In Adauto Novaes org. **Ética.** São Paulo, Companhia da Letras: 2007, p. 21-43.

**MEIER, Christian.** *De la Tragédie Grecque comme Art Politique.* Paris: Les Belles Lettres, 1991.

**MOSSÉ, Claude.** *Péricles: o Inventor da Democracia.* São Paulo: Estação Liberdade, 2008.

**ROMILLY, Jacqueline.** *A Tragédia Grega.* Lisboa: Edições 70, 1999.

**SÓFOCLES. Antígone.** Tradução Guilherme de Almeida. São Paulo: Editora Perspectiva, 1997.

\_\_\_\_\_. *Antígone.* Tradução Trajano Vieira. São Paulo: Perspectiva, 2009.

VERNANT, Jean-Pierre. **As Origens do Pensamento Grego**. São Paulo: Difel, 1986.

\_\_\_\_\_. **Entre Mito e Política**. São Paulo: Edusp, 2002.

\_\_\_\_\_; VIDAL-NAQUET, Pierre. **Mito e Tragédia na Grécia Antiga**. São Paulo: Brasiliense, 1988.

# Política e Responsabilidade Humana na tragédia grega: um estudo sobre *Antígone*, de Sófocles

*Bruno Paniz Botelho*<sup>1</sup>

Estudar a tragédia grega a partir da história pressupõe uma busca constante pela compreensão do contexto no qual essas peças teatrais foram encenadas e representadas. Neste artigo, apresenta-se considerações históricas resultantes de uma pesquisa ainda em andamento. Propõe-se discutir duas questões que podem ser vistas separadamente, mas que compõem uma totalidade explicativa sobre o contexto histórico das tragédias gregas. Primeiramente, busca-se situar as tragédias, em específico a tragédia *Antígone* (442 a. C.), em relação ao conjunto de elementos que compõem sua cena dentro e fora dela, pois a partir do texto antigo, pode-se pensar, também, as características de seu contexto. Considera-se, no presente texto, que os diversos conteúdos encontrados nas tragédias representam, em alguma medida, as sociabilidades da *Pólis*. Que eles dialogam com seus respectivos contextos de composição. Sabe-se que as tragédias de Ésquilo (525-456), Sófocles (497-405) e Eurípides (484-406) pertencem, temporalmente, ao momento da *Pólis* Ateniense do séc. V a. C. Neste sentido, os textos trágicos, enquanto produções intelectuais, podem ser entendidos enquanto uma forma de representação daquele contexto, dos elementos que constituíam o convívio<sup>2</sup> na *Pólis*.

---

<sup>1</sup> Graduado em História-Bacharelado pela Universidade Federal do Rio Grande - FURG.

<sup>2</sup> Convívio é o termo utilizado para concentrar o sentido da vida social na *Pólis*, ou seja, convívio significa o complexo de relações na *Pólis*, que podem ser definidas enquanto culturais e políticas na mesma medida, pois compõem uma totalidade condicional.

Sobre a fonte de análise, destaca-se o enquadramento temporal da tragédia Antígone. O ano de 442 a. C.<sup>3</sup>, se tomado por referência, indica meados do séc. V a. C. Envolvido pela eleição de Péricles (495-429 a.C.) ao cargo de *strategos*<sup>4</sup> de Atenas, em 449, e pela nomeação do próprio Sófocles a *helenotamias*<sup>5</sup>, em 443/442, e a *strategos*, em 440. Cabe ressaltar a imersão de Sófocles no processo histórico de Atenas. Além dos cargos assumidos, Pascal Thiercy chama atenção ao fato do poeta ter participado, junto com Péricles, da expedição a Samos, em 428, no começo da Guerra do Peloponeso, além das funções religiosas que assumiu na cidade, como sacerdote do herói Halon e por ter sido o responsável pela introdução em Atenas, no ano de 420, do culto a Asclépio, deus da medicina<sup>6</sup>.

Ainda se tentará situar um dos temas da tragédia Antígone em relação ao contexto. Tal tema é o do lugar da ação humana no universo do convívio vinculada ao processo de construção da política. Esse movimento que valida a reflexão sobre a ação será demonstrado através de diferentes momentos e diálogos da tragédia Antígone.

### Onde fica a política na tragédia?

Primeiramente, essa é uma grande questão. Nesse texto, busca-se somente identificar aspectos sintomáticos da tragédia Antígone em relação a política na *Pólis* Ateniense. Trata-se da tentativa de encontrar a política num recanto do universo de significados da tragédia. As

---

<sup>3</sup> Não se sabe com exatidão a data da tragédia Antígone, por isso, existem algumas discussões acerca das datas possíveis. Segundo Maria da Rocha Pereira, os estudiosos se dividem entre 441 a. C., 440 e até 438 a. C. No entanto, a autora afirma que o ano de 442 a. C. é fruto de uma convenção histórica, a mais aceita até hoje (PEREIRA, s/d, p.10).

<sup>4</sup> Segundo Claude Mossé, os estrategos eram considerados magistrado importantes e, em Atenas, eram eleitos anualmente. Além de possuírem conotação militar, em tempos de guerra, também eram responsáveis pela "política externa" da cidade (MOSSÉ, 2004, p.123).

<sup>5</sup> Cargo de administrador das finanças da cidade. Geralmente, o grupo dos *helenotamias* era constituído por dez cidadãos eleitos (THIERCY, 2009, p.21).

<sup>6</sup> THIERCY, 2009, p.21.

importantes indicações de Christian Meier<sup>7</sup>, que argumentou constantemente acerca da proximidade entre a tragédia e a política democrática grega, servem de apoio para se iniciar com a reflexão sobre o lugar da política nos textos trágicos. No entanto, deve-se lembrar que o teatro não era uma assembleia, e que as tragédias eram encenações num contexto de festa religiosa, em honra ao deus Dioniso. Numa atmosfera ritualizada, o espetáculo se abria aos olhos da *Pólis*. A própria origem da tragédia, embora incerta, sugere essa proximidade com as funções religiosas da cidade, como observa Jacqueline de Romilly:

A tragédia grega tem, sem dúvida alguma, **uma origem religiosa**. [...] A própria representação inseria-se, portanto, num **contexto religioso**, sendo acompanhada de **procissões e sacrifícios**. [...] Desse modo, a inspiração fortemente religiosa dos grandes autores de tragédias apresenta-se como a **extensão de um impulso inicial**<sup>8</sup>.

Ter uma "origem religiosa" não invalida, nem arranca da tragédia sua potencialidade política, somente situa a política no textos trágicos enquanto uma "camada" entre diversas outras e, nem sempre a mais importante<sup>9</sup>. Kurt Raaflaub argumenta, ainda, que, no caso de Sófocles, algumas peças possuem aspectos políticos bem marcados, como Ajax, Antígona, Édipo Tirano e Filoctetes. No entanto, deve-se manter a atenção sobre esse aspecto central que coloca os textos trágicos num contexto ritualizado e numa categoria de representação artística. Logo, o pensamento social, político e religioso da época constitui um dos seus aspectos, juntamente com "o aspecto espetacular e literário, a face teatral que a cidade adota para expressar-se frente aos cidadãos"<sup>10</sup>.

Com esses esclarecimentos, pode-se seguir em frente buscando encontrar o sentido da política no universo da tragédia. Ao falar-se em

---

<sup>7</sup> Referência à duas obras importantes: MEIER, 1988 & 1995.

<sup>8</sup> ROMILLY, 1998, p.13s.

<sup>9</sup> RAAFLAUB, 2012, p.471.

<sup>10</sup> VERNANT, 2001, p.361.

política, ou democracia, naquele contexto, não se está pensando conforme o modelo de direito e participação concebido pelos modernos atualmente. Como observou Moses Finley, na democracia moderna, a característica marcante é "a formação de uma elite política na luta para disputar os votos de um eleitorado em sua maior parte passivo". Logo, ao falar-se em política democrática, ou *Isonómica*<sup>11</sup> para ser mais preciso, no contexto da *Pólis* tem-se por interesse definir um tipo de convívio cotidiano que se tornava político na medida da proximidade entre os humanos. Na tragédia *Antígone*, o embate inicial entre Creon e a filha de Édipo já possui sentido político na medida em que coloca ao olhar de todos a figura do líder da "cidade" tendo sua autoridade desafiada por uma mulher. A ação de Antígone ao enterrar Polinice mesmo sabendo da proibição de Creon já confere à peça um sentido político, pois esta ação rasga o tecido da estrutura de legitimidade e do poder da cidade. Esse embate inicial constitui todo o sentido do drama, de forma que o desenrolar da peça se dá sempre a partir dessa ação inicial de Antígone. Creon, após decidir executar Antígone, aciona outros personagens importantes para a peça, como seu filho Hemon e o vate Tirésias. Como afirmou Kurt Raaflaub:

A narrativa dramática permite ao público observar as qualidades e comportamentos associados a boa e a má liderança, sobre a consequência de ambas, bem como a possibilidade de uma se tornar a outra<sup>12</sup>.

A interpretação do autor permite afirmar que existe um sentido de avaliação coletiva sobre a política. Neste sentido, a tragédia coloca em cena possibilidades e princípios de liderança a serem problematizados pelos cidadãos da *Pólis*. Não esquecendo que todo o conteúdo da tragédia é resultado de uma produção intelectual e, sobre tudo, existe a nível de representações daquele convívio. O pesquisador,

<sup>11</sup> *Isonomia* designava uma forma de relação política marcada pela igualdade dos cidadãos perante a lei. FINLEY, 1988, p.25.

<sup>12</sup> RAAFLAUB, 2012, p.474. Essa é uma tradução própria. No texto original, tem-se: "The dramatic narrative enables the public to observe the qualities and behaviours associated with good and bad leadership, the consequences of both, and the possibility of one turning into the other."

ao ler os textos trágicos, não deve esquecer que a representação opera sobre dois eixos, ou ela reflete uma realidade sócio-histórica ou dela se desvia e busca propor uma transformação<sup>13</sup>. É comum ao historiador que busca a política na tragédia assumir que os conteúdos dos textos correspondem diretamente a uma realidade sócio-histórica objetiva, porém, sendo a tragédia uma forma de expressão artística ela tem, por natureza, um caráter não só polissêmico como simbólico. Estas ressalvas precisam ser consideradas para evitar aproximações indevidas ou, até mesmo, anacrônicas em relação aos textos trágicos.

Na tragédia, a ação de Antígone é tão "terrível" que se coloca no patamar de desafiar a legitimidade do "chefe" da cidade. Antígone recusa a premissa de que sua ação não possui o mesmo calibre da ação de Creon, ela não reconhece nele a "autoridade verdadeira", pois, para ela, as leis divinas devem sempre justificar a ação mais do que aquelas leis "criadas" pelos homens. Note-se que, logos após descobrir a ação de Antígone, Creon pergunta: "tens o desplante de pisar em normas?" (verso 449).<sup>14</sup> A filha de Édipo responde nos seguintes termos: "Quem foi o arauto delas? Zeus? Foi *Dike*, circunvizinha das deidades ínferas?" Antígone não legitima sua ação a partir da ordem humana. Sua ação pertence a ordem do divino e da presença essencial desse divino no seio da família. Imagina-se os cidadãos, habituados com o convívio *isonômico*, tendo acesso a visão universal de Antígone. Ela não se afirma sobre leis humanas, tão pouco sobre o alicerce do convívio cotidiano da *Pólis*. O mundo de Antígone é um mundo completamente outro. Ela afirma saber onde a levaria sua ação, aceita a morte que a esperava (459) Creon a chama de louça de nascente (562). A ação de Antígone, embora sem intencionalidade política, pois seu intento é somente enterrar seu irmão e cumprir com os ritos fúnebres, gera implicações políticas na medida em que ignora a autoridade de Creon, o líder da cidade. Nesse momento de reconhecimento da ação de Antígone por Creon a ação humana encontra um sentido político, uma vez que Creon é impelido a agir, de forma normativa e ordenada, pois representa o líder e responsável

---

<sup>13</sup> CHARTIER, 2002, p.27.

<sup>14</sup> Todas as citações da tragédia Antígone apresentadas aqui pertencem a seguinte edição: SÓFOCLES, **Antígone**, 2009.

pela cidade. A ação de Antígone constitui, para Creon, um erro "terrível".

O drama se acirra na medida em que o coro apresenta Hemon, filho de Creon e noivo prometido de Antígone. A princípio, não cabe dúvidas ou "voltar atrás" na ação de Creon. Ele representa para o público uma autoridade passada, pois é definido enquanto *áanax*<sup>15</sup>, *basileus*<sup>16</sup>, e até tirano<sup>17</sup>. Seu filho, o jovem Hemon, tanta dissuadi-lo a punir Antígone. Hemon afirma que o "povo" se sente oprimido pelas ações de Creon (*deinon andri demote*) (690). O jovem busca operar uma transposição no sentido do drama, pois informa ao pai que sua ação por executar Antígone está indo contra a vontade dos cidadãos da cidade. Hemon revela que "a opinião unânime da *Pólis*" (733) é de que Antígone não padece por ser vil. Hemon mantém uma estratégia argumentativa que evidencia o lugar da política na peça, pois quando Creon pergunta se a *Pólis* teria direito de julgar o comportamento do rei (734), Hemon acusa seu pai de ser um "novato no palanque" (735), de não oferecer ouvidos a ninguém, concebendo a palavra como direito exclusivo (757), de não perceber que sua ação está refletindo na vida dos cidadãos da *Pólis*, que se encontram oprimidos pelas medidas tomadas. Creon é, de fato, uma figura de natureza invariável cujo cerne reside em sua convicção acerca da autoridade. Ele concebe o mando enquanto algo natural, sua *arché* corresponde a linhagens reais e sua ação cai sobre o mundo enquanto totalidade. Mesmo com os argumentos de Hemon, que tentou demonstrar a validade do pensamento com ponderação - *phrenas* -

---

<sup>15</sup> Creon é chamado de *áanax* pelo Guarda, no verso 388 e pelo Coro, no 1257. Vernant define o *áanax* enquanto um tipo de rei do período micênico que habitava o palácio, cuja família e linhagem se posicionavam em distinção e com aspectos de divindade em relação ao restante do povo. (VERNANT, 1981, p.28). Note-se que "Áanax" possui um sentido pejorativo - de estranhamento - para o convívio na *Pólis*, uma vez que esta forma de autoridade corresponde a um período passado no qual o "povo" (*demos*) não possuia legitimidade (VERNANT, 1981, p.26).

<sup>16</sup> No verso 155, o Coro se dirige a Creon chamando-o de *basileus*. Este tipo de autoridade também representa um período passado da história grega. O *basileus* é traduzido, normalmente, por "rei" e possui um sentido de autoridade monárquica.

<sup>17</sup> No verso 506, Antígone chama Creon de tirano (*tirannis*) ao afirmar que o comportamento de Creon está causando pavor no "povo" (509).

(683) para a qualificação da ação, Creon segue firme em sua postura e, no limite de sua envergadura moral, a ação de Antígone recebe uma dose maior de gravidade e o "rei" da cidade, movido pela cólera, reitera sua decisão por punir Antígone.

Na tragédia Antígone, a política parece dividir espaço com o problema da ação. Embora não seja possível afirmar categoricamente que a tragédia possui uma "mensagem" política clara para os cidadãos, parece existir nela uma convergência ao sentido de uma ação moralizada ou, como observou Derek Barker, uma *moral epistemology*<sup>18</sup>, ou seja, a construção dos códigos de procedência na *Pólis*. A questão não reside sobre "o que devo fazer", e sim sobre "como devo agir". Lembre-se do convívio *isonômico* enquanto um espaço dividido por muitos na tentativa de tomar decisões que respeitem os princípios do ouvir e do falar, o direito ao debate e a tomada de decisões em níveis coletivos.

Neste sentido, tentando responder a pergunta inicial, a política aparece na tragédia Antígone nos momentos em que se identifica que determinada ação irá abalar a estrutura do convívio político. Neste sentido, muito há de política na tragédia Antígone, primeiramente por que a ação inicial de Antígone já desafia a autoridade de Creon, que é definido enquanto o líder da cidade. Logo, a presença dos outros personagens se situam sempre em relação a Creon, pois o coro, Hemon e Tirésias se dirigem constantemente a ele. Todas as indagações desses personagens, bem como suas ações, buscam avaliar a capacidade de Creon, enquanto autoridade, em tomar a melhor decisão, em "salvar" a cidade dos perigos. Logo, o sentido político da tragédia encontra o problema da ação, pois a ação é um movimento que afeta toda a dinâmica do convívio, e o convívio é, por definição, o conjunto das relações entre os homens na cidade, ou seja, política. Como observa Vernant, na tragédia, "existe um pensamento político que está se fazendo, que está se buscando"<sup>19</sup>. Tenta-se defender aqui a possibilidade de se entender esse processo de construção do

---

<sup>18</sup> BARKER, 2009, p.64.

<sup>19</sup> VERNANT, 2001, p.363.

pensamento político entre os cidadãos, a partir do estudo sobre a ação.

## O Lugar da Ação

Para esse momento, busca-se pensar o lugar da ação do humano a partir do estudo da tragédia. Deve-se manter em mente as considerações já feitas. A tragédia, norteada pela pergunta "o que é o humano", acaba por apresentar pistas sobre a atitude do humano, revelando-o enquanto ser de ação. Parece que o lugar da ação, em alguma medida, revela o lugar do humano num mundo cuja totalidade das forças ele não pode dominar ou, nem sequer compreender. Nesse momento, entra em cena o sentido da autonomia limitada. Falar em autonomia limitada pressupõe a incapacidade de agir a partir de si de forma total e controlada. Logo, a ação está sempre a mercê de forças que ela mesma desconhece, como, por exemplo, a reviravolta da moira. Isso se revela quando se percebe que todas as ações de Creon buscam somente sua "salvação" e acabam por gerar, exatamente, o contrário, ou seja, sua ruína. Nesse momento, pensa-se sobre a presença dos deus nas tragédias, enquanto entidades responsáveis por dividir com os humanos as propriedades da ação. Na tragédia, note-se que a *moira* (destino) se coloca enquanto elemento explicativo para o fim de Creon, quando ele diz: "Se me ilumine a *moira* derradeira, a mais bela, a jornada terminal!" (1329-30). Creon suplica pela morte, para abandonar a dor de ter causado a morte de sua esposa e filho. No entanto, embora ele se auto flagele, também divide sua dor com uma força que lhe é exterior. O destino não pertence completamente ao homem, ele ainda não o "faz" por completo e Creon aprende isso a duras penas. Quando o mundo de Creon desaba, sua ação se divide entre um erro grave, que é seu, e uma determinação do destino que o destrói, que pertence aos deuses. Note-se seu lamento: "Ai! Sei dimensionar a ruína! **Um deus golpeou-me**, impôs-me à testa o mega peso, conduziu-me por senda crudelíssima, repisou no reverso da alegria!" (1271-74). Para Creon, sua ação lhe pertence e não lhe pertence ao mesmo tempo, o que marca o sentido de uma autonomia limitada. O sofrimento de Creon se multiplica, também, pela sua visão obtusa que foi incapaz de perceber o sentido

da prudência e os conselhos que lhe foram oferecidos. O leitor deve lembrar que, já no início da peça, o coro tenta demonstrar a Creon a possibilidade de toda aquela situação possuir traços divinos: "Direi tudo o que penso: **os deuses não estariam por trás do evento grave?**" Note-se como Creon responde: "Poupa-me de elucubrações esdrúxulas, se não queres passar por nêscio, além de esclerosado!" Marco Zingano interpreta essa passagem afirmando que, para Creon, "tudo é obra humana"<sup>20</sup>. Talvez nesse grande detalhe resida a própria culpa de Creon, bem como a acumulativa gravidade de sua ação. A cada passo e palavra Creon, por ignorar os deuses, se afunda cada vez mais em sua ação até o momento limite, a partir do qual essas ações geram consequências terríveis que desmoronam o seu mundo. Por isso, a inutilidade final de Creon revela, também, um ponto fraco do humano: o perigo da ação num mundo sobre o qual não se tem total controle.

Trajano Vieira, ao traduzir a Antígone, apresenta uma interessante observação acerca da temática da ação humana em relação a figura do homem sensato, lúcido (*sófronas*). O autor afirma que no momento da ação, sempre existirá o imprevisível, ou seja, forças que a compõem, as quais não se pode controlar. Logo, o homem lúcido é aquele que possui "consciência da fragilidade" da ação, que é dotado de clareza sobre a imprevisibilidade<sup>21</sup>. Logo, a imprevisibilidade é o limite presente na ação e, embora esse limite não livre o humano dos "dissabores", ao menos "torna menos árdua sua aceitação"<sup>22</sup>.

Para o coro, o erro de Creon não reside no fato dele ter agido, e sim ter agido sem prudência: "O caso pede, Meneceu, prudência." (1098). Esse sentido trágico da ação também trata de colocar o humano em um lugar, na medida em que revela suas fragilidades e limites. Pode-se afirmar que o humano se mede enquanto agente no momento da ação. Por isso, a prudência surge enquanto uma alternativa para o humano, um recurso que o permite modelar a ação, agir do "melhor modo". Para Trajano Vieira, "o revés é intrínseco à

---

<sup>20</sup> ZINGANO, 2007, p.17.

<sup>21</sup> VIEIRA, 2009, p.14.

<sup>22</sup> VEIRA, 2009, p.14.

natureza de quem vive imerso no tempo ilógico. Torna-se difícil dimensionar o efeito dos acontecimentos cujo sentido depende de um movimento sobre o qual não se tem controle"<sup>23</sup>. Se o humano não possui controle total sobre sua ação, um de seus elementos podem ser, como demonstra a tragédia, justamente o contrário da intenção de uma ação inicial, por exemplo, a ação de Creon estava movida pela salvação da cidade e de seu poder e acabou gerando, precisamente, o contrário.<sup>24</sup>

Outro personagem que adverte Creon acerca do sentido da ação é o vate Tirésias. O áugure é inserido na tragédia no verso 988, logo após Antígone ser conduzida à gruta. Tirésias propõe uma síntese sobre a postura do humano na ação. Aparece a figura do erro (*hamartia*) quando ele informa Creon do seguinte: "A *pólis* adoece com tua decisão" (1014-15). O vate marca sua sabedoria acerca dos atos humanos e, no recurso de um conselho, diz o que segue: "É da **natureza humana errar**, mas, se o homem erra, deixa de ser um triste tolo, se se **empenha na ação e remedeia o que fez**." (1024-28). Como remediar a ação? O recurso de "voltar atrás" depende da capacidade em adquirir consciência sobre a imprevisibilidade em tempo. Como recurso seria possível antes do "tarde demais"? No caso de Creon, chega através das palavras de Hemon, Tirésias e o Coro em forma de uma tentativa. Tirésias, por exemplo, solicita a Creon que conceda e abandone o pensamento inflexível: "Soa à estupidez viver **submisso à ideia fixa**. Vai! **Concede!** Deixa de espicaçar quem já partiu" (1027-29). Creon parece ter sido tocado pela argumentação de Hemon, Tirésias e o Coro, no momento em que afirma: "Entesto o grupo e **livro a prisioneira: não penso mais da forma que pensava**, pois avalio que o principal na vida é se curvar às leis estatuídas" (1111-14). Ele representa possuir um outro tempo, um outro pensamento que o impossibilita vislumbrar o risco da ação antes que já fosse tarde, pois logo após decidir poupar Antígone e tentar "remediar a ação" ele recebe a notícia do mensageiro que lhe informa do suicídio de Hemon. Talvez, o próprio Tirésias, ao postular a possibilidade de

---

<sup>23</sup> VIEIRA, 2009, p.14.

<sup>24</sup> O sentido dessa "reviravolta" (*peripetia*) é definida por Aristóteles na "Poética" (em 1452 a)

"remediar a ação", já demonstrasse uma incompREENsão sobre a própria natureza desta. A implosão de Creon indica essa incapacidade em "remediar" ações muito sérias, pois Creon não "errA" por agir, e sim, talvez, por excesso de convicção, ou intransigência, no momento da ação. Sua ação nunca foi aberta a uma totalidade da imprevisibilidade e do "outro". Ele jamais admitiu o "outro", por isso dele jamais se esperará que possa retornar, ou "remediar" suas ações.

Neste sentido, pensando as últimas linhas da tragédia Antígone, nota-se as palavras do coro, pois elas ajudam na compRENSÃO do sentido da prudência e da ponderação (*phronein*): "A vida é grata **se a ponderação** (*phronein*) **prepondera**. Erra quem ofende o nume. A mega parolagem da soberba o mega açoite a pune; ensina a ponderar (*phronein*) na senectude." (1348-52). Essas palavras, longe de serem "lições morais", representam um aprendizado conjunto sobre a ação que foi constituído no decorrer da peça. A dupla presença do termo *phronein* é sintomática, pois relembra a moira de Creon e toda a destruição que suas ações geraram. Ele ordenou que Antígone fosse presa numa gruta distante de todos, ao ver-se retida Antígone se enforca em seu véu de linho (1222). Hemon, ao ver o fim da noiva, se lança contra o pai em fúria, falha o golpe de espada e despенca seu próprio corpo contra a lâmina, tirando a própria vida. Eurídice, mãe de Hemon e esposa de Creon, ao saber do fim de seu filho, arranca a própria vida com golpes contra o fígado (1315). Mas, sobre o que se sustenta toda essa violência, o que a causou? Essa, também, é uma pergunta cujas variáveis de resposta não cabe serem exploradas completamente aqui. Somente tenta-se pensar que a violência, enquanto elemento que acompanha o fim da peça, parece anunciar o perigo da ação. Como observou Jean-Pierre Vernant, a tragédia representa a figura do "homem em uma encruzilhada: a encruzilhada da decisão"<sup>25</sup>. O homem, na iminência da ação, é representado na condição limite de sua envergadura moral, ou seja, prestes a testemunhar o desdobramento de sua própria ação. Vernant segue argumentando que a tragédia marca o surgimento do homem enquanto um "sujeito responsável", o autor apresenta uma pergunta

---

<sup>25</sup> VERNANT, 2001, p.364.

importante para o estudo do perfil dessa responsabilidade: "a tragédia não pode deixar de colocar, à sua maneira, a mesma questão que os tribunais colocam, na mesma época: qual a **relação entre um homem e o ato que realiza?**"<sup>26</sup>. Neste sentido, como forma de ensaio de um tribunal, a tragédia coloca a gravidade da ação humana em cena. Poderia sugerir-se que esse julgamento sobre a ação, ou a qualidade da ação, tem por fim um processo reflexivo sobre as ações no espaço da *Pólis*, uma vez que o próprio homem não pode ser pensado fora desse sentido coletivo, ou de comunidade (*koinon*). Logo, pensar a ação na tragédia corresponde, em algum sentido, a uma forma de pensar a política na tragédia. De maneira muito peculiar, a tragédia coloca em cena as forças que compõem o mundo humano da *Pólis*. Um mundo que se torna indeterminado na exata medida em que o homem, no exame sobre sua ação, tateia e experimenta suas consequências, que não são exclusivamente obras do destino, pois situam no próprio homem um sentido de autoria sobre a ação.

### Considerações finais

Na tentativa de imbricar o texto e o contexto da tragédia Antígone, buscou-se demonstrar, primeiramente, que a tragédia, enquanto produção intelectual, representa aspectos da sociabilidade da *Pólis*. Neste sentido, a reflexão que a tragédia produz sobre a ação permite que o estudioso pense o tema da ação num sentido sintomático do contexto político de composição da tragédia. Na Antígone, a composição da cena trágica coloca em relevo o tema de uma ação politizada, cuja consequência se configura enquanto capaz de alterar o modo de vida na *Pólis*. É nesse sentido que a ação na tragédia Antígone pode ser entendida enquanto uma representação do problema da ação para a política que se encontrava num momento de "construção" coletiva na cidade. Logo, tentou-se argumentar que aquele eixo histórico de explicação da tragédia, que admite a presença da política nos textos, pode ser acessado usando-se por fio condutor a problemática da ação dramatizada apresentada para um público composto de cidadãos ativos na vida política da *Pólis*.

---

<sup>26</sup> VERNANT, 2001, p. 365.

As noções de "erro" (*hamartia*) e prudência (*phronein*) envolvem ao tema da ação enquanto elementos que constituem a reflexão sobre a responsabilidade do humano no convívio da *Pólis*. A iminência da ação pode ser, dentre as múltiplas possibilidades, a iminência do "erro" se for constatado a ausência total do princípio da prudência naquele que age. Esse movimento engendrado pela ação parece constituir-se enquanto "grave" na medida em que sua consequência coloca-se enquanto capaz de afetar, gravemente, as bases de funcionamento do convívio na *Pólis*.

### Referências:

BARKER, Derek. **Tragedy and Citizenship**. New York: Sunypress, 2009.

FINLEY, Moses. **Democracia antiga e moderna**. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

MEIER, Christian. **Die politische Kunst der griechischen Tragödie**. München: Verlag C. H. Beck, 1988.

\_\_\_\_\_. **La naissance du politique**. Paris: Éditions Gallimard, 1995.

MOSSÉ, Claude. Dicionário da civilização grega. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004.

PEREIRA, Maria H. da Rocha. "A data". In: SÓFOCLES, **Antígona**. Introdução, versão do grego e notas de Maria H. da Rocha Pereira. Coimbra: Fundação Calouste Gulbenkian, s/d.

ROMILLY, Jacqueline de. **A Tragédia Grega**. Brasília: UnB, 1998.

SÓFOCLES, **Antígone**. Tradução e introdução de Trajano Vieira. São Paulo: Perspectiva, 2009.

THIERCY, Pascal. **Tragédias Gregas**. Porto Alegre: L&PM, 2009.

VERNANT, Jean-Pierre. **As origens do pensamento Grego.** São Paulo: DIFEL, 1981.

\_\_\_\_\_. "Do Trágico". In: **Entre Mito e Política.** São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001.

ZINGANO, Marco. Teatro e Ação Humana em Sófocles. In: **Estudos de ética antiga.** São Paulo: Discurso Editorial, 2007.

## Sobre os critérios de verdade em Epicuro

Rogério Lopes dos Santos<sup>1</sup>

O objetivo do presente trabalho é realizar uma investigação acerca dos *critérios de verdade* contidos na filosofia de Epicuro de Samos (340-270 a.C.). De fato, o material referente à problemática dos critérios de verdade em Epicuro é escasso, o que não significa que tal problema seja de menor importância frente às suas reflexões éticas, mesmo porque, a discussão acerca do conhecimento está diretamente ligada àquele fim ao qual converge toda a filosofia epicurista, ou seja, a felicidade. Isso ocorre na medida em que a investigação acerca dos critérios de verdade tem como objetivo primeiro fazer com que os homens reconheçam os mecanismos dos quais dispõem para conhecer o mundo e, dessa forma, seus limites e possibilidades enquanto seres humanos; o que podem e o que não podem conhecer. A investigação da Natureza (entendida como *physis*) só começa a partir desse (re)conhecimento da natureza humana. Para Epicuro, a *physiología*, enquanto estudo teórico da Natureza, só adquire algum sentido se ela se transforma em sabedoria prática: investiga-se a Natureza no intuito de dissolver mitos e, dessa forma, alcançar o estado de *ataraxia* – entendido como um estado mental no qual nada perturba a tranquilidade do homem, garantindo-lhe assim a felicidade.

É Nesse sentido, portanto, que buscaremos esclarecer como as *sensações* (*aísthésis*), *antecipações* (*prólēpsis*), *impulsões* (*páthos*) e as *projeções imaginativas do pensamento* (*tás phantastikás epibolás tēs dianoías*), operam como critérios de verdade para Epicuro<sup>2</sup>. Contudo,

---

<sup>1</sup> Aluno de Pós-Graduação (Mestrado) em Filosofia da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM).

<sup>2</sup> As *sensações*, as *antecipações*, as *impulsões* e as *projeções imaginativas do pensamento* formam o chamado *Kanôn* de Epicuro e que, segundo Diógenes Laércio, era dividida da seguinte forma: “A filosofia se divide em três partes: a canônica, a física e a ética. A canônica é uma introdução ao sistema doutrinário, e constitui o

buscaremos esclarecer primeiramente o próprio conceito de critério (*kritérion*), visto que na filosofia epicurista seu significado se distingue do que hoje entendemos por essa palavra, ou seja, um modelo ou norma racionalmente produzida cuja função é nos auxiliar na análise de um objeto, ideia ou acontecimento; um princípio que nos permite distinguir o certo do errado.

Miguel Spinelli chama a atenção para o fato de que por *critério* Epicuro se referia “a um *vigor* natural que se sobrepõe à apreciação ou juízo”<sup>3</sup>, e, portanto, como algo distinto do modo como o concebemos hoje, como algo formulado pela razão. O *kritérion* de Epicuro não é uma formulação mental, mas natural. Além disso, entendido como esse “vigor natural” do qual fala Spinelli, o *critério* não seria uma espécie de norma responsável por nos fazer distinguir entre o certo e o errado, mas por nos fazer “adotar o certo ou o errado como se fosse verdadeiro”<sup>4</sup>. Eis um ponto problemático. “Adotar o falso como verdadeiro” não significa aqui uma ação na qual o sujeito toma algo por verdadeiro sabendo que é falso, mas sim, o tomar algo como verdadeiro enquanto esse “algo” assim se apresenta aos sentidos (*aísthesis*) do sujeito. Talvez aqui seja conveniente fazer uso de alguns exemplos.

Um indivíduo avista ao longe uma torre. Rapidamente é levado a afirmar que seu formato é circular, visto que é essa a forma que se apresenta aos seus sentidos em um primeiro momento. No entanto, ao se aproximar de tal construção, o indivíduo descobre o equívoco

---

conteúdo de uma única obra intitulada *Cânon*; a física abrange toda a teoria da natureza, e constitui a matéria dos trinta e sete livros *Da Natureza* e, em suas linhas gerais, das *Epístolas*; a ética trata dos fatos relacionados com a escolha e a rejeição, constituindo a matéria das obras *Dos Modos de Vida*, *Epístolas* e *Dos Fins Supremo*. Os epicuristas, todavia, costumam reunir a canônica e a física e chamam a canônica de ciência do critério da verdade e do primeiro princípio, e também doutrina elementar; chamam a física de ciência do nascimento e da morte, e também da natureza; a ética é chamada pelos mesmos de ciência do que deve ser escolhido e rejeitado, e também dos modos de vida e do fim supremo”. Diógenes LAÉRTIOS, *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, X (30).

<sup>3</sup> SPINELLI, 2012, p.60.

<sup>4</sup> SPINELLI, 2012, p.60.

de sua afirmação (opinião), pois se depara com uma torre cujo formato é quadrado. Segundo Epicuro, o sujeito desse exemplo estaria justificado, ou seja, dotado de boas razões para atribuir um valor de verdade para o seu julgamento, já no momento em que afirma ser circular o formato da torre. A proposição é verdadeira enquanto é verdade, do ponto de vista sensível, que a torre se apresenta ao sujeito como redonda e não quadrada.

Ao afirmar em sua *Carta a Pítocles* que o tamanho do sol é, *em relação a nós* (*pròs hémas*), tal como ele se apresenta<sup>5</sup>, ou seja, pequeno e ofuscante, Epicuro almejava duas coisas: a) mostrar que os sentidos captam apenas fenômenos de forma verdadeira, ou seja, os sentidos captam o sensível tal como ele se apresenta e, portanto, é uma apreensão verdadeira do sensível, do que se mostra; b) e mostrar que, em certa medida, a verdade das coisas é sempre *em relação a nós*: um vinho pode ser mais doce para um do que para outro sem que isso implique em falsidade.

Embora a ideia de tomar a verdade da percepção como sempre relativa ao sujeito não seja adequada para afirma-la como critério universal de verdade, visto que dessa forma teríamos uma relativização da ciência, não podemos negar que a percepção das coisas sensíveis *em relação a nós* é sempre verdadeira. Aliás, não é por acaso que Spinelli afirma que o *pròs hémas* “tem mais um valor acautelatório, que valor de ciência”<sup>6</sup>. A finalidade do *kritérion* concebido por Epicuro não era o de se impor como método científico para todo aquele que busca a verdade. Seu objetivo era apresentar os meios de investigação que os seres humanos têm disponíveis por natureza, e, a partir desses mecanismos naturais de se relacionar com o mundo, investigar a Natureza com a finalidade de extirpar seus temores em relação ao sobrenatural.

---

<sup>5</sup> LAERTIUS, *Lives of Eminent Philosophers*, X (91).

<sup>6</sup> SPINELLI, 2013, p.192.

Que, para Epicuro, os sentidos (*aisthēsis*) são a base de todo o conhecimento, já deixamos pressuposto<sup>7</sup>. Todo o conhecimento advém das sensações e nem mesmo a razão pode contradizê-las, “porque a razão depende totalmente das sensações”<sup>8</sup>, na medida em que a razão, na investigação da Natureza, não pode operar por si só, desligada das experiências. Entretanto, a afirmação de que todo conhecimento é proveniente das sensações acarreta sérias dificuldades, uma vez que não são raros os equívocos que cometemos quando nos fiamos puramente em nossos sentidos, tal como foi o caso no exemplo da torre. Sobre essa dificuldade, Epicuro afirma que o erro não provém dos sentidos, mas sim de uma má formulação dos juízos cuja base são os sentidos. Em outras palavras, o erro está presente no fraco desempenho da razão ao formular juízos sobre o objeto sensível e não no que os sentidos apreendem dos objetos.

As formas das coisas que são apreendidas pelos sentidos são sempre verdadeiras. A *apreensão imediata*<sup>9</sup>, tal como se referiu Epicuro, corresponde ao modo como as coisas se apresentam a nós da forma mais *evidente* (*enargéia*) possível. A *força* (*energéia*) da *evidência* das coisas que nos afetam (as *phantasíai* - imagens ou representações mentais) se impõe de modo natural como um *critério* a partir do qual formulamos juízos que, a princípio, são verdadeiros. Como foi dito anteriormente, é *verdade* que a torre se apresenta com um formato circular ao ser vista de longe, porém, essa é uma verdade no âmbito da opinião (*dóxa*) e que, portanto, carece de discernimento<sup>10</sup>.

---

<sup>7</sup> Como afirma Diógenes Laércio: “For all our notions are derived from perceptions, either by actual contact or by analogy, or resemblance, or composition, with some slight aid from reasoning”. *Lives of Eminent Philosophers*, X (32).

<sup>8</sup> Ibidem.

<sup>9</sup> Seguimos aqui Mário da Gama Kury que traduziu “*paroúsas epibolás*” por “apreensões imediatas” (*Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, X, 38). Na tradução de R. D. Hicks encontramos a mesma passagem traduzida por “present impressions”.

<sup>10</sup> “A falsidade e o erro dependem sempre da superposição de uma simples opinião quando um fato espera a confirmação crítica, ou pelo menos espera não ser contraditado”. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, X (50).

É o discernimento que vai mostrar se as opiniões que formulamos acerca das *evidências* são verdadeiras ou falsas. Contudo, dependendo do nível da educação racional do sujeito, o risco de ainda se adotar o falso como verdadeiro permanece. Com o exemplo da torre, as coisas são tranquilas, mas quando se pensa, por exemplo, que o fraco desempenho da razão pode acarretar no tomar como verdadeiro que há seres divinos que, caso não tenham suas vontades atendidas (vontades que são sempre representadas por outros homens, seja na forma de uma religião, de um Estado e etc.), buscarão castigar os seres humanos, o problema se torna muito maior. Podemos observar desde já que, para Epicuro, mesmo as investigações acerca dos critérios de verdade, ou seja, dos meios que por natureza os homens dispõem para se relacionarem com o mundo, tem como objetivo a *ataraxia*.

Uma vez de posse de inúmeras experiências sensíveis e, portanto, de opiniões, os homens passam a realizar um confronto dessas opiniões. Para que haja esse confronto, basta estar vivo. Não são raros os momentos em que não nos deparamos com atitudes, opiniões, comportamentos diferentes dos nossos e que, facilmente, buscamos pensá-los a partir de velhas opiniões. Epicuro chamou de *prólēpsis* esse segundo momento do processo de conhecimento que nada mais é do que, a partir de uma combinação, de uma junção entre as experiências que adquirimos ao longo da vida, o *anticipar* juízos (opiniões) já presentes na mente frente a determinadas situações<sup>11</sup>.

Foi Cícero quem traduziu o termo *prólēpsis* por *antecipação* e *prenoção* (*anticipatio* e *praenotio*)<sup>12</sup>, enquanto que Tito Lucrécio, autor da importantíssima obra intitulada *De rerum natura*, a chamou de *notitia, notities*<sup>13</sup>. Contudo, como bem aponta Miguel Spinelli, Cícero também deu origem a um equívoco que se estendeu por boa

<sup>11</sup> Reinholdo explica as *prólēpsis* de Epicuro da seguinte forma: “Uma vez fixada em nossa mente, há como que formas ou categorias prontas para ordenar os dados que nos vêm da experiência. Por isso recebem o nome de *antecipações*”. ULLMANN, 2010, p.50.

<sup>12</sup> CÍCERO. *De natura deorum*, I, XVI, 44 - I, XVII, 45.

<sup>13</sup> Miguel Spinelli faz um interessante mapeamento da obra de Lucrécio apresentando ao leitor as passagens nas quais Lucrécio se referiu às *prólēpsis* de Epicuro. Cf. SPINELLI, 2013, p.216.

parte da tradição. Referindo-se às *prólēpsis*, Cícero fala de *innatas cognitiones (cognições inatas)*, mesmo sabendo, segundo Spinelli, que “as *ideias* em Epicuro não são derivadas de outra fonte senão das sensações: da experiência natural humana perceptível”<sup>14</sup>. Aliás, Spinelli faz uma observação muito importante com relação às *prólēpsis* ao afirmar que há dois modos de concebê-las “uma, as derivadas por experiência, forjadas por analogia ou comparativamente, no acúmulo das lembranças; outras, as relativas às coisas divinas”<sup>15</sup>. Sobre as *prólēpsis* derivadas da experiência, já tratamos o suficiente. Analisemos, portanto, as *prólēpsis* relativas às coisas divinas.

As *prólēpsis* referentes ao divino surgem na medida em que o sujeito passa a crer naquilo que alguém, revestido de alguma autoridade, afirma ser verdade. Isso acontece porque, ao contrário das coisas sensíveis, às quais pertencem ao nosso campo de observação, o divino está oculto. Não temos acesso direto à divindade, de modo que não podemos afirmar sem sombra de dúvida que eles existem. O que nos resta é a inferência, a conjectura de sua existência a partir de noções ou conceitos que temos na mente, mas que só se aplicam ao divino como, por exemplo, a ideia de eternidade e incorruptibilidade. Dessa forma, uma vez que o formular juízos sobre o divino – que é algo que está oculto, acessível apenas por conjecturas, ou seja, pelo raciocinar – não é algo simples, “a maioria das pessoas, que, em geral, pouco se valem da autoridade da própria razão”<sup>16</sup> passam a acolher com muita facilidade juízos alheios que estão sob algum signo de autoridade. Passam a acolher *prólēpsis* alheias, cuja origem são conjecturas sobre o que poderia ser atribuído ao divino, mas que nem sempre são desvinculadas de algum interesse, que no pior dos casos, pode ser um interesse perverso.

Sobre a *prólēpsis* como condição de acesso (por conjectura) ao que não é apreendido pelos sentidos, temos os dois princípios fundamentais de toda a filosofia de Epicuro referente à física, a saber, o átomo e o vazio. Pelas suposições feitas a partir do que é sensível e

---

<sup>14</sup> SPINELLI, 2013, p.204.

<sup>15</sup> SPINELLI, 2013, p.205.

<sup>16</sup> SPINELLI, 2013, p.205.

pelo critério de não-refutação, pode-se afirmar a existência de coisas invisíveis, como é o caso do vazio. A existência do vazio é tomada como verdadeira na medida em que é a causa do movimento (que é um fenômeno percebido pelos sentidos). Já com relação aos átomos, sua verdade é apreendida por vias exclusivamente mentais (o que não significa que seu grau de verdade seja menor do que o das coisas que se percebe pelos sentidos)<sup>17</sup>, visto que não há prova (sensível, perceptível) de sua existência. No entanto, assim como não há provas de sua existência, também não há prova alguma que refute sua teoria (*critério de não-refutação*), levando Epicuro a apresentar os átomos como explicação plausível para a origem do mundo e dos homens, descartando a possibilidade de uma intervenção divina no surgir do cosmos.

As *prólepsis* também garantem a possibilidade de nos referirmos a alguma coisa que não está presente no exato momento em que nos referimos a ela. Poderíamos pensar no seguinte exemplo: quando leio em um livro a palavra “cavalo”, a imagem de um cavalo instantaneamente me é apresentada na mente<sup>18</sup>. Não há a necessidade da presença do objeto - no momento em que a ele se faz referência - para que seja possível falar sobre ele. Basta que o seu conceito esteja presente na memória, o que só acontece, como já vimos, devido a uma experiência anterior. Nesse ponto a linguagem se torna essencial, uma vez que:

As palavras servem para conservar as noções dos objetos quando não os estamos percebendo, permitindo-nos deslocar do aqui e agora, no qual se exaurem a sensação presente e o gesto que a designa<sup>19</sup>.

---

<sup>17</sup> “É verdadeiro apenas aquilo que se percebe por meio dos sentidos ou se apreende por meio da mente”. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, X (62).

<sup>18</sup> Sobre as *prólepsis* enquanto critério de verdade, Spinelli faz a seguinte afirmação: “Elas são, ademais, “critérios de verdade”, dado que verdade e realidade para os gregos são também sinônimos, elas são isto sim, critérios de certificação da realidade. É pela *prólepsis* homem, cavalo, boi, etc. que dou, por antecipação, como previamente conhecido, homem, cavalo, bois...”. SPINELLI, 2012, p.14.

<sup>19</sup> QUARTIM, 1998, p.32.

Feitas as devidas considerações sobre a *prólēpsis* de Epicuro, passemos às *impulsões* (*páthos*) enquanto critério de verdade.

As *impulsões* (também entendidas como afecções, paixões, emoções, sentimentos)<sup>20</sup> são responsáveis por nos fazer experimentar o prazer e a dor que, enquanto princípio do acolhimento ou rejeição de toda ação, torna-se, dessa forma, fundamento determinante da *escolha*. Enquanto mecanismos naturais, as *impulsões* movem o sujeito para agir de certo modo, o que não significa que elas determinam o que o sujeito deve escolher. As *impulsões* cabem o despertar desejos, e não o determinar a escolha do sujeito. O que determina a escolha ou rejeição de algo é o nível de prazer ou dor proporcionada ao sujeito. É buscando aquilo que lhe é aprazível e evitando ao máximo tudo o que possa suscitar qualquer tipo de desconforto que o homem realiza suas ações<sup>21</sup>. No entanto, só aquele que se dedica à filosofia consegue, a partir do reconhecimento de seus limites e possibilidades, não se deixar guiar pelos *impulsos* e, dessa forma, gozar dos prazeres com moderação<sup>22</sup>.

Miguel Spinelli resume da seguinte forma o modo como acontece essa dinâmica entre *páthos*, arbítrio e razão: “a natureza promove em nós o impulso (o *páthos*), o impulso ativa o arbítrio, e o arbítrio desperta e dispõe o intelecto a mover-se em vista de uma direção acertada”<sup>23</sup>. E é por promover esse exercício do discernimento e, portanto, ser a base do arbítrio que, segundo Spinelli, o *páthos* é eleito

---

<sup>20</sup> Aliás, é por *sentimentos* que Mário da Gama Kury traduz *tà páthē*, bem como R. D. Hicks traduz por *feelings*. **Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres**, X (31).

<sup>21</sup> Embora Epicuro não negue a possibilidade de se optar pelo sofrimento caso um prazer ainda maior seja proporcionado no futuro. Diz Epicuro: “há ocasiões em que evitamos muitos prazeres, quando deles nos advêm efeitos o mais das vezes desagradáveis; ao passo que consideramos muitos sofrimentos preferíveis aos prazeres, se um prazer maior advier depois de suportarmos essas dores por muito tempo”. Aqui, devemos ter claro que a finalidade é sempre o prazer. Ninguém escolhe a dor pela dor, mas sim, para atingir um prazer ainda maior. Cf. 2002, p.39.

<sup>22</sup> Na realidade, “gozar dos prazeres com moderação” é o único modo de se gozar o prazer, uma vez que em desmedida, tanto para mais quanto para menos, o prazer vem a se constituir em dor.

<sup>23</sup> SPINELLI, 2013, p.119.

por Epicuro como um critério de verdade. O *páthos* não é por si só um critério de verdade, mas sim por ativar a deliberação, ou seja, despertar “a capacidade humana (ao mesmo tempo voluntaria e racional) a se dispor em benefício próprio”<sup>24</sup>.

Por fim chegamos ao quarto e último critério de verdade contido na filosofia epicurista, as *epibolês*. Segundo Diógenes Laércio, não foi propriamente Epicuro quem concebeu as *epibolês*, mas sim os epicuristas<sup>25</sup>, embora a expressão *phantastiké epibolē tēs dianoías* possa ser encontrada nos escritos do próprio Epicuro<sup>26</sup>. As *epibolês tēs dianoías* são projeções realizadas pela mente a partir de objetos sensíveis, mas não se restringem apenas a isso (a imagens – *phantasiai*), visto que são capazes, a partir das imagens apreendidas do sensível, de forjar muitas outras coisas: sereias, cavalos alados e tantas outras quimeras. Assim, as *epibolês* não dizem respeito apenas ao processo de conhecer, mas abarcam toda a capacidade imaginativa.

Dentro de um processo de investigação no qual se busca desvelar os meios que os homens possuem por natureza para se relacionarem com o mundo, as *epibolês* não se apresentam como critérios no sentido de produção de ciência, mas sim, no sentido de “compreensão da verdade ou realidade da mente humana”<sup>27</sup>. É nesse sentido que as *epibolês* devem ser entendidas como um critério, ou seja, como um *vigor natural que se sobrepõe à apreciação ou juízo*<sup>28</sup>. Na verdade, como podemos observar, em nenhum momento de sua *canônica* (ou *criteriologia*) Epicuro procurou impor critérios, ou mesmo, impor critérios para que fosse possível aos homens o exercício do fazer ciência. Epicuro buscou investigar os meios que cada ser humano

---

<sup>24</sup> SPINELLI, 2013, p.119.

<sup>25</sup> “Now in *The Canon* Epicurus affirms that our sensations and preconceptions and our feelings are the standards of truth; the Epicureans generally make perceptions of mental presentations to be also standards”. *Lives of Eminent Philosophers*, X (31).

<sup>26</sup> SPINELLI, 2013, p.170.

<sup>27</sup> SPINELLI, 2013, p.175.

<sup>28</sup> “A *epibolē* é critério na medida em que somos levados a conhecer a verdade ou realidade de nossa própria mente. Na tarefa de conhecer, se não nos dispomos a conhecer por primeiro o humano (particularmente os limites e as possibilidades de sua mente), certamente, não conhecemos nada”. SPINELLI, 2013, p.175.

possui por natureza para conhecer o mundo e, a partir disso, construir um conhecimento que garantisse a paz e serenidade dos homens frente ao desconhecido. O esforço aqui é em não recorrer a meios estranhos aos homens, ou seja, não naturais. Epicuro propõe um esforço do homem por ele mesmo na busca por esclarecimento, ou melhor dizendo, por conhecimento.

Que as *sensações*, as *prólēpsis*, as *impulsões* e as *epibolês* fazem parte do mesmo problema, não restam dúvidas. Todas elas são meios naturais com os quais os homens se relacionam com a Natureza (*physis*) na intenção de desvela-la e, dessa forma, alcançar a *ataraxia*. No entanto, resta ainda uma última consideração. Miguel Spinelli alerta para o fato de que as *sensações*, as *prólēpsis*, as *impulsões* e as *epibolês* são também o desdobramento de outra questão: “a da regra da *evidência* empírica, na qual se mescla sensação e exercício do juízo”<sup>29</sup>. Ou seja, seria a *evidência* (*enargéia*), derivada do sensível e racionalmente certificada como critério de verdade, a regra fundamental da *canônica* de Epicuro e não, a rigor, as *sensações*. Dessa forma, não teríamos mais “critérios de verdade”, mas sim, um único critério (o da *evidência*) ao qual todos os *meios* (*sensações*, *prólēpsis*, *impulsões* e *epibolês*) de se investigar o mundo deveriam convergir.

Na *Carta a Heródoto* Epicuro deixa claro que as *evidências* são o critério de verdade. Isso ocorre na medida em que algo é confirmado ou não contraditado mediante evidências<sup>30</sup>. Caso nossas opiniões não se atenham às *evidências* “(se não se restringem aos fenômenos), elas vêm a ser vazias, isto é, sem fundamento de verdade”<sup>31</sup>. Como já dissemos anteriormente, para Epicuro, as *evidências* são sempre verdadeiras, enquanto que as opiniões que formulamos a partir dos objetos sensíveis, podem ser verdadeiras ou falsas. Tudo depende do esforço racional empregado pelo sujeito em manter-se fiel às *evidências* para que, dessa forma, ao investigar a Natureza, não venha

---

<sup>29</sup> SPINELLI, 2013, p.179.

<sup>30</sup> **Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres**, X (51).

<sup>31</sup> SPINELLI, 2013, p.166.

a cair nos mitos e, consequentemente, ter sua paz de espírito tomada por falsas opiniões.

## Referências

CÍCERO. **De natura deorum**. Translated by H. Rackham. Loeb Classical Library, 1967.

EPICURO. **Carta a Meneceu**. Trad. Álvaro Lorencini e Enzo Dell Carratore. São Paulo: Editora Unesp, 2002.

LAÉRTIOS, Diógenes. **Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres**. Brasília: UnB, 2008.

\_\_\_\_\_. **Lives of Eminent Philosophers**. Translated by R. D. Hicks. Vol 2. Loeb Classical Library, 1977.

MORAES, João Quartim de. **Epicuro: as luzes da ética**. São Paulo: Moderna, 1998.

SPINELLI, Miguel. **Epicuro e as bases do epicurismo**. São Paulo: Paulus, 2013.

\_\_\_\_\_. “O conceito epicurista de Kritérion vinculado ao de enargéias e de kanôn”. In: **Kriterion**, Belo Horizonte, v. 53, n. 125, jun. 2012.

\_\_\_\_\_. “Considerações acerca da prólêpsis de Epicuro”. **Trans/Form/Ação**, Marília, v. 35, n. 1, Abril. 2012.

ULLMANN, Reinhaldo Aloysio. **Epicuro: o filósofo da alegria**. Porto Alegre: EDICPUCRS, 2010.

# A ciência política enquanto arte mestra em Platão e Aristóteles

Guilherme de Freitas Soares<sup>1</sup>

Este ensaio visa apresentar o modo como Platão e Aristóteles concebem a ciência política enquanto uma arte mestra, respectivamente, no *Político* e na *Ética a Nicômaco*. Assim, apesar das diferenças que poderiam ser enumeradas entre as filosofias desses grandes mestres, esta análise pretende abordar somente aquilo que há em comum nas referidas obras, no que concerne ao caráter prático ou “arquitetônico” da ciência política, na medida em que ela aparece como uma técnica diretiva, que tem sob seu controle e seu poder todas as demais ciências e técnicas necessárias para o bom funcionamento da *pólis*.

O nome da obra faz jus à parte de seu conteúdo, pois definir o que é o político é, supostamente, a finalidade do *Político* de Platão. Participam da cena quatro pessoas: Sócrates, Teodoro, o Estrangeiro de Eléia e um jovem chamado Sócrates. Teodoro e o filósofo Sócrates falam muito pouco. Eles têm voz apenas no início do diálogo, pois os principais interlocutores são o Estrangeiro, encarregado de conduzir o debate, e o Sócrates, o jovem, que participa de modo mais passivo, quase exclusivamente respondendo. O diálogo tem início, então, com uma discussão que pretende revelar o que é o político. Com vistas a esse fim o eleata pergunta ao jovem se o político é um sábio, e, recebendo uma resposta positiva fica a dúvida sobre qual é o saber de que é dotado tal indivíduo. Para resolver esse impasse os personagens prosseguem com uma série de classificações sobre as ciências para que seja desvendada tal sabedoria. Após longa série de divisões e subdivisões do conhecimento, os interlocutores obtêm uma primeira caracterização sobre o político.

---

<sup>1</sup> Aluno mestrandoo do Centro de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Federal de Santa Maria: PPG – Filosofia.

O político é aquele que possui a ciência, sabedoria ou arte de governar os homens que vivem em comunidade. Ele é autodirigente, ou seja, deve dirigir primeiro a si próprio antes de gerir a comunidade. Sua sabedoria é denominada por ciência política ou real e caracteriza-se por ser teórica na medida em que o político, ou o governante, se matem no poder pela força de sua alma e de sua inteligência. Consequentemente, sua ciência separa-se da ação e da construção de corpos, aproximando-se ou dirigindo-se para o conhecimento puramente teórico. Entretanto, observa-se que, embora a ciência política seja teórica, ela não se limita a pura abstração, pois, além de teorizar, toma função de orientar e de dirigir. Portanto, o político não é caracterizado por possuir um conhecimento apenas teórico, contemplativo, que o torna um crítico ou espectador, mas sim, um homem que, no exercício de suas atribuições, conduz as pessoas, governa a coletividade. Isso o faz esperar por resultados e esses são produtos de suas orientações no comando do Estado. Portanto, conclui-se que o produto, o resultado das orientações do político, será expresso no conjunto dos cidadãos, na *pólis*, no Estado, no conjunto de homens que estão sob seu governo.

Quando terminam essa primeira caracterização, os interlocutores observam que, embora especifiquem de algum modo o que é o político, não satisfazem de modo completo seus interesses, pois tal definição é considerada como vacilante, de modo a ser um esboço plausível do caráter real do governante. Logo, não lhe cabe a denominação de definição pura, já que não é perfeita sob todos os pontos. Em relação a essa primeira tentativa de conceituar o político, o que há de relevante, segundo o Estrangeiro de Eléia, é o fato de haver outras classes, ou grupos profissionais que com ele rivalizam e concorrem na arte de “pastorear” homens<sup>2</sup>. Para corrigir seu erro, o Estrangeiro se valerá de um mito que será narrado após os interlocutores concluírem que é vacilante a primeira definição de rei que propõem. Nota-se que tal personagem faz a primeira menção da fábula quando diz: “- Nesta conversa falaremos de algo que parece

---

<sup>2</sup> Platão. *Político*, 267e-268a.

uma brincadeira, servindo-nos de grande parte de uma grande lenda”<sup>3</sup>, e ainda: “..., pois que ela nos será útil para definir a natureza do rei”<sup>4</sup>.

O mito consiste em diferenciar dois estágios no desenvolvimento da humanidade: o tempo primordial em que o mundo e os homens eram mantidos por deuses, o tempo de Cronos, e o período em que estamos, no qual a divindade não mais nos mantém. No primeiro período os homens viviam numa espécie de paraíso, nada lhes faltava e viviam perfeitamente sob os cuidados do deus. No entanto, quando o deus cessou sua vigília, os homens caíram em estado de miséria, passando por dificuldades tremendas; até o momento em que, recebendo graças divinas, como o fogo e as artes, passaram, então, a administrarem a própria vida.

Depois de realizada aquela primeira exploração sobre o que é o político, ou o rei, segue-se uma qualificação do resultado obtido. Tal fato é conseguido pela descrição da sua ciência: mediante a classificação por dicotomia. Assim, sua ciência é “a arte de dirigir os homens... a arte que se honra por dois nomes: política ou real”<sup>5</sup>. É necessário levar em conta que o caminho que leva até tal ciência, a política, implica uma série de características às ações e a figura do político, características atribuídas, então, pela sua sabedoria.

A busca por uma definição precisa do político é retomada após a narração do mito. Ela objetiva qualificar a primeira definição realizada e será caracterizada pela tentativa de, entre todos aqueles que pretendem ser políticos, descobrir qual é o verdadeiro homem que deve ser conhecido como o real governante. Nota-se que o estrangeiro diz: “a figura do pastor divino é ainda muito elevada para um rei”<sup>6</sup>. Assim, no processo de purificar a definição de político serão distinguidos aqueles que competem na mesma classificação na qual se encontra o rei ou o político. Como a tarefa que lhes cabe é encarada como sendo de grande dificuldade, os interlocutores, por ideia do

---

<sup>3</sup> Platão. **Político**, 268d.

<sup>4</sup> Platão. **Político**, 269c.

<sup>5</sup> Platão. **Político**, 267c.

<sup>6</sup> Platão. **Político**, 275b-c.

Estrangeiro, utilizarão um recurso para alcançarem êxito em sua empresa. O eleata diz ser necessário utilizar, então, um paradigma para tratar satisfatoriamente a questão do político e seu uso será de interesse na medida em que ele irá “explicar-nos metodicamente em que consiste o cuidado para com as coisas da cidade”<sup>7</sup>. Assim, será necessário o uso do paradigma para separar e isolar os rivais do político que lhe disputam os cuidados à cidade. Isso está claro na fala do estrangeiro: “milhares de rivais disputam ao gênero real a honra dos cuidados que ele dispensa as cidades; para bem isolá-los é preciso, naturalmente, separá-los; e para tanto é que dissemos ser necessário um paradigma”<sup>8</sup>.

O paradigma consiste em usar de base para a investigação do que não se conhece algo que é conhecido. No *Político*, o paradigma empregado é o da tecelagem. Platão mostra como na arte tecer se diferenciam as técnicas auxiliares à tecelagem da técnica que é a própria tecelagem. Entre as primeiras estão as atividades de cardar, fiar, tramar, etc., no entanto a arte de tecer se sobrepõe a todas elas, sendo, portanto, uma arte geral. Esse é o caso da ciência política, pois sua arte se sobressai entre todas as artes da cidade como a mais geral de todas. E, assim como o tecelão, também o verdadeiro político se esforça para fazer da cidade um tecido único e belo, semelhante ao tecido bem confeccionado, no qual as diferentes partes formam um todo harmonioso.

Na sequencia do diálogo a questão do político/rei é colocada da seguinte forma: “restam, entretanto no interior da cidade, as artes auxiliares e as artes produtivas, e é necessário, antes de tudo, separar umas das outras”; ou seja, entende-se que aqueles que se ocupam das artes auxiliares à política, a arte que “produz” a cidade, não possuem aptidão para exercerem a arte em questão. Os indivíduos que praticam as artes auxiliares são os que produzem instrumentos, objetos, divertimento, metais, alimentos; também, os servidores, os escravos, os homens livres que se dedicam a serviços, e, somando-se a esses todos

---

<sup>7</sup> Platão. *Político*, 278e.

<sup>8</sup> Platão. *Político*, 279a.

os arautos, os adivinhos e os sacerdotes. Contudo, o Estrangeiro nos diz que há mais problemas no processo de separação do verdadeiro político aos demais farsantes. Neste momento ele afirma que não havia mencionado os sofistas, figuras que são difíceis de separar ao real e verdadeiro político. Destarte, o Estrangeiro procurará analisar as formas de governo para ver em qual delas reside a verdadeira ciência do homem político, “pois essa é a ciência que é necessário considerar se quisermos saber que rivais devemos afastar do rei competente”<sup>9</sup>.

São denominadas três formas de governo: a monarquia, o governo de poucos e o governo de muitos. Entretanto, na medida em que a primeira forma pode apresentar-se como tirania ou realeza, a segunda como aristocracia ou oligarquia, somando-se a democracia, existem, portanto, cinco modos de governar. Estas divisões são feitas de acordo com a existência de “opressão ou liberdade, pobreza ou riqueza, legalidade ou ilegalidade”<sup>10</sup>. Contudo, essas diversas formas são deixadas de lado na medida em que elas seriam irrelevantes na pesquisa, pois os governantes possuindo a ciência real merecem o título de rei, visto que “é necessário considerá-los chefes, de acordo com nosso ponto de vista, desde que governem competentemente por qualquer forma de autoridade que seja”<sup>11</sup>. Desse argumento segue que, “entre todas as constituições, esta será absolutamente e unicamente a exata, na qual os chefes seriam possuidores da ciência verdadeira e não de um simulacro de ciência”<sup>12</sup>; também se conclui que as demais constituições citadas não são mais que imitações ilegítimas e falsas. Para melhor exemplificar o que Platão acredita ser capaz de realizar o estadista por excelência creio ser interessante transcrever esta passagem:

Da mesma forma como o piloto, longe de escrever um código, mas tendo sempre sua atenção voltada para o bem do navio e seus marinheiros, estabelece sua ciência como lei e salva tudo o que com ele navega, assim também, de igual modo, os chefes

---

<sup>9</sup> Platão, **Político**, 292d.

<sup>10</sup> Platão, **Político**, 291e.

<sup>11</sup> Platão, **Político**, 293a.

<sup>12</sup> Platão, **Político**, 293c.

capazes de praticar esse método realizarão a constituição verdadeira, fazendo de sua arte uma força mais poderosa que as leis. E não será verdade que os chefes sensatos podem fazer tudo, sem risco de erro, desde que observem esta única e grande regra: distribuir em todas as ocasiões, entre todos os cidadãos, uma justiça perfeita, penetrada de razão e ciência, conseguindo não somente preservá-la, mas também, na medida do possível, torná-la melhor?<sup>13</sup>.

Essa seria uma boa exemplificação da crença que Platão possui em relação ao governo do conhecimento, no qual o monarca seria propriamente um sábio a ponto de o filósofo ateniense dizer que a arte do estadista, sua ciência política, seria a própria lei, ou algo mais poderoso que ela.

Existe também no *Político*, a par da crença na sabedoria do estadista por excelência, uma descrença na capacidade das massas possuírem algo semelhante à ciência política. Segundo Platão, os simulacros da verdadeira constituição nascem “pela aversão que os homens sentem contra o monarca único”<sup>14</sup>, pois eles se recusariam a acreditar que alguém possa vir a possuir tais qualidades. Na medida em que prossegue a reflexão sobre a verdadeira constituição e seus simulacros, o Estrangeiro diz-se admirado ao perceber que as cidades que regulam suas atividades através de leis e de costumes consigam resistir e continuar a existir mesmo que governadas por políticos indignos. Para que isso aconteça, é necessário que “os homens se reúnam e façam as leis procurando seguir os traços da verdadeira constituição”<sup>15</sup>. Já ao final do *Político*, Platão novamente traz ao debate o papel do político como tecelão, na medida em que ele será o único que terá o poder da autoridade diretiva, seja com relação à educação e mesmo a “produção” (eugenia) de pessoas boas.

Logo, Platão mostra no *Político*, como diferentes artes estão envolvidas no processo de confeccionar tecidos. Ele as divide em dois

---

<sup>13</sup> Platão, **Político**, 297a-b.

<sup>14</sup> Platão, **Político**, 301c.

<sup>15</sup> Platão, **Político**, 301e.

tipos: as técnicas auxiliares à arte da tecelagem e a técnica que é a própria tecelagem. Entre as primeiras estão as atividades de cardar, fiar, tramar, etc., no entanto, a arte de tecer se sobrepõe a todas elas, sendo, portanto, uma arte geral. Esse é o caso da ciência política, pois sua arte se sobressai entre todas as artes da cidade como a mais geral de todas. E assim como o tecelão, também o verdadeiro político se esforça para fazer da cidade um tecido único e belo, semelhante ao tecido bem confeccionado, no qual as diferentes partes formam um todo harmonioso.

No primeiro livro da *Ética a Nicômaco*, (EN), Aristóteles expõe sobre as características das ações humanas, seus fins e seus objetivos, de modo a afirmar que todas as nossas atividades objetivam algum bem. Assim, quando Aristóteles expõe acerca do sumo bem ou do maior bem alcançável, ele se questiona também em relação à qual ciência cabe tal objeto de estudo, concluindo que o bem humano, o maior dos bens, é o objeto da ciência política. Logo a seguir, Aristóteles elenca algumas das características dessa ciência, e tal como Platão, ele aponta para o caráter direutivo da ciência política, visto que é ela determina quais as ciências que devem ser estudadas num Estado, bem como legisla sobre nossas ações na *pólis*. O filósofo ainda argumenta que, se é importante buscar o bem do indivíduo, muito maior e perfeito é alcançar o bem da cidade. Dessa forma a ética é uma forma política, conclui Aristóteles. Contudo, devemos observar a natureza pouco exata da política, sendo um conhecimento que é adquirido com base na vida, na experiência. Assim, o jovem não é um ouvinte adequado para a política, pois tem pouca ou nenhuma experiência em tais assuntos. Sendo então a política resultado dessa experiência terá também que atuar nela, já que seu objetivo não é o conhecimento, mas a ação.

Aristóteles, na medida em que desenvolve as suas investigações acerca do maior dos bens, faz diversas colocações acerca da política. Ele fala sobre a vida da *pólis*, dos fins da ciência política, discorre acerca dos objetivos dos homens políticos, bem como dos legisladores. Por exemplo, no fim do primeiro livro da *Ética a Nicômaco*, (EN, I, 13), Aristóteles afirma que a ciência política, a arte do “homem

verdadeiramente político”, investiga a natureza da virtude, assim como carece de conhecer a alma humana. Tudo isso tendo em vista, no âmbito político, tornar os cidadãos bons e obedientes às leis. Dessa forma, Aristóteles irá analisar vários temas na EN partindo dessas considerações iniciais que dizem respeito da natureza do homem e das suas relações políticas.

De qualquer modo, parece que escolhemos todos os bens tendo em vista aquilo que denominamos felicidade. Ainda assim, o filósofo alega que devemos nos perguntar sobre o que é a felicidade e, essa pergunta não pode ser respondida de modo tão geral, e melhor seria se soubéssemos qual é a função do homem. Com efeito, Aristóteles se detém numa espécie de atividade prática, própria do homem que possui linguagem, que tem logos, concluindo que a função própria do homem é uma atividade da sua alma de acordo com o logos, a razão: “[...] o bem do homem nos aparece como uma atividade da alma em consonância com a virtude, e, se há mais de uma virtude, com a melhor e mais completa”<sup>16</sup>. Por isso é dito que a função do homem é um certo modo de vida, e esta é uma atividade da alma e de umas práticas racionais, próprias de um homem diligente que age de acordo com uma virtude, com uma excelência que lhe é própria. Dessa forma, Aristóteles concebe a felicidade como uma atividade de acordo com a virtude, afirmando que “a felicidade é, pois, a melhor, a mais nobre e a mais aprazível coisa do mundo [...]”<sup>17</sup>.

Já no livro II da *Ética a Nicômaco* Aristóteles discorre acerca das virtudes; como elas são adquiridas, bem como quais são as suas características. Tendo-as dividido em dois grupos, as faculdades que têm a ver com o entendimento (virtudes dianoéticas) surgem com o ensino, enquanto as virtudes éticas (ou virtudes morais) emergem de um fundo mais complexo que são os costumes, que se originam ao longo do tempo e com as experiências. Como as virtudes têm a ver com o hábito, não devemos apenas perguntar o que o hábito é, mas, além disso, o filósofo nos diz que devemos nos indagar acerca das

---

<sup>16</sup> EN, I, 7, 1098a.

<sup>17</sup> EN, I, 8, 1099a.

qualidades que possui o hábito, e que tipo de relacionamento tem com a virtude e com o meio termo, ou com o equilíbrio que constituem a virtude. São exemplos de virtudes éticas, ou virtudes morais, de acordo com Aristóteles, a generosidade ou liberalidade, que parece ser também um meio termo entre os diversos extremos da riqueza, a magnanimidade, assim como a bondade, o modo de relacionar com os outros, a veracidade, o humor, além de outras, como a justiça, discutida no livro V.

Em meio a estas passagens, Aristóteles diz novamente que a função dos legisladores é tornar os cidadãos bons por meio de lhes inculcar bons hábitos<sup>18</sup>. Ainda, quando trata da justiça no primeiro capítulo do V livro, ponderando sobre as leis, e a sociedade política, o filósofo afirma que ela, a justiça, possui um caráter de virtude completa, uma vez que ela se estende para o “próximo”, não se restringindo ao indivíduo. Dessa maneira, a justiça é dividida como possuindo duas faces, uma total, enquanto virtude total, outra como virtude particular. Assim, em EN, V, 2, 1130b, 25-30, Aristóteles diz que esta forma de justiça total, vinculada à comunidade política, é produzida através “dos atos prescritos pela lei tendo em vista a educação para o bem comum”.

No livro VI da *Ética a Nicômaco*, Aristóteles discorrerá sobre as virtudes intelectuais de modo mais profundo, visto que ele analisou as virtude morais nos livros anteriores. Com efeito, Aristóteles nos diz que “as disposições em virtude das quais a alma possui a verdade, quer afirmando, quer negando, são em número de cinco: a arte, o conhecimento científico, a sabedoria prática, a sabedoria filosófica e a razão intuitiva”. A sabedoria prática, que nos é mais pertinente aqui, consiste no conhecimento de como assegurar os fins da vida humana, sendo assim “uma capacidade verdadeira e raciocinada de agir com respeito às coisas que são boas ou más para o homem”; Aqui, Aristóteles expõe que os homens dotados de sabedoria prática são os que geralmente são escolhidos administradores da cidade, pois além de assegurar o seu próprio bem, eles supostamente seriam mais aptos

---

<sup>18</sup> EN, II, 3, 1103b.

para assegurar os bens dos outros e da cidade. Ainda, no oitavo capítulo do livro VI, Aristóteles diz que a sabedoria prática e a sabedoria política são a mesma disposição da alma, mas divergem quanto à suas essências. O filósofo diz que, em relação à cidade, há uma sabedoria prática legislativa, que diz respeito ao caráter controlador (por meio da elaboração de leis), e uma sabedoria política que trata da ação e da deliberação dos assuntos particulares e universais da *pólis*. Devemos observar aqui, que Aristóteles diz que esses últimos sábios dotados de tal arte, são os únicos a produzirem coisas na política, do modo como o fazem os artesãos.

Nesses pontos da *Ética a Nicômaco* que foram mencionados acima, em todos eles, Aristóteles menciona ou aponta como horizonte de suas teses a vida política e, em especial, fala da ciência, ou sabedoria política. Ele ainda irá expor mais acerca dos fins políticos da ética em outras passagens, como no livro VII, cap. 9, no qual ele vincula a questão da amizade como forma de associação política. No livro IX, Aristóteles expõe a célebre proposição de que “o homem é um ser político e está em sua natureza viver em sociedade”<sup>19</sup>. Ao final da obra, no livro X, Aristóteles é ainda mais enfático em relação às vinculações entre ética e política, quanto aos seus fins, pois o homem virtuoso e sábio na arte da política deveria ser o mais apto a tomar parte na legislação e nos encargos públicos, e desse modo, através da coerção das boas leis e dos bons hábitos, inculcar virtudes nos cidadãos. O filósofo ainda diz que “as leis são, por assim dizer, as ‘obras’ da política”<sup>20</sup>, e conclui a *Ética a Nicômaco* como a intenção de investigar mais sobre o papel das leis, bem como o modo com elas nascem e são destruídas nos estados.

Mesmo considerando as diferenças que observamos entre Platão e Aristóteles, sobre diversos aspectos, nosso interesse foi analisar a semelhança entre as concepções de ciência política de ambos os autores, nas referidas obras. Assim sendo, no *Político*, Platão expõe o paradigma da tecelagem, por meio do qual concebe a diferença entre

---

<sup>19</sup> EN, IX, 9, 1169b, 20-25.

<sup>20</sup> EN, X, 9, 1181b.

as artes auxiliares e as artes produtoras, para, dessa forma, ilustrar o caráter “diretivo” que a ciência política possui em relação às outras ciências. Já na *Ética a Nicômaco*, Aristóteles diferencia as artes fundamentais das artes produtoras, de modo que a ciência política é apresentada como a arte mais fundamental da *pólis*.

Dessa forma, o que gostaríamos de salientar neste trabalho diz respeito ao modo como a política possui um papel prático, diretrivo, que controla, organiza, que “tece” uma harmonia social, como diz Platão. Assim, ambos os autores, na medida em que consideram o papel arquitetônico da ciência, se utilizam de semelhante diferenciação entre as artes cujas finalidades englobam as finalidades das artes auxiliares. Com efeito, tanto Platão quanto Aristóteles pensavam a ciência política como a arte mais importante, visto que ela seria responsável pela harmonia e pelo bom funcionamento e pela felicidade da *pólis*. Dito isso, caberiam ainda diversas considerações acerca das diferenças que poderíamos encontrar entre esses autores, quanto a estes mesmo temas, como melhor forma de governo, a quem cabe o papel de governar ou sobre a felicidade, mas isto é assunto demasiado extenso para as pretensões deste trabalho.

### **Referências:**

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim da versão inglesa de W. D. Ross. São Paulo: Abril Cultural (Os pensadores), 1979.

\_\_\_\_\_. *The Nicomachean Ethics*. Translated by David Ross; revised with an introduction and notes by Lesley Brow. New York: Oxford University Press, 2009.

\_\_\_\_\_. *Ética a Nicomaco*. Edición bilingüe y traducción de María Araújo y Julian Marias. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1994.

BARKER, Sir Ernest. *Teoria Política Grega*. Trad. de Sérgio Bath. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1978.

JAEGER, Werner. **Paidéia: a formação do homem grego**. Trad. de Artur Parreira, São Paulo: Martins Fontes, 1994.

LAÊRTIOS, Diógenes. **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres**. Trad. de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1987.

PLATÃO, **Cartas**. Trad. de Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1975.

\_\_\_\_\_. **Político**. Trad. de Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

\_\_\_\_\_. **Politico**. Traduzioni di Enrico Pegone. In: Platone, Tutte le opere, a cura di Enrico V. Maltese (Edizioni integrali con testo greco a fronte). Roma: Newton Compton, 1997.

\_\_\_\_\_. **República**. Trad. de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Gulbenkian, 1983.

SABINE, George. **Historia de la teoria política**. México: Fondo de Cultura Económica, 1994.

# A paz na sociedade humana segundo Santo Agostinho

Sérgio Ricardo Strelling<sup>1</sup>

## A paz como um problema

A palavra “paz” provém do termo latino *pax, pacis*. Nossa concepção moderna da paz está ligada, embora sendo distinta, a algumas concepções clássicas da paz. A *pax romana* era uma ordem imposta pela conquista e submetia os súditos de Roma aos *ius gentium*. Esse tipo de paz, assim como seus avatares modernos, dá a entender que a paz é uma ordem imposta pelos poderosos. Nos tempos modernos, ao contrário, a paz é frequentemente compreendida como um conjunto de relações estabelecidas entre Estados soberanos mais ou menos iguais: é tal concepção que se encontra expressa em muitas proposições de “paz perpétua”. No decorrer dos séculos XIX e XX, o movimento em favor da paz conheceu uma evolução bastante diversa e complexa, mas, deve-se dizer que um dos interesses filosóficos representados pelo pacifismo é que ele permite uma caracterização não-negativa da paz, e nesse sentido, retornamos a problematizá-la conforme o pensamento de Santo Agostinho, teólogo e filósofo africano do século V<sup>2</sup>.

Geralmente entendemos a paz como ausência de conflitos e parece que tal coisa só é possível num mundo de absoluta unidade, contudo, o mundo real que conhecemos é um mundo de multiplicidade, porém a paz deve ser encontrada na tranquilidade da ordem. Aqui está uma primeira definição de paz, segundo Agostinho. A paz é a

<sup>1</sup> Doutor em Filosofia e Professor Adjunto no Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Pelotas.

<sup>2</sup> “Em sua célebre obra Projeto de Paz Perpétua (1795), Kant denuncia a falta de atenção dada aos meios políticos e institucionais que permitiriam instaurar a paz. Ele afirma que a paz é, na verdade, garantida pela “natureza” ou pelo destino, ou antes por diversos aspectos do desenvolvimento do mundo” (MORRIS, 2003, p.703).

tranquilidade da ordem (*tranquilitas ordinis*), conforme o Livro XIX da obra *De Civitate Dei*<sup>3</sup>. E o que significa esta ordem? A ordem é a correta disposição das coisas semelhantes e das coisas diferentes, em virtude da qual cada uma delas ocupa o lugar que lhe é próprio<sup>4</sup>. A paz entre os homens nasce da unidade de coração (*concordia*). Uma pessoa só adquire paz perfeita quando orienta seu amor ordenadamente e assim possui tudo o que deseja<sup>5</sup>.

A força impulsora de toda a ação humana é o desejo de felicidade e ninguém pode ser feliz senão tiver a paz. Não existe nada que seja tão procurado e tão bom como a paz<sup>6</sup>. Esta é um problema uma vez que a meta de toda a pessoa é encontrá-la, mas o caminho para consegui-la é difícil. A paz depende de uma vontade boa, uma vontade que esteja impulsionada por um amor ordenado, e nas circunstâncias atuais os homens percebem que tal amor é difícil de manter<sup>7</sup>.

Agostinho em seus primeiros anos como filósofo acreditava que a vontade humana por si só seria capaz de escolher o bem, mas logo se convenceu de que a capacidade para escolher retamente e amar bem dependiam da graça de Deus. A paz é verdadeiramente um dom de Deus, e não uma realização humana<sup>8</sup>. Bem, mas terá isso uma razão de ser? Que reflexão se poderia fazer? Há ainda algum espaço ou responsabilidade para o homem na conquista da paz? Claro que sim, o dom divino não suprime a tarefa do homem. Deus não salva nem condena o homem sem que este o queira. Há muito o que fazer, portanto, há uma responsabilidade humana que deve ser pensada. Para que uma pessoa tenha paz perfeita, tem que haver harmonia interna e

---

<sup>3</sup> Faremos referências as obras, cartas e sermões de Agostinho citando sempre o título conforme o texto original em língua latina. A obra *De Civitate Dei* será citada através da versão em língua portuguesa editada pela Vozes. As demais obras serão citadas através de nossa própria versão a partir da edição da BAC e do site: <[www.augustinus.it](http://www.augustinus.it)>

<sup>4</sup> *De civitate. Dei.* 19, 13,1.

<sup>5</sup> *Enarrationes in Psalmos.* 84.10.

<sup>6</sup> *De civitate. Dei* 19,11

<sup>7</sup> *Expositio quarundam propositionum ex epistula apostoli ad Romanus.* 13-18; *Enarrationes in Psalmos.* 121,12.

<sup>8</sup> *De civitate Dei* 15,4.

externa. O corpo precisa ter um equilíbrio ordenado entre suas partes; a alma, uma satisfação ordenada de seus apetites. Os apetites sensíveis não devem apetecer nem demais, como excesso, nem de menos, como carência no que diz respeito as coisas materiais que são necessárias para o sustento da vida física. Os apetites intelectuais devem refletir uma correspondência entre o desejo e os valores morais. A paz interna de uma pessoa depende da boa ordem que existe entre o corpo e a alma e a saúde na totalidade do seu ser. Portanto, trata-se de um problema: é possível resolver e também saber como resolver<sup>9</sup>.

### A paz como um itinerário possível

Agostinho não entende ser a paz um estado de perfeição, de otimismo, de positividade diante desta vida, mas a comprehende como um caminho de esperança que ao fazê-lo o homem encontra sentido em sua existência. Trata-se de um itinerário a ser percorrido com a certeza da vitória. O esforço para conseguir a paz deve começar dentro de nós mesmos. Não podemos querer atrair aos outros para a paz, a menos que nós a possuamos internamente, ao menos, no âmbito interior, parece ser verdadeiro que “amar a paz é possuí-la”<sup>10</sup>. Na obra *As Confissões* o autor menciona o seguinte:

Os homens saem para fazer turismo, para admirar o pico das montanhas, o marulho das ondas dos mares, o fácil e copioso curso dos rios, as revoluções e o giro dos astros. Entretanto não olham para si mesmos<sup>11</sup>.

Aquele que deseja ter paz tem que andar por dentro de si mesmo, por isso em seus sermões, Agostinho afirma que “o reconhecimento da própria ignorância é a primeira prova da inteligência<sup>12</sup>”, e que a “aceitação da própria imperfeição é o primeiro passo para se alcançar a perfeição<sup>13</sup>”. Ao comentar os salmos, o teólogo africano declara que

---

<sup>9</sup> BURT, 2001.

<sup>10</sup> *Sermones*. 357, 2-3.

<sup>11</sup> *Confessiones* 10, 8.

<sup>12</sup> *Sermones* 301, 4, 3.

<sup>13</sup> *Sermones* 142, 10.

“o homem pode libertar-se de tudo, menos de sua consciência<sup>14</sup>”. No comentário do *Evangelho de João*, o bispo de Hipona ensina que:

Andar por dentro é desejar as coisas de dentro, enquanto que andar por fora é desprezar as coisas de dentro e encher-se das de fora. O orgulhoso lança fora o que tem dentro; o humilde o busca com afã. A soberba exila o homem de si mesmo; a humildade o devolve à sua intimidade<sup>15</sup>.

Portanto, o itinerário da paz é um movimento do interior para o exterior, isso não deve ser ignorado. A busca da paz exige superar um certo abismo, trata-se de tomar consciência do que somos ou do que acontece conosco e não de negar. Daí a alerta em *Confissões*, quando diz:

Quão profundo é o abismo da consciência! A alma dá ordens ao corpo e o corpo obedece. Mas, quando a alma dá ordem a si mesma, encontra resistência e cria divisão em seu interior<sup>16</sup>.

A verdade sobre o que é a paz e como consegui-la reside no homem interior, por isso, é importante que o homem não se disperse, mas concentre-se em sua intimidade. O coração inquieto, sem paz, é o coração do homem que não encontra Deus, por que não encontra a si mesmo. “Vós estáveis diante de mim, porém eu havia deserdado de mim mesmo. E, se não me encontrava a mim mesmo, quanto menos a vós<sup>17</sup>!

Nem sempre será possível controlar nossos tempos, mas sempre podemos ter algum controle sobre nossa reação diante de nossos tempos. Vivendo uma vida boa, tornamos nossos tempos bons, pelo menos em relação destes com o nosso destino eterno. Uma vida boa fundamenta e alimenta a esperança, e nessa esperança podemos encontrar a paz interior (*Sermones* 80.8). Ao pensarmos nesse caminho de construção da paz é preciso ser realista e admitir que

---

<sup>14</sup> *Enarrationes in Psalmos* 302, 1, 8.

<sup>15</sup> *In Joannis evangelii tractatus* 25, 15.

<sup>16</sup> *Confessiones* 8, 9.

<sup>17</sup> *Confessiones* 5, 2.

trata-se de uma tarefa difícil. Enquanto vivemos em nosso corpo, que se vai desintegrando, devemos fazer frente a nossa carne inquieta e a nosso espírito debilitado. Somente uma pessoa que não tenha nenhuma tentação, que esteja livre da fome, da sede, da enfermidade e do cansaço, poderá encontrar completa paz dentro de si mesma. Do contrário, terá que enfrentar sempre uma batalha diária, pois haverá sempre uma ameaça ou ao menos uma distração que dificulte a possibilidade de uma vida interior sem conflito<sup>18</sup>. Contudo, na medida em que alcançamos uma moderada ou possível quantidade de paz interna, então podemos buscar a paz com outras pessoas. Existem duas regras básicas nas relações pacíficas com os outros. Em primeiro lugar, não temos que fazer-lhes mal; em segundo lugar, devemos beneficiá-los o máximo possível<sup>19</sup>. Agostinho considera que teoricamente a nossa relação de paz com os outros se fundamenta em uma confiança mútua e serena, como a convivência que se dá entre amigos inseparáveis<sup>20</sup>, mas na realidade dependerá muitas vezes de juramentos pronunciados por bárbaros desconhecidos<sup>21</sup>. Da mesma forma, a paz com pessoas estranhas será sempre frágil e incerta; como também a paz com aqueles que conhecemos talvez não perdure considerando as mudanças que possivelmente ocorra nas pessoas<sup>22</sup>. Nesse sentido, diz Agostinho:

Não basta ser pacífico. E necessário ser promotor da paz. Não basta estar disposto a perdoar ou ignorar os inimigos, é preciso amá-los e ter compaixão. Não odeie aos cegos, mesmo que ames a luz. Da mesma forma, deves amar a paz sem odiar os que fazem a guerra<sup>23</sup>.

Vejamos que esta paz que começa no interior de cada um de nós exige uma continuação que vai além de nós, é a nossa relação com os outros, daí, insistir o bispo de Hipona, de que somos promotores da paz. Trata-se de uma tarefa árdua e nem sempre bem sucedida,

---

<sup>18</sup> *Enarrationes in Psalmis* 84.10.

<sup>19</sup> *De civitate Dei* 19.14.

<sup>20</sup> *Sermones* 357.1.

<sup>21</sup> *Epistolae* 47.2.

<sup>22</sup> *De civitate Dei* 19.5

<sup>23</sup> *Sermones* 357, 1.

todavia, algo sempre se alcança, a paz completa que almejamos já a conquistamos parcialmente, do contrário, nem seriámos atraídos por tal busca. Mesmo na guerra desejamos a paz, destarte, nossa esperança não seria possível, a própria guerra só poderá ter algum sentido se for necessária para a conquista da paz. Em umas de suas inúmeras epístolas, afirma Agostinho:

A paz há de ser sempre objeto de nossas aspirações. A guerra deve ser considerada somente uma necessidade imperiosa pela qual Deus livra os homens de seu estado de conflito e lhes devolve a paz. A paz não é para mover os homens à guerra. Ao contrário, a guerra há de ser travada para buscar a paz. Sê, pois, um promotor da paz até quando fazes a guerra, de tal forma que, ao vencer os que atacas, possas devolvê-los às bênçãos da paz<sup>24</sup>.

O problema da paz e o problema da guerra na ótica de Agostinho deve ser considerado em analogia com toda a trajetória intelectual sobre a trilogia ordem, ser e racionalidade<sup>25</sup>, bem como na reflexão sobre o mal. A paz enquanto problema tem solução, entre a desordem dos costumes dos homens ou do mundo, pois é possível suscitar a boa ordem com o auxílio da graça e com o esforço da natureza. Na sua monumental obra *De Civitate Dei*, o autor afirma: “Como a antítese dá mais beleza à frase, as antíteses das coisas fazem a beleza do mundo”<sup>26</sup>.

### A paz como convívio social

Inicialmente deve-se dizer que as comunidades humanas estão constituídas por indivíduos que atuam por razões egoísticas, que se preocupam mais de seu próprio bem estar do que do bem estar dos

---

<sup>24</sup> *Epistolae* 189, 6.

<sup>25</sup> “Essencial na dinâmica do múltiplo, a trilogia *ordo-esse-ratio* contém os princípios que garantem a harmonia do real e que fundamentam a beleza e bondade de tudo o que é, em face da aparente subsistência da desordem. Porém, nas formas que preenchem o universo, o ser, a bondade e a ordem convivem com factores de corrosão” (SILVA, 2012, p.13).

<sup>26</sup> *De Civitate Dei* 11, 18.

outros. A paz que resulta é frágil, porque não existe verdadeira unidade de coração, ou seja, não existe concórdia. A justiça que existe deste modo se acha baseada no próprio interesse e não em relação aos direitos dos outros<sup>27</sup>. A paz dos justos é verdadeira, enquanto que a paz dos ímpios, embora aparente ordem, no entanto é falsa, pois é apenas uma desordem que engana. Gilson nos alerta para esse paralelo entre os dois tipos de paz na fusão das duas cidades, a saber: a cidade celeste e a cidade terrestre<sup>28</sup>.

A guerra é, muitas vezes, uma necessidade desgraçada nesta vida, e se algum povo consegue uma vitória que não seja seguida por outras conquistas, no entanto, tal paz transitória é certamente melhor que presenciar passivamente o infortúnio de sociedades que competem egoisticamente por bens materiais demasiado escassos para satisfazer a todos. Supondo que a guerra é justa, a paz alcançada por quem está de lado da justiça é digno de louvor.

O Bispo de Hipona lembra que a tragédia na vida não procede do desejo humano de bens temporais, mas está causada pelos homens que amam ardente e exclusivamente semelhantes bens temporais, destarte, se esquecem dos bens eternos, da visão beatífica e da eterna comunhão que proporcionam a vitória de uma paz eterna, suprema e imperturbada<sup>29</sup>. Outrossim, Agostinho acredita que a unidade de coração (*concordia*), que é a essência da amizade e a fonte da verdadeira paz, é possível em qualquer nível da convivência social. A concórdia constitui a raiz da paz de toda a sociedade humana, seja esta, o Estado, a família ou as associações voluntárias como são as comunidades religiosas<sup>30</sup>.

Assim como a paz entre os homens começa com a paz dentro dos mesmos, assim também a paz das sociedades maiores tem sua origem nas sociedades menores. As razões são evidentes. Em primeiro lugar, as sociedades menores oferecem maior ocasião para desenvolver a

---

<sup>27</sup> *In Johannis evangelium tractatus* 77.5.

<sup>28</sup> GILSON, 2010, p.333.

<sup>29</sup> *De civitate Dei* 15.4.

<sup>30</sup> BURT, 2001.

idéia que é fundamental para a concórdia amistosa. Na família ideal, todos os membros estão unidos por um afeto comum de uns pelos outros. Certamente, um homem e uma mulher se convertem em esposo e esposa por sua promessa de ser um para o outro companheiros amantes, ou seja, são amigos que apóiam-se afetivamente e espiritualmente<sup>31</sup>. Este foi o primeiro e mais natural vínculo de um ser humano com outro semelhante. Deus ao criar o primeiro homem e a primeira mulher a partir da mesma carne, indicava que eles não eram estranhos entre si, mas que estavam destinados a caminhar juntos lado a lado, tendo uma meta comum<sup>32</sup>. Desde então, a indissolubilidade absoluta do vínculo matrimonial é um símbolo do vínculo eterno que unirá os seres humanos com Deus na cidade eterna. Em certo sentido, a paz e o gozo experimentados num matrimonio é um prazer antecipado da paz e do gozo perpétuo no céu.

O projeto educacional de Agostinho possuía três frentes de trabalho, a educação do povo, a formação dos sacerdotes, e o combate as heresias. Inclusive, fundou uma comunidade monacal com o intuito de preparar competentes pregadores<sup>33</sup>. Nesta comunidade religiosa, que é uma sociedade puramente voluntária, a força vinculante é igualmente o amor, mas o amor de Deus. O que atrai a homens e mulheres até tais comunidades não é o amor humano entre as pessoas que se encontram ali. Ingressar nessas comunidades religiosas é entrar em uma comunidade de pessoas estranhas e que, pelo menos em grupos grandes, seguem sendo pessoas estranhas. Acontece, que neste caso, o vínculo de convivência se baseia na comunhão de amor a Deus, e mesmo que haja afinidade entre alguns membros, sem dúvida, sempre alguns serão estranhos para outros, havendo apenas respeito no convívio.

Mas, mesmo assim, ao reunir-se pela primeira vez com tais pessoas estranhas, cada um se dá conta de que as outras pessoas ingressaram na comunidade com os mesmos ideais, ou seja, são estranhos e

---

<sup>31</sup> *De nuptiis et concupiscentia* 12.

<sup>32</sup> *De bono coniugali* 1.1.

<sup>33</sup> JORDAO, 2009.

diferentes, mas possuem alguns ideais idênticos, ou melhor, em comum. São capazes de ter uma unidade de coração no comum amor de Deus, e estão, de certa forma preparados para serem amigos em um nível humano. A perspectiva deste tipo de vida comunitária é que os seus membros possam ter tal união de espírito e coração, que cheguem a ser uma só pessoa. Agostinho salientava na sua própria comunidade religiosa que esta era a razão de serem chamados monges, pois apesar de cada um manter a sua própria individualidade, no entanto, todos deviam aspirar a chegar a ser um só (*monos*). Ser um só, esta unidade, esta comunhão significa uma comunidade que deve viver unida em paz e amor, uma comunidade de pessoas que se honram mutuamente como “templos de Deus”, que haviam chegado a ser<sup>34</sup>. A paz da comunidade religiosa, como em qualquer comunidade humana, dependia de que uns fossem amigos dos outros, e de que todos fossem amigos de Deus<sup>35</sup>.

Concluindo, reafirmo que segundo o nosso autor a paz é um problema difícil, ignorar isso é desconhecer a verdade sobre as coisas, mas é um problema possível de resolver-se, onde a esperança fundamenta-se na certeza. Esta certeza é o conhecimento do próprio homem, significa reconhecer o primado da pessoa em relação a estrutura social, por isso é necessário conhecer-se, a partir do interior, onde brota a verdadeira paz, que deverá se expressar na sociedade humana, ou seja, no convívio entre o homens e que se concretizará perfeitamente na cidade celeste. Encerro repetindo uma célebre passagem da obra *De Civitate Dei*:

A paz do corpo é a boa coordenação de seus membros. A paz dos instintos é o repouso ordenado de seus apetites. A paz da alma é a harmonia entre sua ação e contemplação. A paz entre alma e corpo é a saudável harmonia da vida. A paz entre o homem e Deus é a harmonia da obediência do homem a vontade de Deus. A paz na sociedade dos homens é seu ordenado consenso. A paz da casa é o ordenado entendimento entre os que mandam e os que obedecem sob o mesmo teto. A

---

<sup>34</sup> BURT, 2001.

<sup>35</sup> *Enarrationes in Psalmis* 132.6.

paz da cidade terrena é o consenso ordenado entre seus cidadãos. A paz da cidade eterna é a ordenadíssima e agradabilíssima convivência entre seus cidadãos para gozar de Deus em si mesmo e uns com os outros n'Ele. E a paz de todas as coisas é a tranquilidade da ordem<sup>36</sup>.

## Referências

AGOSTINHO. **A Cidade de Deus**. V. 2, Petrópolis: Vozes, 1990.

\_\_\_\_\_. **Obras completas de Saint Agustín**. Madrid: Editorial Católica (BAC), 1983.

\_\_\_\_\_. **Obras completas**. Disponível em: <http://www.augustinus.it>

BURT, D. Paz. In: **Diccionario de San Agustín: San Agustín a traves del tiempo**. Alan Fitzgerad (org.). Burgos: Monte Castelo, 2001.

GILSON, E. e BOHENER, P. **História da Filosofia Cristã**. Petrópolis: Vozes, 2012.

\_\_\_\_\_. **Introdução ao estudo de Santo Agostinho**. São Paulo: Paulus, 2004.

\_\_\_\_\_. **O Espírito da Filosofia Medieval**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

JORDAO, E. **Agostinho. Educação e Fé na Cidade de Deus**. Petrópolis: Vozes, 2009.

MORESCHINI, C. **História da Filosofia Patrística**. São Paulo: Loyola, 2008.

---

<sup>36</sup> *De civitate Dei* 19, 13,1.

# **Liberdade humana no pensamento Agostiniano**

*Dinno Camposilvan Zanella*<sup>1</sup>

Este trabalho tem por objetivo apresentar uma discussão acerca da liberdade humana no pensamento Agostiniano, visando um caminho que mostra o desejo de vontade de escolha das pessoas, sendo para o bem ou para o mal, dependendo dos impulsos e manifestações desejadas pelo homem em cada situação de sua vida, pelos seus anseios de agir tanto por meio das paixões como por meio da razão. A livre escolha pela verdadeira liberdade que o leva a paz e a felicidade que todo o homem almeja.

Para o desenvolvimento deste artigo, buscarei a iluminação necessária para a compreensão deste tema, acerca da liberdade, vontade de escolher e as motivações que tomamos para agirmos falsa ou verdadeiramente livres. Neste sentido tentarei fundamentar meu conhecimento por meio do pensamento do filósofo Aurelio Agostinho também conhecido como Santo Agostinho, bispo de Hipona, por meio de algumas de suas obras principais como: *“Confissões”*, *“O Livre-arbítrio”*, *“A Cidade de Deus”*, *“A Trindade”*..

Por fim, o mais importante ponto em santo Agostinho, o conceito de graça que é a escolha pelo bem, o desejo de ser bom, de estar na bem-aventurança, querer estar no amparo de Deus que é a suma verdade, paz infinita, felicidade suprema.

## **Vontade**

Em todos os seres humanos há um princípio de atividade, uma força motriz, algo que impulsiona o homem a realizar seus desejos, ou seja, sua vontade. Essa vontade para Agostinho é manifestada pelo

---

<sup>1</sup> Acadêmico da Graduação do curso de Filosofia da Universidade Federal de Pelotas.

amor, são, portanto, as afeições e sentimentos da alma, manifestações da vontade própria. Os afetos básicos da alma humana, que nos impulsiona em nossas escolhas por meio da realização de nossa vontade sendo ela boa ou má são os desejos, a alegria, o medo e a tristeza. O desejo é um aquiescer à vontade da alma para um objeto qualquer. A alegria é a complacência na posse de um objeto da vontade. O medo ou temor é o sentimento pelo qual a vontade se retrai e se afasta de alguma coisa que o amedronta. A tristeza, por sua vez, é a aversão da vontade de um mal infligido. Em suma, todas as afeições, manifestações da alma consistem na aceitação ou na rejeição pela vontade, de algo bom ou mal, que terá como resultado o prêmio se a ação for boa e a culpa, ou castigo se o escolhemos algum mal.

Estes sentimentos que são as nossas paixões servem como motivação necessária na tentativa de sermos felizes. Mas nossos sentimentos que afetam nossa vontade deve tender a vontade racional, para mostrar o modo de sermos felizes ou infelizes a partir da nossa escolha que é voluntária, pois parte da nossa vontade. Agostinho relaciona a vontade dos homens de buscar a felicidade com o diálogo com Evódio, no livro *O livre-arbítrio*.

Por qual motivo, então, nem todos eles a obtêm? Porque, como nós dissemos e concordamos, é voluntariamente que os homens a merecem. E acontece que voluntariamente também chegam a uma vida de infortúnios. E, assim, recebem o que merecem [...]. É porque, ao afirmarmos que os homens são voluntariamente infelizes, não dizemos [...] que eles queiram ser infelizes, mas que possuem tal vontade, que a desgraça se segue necessariamente, mesmo contra o desejo de felicidade. [...] todos querem ser felizes, mas sem poder sé-lo<sup>2</sup>.

Assim, nada pode forçar a razão a submeterem-se as paixões, pois é pela razão que conseguimos agir corretamente. A razão nos mostra a realidade dos nossos atos e como devemos agir para chegar onde queremos que segundo santo Agostinho seja o amor a Deus, motivação principal que é conseguida pelo desejo de alcançar a graça,

---

<sup>2</sup> AGOSTINHO. *O livre-arbítrio*, 1995, I, 14, 30.

pelo amor a Deus e desapego de si mesmo. “É por amor do vosso amor que, amargamente, chamo à memória os caminhos viciosos, para que me dulcifiqueis, ó doçura que não engana, doçura feliz e firme”<sup>3</sup>.

*Ag.* Julgas que a paixão seja mais poderosa do que a mente, à qual sabemos que por lei eterna foi-lhe dado o domínio sobre todas as paixões? Quanto a mim, não o creio de modo algum, pois, caso o fosse, seria a negação daquela ordem muito perfeita de que o mais forte mande no menos forte. Por isso, é necessário, a meu entender, que a mente seja mais poderosa do que a paixão e pelo fato mesmo será totalmente justo e correto que a mente a domine.

*Ev.* Também sou do mesmo parecer.

*Ag.* Então! Haverás de hesitar em pôr toda e cada virtude acima de qualquer espécie de vício, de tal forma que quanto mais uma virtude for nobre e sublime, mais ela será forte e invencível?

*Ev.* Quem o poderia duvidar?

*Ag.* Logo, nenhuma alma viciada pode dominar outra munida de virtudes.

*Ev.* É bem verdade<sup>4</sup>.

Só somos felizes quando conseguimos colocar a razão como sendo o princípio das nossas ações, porque as paixões podem iludir nossa vontade própria, levando o homem ao erro e consequentemente ao pecado. Pecado que é incentivado pelas paixões da nossa vontade aparente, por um instinto advindo da animalidade humana, como agressão, roubo, adultério. Pecado e erros que Santo Agostinho comenta no livro “*Confissões*”, principalmente no livro II onde conta sobre seus amores, furto e alegria de fazer o mal.

Quantas vezes, na adolescência, ardi em desejos de me satisfazer em prazeres infernais, ousando até entregar-me a vários e tenebrosos amores! A minha beleza definhou-se e

---

<sup>3</sup> AGOSTINHO, 2004, p.63.

<sup>4</sup> AGOSTINHO, 1995, p.50.

apodreci a vossos olhos, por buscar a complacência própria e desejar ser agradável aos homens<sup>5</sup>.

Desejos amorosos esses que levaram Agostinho ao pecado, por não ser amor advindo do amor a Deus, mas um amor carnal, vicioso de pecado e culpa. “Afastava-me para mais longe de Vós, e permiteis-me<sup>6</sup>. Arrojava-me, derramava-me, espalhava-me e fervia em minhas devassidões, e Vós em silêncio! Ó alegria que tão tarde encontrei!”<sup>7</sup> Dessa forma as paixões, ilusões, falsos amores, falsa liberdade controla a vontade humana, proporcionando a escolha da pessoa pelo pecado de forma voluntários, pela própria vontade, por este instinto aparecer no momento como o certo. Aquele impulso incontrolável de nossas ações movida somente por emoções de um fato cotidiano mais poderoso que a força da racionalidade. Outra vontade que santo Agostinho trata é sobre o ladrão, onde: “E eu quis roubar; roubrei, não instigado pela necessidade, mas somente pela penúria, pelo fastio da justiça e pelo excesso da maldade”<sup>8</sup>.

Todo o corpo tende ao seu lugar natural em virtude do seu próprio peso. Por exemplo, o fogo que tende ao alto, a terra que tende para baixo e a água e o ar que tendem a algum lugar intermediário entre fogo e água, assim também é a vontade que tem seu peso, que é o amor. Onde se deve amar, mas buscar primeiro atender ao que é digno de seu amor. O amor derivado da vontade tornasse pecado quando nossas paixões impulsionam nossas escolhas para o pecado, para o erro, para a maldade, e nós humanos nos deixamos ser levados por este instinto mais forte do que nós. Muitas vezes não porque

---

<sup>5</sup> AGOSTINHO, 2004, p.63. Nesta altura da narrative, Agostinho era estudante em Madaura, onde seus olhos ávidos de adollescente contemplaram estátuas romanas e templos de pórticos coríntios. Desta cidade era natural Apuleio, orador, taumaturgo e filosofo, a quem os concidadãos ergueram uma estátua.

<sup>6</sup> A crise na adolescência em Agostinho, como em todos os jovens, revela um ofuscamento da razão e dos valores espirituais, substituídos pelo despertar impetuoso dos instintos. A energia vital vai preferentemente para o corpo a vontade e a inteligência ficam enfraquecidas. AGOSTINHO, 2004, p.64.

<sup>7</sup> AGOSTINHO, 2004, p.64.

<sup>8</sup> Como médico de almas e com a iluminação de santo, Agostinho escarpeliza este ato de malícia de infringir a lei só pelo gosto de pecar e sem interesse algum. (*Idem*).

queremos, mas por sermos coagidos por indefinidas situações que nos deixam tristes por não conseguirmos reverter. Por isso nos culpamos, e acabamos nos acostumando e não fazendo nada para reverter, sendo assim submisso à paixão e não a razão por medo, desistindo assim da felicidade e da graça. E deste modo o homem acaba se distanciando de Deus, pois suas escolhas acabam sendo pelo pecado.

À vontade (*voluntas*) é, portanto, uma manifestação da alma. De forma que leva a escolher pelo bem ou pelo mal, por meio da relação entre as paixões e a rationalidade humana. Que tornara a pessoa boa ou má conforme o resultado de suas ações. Ações estas que boas trarão felicidade, qual todo o homem tende naturalmente, e premiações para o indivíduo, o amor à liberdade (*amor libertatis*). Por outro lado, as ações más que levam a culpa e ao pecado tendo como resultado o castigo e a infelicidade, o desejo de dominação (*cupiditas dominationis*). Dominação que muitas vezes pode ser a coação que alguém sofre, agressão, e que essa pessoa por não conseguir se desvincular desse tipo vida acaba aceitando, acreditando que essa falsa liberdade, é amor e portanto não percebe que é uma liberdade ilusória.

## Liberdade

Os gregos usaram o termo livre (*eleuteros*), como homem não escravizado. Com efeito o homem livre possui liberdade (*eleuteria*) e liberdade de espírito ou liberdade. Do latim *lüber* deriva de *liberto*. Liberdade que implica em fazer algo por si mesmo, autodeterminação, ser responsável perante a comunidade. Os autores cristãos usaram muito o conceito de liberdade vindo do grego principalmente, santo Agostinho, mas a liberdade vista pelos cristãos é como *libertas a coatione* (liberdade ante a coação). Em santo Agostinho podemos perceber duas faces com relação à liberdade (*libertas*), uma é a liberdade política e outra a liberdade religiosa, mas não chega a dar uma explicação sistemática sobre o significado da ideia de liberdade, no entanto, chega próximo a dar o que poderia ser considerado como uma definição científica dessa ideia, desse termo.

A liberdade política aparece num contexto de estudos sobre a cidade terrena em “*De civitate Dei*”, como forma de analisar a moral dos cidadãos romanos. Onde há o contraste entre o amor a liberdade (*amor libertatis*) e o desejo de dominação (*cupiditas dominationis*). Onde os cidadãos romanos aspiram à felicidade temporal em proveito próprio, privando as outras sociedades de liberdade, pela dominação que tem suas raízes em um desejo de avareza e glória (*cupititas laudes et gloriae*).

Mas alguém perguntará por que, nesse caso, se estendeu aos ímpios a misericórdia divina. Por quê?! Sem dúvida emanou de quem, todo o dia, faz o Sol erguer-se sobre os bons e o maus e chover sobre os justos e os injustos. Embora vários deles, pensando nisso se corrijam da impiedade pelo arrependimento e outros, na dureza impenitente do coração, desprezando as riquezas de sua bondade e paciência, entenderem cólera para o dia da vingança e do juízo, em que a infalível justiça recompensará cada qual segundo suas obras, a paciência de Deus convida os maus a penitência, como os flagelos adestram os bons na paciência. E como a misericórdia de Deus abraça os bons para auxiliá-los, sua severidade apodera-se dos maus para castiga-los<sup>9</sup>.

Toda a sociedade, boa ou má, visa a um só objetivo, a paz. Não importa quão perverso seja o ser humano deseja viver em paz. A condição para essa paz justa, é a busca constante pela reta ordem. A ordem é a disposição a qual lugar ela corresponde. Assim a paz é a ordenada compaixão de suas partes: a da alma irracional é a ordenada calma de seus apetites; a paz da alma racional é a ordenada harmonia entre conhecimento e a ação; a paz do corpo e da alma é a vida bem ordenada e a saúde corporal; a paz entre o homem mortal e Deus é a obediência ordenada pela fé sob a lei eterna; a paz dos homens entre si é sua ordenada concórdia. A paz de todas as coisas é a tranquilidade que nasce da ordem; e a ordem é a disposição que às coisas diferentes e as iguais determina o lugar que lhes compete.

---

<sup>9</sup> AGOSTINHO, 1999, p.34s.

O poder da vontade para optar livremente entre o bem e o mal baseia-se na sua aptidão para participar da felicidade. Não será a vontade um bem perigoso, visto que podemos servir-nos dela para fazer o mal? De modo nenhum. Embora livre a vontade nem sempre conduz o homem a fazer o bem. Em outras palavras, nem sempre esta livre dos obstáculos oriundos da culpa original e do pecado pessoal. Ele faz uma distinção entre “*UTT*” e “*FRUI*”. Fruir significa afeiçoar-se a uma coisa por amor a ela mesma. Usar, ao contrário, é servir-se de algo para alcançar um objeto que se ama. Assim sendo, Agostinho deixa bem claro que, dentro da ordem hierárquica de valores estabelecida por Deus, entre as coisas que nos rodeiam, “há algumas para serem fruídas, outras para serem utilizadas e outras ainda para os homens fruírem e utilizarem delas. As que são objetos de fruição fazem-nos felizes. As de utilidade ajudam-nos a tender a felicidade e servem de apoio para poderem conseguir e unimos as que nos fazem felizes”.

Neste ponto sobre a liberdade quero tratar a respeito da falsa liberdade, as falhas humanas, quando pela própria vontade escolhemos pelo pecado, muitas vezes pela sensação da ação, a emoção que pode nos proporcionar aquela atitude naquele determinado momento. Agostinho menciona esses pecados no livro *Confissões*. Por exemplo, o roubo de um ladrão<sup>10</sup>, que rouba muitas vezes por essa sensação de prazer momentâneo, malícia ou instinto de agir desta forma por imaginar que sua aparente liberdade não da limites para os seus atos, tendo assim uma liberdade ilusória. Isso ocorre quando colocamos nossas paixões a frente da razão, deixando de lado a vontade que faria nós escolhermos o bem, por um impulso de desejo de fazer algo proibido por parecer ser mais instigante, ou até muitas vezes por necessidade mesmo. Mas por ser uma escolha que Leva ao erro e ao pecado, nos deixa triste e com culpa. Muitas vezes quando não conseguimos sair desse tipo de situação por estarmos envolvidos de mais, acreditamos cegamente em uma ilusão, que aquilo é o que merecemos, e não temos animo para mudar por acharmos que somos livres e também porque depois de certo tempo o que era errado, mas

---

<sup>10</sup> Ver citação e nota número 8.

prazeroso, a pessoa por se acostumar à situação acaba tendo dificuldades para sair desse desconforto do pecado. Esse costume é o homem não se importar mais com essa situação, não acreditar que possa haver uma solução para seus desejos de querer ser melhor, assim se distânciando do bem e, portanto da graça que é estar em Deus. Então, esse homem nunca conseguirá sua liberdade, e muito menos a felicidade que tanto almeja, pois estará sempre longe de Deus.

Em semelhante calamidade pública, que sofreram os cristãos que, no tocante a fé, não reverta em seu processo? Se, antes de mais nada, pensassem humildemente em seus pecados, de que a cólera divina se vinga, enchendo o mundo de espantosas catástrofes, embora muito longe de serem criminosos, dissolutos ou ímpios, julgar-se-iam de tal modo isentos de culpa, que não tivessem necessidade de espiá-la por meio de alguma pena temporal? Dado não haver fiéis, cuja a vida, por irrepreensível que seja, às vezes não seda aos instintos carnais, e sem cair na enormidade do crime, no abismo da libertinagem, não se abandone a certos pecados raros ou cometidos com frequência inversamente proporcional a gravidade, onde encontrar quem, diante de tais monstros de avareza, orgulho e luxuria, cuja iniquidade, cuja impiedade execrável constrange Deus a flagelar a Terra, conforme antiga ameaça<sup>11</sup>.

Logo, podemos considerar que a liberdade são as nossas atitudes que pode partir de uma vontade, um desejo, um anseio humano vindo de nossas paixões que nos leva a escolher pela ação errada que nos impulsiona ao pecado e para longe de Deus, fazendo desse modo com que a nossa vida, situações, e problemas que possamos ter crie uma falsa liberdade, uma liberdade aparente. Liberdade essa que nos consome e nos fragiliza, por termos problemas e não conseguirmos solucioná-los, por causa de nossas emoções que influenciam negativamente em nossas escolhas. Tornando a escolha que direciona ao pecado mais instigante, mais fácil e é na realidade uma ilusão da verdade. Por outro lado temos a escolha pelo bem, que direciona a Deus e a felicidade, mas essa ação muitas vezes parece ser mais complicada por necessitar de renúncias, e resulta muitas vezes em

---

<sup>11</sup> AGOSTINHO, 1999, p.36.

realizar-mos algo que não gostaríamos de fazer, ou sofrer. Mas, essa vontade para o bem também pode nos impulsionar para a escolha certa, para isso, precisamos colocar a razão como o princípio para os nossos atos. Pois, somente quando a razão consegue controlar nossas emoções é que conseguimos ser livres para escolher o bem, pois só o bem pode nos mostrar o caminho para chegar a Deus. E dessa forma somos verdadeiramente livres, porque a verdade é Deus e só nEle poderemos ser livres e libertos de todo o mal terreno, o pecado que nos ronda a todo o momento.

Para Agostinho, mesmo pecando, o homem é certamente, melhor do que os seres animados e inanimados: pois, se sua alma perdeu a bem-aventurança, mesmo assim não pôde perder a possibilidade de se recuperar, caso queira. E isso é diferente dos outros seres que não têm essa faculdade de querer uma coisa ou outra.

Do mesmo modo que um cavalo, que se extravia, é melhor do que uma pedra que não se pode extraviar, ficando sempre em seu lugar próprio, por faltar-lhe movimento e sensibilidade, assim uma criatura que peca, por sua vontade livre, é melhor do que aquela outra que é incapaz de pecar por carecer dessa mesma vontade livre<sup>12</sup>.

Ou seja, mesmo a pessoa que peca pela própria vontade é melhor do que uma outra que não pecou porque falta essa vontade, porque a primeira desejou escolher a ação, e a segunda não teve motivação por nenhuma escolha. Por outro lado, a pessoa que peca, mesmo sempre escolhendo a ação má em sua livre vontade, tem sempre a possibilidade de se recuperar na próxima situação. Basta ela desejar e colocar sua vontade racional a frente de suas emoções, das paixões, medo e tristeza.

## Graça

A graça é o terceiro e mais importante ponto, pois é neste conceito que Agostinho fundamenta sua filosofia, de desejar fazer

---

<sup>12</sup> *De lib. Arb.* III, 5, 15.

sempre o bem, escolher as ações corretas. Porque é só por meio do desejo de querer ser bom e agir bem, pode alcançar a graça que é a plenitude dos atos, o supremo bem que é estar em Deus. Pois, só dessa forma o homem é capaz de alcançar a felicidade que todo o homem almeja, pelo seu desejo de viver em paz, e querer que todos os homens também possam viver em paz. Com relação a graça o problema central é a moralidade das coisas a serem amadas. Onde o objeto último de desejo é Deus.

Há uma maneira diferente de ser feliz, quando cada um possui a felicidade em concreto. Há que seja feliz simplesmente em esperança. Estes possuem a felicidade de um modo inferior ao daqueles que já são realmente felizes. Mas, ainda assim, estão muito melhor do que aqueles que não têm nem a felicidade, nem a sua esperança. Mesmo estes devem experimentá-la de qualquer modo, porque, no caso contrário, não desejariam ser felizes. Ora, é absolutamente certo que eles o querem ser<sup>13</sup>.

O amor é para Agostinho a força motriz da moralidade, é a medida e o peso da vontade humana. Para ele o amor está na própria natureza humana, trata-se de um apetite natural, pressuposto pela vontade livre, que iluminada pela luz natural da razão, deve orientá-lo fielmente para Deus. O amor é, pois, uma atividade decorrente do próprio ser humano. “Ama e faze tudo o que queres.” “Mas não me julgo a mim mesmo.”<sup>14</sup> Pois só o Senhor pode julgar a ignorância do homem porque ninguém “conhece o que é próprio do ser humano, a não ser o espírito humano que nele está? Assim também ninguém conhece o que é de Deus, a não ser o Espírito de Deus”<sup>15</sup> o Espírito de Deus é a verdade, a liberdade no seu mais íntimo sentido, que ilumina e nos alimenta, dando forças para realizarmos nossa vontade de sermos livres para encontrar Deus que é a “*suprema verdade*”, e que reside no mais íntimo do coração de cada ser humano a espera que seja encontrado por cada pessoa, em seus momentos de felicidade, alegria, tristeza, angustia, sofrimento. Em qualquer situação, sempre

---

<sup>13</sup> AGOSTINHO, 2004, p.279.

<sup>14</sup> 1 Cor 4, 3.

<sup>15</sup> 1 Cor 2, 11.

de braços abertos como um pai que quer resolver o problema do filho, mas que necessita que este filho que sofre aceite o seu amparo de Pai bondoso, e sumo bem e que reside dentro da alma da pessoa, sempre aconselhando para as decisões boas que a leva para graça e junto d'Ele.

Perguntei-o à terra e disse-me: 'Eu não sou'. E tudo o que nela existe respondeu-me o mesmo. Interroguei o mar e os abismos e os répteis animados e vivos e responderam-me: 'Não somos o teu Deus; busca-o acima de nós' [...] dirijo-me, então, a mim mesmo, e perguntei-me: 'E tu, quem és?' 'Um homem', respondi. Servem-me um corpo e uma alma; o primeiro é exterior, a outra interior. Destas duas substâncias, a qual deveria eu perguntar quem é meu Deus, que já tinha procurado com o corpo, desde a terra ao céu, até onde pude enviar, como mensageiros os raio dos meus olhos? À parte interior, que é a melhor. Na verdade, a ela é que os mensageiros do corpo remetiam, como a um presidente ou juiz, as respostas do céu, da terra e de todas as coisas que neles existem, e que diziam: 'Não somos Deus; mas foi Ele quem nos criou'. O homem interior conheceu esta verdade pelo mistério do homem exterior. Ora, eu, homem interior - alma -, eu conheci-a também pelos sentidos do corpo. Perguntei pelo meu Deus a massa do Universo, e respondeu-me: 'Não sou eu; mas foi Ele quem me criou' [...] Além disso, o teu Deus é para ti vida da tua vida<sup>16</sup>.

Está é para Agostinho a vontade livre, a verdadeira liberdade, pois a liberdade só é alcançada pela paz e a paz só existe em quem permanece na graça, ou seja, está em Deus, o sumo bem, a verdade suprema que reside dentro da nossa alma. E por meio de sua iluminação nos ensina a desejar o bem pela vontade racional, que é o caminho pelo qual devemos percorrer para sermos felizes. Portanto, ele nos mostra que nossa vontade advinda dos prazeres das paixões devem ser submetidas a vontade racional. Porque se o amor não for sustentado pela razão ira proporciona os erros que cometemos, pois nos torna impulsivos e descontrolados para nossos desejos emocionais. Assim nos desvirtua e nos distancia da graça e de Deus.

---

<sup>16</sup> AGOSTINHO, 2004, p.264s.

Pois nossa alma estará maculada pelo pecado. Mas Deus nunca desiste de nós e a cada situação que passamos é uma chance para sermos melhores, e sermos realmente felizes por nossa escolha, por mais complicado que a ocasião seja, Deus sempre nos mostra o seu caminho pelo qual podemos traçar para chegar a Ele. O caminho sempre será difícil, mas jamais devemos desistir, a vontade de ser feliz e ter paz é o que nos impulsiona a nunca desanimar.

### Considerações finais

Concluímos este artigo que refuta acerca da temática sobre a liberdade humana em Santo Agostinho. Afirmado assim, os seguintes resultados baseados nos conceitos de vontade (*voluntas*) de desejo, liberdade (*libertas*) humana e graça ou presciênciia divina, abordados pelo doutor da Santa Igreja.

A respeito da vontade percebemos que é a manifestação de nossos desejos, as impulsões das paixões que sentimos, tristeza, alegria e medo: o amor; e o outro ponto de conflito da vontade que é a razão, a racionalidade dos atos, que nos mostra o certo e o errado. Torna-se uma má vontade quando substituímos a nossa vontade racional pela vontade de paixão, que é quando preferimos escolher por emoção nossas ações, por parecer uma escolha mais fácil e mais tentadora, atraente. Que faz com que nós não usemos a razão para escolher pelo certo. Dessa forma pecamos e fazemos ações más. Por outro lado, aparece a vontade racional, que deve ser a vontade a ser usada como base para os nossos desejos e as nossas escolhas, pois, é a razão que pode nos mostrar a verdade, porque é pela razão, mas principalmente pela fé que é manifestada a iluminação de Deus, que nos coloca no caminho do bem, da graça e da bem-aventurança.

Um segundo ponto, é a liberdade humana, que é por sua vez, nossas escolhas, nosso livre-arbítrio. As nossas decisões a partir das manifestações que temos pela vontade. Que pode tanto ser uma boa vontade, ou, uma má vontade, depende sempre do que queremos realmente, pois, somos capazes, e livres para escolhermos o que quisermos. É dessa forma porque Deus quis assim, quando nos

entregou o direito de termos livre-arbítrio. A diferença está no resultado da escolha. Se for uma escolha impulsionada pela razão, fé, graça nos leva ao bem, a paz, a felicidade e a verdade que é Deus. Se deixamos nossas paixões comandarem nossos atos não seremos livres, viveremos em uma falsa liberdade, nossa vida se torna uma ilusão por nos prendermos aos nossos problemas, inúmeras situações que nos atraem diariamente para o pecado, para o mal, por serem situações atraentes aos nossos desejos corporais, nos deixando triste e com medo de acertar. Essas ações só fazem com que nos distanciamos da verdade, de Deus, e das pessoas que nos mostram o caminho do bem. Acontece dessa forma porque acabamos muitas vezes preferindo os prazeres terrenos, corporais, por parecerem mais emocionantes, mas não passam de ilusões porque segundo o autor estes prazeres são inferiores aos prazeres celestiais, que só é alcançado por meio do bem, da caridade e de querer realmente ser feliz.

Portanto, com relação à graça, que é estar em Deus, ser realmente feliz, alcançar a verdade e ser livre. O homem necessita desejar realmente, por vontade livre. Por mais que possa passar por muitas provações para conseguir a paz, que tanto almeja. Porque é desse modo que irá querer escolher a verdade, por querer ser livre. Deus sempre irá nos mostrar o caminho do bem por meio de sua iluminação divina, nós só precisamos desejar com mais força querer segui-la. Pois, sempre viveremos de escolhas, uma boa e outra má, só precisamos escolher o bem porque queremos escolher o bem e agirmos bem porque queremos alcançar a verdade e termos a real liberdade. Por mais difícil que possa ser nossa situação sempre há uma solução que nos fará livres e de volta à graça da presença de Deus.

### **Referências:**

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes. 1998.

AGOSTINHO, Santo. **A Cidade de Deus: (contra os pagãos)**. Parte I. 4 ed. Petrópolis: Editora Vozes. 1999.

\_\_\_\_\_. **Confissões**. São Paulo: Nova Cultural, 2004. [Os Pensadores].

\_\_\_\_\_. **O Livre Arbítrio**. Trad., org., introd. e notas: Nair de Assis Oliveira. 3. ed. São Paulo: Paulus, 1995. [Col. Patrística].

\_\_\_\_\_. **A Trindade**. Trad.: Agustinho Belmonte; notas: Nair de Assis Oliveira. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1994. [Col. Patrística].

**ANTISERI**, Dario; **REALE**, Giovanni. **História da Filosofia: Antigüidade e Idade Média**. São Paulo: Paulinas, 1990, v.1. Col. Filosofia.

**COSTA**, Marcos Roberto Nunes. “Conseqüências da problemática relação entre o livre-arbítrio Humano e a Providência Divina na solução Agostiniana do Mal”. In: **Studium**, Recife: v.6, n.12, p. 43-54, Dezembro/2003.

**GILSON**, Etienne. **A Filosofia na Idade Média**. Trad.: Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

**MONDIN**, Batista. **Introdução à Filosofia: Problema, Sistemas, Autores, Obras**. 4. ed. São Paulo: Edições Paulinas, 1983.

**MORA**, José Ferrater. **Dicionário de Filosofia. Tomo I e III**. Trad.: Maria Stela Gonçalves *et alli*. São Paulo: Loyola, 2001.

# Predestinação e livre-arbítrio em Santo Agostinho

*Roberto Carlos da Silva Louro*<sup>1</sup>

O entendimento de Santo Agostinho da relação entre a predestinação de Deus e o livre-arbítrio da vontade humana é o objeto deste breve estudo.

O homem e todas as coisas provenientes da criação de Deus são considerados bons na sua essência e por isso o criador concedeu ao homem o livre-arbítrio. A este cabe fazer boas escolhas e usá-lo com racionalidade e contínuo agradecimento a Deus. Sua liberdade deve pretender a aproximação do seu criador e suas decisões devem estar submetidas aos planos de Deus. Contudo, o homem nem sempre toma o caminho do bem, afastando-se da palavra de Deus e desta forma usa o livre-arbítrio na direção do mal.

Na concepção de Agostinho, o mal é derivado do pecado original e o homem tem sua escolha no livre-arbítrio que usado de maneira correta e com responsabilidade é a ferramenta com a qual pode se desviar do mal.

A compreensão do livre-arbítrio e da predestinação divina, para Agostinho está ligada com o entendimento da relação com o pecado original. Cabe-nos demonstrar aqui, como funciona a relação entre a predestinação divina e o livre-arbítrio.

## **A predestinação divina**

Na admissão de uma presciênci a divina, Santo Agostinho ratifica sua fé em um único Deus criador de tudo e de todos, onde somos

---

<sup>1</sup> Acadêmico do Curso de Filosofia Licenciatura da Universidade Federal de Pelotas – UFPel – Cursando o 8<sup>º</sup> Semestre.

dependentes do seu poder e bondade para existirmos e com isso viver na sua presença respeitando sua vontade.

Santo Agostinho reconhece Deus como único criador, o qual manifesta seu poder no conhecimento pleno dos acontecimentos, o que permite seu domínio e atribui a ele ser digno de louvor e adoração em reconhecimento e agradecimento da nossa criação.

Em *O livre-arbítrio*, Agostinho reconhece a Suma Perfeição e a Providência divina:

Isso é para que se compreenda também que todas as coisas são governadas por uma Providência. Visto que todas as realidades que existem recairiam completamente no nada, caso fossem privadas de sua perfeição própria. É porque aquela imutável Perfeição pela qual todos os seres mutantes subsistem é ela mesma uma Providência. Esses seres realizam-se, movem-se, conforme os números de suas próprias perfeições. Realmente, essas realidades não teriam existência se aquela Suma Perfeição não existisse<sup>2</sup>.

Todo cristão temente a Deus deve reconhecer a existência de um Bem Supremo regente e que está acima de todas as coisas e superior a todo o mal. O reconhecimento deste Deus garante o seu poder de presciênci a e que jamais poderá ser a origem do mal:

Há outras pessoas que, sem ousar negar que a Providência de Deus governa a vida humana, preferem crer, entretanto, por erro ímpio, que essa Providência é impotente, injusta, até mesmo má. Isso ao invés de confessarem os seus próprios pecados com piedade suplicante. Não obstante, se todas as pessoas se deixassem persuadir, pensando no melhor dos Seres, o mais justo e poderoso, creriam que a bondade, a justiça e o poder de Deus são bem maiores e mais elevados do que todas as concepções do próprio espírito<sup>3</sup>.

---

<sup>2</sup> AGOSTINHO, 2011, p.132.

<sup>3</sup> AGOSTINHO, 2011, p.153s.

Para Agostinho, o homem deve crer num Deus poderoso capaz de coordenar e gerenciar os acontecimentos na sua vida e simultaneamente respeitar sua disposição do livre-arbítrio. Portanto, é importante ressaltar que existe o reconhecimento da liberdade das ações humanas, onde o criador não toma parte nas escolhas dos homens o que pode acarretar no afastamento do caminho reto de acordo com os planos de Deus.

Um Deus presciente não significa desconsiderar a livre opção dos homens ou justificar o erro, transferindo a responsabilidade para o poder do criador, predestinação e livre-arbítrio podem coexistir sem nenhum problema de conflito.

No entendimento de Agostinho devemos conceber um Deus que é o princípio gerador de tudo e, portanto, um ser por excelência que tem tudo em seu poder e pode operar em todas as coisas. Em nossa existência somos dependentes da sua bondade e graça para podermos existir e o principal caminho para estar perto de Deus é o usando para o bem nosso livre-arbítrio.

O Criador sendo reconhecido por Santo Agostinho como sendo transcendente a tudo, nada lhe escapa, sendo conhecedor de todas as coisas mesmo antes da sua criação, pois, o tempo não existe somente o presente que garante a presciência divina.

Na sequencia abordaremos a outra grande realidade afirmada por Agostinho, o livre-arbítrio, para que, posteriormente, se possa mostrar como a predestinação divina e o livre-arbítrio são perfeitamente interligadas na busca do bem.

## O livre-arbítrio

A Bíblia sagrada relata no Livro de Gênesis que o criador concedeu ao homem, desde o início dos tempos o poder do livre-arbítrio, estando no pecado original, à possibilidade de constatar e analisar os efeitos causados na responsabilização do homem ao

desviar-se dos ensinamentos de Deus seguindo o caminho do mal, através das suas escolhas e ações inadequadas no paraíso.

O homem é desafiado constantemente pela vontade dos prazeres da carne que pode afastá-lo do bem divino. No exercício do livre-arbítrio o homem deve resistir às tentações, sendo desejável ao homem temente a Deus resguardar o que representa o maior bem a ser tutelado, através das melhores escolhas que o levam ao bem supremo que é digno de todo reconhecimento como seu criador e sumo bem.

Na criação do mundo constatamos que o homem quis concorrer com a sabedoria divina e ao buscar sua independência afastou-se do poder de Deus, e do caminho do bem. O livre-arbítrio foi utilizado de forma inadequada e fazendo deste o combustível do pecado original.

Segundo Agostinho, o homem tem na união com Deus a possibilidade de produzir ações boas se desviando do mal e desta forma superando os efeitos do pecado original. A opção do agir bem é manifestada nas passagens bíblicas que demonstram a luta interna do homem para atender a vontade carnal ou seguir a palavra de Deus onde admite que nem sempre a ação expressa à verdadeira vontade:

Existem também ações condenáveis, ainda que praticadas por necessidade. Isso quando o homem pretende agir bem e não o consegue. Pois de onde viriam estas palavras: “Não faço o bem que eu quero, mas pratico o mal que não quero”? E estas outras: “Pois o querer o bem está ao meu alcance, não, porém, o praticá-lo” (Rm 7,19.18)? E ainda: “A carne tem aspirações contrárias ao espírito e o espírito contrárias às da carne. Opõem-se reciprocamente, de sorte que não fazeis o que quereis” (Gl 5,17)? Mas tudo isso pertence aos homens, enquanto suas ações são derivadas da primitiva condenação à morte<sup>4</sup>.

O homem no exercício da sua plena liberdade, muitas vezes, mesmo que queira não consegue seguir o caminho do bem,

---

<sup>4</sup> AGOSTINHO, 20011, p.208.

sucumbindo através da sua vontade que é dotada de livre-arbítrio a praticar o mal dando origem ao pecado e afastando-se da palavra de Deus.

A batalha do querer e do poder, exige dos homens um esforço racional de equilíbrio, que ao desfrutar da sua liberdade aja de forma a conciliar as duas vontades na prática do bem e desta forma superando todas as tentações.

É na graça divina que o homem, mesmo não tendo resistido à prática do mal, pode buscar a redenção junto ao criador e ser perdoado das suas escolhas erradas que o levaram a praticar o mal. Mesmo que o pecado original tenha configurado a marca do uso inadequado do livre-arbítrio e haja a condenação dos homens eternamente é na benevolência do criador que o homem deve resgatar sua dignidade com humildade e entregar a sua vida nas mãos de Deus:

Mas é verdade que o homem que cai por si mesmo não pode igualmente se reerguer por si mesmo, tão espontaneamente. É porque, do céu, Deus nos estende sua mão direita, isto é, nosso Senhor Jesus Cristo. Peguemos essa mão, com fé firme, esperemos sua ajuda com esperança confiante e desejemo-la com ardente caridade<sup>5</sup>.

O ensinamento de santo Agostinho refere-se a um Deus todo poderoso e criador de tudo que deu ao homem o poder do livre-arbítrio para ser usado inclusive na escolha de buscar na graça divina a solução dos seus problemas e alimento da sua resistência a influência do mal. Na graça de Deus, esta o caminho do perdão:

Assim, na origem do homem devia se manifestar a justiça daquele que pune; e no decorrer de sua vida, a misericórdia daquele que liberta. Posto que, se os primeiros homens, desde a sua condenação, perderam a sua felicidade, não perderam por aí a sua fecundidade. Logo, a sua descendência, mesmo carnal e

---

<sup>5</sup> AGOSTINHO, 2011, p.143.

mortal, poderia tornar-se em seu gênero certo elemento de honra e ornamento para o universo<sup>6</sup>.

No discernimento do homem no momento da escolha entre as atitudes que levam ao bem ou mal, está o livre-arbítrio da vontade que para Santo Agostinho é o caminho para aproximação de um Deus presciente, sendo este a essência do sumo bem, só poderemos viver sob a proteção do criador agindo com prudência, como está escrito em Provérbios 13,16: "Todo homem prudente age com discernimento, mas o insensato põe em evidência sua loucura." Analisemos agora a relação entre a presciênci a divina e o livre-arbítrio.

### **A predestinação em relação ao livre-arbítrio**

Considerando que Deus, por sua presciênci a, conhece todas as coisas antes delas acontecerem, é difícil aceitar a existênci a de uma vontade livre. Na obra "O livre-arbítrio" de Agostinho no diálogo com Evódio, encontra-se a preocupação com a relação entre a presciênci a divina e o livre-arbítrio humano. Contudo, neste ponto o debate está na dificuldade de aceitar que sendo Deus conhecedor de todas as coisas, certamente seriam necessários todos os acontecimentos sendo as ações humanas predestinadas e sem a propriedade do livre-arbítrio, pois, tudo provém de uma determinação do Criador. No questionamento de Evódio, constatamos a dificuldade de conciliar o livre-arbítrio e a predestinação divina:

Assim sendo, sinto-me sumamente preocupado com uma questão: como pode ser que, pelo fato de Deus conhecer antecipadamente todas as coisas futuras, não venhamos nós a pecar, sem que isso seja necessariamente? De fato, afirmar que qualquer acontecimento possa se realizar sem que Deus o tenha previsto seria tentar destruir a presciênci a divina com desvairada impiedade. [...] Desse modo, não digo que ele não devia ter criado o homem, mas, já previra seu pecado como futuro, afirmo que isso devia inevitavelmente realizar-se.

---

<sup>6</sup> AGOSTINHO, 2011, p.212s.

Como, pois, pode existir uma vontade livre onde é evidente uma necessidade tão inevitável<sup>7</sup>?

Na admissão de não existir a possibilidade do livre-arbítrio nos remete a considerar que Deus poderá fazer o mal, o que contradiz a verdade de um Deus que é o sumo bem. Além do mais, se os pecados não foram originados pelo homem, considerando que só estava seguindo a vontade do Criador a responsabilidade não poderia recair sobre o homem no pecado original, pois, estava sendo cumprido o plano de Deus.

Para Santo Agostinho, não podemos admitir que Deus é responsável pelo mal e sim considerar o homem responsável por ter sido insensato e aplicado seu poder para ir contra aos ensinamentos divinos. Na busca constante da presença de Deus na sua vida, o homem deve admitir sua vulnerabilidade de fazer escolhas erradas e buscar na graça de Deus sua redenção.

No entendimento de Agostinho o homem em busca do discernimento orientado por Deus, deve reconhecê-lo como seu criador e salvador, no resgate da sua vontade benevolente. Tendo a liberdade de escolha como poder, proveniente de Deus, deve controlar a vontade que é capaz de desviá-lo do caminho do bem fazendo com que cometa o pecado e assim causando o mal. A predestinação divina tem como objeto a vontade do homem e esta é um dom concedido por Deus, que, combinado com a predestinação divina, constitui dois pólos sólidos de sua teoria que garante a coexistência entre a predestinação divina e o livre-arbítrio:

Eis por que, sem negar que Deus prevê todos os acontecimentos futuros, entretanto nós queremos livremente aquilo que queremos. Porque, se o objeto da presciênciia divina é a nossa vontade, é essa mesma vontade assim prevista que se realizará. Haverá, pois, um ato de vontade livre, já que Deus vê esse ato livre com antecedência. E por outro lado, não seria ato

---

<sup>7</sup> AGOSTINHO, 2011, p.152.

de nossa vontade, se ele não devesse estar em nosso poder. Portanto, Deus também previu esse poder.

Logo, essa presciênciā não me tira o poder. Poder que me pertencerá tanto mais seguramente, quanto mais a presciênciā daquele que não pode se enganar previu que me pertenceria<sup>8</sup>.

Devemos considerar que para Agostinho, só existe uma maneira de compreender como podemos desfrutar de um livre-arbítrio da vontade, submetidos à predestinação divina. O homem deve ser responsável pelos seus atos e decisões, assumindo sua condição de submissão à vontade e, portanto, gerador do mal através do uso do seu livre-arbítrio. A fundamentação e única possibilidade é admitir que Deus é o sumo bem, criador de todas as coisas boas e que só pode fazer o bem sem jamais protagonizar o mal.

Na concepção de santo Agostinho o principal bem a ser tutelado é a imagem de um Deus bondoso, criador de tudo, única possibilidade de graça para o homem e responsável pela disposição da livre vontade ao homem. Considerando estes fundamentos e admitindo-se que o homem é falível na sua vontade, garantimos a relação entre a predestinação divina e o livre-arbítrio do homem. No diálogo com Evódio na obra “O livre-arbítrio” encontramos a dúvida em questão:

Com efeito, eis o que é causa de preocupação e admiração: como não admitir contradição e repugnância no fato de Deus, por um lado, prever todos os acontecimentos futuros e, por outro, nós pecarmos por livre vontade e não por necessidade? Tu dizes: realmente, se Deus prevê o pecado do homem, este há de pecar necessariamente. Ora, se isso é necessário, não há portanto decisão voluntária no pecado, mas sim irrecusável e imutável necessidade. E desse raciocínio, receias precisamente chegarmos a uma das duas seguintes conclusões: ou negar em Deus, impiamente, a presciênciā de todos os acontecimentos

---

<sup>8</sup> AGOSTINHO, 2011, p.158s.

futuros; ou bem, caso não possamos negá-lo, de admitir que pecamos, não voluntária, mas necessariamente<sup>9</sup>.

Na doutrina de Agostinho, o Criador, em sua presciênci, sabe que o ser humano utilizando sua vontade é livre para tomar decisões e estas não podem sofrer interferência de forças externas pois estão protegidas pela autonomia do homem, desde a criação do mundo. É sabido que Deus não impedirá os atos humanos, respeitando a liberdade da escolha que Ele mesmo concedeu ao homem. Em resposta a Evódio, Agostinho explica a não contradição entre os fundamentos, dizendo:

Considera, agora, eu te rogo, com quanta cegueira dizem: “Se Deus previu minha vontade futura – visto que nada pode acontecer senão o que ele previu é necessário que eu queira o que ele previu. Ora, se isso fosse necessário, não seria mais voluntariamente que eu quis – forçoso é reconhecê-lo –, mas por necessidade”. Ó insólita loucura! Pois como não pode acontecer nada senão o que foi previsto por Deus – a vontade da qual ele previu a existência futura é vontade livre!<sup>10</sup>.

Na vida do homem não pode existir a intervenção de Deus nos acontecimentos que são originados na sua liberdade de escolha. Em Santo Agostinho o Criador não pode interferir nas escolhas do homem, mas pode prever que devido seu poder de livre-arbítrio o ser humano pode tomar o rumo oposto da palavra divina. Para Agostinho Deus não é a origem do mal, mas como é conhecedor de todos os acontecimentos, poderia prever que o homem se desviaria do caminho certo em função da sua livre escolha.

No livre-arbítrio encontramos o poder de Deus:

De modo maravilhoso a verdade se manifestou por tua voz!  
Pois não poderias, de fato, encontrar nada que esteja em nosso poder senão aquilo que fazemos quando o queremos. Eis porque nada se encontra tão plenamente em nosso poder do

---

<sup>9</sup> AGOSTINHO, 2011, p.154s.

<sup>10</sup> AGOSTINHO, 2011, p.157.

que a própria vontade. Pois esta, desde que o queiramos, sem demora, estará disposta à execução. Assim, podemos muito bem dizer: não envelheceremos voluntariamente, mas por necessidade. Ou: não morremos voluntariamente, mas por necessidade. E outras coisas semelhantes. Contudo, que não queiramos voluntariamente aquilo que queremos, quem, mesmo em delírio, ousaria afirmar tal coisa? É porque, ainda que Deus preveja as nossas vontades futuras, não se segue que não queiramos algo sem vontade livre<sup>11</sup>.

## Considerações Finais

Neste trabalho foram apresentados alguns fundamentos do pensamento de Santo Agostinho sobre a predestinação divina e o livre-arbítrio do homem.

É indiscutível a defesa de Deus como sumo bem, inocentando-o de qualquer acusação de originar o mal. No criador só podemos encontrar o bem em tudo e em todas as coisas. Ao homem é atribuída a possibilidade de originar o mal conforme suas decisões e ações no uso livre da sua vontade.

Em especial os problemas abordados no livre-arbítrio estão relacionados com o emprego da racionalidade do homem e sua determinação em tomar as decisões que o levam na direção de Deus.

O problema da origem do mal fica determinado na escolha do homem de fazer boas ou más ações. A importante dedução tem como pano de fundo os preceitos do cristianismo que combinam a fé com a racionalidade de agir de forma correta e na busca da palavra de Deus que define na vida do homem o caminho do sumo bem. Para Santo Agostinho, Deus é o Criador responsável pelo livre-arbítrio humano e para estar no caminho do bem, afastando-se do mal, o homem deve ser um adorador por excelência e fazer as melhores escolhas sob a luz da fé.

---

<sup>11</sup> AGOSTINHO, 2011, p.156s.

A liberdade do homem deve ser conduzida na direção de Deus e sua aplicação de forma adequada se dá através da aplicação da razão, onde a vontade é que vai mobilizar o homem ao caminho virtuoso ou ao pecado. Considerando as afirmativas Santo Agostinho sobre a origem do mal estar interligada com o livre-arbítrio do homem e que Deus não poderia se opor a o poder que ele mesmo concedeu, pois Ele é o próprio bem, ficando o homem responsável pela origem do mal ocasionado pelo caminho errado no uso da livre escolha.

### **Referências:**

AGOSTINHO, Santo. **A Cidade de Deus.** Tradução de Oscar Paes Leme. Petrópolis: Vozes, 2012.

AGOSTINHO, Santo. **Confissões.** Tradução de J. Oliveira e Ambrósio de Pina. Petrópolis: Vozes, 2011.

AGOSTINHO, Santo. **O Livre-arbítrio.** Tradução de Nair de Assis Oliveira. 6 ed. São Paulo: Paulus, 2011.

BROWN, Peter R.L. **Santo Agostinho, uma biografia.** Tradução de Vera Ribeiro. 7 ed. Rio de Janeiro: Record, 2012.

COSTA, Marcos R.N. **10 Lições sobre Santo Agostinho.** 2 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

# O tema da felicidade no pensamento político-social de Santo Agostinho

*Ademar Jose Hennecka*<sup>1</sup>

*Leandro Roubuste*<sup>2</sup>

*Marcos Alexandre Alves*<sup>3</sup>

Neste trabalho procura-se investigar a relação moral e a concepção das duas cidades propostas por Santo Agostinho, a saber, a cidade de Deus e a cidade dos homens, bem como seu desenvolvimento e os fins para as quais elas convergem.

Na compreensão de Santo Agostinho a Cidade de Deus é a cidade perfeita, imortal e eterna, enquanto a cidade dos homens (cidade terrena) é marcada pelo pecado original, concupiscível e perecível. Essas duas cidades encontram sua fundamentação ligada a dois amores, o amor a si próprio e ao desprezo a Deus, e por outro lado, o amor a Deus e desprezo a si próprio.

Nessa perspectiva, podemos afirmar que o mal é característica do pecado, que é a ausência do bem. Sabendo que o humano é dotado de livre-arbítrio, consequentemente estará sujeito a cometer pecados. Em vista de satisfazer sua vontade sensitiva. Por isto, o Estado e a Igreja devem conduzir o homem a uma vida moral, livre do vício e das paixões, e que proporcione a paz, como bem temporal.

---

<sup>1</sup> Acadêmico do 6<sup>a</sup> semestre do Curso de Filosofia - Centro Universitário Franciscano. Bolsista PIBID/CAPES/UNIFRA.

<sup>2</sup> Acadêmico do 6<sup>a</sup> semestre do Curso de Filosofia - Centro Universitário Franciscano. Bolsista PIBID/CAPES/UNIFRA.

<sup>3</sup> Doutor em Filosofia da Educação - PPGE/UFPEL. Professor Adjunto do Curso de Filosofia - Centro Universitário Franciscano. Coordenador Institucional - PIBID/CAPES/UNIFRA.

O homem que habita a terra e que crê na cidade celeste é descrito por Agostinho, como um peregrino, pois centraliza a sua vida na caridade, almeja a salvação pela graça, enquanto que aquele indivíduo que não crê na Cidade Eterna é um sujeito dominador e que se destina a danação. O Estado não significa a Cidade dos homens, mas tem função ético-moral, que torna o indivíduo capaz de conservar e promover a ordem, a justiça, a paz e a felicidade, como bens temporais. Assim também, a Igreja não significa a Cidade Eterna, mas tem função de conduzir o peregrino terrestre, confiante na graça, para a Cidade Celeste.

O castigo e a punição se relevam tanto no Estado quanto na Igreja, como dois pontos necessários para manter a ordem e a paz como correção, em vista de uma mudança de atitude do infrator ou pecador e não como um mero castigo vingativo. Tanto a Igreja, quanto o Estado pretendem apenas garantir a paz temporal, pois a paz em plenitude somente será alcançada pelos íntegros na Cidade de Deus, ou seja, a vida eterna. Contudo, pode haver uma condenação pelo Estado e uma absolvição pela graça divina, ou ao contrário, pode haver uma absolvição pelo Estado e uma condenação externa pela falta de caridade e não arrependimento, por parte do individuo, de seus pecados.

### **Contexto e objetivos da obra *De civitate dei***

Através dos diversos escritos é possível identificar que Agostinho tinha como motivação primeira, escrever uma defesa do cristianismo em resposta à historiografia pagã. Desta forma entre 413 a 427, escreve sua gigantesca obra “A Cidade de Deus” (*De Civitate Dei*), defendendo o cristianismo em todas as suas frentes.

Esses 22 livros, aos quais compões a referida obra de modo, abrangentes e prolixos, apresentam a teoria social e política de Agostinho, uma reação ao imperialismo romano, e uma análise do governo e da sociedade numa vasta suma que discute as consequências de se acreditar que o fim verdadeiro do homem está não na honra e no envolvimento político, mas numa outra vida.

Ele afirma que nenhum estado terreno pode garantir a segurança contra ataques internos e externos, mas que o governo, não obstante, é estabelecido por Deus, a história nada mais é do que um relatório de guerras na tentativa de garantir uma paz instável, e que o homem sem Deus será sempre uma vítima da ignorância, do medo, do egoísmo irracional e da falta de controle social e de si mesmo.

Da mesma maneira não defende uma teocracia no mundo, mas formula uma doutrina da natureza humana, corrompida acima de qualquer expectativa de auto aperfeiçoamento como resultado da herança do pecado da 1<sup>º</sup> desobediência e a queda de Adão. (Sua teologia da graça, da natureza humana decaída - pecado e redenção).

“A Cidade de Deus” é o único trabalho para onde afluem todas as vertentes das experiências pessoais de Agostinho, os da mente e as mundanas. Pode-se afirmar como sendo a encyclopédia da interpretação, segundo o Cristianismo, isto situado no final do 4<sup>a</sup> e inicio do 5<sup>a</sup> século da Roma Imperial Cristã.

Embora um dos estabafantes assuntos de “A Cidade de Deus” seja a relação entre Igreja e Estado, porém não é especificamente sobre política. É antes de tudo uma defesa apologética do cristianismo, um panfleto convertido escrito diante das pessoas, de fatos e necessidades imediatas numa linguagem exercitada na retórica pessoal.

As necessidades práticas de seu mundo permitiram-lhe escrever de forma a universalizar sua própria vida interior e sua reações à realidade contemporânea. Eentretanto, o trabalho “A Cidade de Deus” está subdividida aos 22 livros, como supra citado, aos quais segue com uma pequena descrição do mesmos:

1) Os Livros I, V - pretendem ser uma replica àqueles que dizem que os deuses pagãos devem ser adorados em prol da segurança civil e da paz.

2) Os livros VI - X - respondem à alegação dos filósofos de que a cultos aos velhos romanos conduz ao verdadeiro bem e à vida eterna.

3) Os Livros XI - XIV - permitem a Agostinho começar a construir sua teoria da sociedade e história, e de fala da origem de duas cidades, a de Deus e a dos Homens.

4) Os Livros XV - XVIII - ele traça o curso, das duas cidades no tempo e na historia.

5) Os Livros XIX - XXII - relata a consumação das duas cidades na eternidade.

Todo o tempo, Agostinho compara os valores do mundo temporal com os motivos e as intenções eternas, tantos dos indivíduos, quanto das nações. Ele acredita que a vida social é divinamente estado e natureza para o homem.

Apresenta, porém, uma espécie distinta de vida social em contraste com os valores da vida social de Roma, onde a honra mundana e o patriotismo em defesa dos próprios direitos lhe parecem exaltar o amor próprio a si mesmo acima de tudo.

Segundo Agostinho as verdadeiras crises na história do homem foram o Édem e o calvário. Mas, considerando a natural condição social da humanidade, descobrimos que os reis devem existir e que devam servir a Deus. Como reis, admitindo assim em caráter sagrado distinto no poder soberano do Estado, ao qual foi dada muita importância na Idade Média.

### **Divisão da sociedade: cidade de deus e cidade dos homens**

Santo Agostinho propõe uma divisão da sociedade em dois grupos, na qual classifica como Cidade de Deus e Cidade terrestre. Ambas tiveram origem distintas. Enquanto a Cidade Celestial, ou Cidade de Deus, obteve sua inspiração no amor do Sumo bem, que é Deus; a Cidade terrestre consiste em estar edificada sobre o amor próprio. Verifica-se que, muitas vezes, os indivíduos querem construir sua felicidade, ou mesmo o seu progresso sem Deus, nisto consiste, de acordo com o autor, certa teimosia, pois se percebe a predominância da autossuficiência em vez da humildade, desencadeando a soberba.

A cidade de Deus é a cidade perfeita e imortal, apontada por Agostinho, como a verdadeira cidade que um cristão deveria buscar para a morada eterna. Ao contrário, a cidade terrestre é denominada como Cidade dos homens, sendo esta marcada pelo pecado original, onde ao mesmo tempo é o mundo<sup>4</sup> perecível e submetida às paixões humanas.

Segundo Agostinho, a concepção das duas cidades está fundada principalmente nos dois amores:

[...] o amor próprio levado ao desprezo a Deus, a terrena; o amor a Deus, levado ao desprezo de si próprio, a celestial. Gloria-se a primeira em si mesma e a segunda em Deus, porque aquela busca a glória dos homens e tem esta por máxima glória a Deus, testemunha de sua consciência. Aquela ensoberbece-se em sua glória e esta diz a seu Deus: sois minha glória e quem me exalta a cabeça. Naquela seus príncipes e as nações avassaladas vêm-se sob o jugo da concupiscência de domínio; nesta servem em mutua caridade, os governantes, aconselhando, e os seus súditos, obedecendo. Aquela ama sua própria força em seus potentados; esta diz a seu Deus: A ti hei de amar-te, Senhor, que és minha fortaleza<sup>5</sup>.

Nesta separação que Santo Agostinho faz entre aqueles que se deixam conduzir pelo amor do Criador e os que são movidos pelo amor a si mesmos, está vinculada a noção do bem e do mal. Neste sentido a divisão das duas cidades, concebidas pelo Santo, está alicerçada na noção de amar a Deus ou amar o mundo, amar o criador ou amar a criatura.

A Cidade de Deus é a cidade do bem em plenitude, e a Cidade dos homens é a cidade do mal e do pecado. O mal é aqui entendido como a ausência de bem e somente é possível adentrar no horizonte humano pelo ato da vontade.

---

<sup>4</sup> Mundo, se referindo como sinônimo de Cidade dos Homens, ou seja, o espaço de convivência.

<sup>5</sup> AGOSTINHO, 1990, p.169s.

Tendo presente à história da humanidade, desde suas origens, mais especificamente, o pecado, a Cidade dos homens pode ser relacionada com o livre-arbítrio do ser humano, que o comete para satisfazer sua vontade, embora saiba que sua atitude seja pecaminosa.

Por isso, o homem não deve agir com autonomia na sua vida moral, ou seja, decidir livremente sobre sua conduta e modo de viver, pois, se o que conduz seus atos é sua própria vontade, o homem pode querer o mal, e nesse caso, entra a necessidade da graça divina para ele se salvar e aceitar a viver de acordo com a vontade de Deus.

Para Agostinho o homem tem uma inclinação natural para o mal, relacionado com o pecado original. Neste sentido, na consideração de Miguel Reale:

o mal é amor a si mesmo, o bem é amor a Deus. Isso vale tanto para o homem como indivíduo, quanto para o homem que vive em comunidade com os outros. O conjunto dos homens que vivem para Deus Constitui a Cidade Celeste<sup>6</sup>.

O homem que habita a terra busca a cidade Celeste, que faz o bem e acredita na graça, e o homem que está inserido na Cidade Terrena, que não faz o bem, está totalmente envolvido no pecado. Mas o homem que habita a terra, que crê e busca a Cidade celeste, ocupa-a como peregrino, enquanto que o homem que se deixa levar pelos vícios e todo tipo de pecado, que está na Cidade terrena, ocupa a terra como um dominador. Assim, o cidadão terreno destina-se a “danação”, enquanto o cidadão celeste a salvação.

### **Cidade dos homens e o papel do estado**

Santo Agostinho não concebe o Estado como a Cidade dos homens, mas entende que “o Estado tem uma função ético-moral”<sup>7</sup>, capaz de promover a felicidade e a paz temporal, ou seja, uma certa garantia de vida digna na condição de peregrino, neste mundo rumo à

---

<sup>6</sup> 2007, p.99.

<sup>7</sup> COSTA, 1998, p.189.

vida eterna. Compreendendo desta forma a cidade dos homens, apenas como a humanidade marcada pelo pecado.

Por conseguinte, a felicidade é o fim último para a qual converge toda a busca de realização pessoal do homem, pois a verdadeira felicidade está em conhecer a completa piedade de Deus, único que tem condições de saciar os anseios mais profundos da alma humana. Segundo Gilson, “a concepção agostiniana da moralidade ou da vida feliz é inseparável de sua doutrina social: a vida moral e a felicidade pressupõem uma vida em comunidade”<sup>8</sup>.

Logo, para que esta vida em comunidade possa acontecer de forma organizada, sem conflitos, com harmonia, felicidade e paz, faz-se necessário existir o Estado, como estrutura que organiza e rege a vida social, e que faça com que a lei seja cumprida. Porém, para o Bispo de Hipona, o homem só atingirá a felicidade plena quando de fato reconhecer a sua misera condição e amar a Deus. Entretanto, como esse amor ainda não se realizou, pois se trata ainda apenas de um desejo, de um esforço, de uma busca, seu coração permanece angustiado enquanto não houver o repouso em Deus.

Nesta mesma perspectiva, a paz terrena é o fim do Estado terreno, e a paz eterna e divina é o fim do Estado de Deus.

[...] Assim como não há ninguém que não queira sentir alegria, assim também ‘não há ninguém que não queira ter paz’. Com efeito, os próprios amigos da guerra apenas desejavam vencer e, por conseguinte, anseiam, guerreando, chegar à gloriosa paz<sup>9</sup>.

A felicidade e a paz terrena são bens médios, pois até mesmo as pessoas más desejam a paz quando promovem a guerra, assim como também o injusto deseja a felicidade, porém, tanto a paz como a felicidade, nestes casos não estão fundadas na justiça e no bem, mas no pecado e no prazer, na Cidade terrena.

---

<sup>8</sup> 1982 p.195.

<sup>9</sup> AGOSTINHO, 1990, p.399.

Para a vida em comunidade acontecer é importante a felicidade e a paz, porém Agostinho entende que a felicidade plena somente pode existir em Deus, e tanto felicidade como paz não são fins ou bens absolutos, mas apenas meios que garantem a paz e a felicidade temporal. Mesmo assim, a paz para o bispo de Hipona, é o maior de todos os bens temporais.

### **Cristianismo e autoridade civil: correção e castigo como garantia da paz**

Tendo presente que a Cidade terrena foi e está instituída a partir do pecado original, toda a humanidade está sujeita a cometer à injustiça, a discórdia e todo tipo de conflito que o pecado gera. Segundo Gilson (1982), o Estado torna-se uma instituição benéfica, e até mesmo necessária para remediar o pecado. Vale dizer, Agostinho considera que o castigo é como um mal necessário para manter a paz no Estado, pois se trata de um instrumento de justiça, que pune o infrator não como forma de fazê-lo sofrer por sofrer, mas para que o sofrimento gere arrependimento e a correção.

[...] além de ser justo que uns mandem e outros obedecem, é, também, justo que se castigue o infrator, ou seja, aquele que não quer obedecer ao que manda. Não por puro sadismo do poder, mas com o intuito de corrigir o outro, de trazê-lo de volta à ordem. Nesse sentido, ainda que o castigo o faça sofrer, é uma verdadeira obra de amor [de caridade], um dever, um compromisso com a verdade, pois, para ser amigo de alguém - diz Agostinho -, primeiro é preciso ser amigo da verdade<sup>10</sup>.

A correção e o castigo ganham um caráter de misericórdia para com o infrator, assim, tanto o Estado quanto a Igreja tem a função de orientar e corrigir o pecador, para que este volte ao seio da comunidade. Assim, Costa (2006) argumenta que, quanto à aplicação do castigo, quem não a fizer, comete pior ato do que se não castigasse e deixasse o infrator impune. Ainda, quanto a condenação, um homem pode ser condenado pelo Estado por seu delitos e ser

---

<sup>10</sup> COSTA, 2006, p.6.

perdoado pela graça e adentrar a Cidade eterna, bem como pode ser absolvido pelo Estado e não adentrar a Cidade celeste por não ter vivenciado a caridade e o arrependimento de seus pecados.

Agostinho nega que o Cristianismo seja um perigo civil, ou que condene as guerras. Como sabemos a doutrina de Cristo é a salvação de qualquer comunidade, e não algo incompatível com o bem estar do Estado. É necessária alguma forma de Estado, e mesmo a pior tirania tem suas justificativas. Ele condena o imperialismo e a tirania das nações fortes sobre as fracas, especialmente quando a paixão pelo governo é apenas uma ânsia de domínio.

São as limitações da razão humana e a inabilidade do homem para se conhecer perfeitamente e verdadeiramente, para não falar do próximo, que estão na essência da ordenação divina do poder civil, o Estado. É uma consequência do pecado de Adão, herdado pelo homem, que ele precise de governos, propriedades privadas, leis coercitivas, tudo isso para manter a paz que ele tanto procura, mas não consegue alcançar sozinho.

O bem a que todas as sociedades imperfeitamente justas almejam, através da história é a paz e a segurança, esse bem pode ser momentaneamente garantido, e assim, os governos de qualquer espécie devem ser utilizados como meios imperfeitos de manter a paz.

A autoridade civil jamais pode ser obstruída, ela é ordenada divinamente para homens *in via*, no seu caminho para a esperada salvação, após todos os Estados e toda a história. De fato, é tal o imenso valor da paz e da segurança, conforme Agostinho, que não há tirania civil que justifique atitudes de revoltas e rebeliões.

A sociedade civil tem sido frequentemente pervertida, através da história, por más intenções, pelo desejo de dominar os outros movidos por interesses próprios. E, no entanto, no mundo do homem decaído, mesmo este tipo de Estado é preferível que não ocorra em nenhuma circunstância.

Agostinho argumenta que o Cristianismo, ao ensinar o amor ao próximo através de Deus, ensina na realidade o amor civil e a obediência ao Estado. Ele não discute os méritos dos vários tipos de constituição, embora descreva as qualidades de um bom rei cristão. Mas, nenhum reino terreno pode ser um refúgio pacífico permanente.

Ele defende o papel unificador do poder civil mesmo à custa da coerção aos dissidentes, e justifica o uso da força como uma perseguição com fins educativos para o bem da alma. A obediência civil está inserida numa obediência Cristã conjuntamente com a providência Divina. E no que diz a respeito do Estado, este mantém a paz e amplia a província do reino de Deus sobre a terra.

Os pagãos tradicionais acusaram os Cristãos de alienação dos assuntos públicos. Porém, a vida de Agostinho contrapõe-se a essa acusação, pois o seu próprio poder episcopal foi exercido com o apoio da administração imperial. E no norte da África, pregou claramente a necessidade do reforço público à moralidade.

A antiga maneira de viver era vazia, leis justas reveladas aos homens pela autoridade divina, deveriam ser ativamente impostas a um Império Cristão. A raça humana como um todo exigia disciplina através de crises frequentes e indesejáveis. A queda de Roma foi mais um episódio na história trágica dos desastres humanos originários da profunda culpa da raça, para a qual esta tribulação foi uma causa mais do que suficiente. Haverá um fim para cada reino terreno, e Roma não ocupava um especial na história providencial.

A história moral de Roma e as qualidades morais de homens como Cícero, reconhecem, tinham engrandecido o império, pois devotavam-se ao bem comum. Enganavam-se, entretanto, em não ver que isso envolvia uma aliança maior com Deus. Glorificavam a cidade errada, a cidade terrena das realizações egoísticas.

É justamente neste contexto que Agostinho passa a escrever mais do que um livro de circunstâncias, ou seja, inicia a distinção da cidade terrena, a cidade dos homens e a cidade de Deus. A saber, Agostinho

argumenta que desde a queda de Adão existem duas cidades, distintas por suas dedicações, uma à personalidade e outra a Deus. Um servia aos anjos rebeldes, e a outra àqueles fieis a Deus. As duas cidades, na história, estavam inextrinavelmente mescladas. Mas enquanto Caim funda uma cidade, Abel é um hóspede temporário.

Babilônia e Jerusalém cristalizaram-se como formas simbólicas da realidade dessas duas cidades, antes mesmo da vinda de Cristo. A Bíblia contou aos homens toda a história que eles precisavam saber. A Bíblia era a palavra escolhida de Deus. Os fatos da história mais recente eram apenas o novo substituindo o velho. O plano latente da história foi definido no momento da criação, inacessível ao homem racional, mas claro para Deus. Não obstante, indícios das duas cidades podiam ser percebidas no curso da história trágica da raça humana.

A procura do bem social da paz numa cidade organizada caracterizou a busca histórica de todas as civilizações. A tensão entre Caim e Abel, ou Rômulo e Remo, é universalizada. Todos os homens desejam compartilhar a paz, solucionar tensões e controlar vontades discordantes na vida social, mas os membros da cidade dos homens consideravam a paz política terrena como um sistema fechado, suficiente em si mesmo. A cidade dos homens fundamenta-se num fraticídio e é transitória.

Mas alguns homens sabem que devem procurar suas identidades como cidadãos do céu, e são estrangeiros residentes em todas as outras cidades. Vivem conforme os hábitos da terra, mas são peregrinos almejando um país distante. Possuem, como todos os homens em sociedade, assuntos comuns a realizar, mas não são essencialmente amantes deste mundo. Devem representar o papel de magistrados, pagadores de impostos, bons cidadãos com a ideia de que essas suas atitudes são um paternalismo comedido desejado por Deus, que instituiu cidades entre homens sociais decaídos.

## **Felicidade temporal e felicidade eterna**

Agostinho exorta que amemos as boas coisas da cidade dos homens, invenções, conquistas humanas, mas somente por serem dívidas de Deus, ofertadas totalmente de graça, e não por merecimento. A dependência do homem é esmagadora, mas o orgulho impede de reconhecer isso. Os homens foram todos punidos pelo pecado de Adão e, por consequência, a morte foi instituída como castigo, e não como algo inevitável.

Agostinho também desenvolve a ideia da unidade e universalidade da igreja. Já que Deus é o Sumo bem (Bondade Suprema). A felicidade temporal é irrelevante, e, além do mais, não pode ser alcançada de forma permanente. O principal fim do homem é glorificar a Deus e nele deleitar-se para sempre.

Deus é, contudo, o doador de todos os reinos e quem determina o seu fim, nem sempre visível à racionalidade humana. Os membros da cidade de Deus, intermesclados àqueles das cidades dos homens, utilizam a paz estabelecidas pelos governos, sejam quais forem, na esperança de uma paz duradoura na outra vida. Mas a cidade de Deus assim intermesclados na história, mas devia se estritamente identificada com a Igreja visível.

Pelo fato de os homens não terem certeza da sua qualidade de membros da verdadeira Igreja trans-histórica e porque Agostinho afirma que apenas alguns serão salvos da condenação eterna, a cidade de Deus jamais poderá se concretizar numa sociedade coerente na terra. O progresso das duas cidades é um avanço confuso através da história. Somente no juízo Final, a admissão como mundo da cidade de Deus se tornará clara.

O prometido reino milenar não é o futuro reino de Cristo no mundo, mas o atual reino da Igreja, abrangendo o joio em meio ao trigo. A Igreja militante na história não está mais livre de perigos do que o estado secular, mas a sua função sacramental, como defensora da graça sem a qual o homem não pode fazer o bem, faz da religião

um meio coletivo para a salvação. O batismo e a comunhão não a garantem, mas constituem condições necessárias.

E como Agostinho acredita na igualdade fundamental entre os povos, em que todos os homens sofrem a marca do pecado de Adão, a Igreja sacramental deve ser universal. A sua doutrina sobre o pecado original e os seus ensinamentos de que a escolha para a salvação é aparentemente arbitrária, não depende do mérito, conciliam-se apenas pela justiça divina, diante da qual os homens são essencialmente indefesos e dependentes.

## Mal moral

O mal moral chegou ao mundo pela decisão consciente de satanás e de Adão de usar erradamente o seu livre arbítrio. É após esses primeiros atos maus, o homem está para sempre dominado pelo orgulho e pela concupiscência. O mundo de Deus move-se inevitavelmente em direção a um fim já conhecido, escolhendo entre alternativas contingentes em suas sociedades. Para Agostinho, os homens sociais são responsáveis por fazerem escolhas erradas, mas quando as fazem certas é com ajuda divina através da graça.

O mesmo acontece com os governos dos homens, divinamente instituídos como meios de manter a ordem e a paz civil. Ele condena a nação de imperialismo, desaprova a tirania das nações fortes sobre as fracas e conjuntura que o mundo seria venturamente governada se não se constituísse de agregados sociais garantidos por guerras de conquistas e despotismo, mas sim de pequenos Estados. O seu modelo é o da família, com tantos pequenos Estados no mundo como há família numa cidade. Mas esses pequenos Estados devem ser governados para manter a paz.

Ao considerar uma união de famílias para criar uma cidade e uma união de governos associados operando em harmonia, imagina uma situação em que não haveria a necessidade da coerção, não mais do que numa família bem dirigida. Pois a lei não é mera expressão de força, mas tem suas origens no consenso. Na medida que isso é

possível entre homens decaídos, o governador da verdadeira comunidade proverá advertências e conselhos. Percebendo, entretanto, que sempre haverá quem escolher o mal, o Estado deverá intervir como o executor público.

E aqueles que ocupam cargos que lhe confiram poder governamental terão de tomar decisões quanto à morte de Criminosos, embora não devam jamais esquecer de que podem ter cometido tragicamente engano.

O paralelo traçado por Agostinho entre o governo familiar patriarcal e o do Estado é uma rejeição ao pensamento, de Aristóteles, que compreendia a família como sendo pré-política, mas não servindo de modelo para o governo entre homens políticos, que eram livres e iguais. O modelo de governo da família patriarcal de Agostinho exerceu uma grande influência nas teorias da monarquia durante a Idade Média.

O que ele achou propriamente inadequado na teoria de governo republicano de Roma apresentada por Cícero, cujas ideias forneceram a justificativa teórica da comunidade romana? Cícero argumenta que uma comunidade justa era uma *res Populi*, uma coisa do povo.

### **Noção de povo: multidão**

Agostinho viu um problema nessa noção de “povo”. De acordo com o seu pensamento, se a justiça é a essência do Estado, então, da forma como ele a define, incluindo Deus, ela é inevitavelmente remota nas comunidades pagãs, que são segundo ele, imensas quadrilhas de assaltantes. Há sem dúvida, um contrato social até entre os criminosos em defesa contra o mundo externo e, por consequência, mesmo essas sociedades injustas demonstram uma certa unidade.

Ao invés, Agostinho redefine um “povo” dizendo que este é constituído de uma multidão racional unida por um amor comum. O *populus* (população) de Cícero unia-se pelo amor comum às coisas de Estado, o bem estar material da ordem social. Agostinho acredita que

uma verdadeira comunidade somente estará unida quando as pessoas amarem-se uma às outras fundamentadas em Deus, pois este, e não o bem estar material, é o maior vínculo de união entre os homens.

O seu verdadeiro Estado é, portanto, uma Igreja verdadeira que apenas se realizará após a história. Nenhuma verdadeira comunidade existiu ou existirá no tempo. O bem ao qual as sociedades imperfeitamente justas almejam, sendo a paz e a segurança, não é o fim último, mas deve ser usado pela cidade dos membros dispersos de Deus. A autoridade civil não deve ser destruída. As devemos sempre lembrar que o moralmente certo para uma nação é bem diferente de se dizer que se ela falha nisso deixará de ser uma nação. Ela simplesmente não é uma comunidade verdadeira, baseada no amor de Deus que une os seus membros. Agostinho, portanto, fez a distinção clerical do Estado, os Estados mundanos podem optar por fazer o que é moralmente certo. Como as sociedades podem ser pervertidas pelo mal, por desejos egoístas, um Estado divergente pode decidir por defender-se, justamente entrando em guerra. É uma necessidade trágica, porém o menor de dois males, empreender uma guerra justa, combatendo uma injustiça maior de todo o adversário. Não há recomendação de pacifismo aqui. A defesa não é condenada, não apenas o sentimento de vingança.

A cidade de Deus na terra não é, portanto, a Igreja visível ao contrário, é a comunhão invisível, não coesa, de santos, o corpo de eleitos que se unirá só após a história. A paz da Igreja visível a unidade e a relativa coerência residem apenas na esperança, não na realização. Nesta vida, a Igreja não pode ser pura e inflexível, ela está apenas servindo a Deus, como um agente humano dos divinos sacramentos. A Igreja visível deve ser uma constituição política universal contrária às tendências exclusivistas, particulares e nacionalistas.

Foi essa linguagem universalista que inspiraram o desenvolvimento em épocas posteriores de uma doutrina da Igreja como uma sociedade perfeita com os poderes necessários a qualquer comunidade autossuficiente no que se refere a propriedade e governo. Embora

Agostinho jamais tenha dito exatamente não haver salvação fora da Igreja, ele deixou isso implícito, inspirando assim uma teoria que aflorou na nação medieval de um cristianismo político universal exercido por governante pertencentes à hierarquia da Igreja.

Agostinho talvez tenha frisado que o reconhecimento secular político, da Igreja era “indiferente”, e que ele não achava que as autoridades civis e eclesiásticas fossem duas forças coordenadas distintas ocupando-se do governo, mas as suas opiniões foram interpretadas como subentendendo uma teoria de duas espadas governando o mundo. Mais tarde, ele seria usado para justificar a ideia de uma comunidade católica universal com duas cabeças, o papa e o imperador.

Algumas pessoas viram na sua teoria de Igreja visível e invisível as sementes para o desenvolvimento posterior de uma doutrina que subjuga totalmente o Estado à Igreja, mas é duvidoso que essa tenha sido a intenção de Agostinho. O Estado não era apenas o braço secular da Igreja, seja nas condições existentes no século V, seja no pensamento de Agostinho. Mas a Igreja visível era um conselheiro do governador civil, e isso leva facilmente ao conceito de uma tirania religiosa e de um Estado teocrático que controlava as leis com fins espirituais. (conceito do poder da Igreja como uma plenitude de poder, envolveria na ideologia de um forte papado na alta Idade Média).

A influência de Agostinho na modelagem do pensamento medieval do ocidente é imensurável. As suas doutrinas teológicas da graça e da predestinação, sua compensação radical da história, seus argumentos sobre a cidade de Deus e a cidade dos homens foram de grande importância e ele preparou o caminho para que a cidade de Deus fosse interpretada como o Estado Cristão terreno. Sua ênfase na existência de outro mundo foi um tanto subestimada na Idade Média. Teorias imperialistas e papistas basearam-se nos seus escritos para justificar suas opiniões sociais e políticos (se elas forem interpretadas corretamente é outra história/questão).

O mal é o amor a si mesmo (soberba) o bem é o amor a Deus ou seja, amor pelo verdadeiro bem. Isso vale tanto para o homem como individuo quanto para o homem que vive em comunidade com os outros homens. O conjunto de homens que vivem para Deus constitui a cidade celestial.

### **Considerações finais**

As duas cidades se distinguem pelo amor sobre o qual ambas foram edificadas. A Cidade de Deus é movida pelo amor de seu Criador que a conduz para a prática do bem. Nela seus membros procuram viver não para si, mas se desdobram pelo bem comum. Já os cidadãos da Cidade terrena são demasiadamente centrados no amor próprio que os distanciam de Deus e dos interesses da coletividade. Se o amor que as conduz é diverso, resulta naturalmente que as duas possuem fins diferentes, enquanto a Cidade de Deus anseia pela paz definitiva com Deus para sempre na eternidade. A Cidade terrena busca apenas uma paz temporal e transitória que se esgota aqui mesmo nesta terra.

Porém, a paz em plenitude somente existirá na Cidade de Deus, ou seja, na vida eterna. Assim, pode haver uma condenação pelo Estado e uma absolvição pela graça divina, e pode haver uma absolvição pelo Estado e uma condenação eterna pela falta de caridade e não arrependimento de seus pecados.

### **Referências:**

AGOSTINHO, Santo. **A Cidade de Deus**: Contra os pagãos. 2. ed. Trad. Oscar Paes Leme. Petrópolis: Vozes, 1990. Parte II.

COSTA, Marcos Roberto Nunes. “O valor específico do Estado na doutrina ético-política de Santo Agostinho”. In: **Síntese Nova Fase**. Belo Horizonte, 1998. v. 25, n.81.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da filosofia**: Patrística e Escolástica. 3. ed. Trad. Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2007. v. 2.

GILSON, Etiene: BOEHNER, Philotheus. **História da Filosofia Cristã**. 2. ed. Trad. Raimundo Vier. Petrópolis: Vozes, 1982.

# Os vícios da alma (*animi vicius*) como manifestação do mal interior no pensamento de Santo Agostinho e Pedro Abelardo

*Luiz Ferreira de Almeida Neto*<sup>1</sup>

*Isis Moraes Zanardi*<sup>2</sup>

*Ricardo Antônio Rodrigues*<sup>3</sup>

Já dizia o apóstolo “todas as coisas me são lícitas, mas nem todas as coisas convêm. Todas as coisas me são lícitas, mas não me deixarei dominar por nenhuma delas”<sup>4</sup>, na mente humana tudo é possível, até mesmo o impossível torna-se possível, entretanto, nem tudo que pensamos está certo, pois um desejo torna-se um erro quando passa a prejudicar os outros ou a nós mesmos. A força dos homens não está na capacidade de poder ou não poder e sim de fazer a escolha certa para o bem maior, o homem virtuoso possui controle de seu pensamento e não deixa ser manipulado pelas ideias viciosas da alma<sup>5</sup>.

O presente trabalho vem com o intuito de apresentar as diferenças existentes na teoria de Santo Agostinho, bispo de Hipona (354-430), doutor da igreja e Pedro Abelardo, filósofo e teólogo do século XII,

---

1 Acadêmico do Curso de Filosofia do Centro Universitário Franciscano. Bolsista PIBID/CAPES.

2 Acadêmica do Curso de Filosofia do Centro Universitário Franciscano. Bolsista PIBID/CAPES.

3 Professor Orientador do Centro Universitário Franciscano. Pós-Doutor em Filosofia.

4 1 Co 6:12

5 “A alma humana é, segundo Abelardo, uma essência simples e distinta do corpo [...] A alma está toda presente em todas as partes do corpo e é o princípio da vida corpórea”(ABBAGNANO, 1969, p.108s). Tal fragmento retoma a ideia socrática do corpo ser o carcere da alma e sem a alma o corpo não seria corpo. “Só através da alma o corpo é o que é” (Intr. Ad theol.,III, 6)

período de grandes transformações no pensamento medieval como, o surgimento das grandes universidades nas principais cidades europeias (Universidade de Paris, Oxford, Cambridge etc.) e também a passagem do pensamento patrístico e escolástico.

A primeira parte deste intento é apresentar uma breve perspectiva acerca dos vícios da alma em uma perspectiva agostiniana como uma forma de manifestação de um mal interior que leva o indivíduo buscar Deus gerando assim, uma reflexão acerca de nossas vontades e desejos mais profundos que podem ou não interferir de maneira benéfica ou maléfica em nossas relações.

A segunda parte vem com o intuito de buscar a visão de Pedro Abelardo acerca dos vícios e suas influências agostinianas. Pedro Abelardo teve apenas contato com poucas partes das categorias lógicas de Aristóteles, já que os textos éticos e morais do filósofo ainda não haviam sido traduzidos neste período do século XII e o pouco conhecimento moral apresentado nos textos lógicos influenciou seus estudos sobre as virtudes e os vícios nas análises das ações morais nas relações interpessoais.

A busca do equilíbrio interior como forma de não haver desvios em nossas condutas faz o intermédio entre os atos virtuosos e viciosos, A reflexão, autoanálise e a prática de valores ensinados durante todo o desenvolvimento humano torna possível a preservação de nossa alma perante os males influenciadores e geradores de vícios que desviam a mente humano do caminho virtuoso criado por Deus.

## **Metodologia**

Para a realização desse intento, a abordagem metodológica do presente estudo foi à leitura, análise e discussão de textos e artigos que versam sobre os vícios da alma em Santo Agostinho e Pedro Abelardo. Partindo de uma análise das obras “Obras Completas v. I e XXX” de Agostinho e “Conócete a ti mesmo”, “A história das minhas calamidades” (1132), e das obras originais latinas “*Dialogus inter philosophum, Iudaeum et Christianum*” (1140) e “*Scito et Ipsum*”

(1136-38) de Pedro Abelardo, e por fim alguns versículos da “Bíblia Sagrada” e “ Agostinho: Conhecimento, linguagem e ética” de Christoph Horn como apoio ao estudo. A escolha por estas obras se deve ao fato desse estudo ter-se proposto a uma investigação de caráter introdutório ao entendimento da compreensão a questões que versam nosso meio de trabalho e convívio do dia a dia, pensando juntamente como se dá a ligação dos vícios da alma e as vontades que corrompe a nós e aos outros.

### Os vícios da alma (*animi vicius*) como mal interior

A discussão acerca dos vícios tem sido abordada há muito tempo pelos doutores, filósofos e teólogos do início do período medieval. Pedro Abelardo é considerado por muitos autores<sup>6</sup> como o principal nome do século XII, suas ideias revolucionaram o pensamento tanto no âmbito da ética quanto da lógica e dialética. Abelardo foi o precursor da ética intencionalista, em que, "o decisivo não é nem a obra feita (*opus operatum*), nem a ação ou operação (*operatio*), só a intenção do agente ao realizar o ato (*finis operantis*)"<sup>7</sup>.

Por construir tal doutrina moral, Abelardo foi condenado pelo sínodo de Sens em 1141 e pelo papa Inocêncio II que proibiu a seguinte proposição: "Nem a obra feita, nem a vontade (dessa obra), nem a concupiscência, nem a deleitação excitada pela concupiscência, constroem pecado"<sup>8</sup>.

Mesmo com todas as acusações sofridas, a ética do pensador de Pallet, trouxe até nós uma nova visão da moralidade, mesmo sendo influenciado por muitos ensinamentos de Santo Agostinho, que estruturou sua ética do bem como imagem no homem e que somente Deus poderia ser bom, verdadeiro e justo. Abelardo, ao contrário do

---

<sup>6</sup> BACIGALUPO, 2000, p. 117.

<sup>7</sup> SARANYANA, 2007, p.171.

<sup>8</sup> "Quod nec opus, nec voluntas, neque concupiscentia, neque delectatio, quae movet eam, peccatum sit, nec debemus velle eam extinguere". Cf. SARANYANA, 2007, p. 172.

Bispo de Hípona, buscou uma ética intrínseca ao humano, uma ética homogenia, onde o principal meio de poder entender e escolher de forma boa e plena acerca de uma ação era olhar para si ou realizar uma analise introspectiva das próprias vontades.

### **Os vícios da alma no pensamento de Santo Agostinho**

Santo Agostinho, bispo de Hípona - grande influência de Pedro Abelardo - afirma que “todos os vícios implicam um movimento secreto até Deus”<sup>9</sup>. Ao afirmar o vício como um movimento leva-nos ao conceito agostiniano de vontade, onde os homens possuem a capacidade de realizar escolhas e tomar decisões por si.

Os vícios são estimulantes para que os homens busquem por Deus ou busquem a remissão de seus pecados provindos dos vícios. Para Agostinho “a moléstia íntima e o desequilíbrio lhe forçava a buscar por Deus”<sup>10</sup>, neste contexto, os vícios teriam função de provar que os homens por serem imperfeitos devem buscar constantemente Deus e esta busca está contida na remissão dos pecados gerados pelos vícios. Torna-se evidente, assim, que os atos virtuosos realizados pelos homens não levam os homens a agradecer ou a buscar uma aprovação divina do que é realizado e só quando há um erro ou uma falha de decisão que as suplicas de perdão e a busca de uma remissão divina de seu erro tornado mais fácil sua vida espiritual.

Santo Agostinho relaciona virtude e o vício como uma relação de sombra e luz onde a virtude facilita a ascensão corpórea para a incorpórea ao tempo que uma alma suja e insalubre de pecados e vícios possuirá muitas dificuldade para realizar tal passagem no final do seu tempo na terra. O autor também enfatiza que a virtude passa assim a ser uma “[...] função preparatória”<sup>11</sup>. para tal evolução existencial.

---

<sup>9</sup> SAN AGUSTÍN, v. I, 1936, p.200.

<sup>10</sup> SAN AGUSTÍN, v. I, 1936, p.200.

<sup>11</sup> HORN, 2008, p.140.

As influências de Agostinho em Abelardo são consideráveis pelo fato de que ao conceber a vontade como um movimento, assim como os vícios da alma, o Bispo de Hípona debate a vontade como a busca de distinguir o que queremos e o que não queremos. Ao ter a propriedade de escolha torna o indivíduo propenso a errar ou cair no pecado ideia compartilhada por Abelardo em sua ética.

### **Os Vícios da Alma na perspectiva de Pedro Abelardo**

“Para o mestre Abelardo o “vício é tudo aquilo que nos faz propensos a pecar” ou “aquilo que nos inclina a consentir o que não é lícito”<sup>12</sup>. Abbagnano, interpretou a ideia de vício do palatino como uma “inclinação natural da alma para o pecado”<sup>13</sup>. A relação entre vício e pecado na teoria ética do filósofo de Pallet tornam-se dependentes uma da outra para que possa aplicar-se a quididade dada por Deus aos homens, ou seja, sua racionalidade e consequentemente sua capacidade de escolha. Os vícios são ideias ou pensamentos não refletidos, são inerentes as nossas vontades, é a própria projeção do mal dentro dos homens, notando que como dito anteriormente, o homem é uma criação imperfeita.

Na sagrada escritura o apóstolo diz que “Todas as coisas são lícitas, mas nem todas convêm; todas são lícitas, mas nem todas edificam”<sup>14</sup>, tal versículo denota o juízo de que a humanidade deve ser testada e estimulada a verificar os efeitos que um ato gera sobre seu executor assim, deve-se refletir, pensar e analisar cada ação realizada, para não haver riscos de errar, tanto perante Deus quanto aos homens. Silva, afirma que o vício “se apresenta, pois, como uma potência da alma humana que pode ou não ser atualizada”<sup>15</sup>.

---

<sup>12</sup> ABELARDO, 2002, p.8 ; “Vitium itaque est quo ad peccandum proni efficimur, hoc est, inclinatur ad consentiendum ei quod non conuenit, ut illud scilicet faciamus aut dimittamus.” (LUSCOMBE, 2002, p.4)

<sup>13</sup> ABBAGNANO, 1969, p.110.

<sup>14</sup> 1 Co. 10:23

<sup>15</sup> SILVA, 2009, p.141.

Um exemplo do vício como potência e pertença da alma humana é a luxúria, que para Abelardo pode ser considerada um vício carnal humano que não deve ser extinto, mas controlado, para que a humanidade não perca a razão e deixe-se levar por instintos animalescos. O que se torna evidente tanto nas palavras da escritura sagrada e do palatino é a desconstrução interna e externa que acontece no indivíduo que entrega-se aos vícios contidos em sua alma, é a sua própria aniquilação, pois ao entregar-se a tais malefícios os destroços da alma do homem se espalham pelo meio exterior na prática do pecado.

Para Abelardo o pecado é “[...] a culpa da alma, pois esta é mercedora da condenação ou é ré de culpa diante de Deus”<sup>16</sup>, sendo também dito pelo profeta que “ todo aquele que pratica o pecado também transgride a lei, porque o pecado é a transgressão da lei”<sup>17</sup> , já que, o indivíduo que entregou sua alma aos vícios e passou a praticar ações ilícitas ou más vontades diante das leis divinas, está ofendendo e desrespeitando Deus merecendo assim, ser punido pela justiça da perfeição. Entretanto, o que moldará a existência ou não do pecado são as vontades (boas ou más) e desejos<sup>18</sup> que o Homem projeta em seu incônsciente.

Para Abelardo os vícios é a verdadeira consumação de um malefício dirigido pela má vontade contida em nossa alma, assim

---

<sup>16</sup> ABELARDO, 2002, p.8; “culpam animae qua dampnationem meretur, uel apud deum rea statuitur”(LUSCOMBE, 2002, p.4).

<sup>17</sup> 1 Jo 3:4

<sup>18</sup> Vontade são representações do livre- arbítrio que os Homens possuem. Por livre arbítrio Abelardo diz que “[...] entendem os filósofos o livre juízo da vontade. O arbítrio é, com efeito, a deliberação ou o juízo da alma, pelo qual alguém se propõe fazer ou deixar de fazer qualquer coisa. Esse juízo é livre quando nenhuma necessidade de natureza impõe a realização do que se decidiu e permanece em nosso poder tanto o fazer como o deixar de fazer” (Intr. Ad theol.,III, 7); “O livre arbítrio pertence quer aos homens quer a Deus e em geral a todos os que não estão privados na faculdade de querer. [...] aos que não podem pecar. O que não pode pecar, não pode certamente afastar-se do bem; mas isso não implica que seja obrigado a faze-lo por uma necessidade de coação.” (ABBAGNANO, 1969, p.109).

como a boa vontade ela é originada de ideia degenerativas do bem comum e o individualismo passa a preponderar em nossas reflexões e escolhas. A má vontade além de ser um desrespeito a Deus e suas leis, ela é o próprio desrespeito consigo mesmo, pois este individualismo corrompe todos os padrões da boa convivência.

No *scito et ipsum* de Abelardo, a remissão dos vício e dos pecado aproxima a humanidade de Deus, o ato de remissão é o suficiente para que haja o perdão divino e a possibilidade de colocar em prática os modelos prescritos por Deus.

### Considerações finais

Evidenciam-se neste estudo que as influências tanto das virtudes quanto dos vícios da alma são movimentos internos que regem nossas ações exteriores, e está sobre nós a responsabilidade de realizar a escolha de qual ato mais aproximará o indivíduo do bem ideal. Este bem remonta a ideia aristotélica de que as virtudes contidas na mediania levam-nos a uma vida equilibrada e ponderada. Abelardo, em sua obra *Scito et Ipsum* delimita-nos à uma introspecção e confrontalmente consigo mesmo, e seus vícios e pecados exteriorizados colocando em “xeque” todas nossas vontades e desejos, sejam eles bons ou maus. O mesmo fez o autor na sua obra *Dialogus inter philosophum, Iudaeum et Christianum* em um viés voltado as virtudes da alma. Em ambas as obras aborda extraordinariamente o papel das virtudes em nosso desenvolvimento interior e seus reflexos exteriores.

A importância desta introspecção leva-nos a refletir nossos atos mais profundos e possíveis, uma ideia de justiça maior sobrepõe-se sobre nós sendo motor propulsor de nossos pensamentos e escolhas. Tanto as virtudes e os vícios são necessários em nossa existência e seus embates são verdadeiras representações da racionalidade humana dada por Deus no momento da criação.

A razão humana já caracteriza em nosso interior autônomo a ideia de ago superior, esta superioridade faz com que, seja praticada

julgamentos tanto de nossas quanto dos outros indivíduos proporcionando aos homens a capacidade de verificar qual ato será melhor interpretado e o tornará mais virtuoso e concomitantemente bom e justo.

O presente trabalho desenvolveu-se com o intuito de mostrar uma perspectiva das influências das virtudes e dos vícios contidos na essência de nossa alma, concluindo-se assim que os homens controladores de seus pensamentos e desejos torna possível uma vida equilibrada perante a fiel da justiça divina e dos homens.

Devemos exercitar nosso potencial em realizar atos virtuosos para que possamos conviver de forma ordenada e pacífica. O mundo que entrega-se ao caos e ações viciosas tornam mais frequentes conflitos e deterioram tam potencial humano de escolher suas decisões. A reflexão tão falada aqui neste trabalho é uma maneira de controlar nossa ansiedade de agir e fazer escolhas coerentes para que nada de ruim venha a surgir por um ato equivocado ou mal pensado.

## Referências

ABBAGNANO, Nicola. **Abelardo**. In: **História da filosofia**. v.3. Lisboa: Presença, 1969.

ABELARDO, Pedro. **Conócete a ti mismo**. Madrid, Tecnos, 2002.

\_\_\_\_\_. **A história de minhas calamidades**. São Paulo, Nova Cultura, 1988.

\_\_\_\_\_. **Dialogus Inter Philosophum, Iudaeum Et Christianum**. J. P. MIGNE. Cursus Completus, Series latina, tomus CLXXVIII. Parisiis, 1885

\_\_\_\_\_. **Diálogo entre un filósofo, un judío y un cristiano**. Biblioteca de Obras Maestras del Pensamiento 30. Estudio preliminar, traducción y notas de Silvia Magnavacca. Edición Bilingüe. Buenos Aires: Editorial Losada, 2003.

ARISTÓTELES. **Ética a nicômaco**. 3. ed. Bauru, SP: Edipro, 2009.

AUBENQUE, Pierre. **A prudência de Aristóteles**. São Paulo, SP. Discurso Editorial, 2003.

BÍBLIA SHEDD. 2º ed. Rev. São Paulo, SP: Vila Nova, 1997.

HORN, Christoph. **Agostinho: Conhecimento, linguagem e ética**. Porto Alegre, RS, EDIPUCRS, 2008.

LUSCOMBE, D.E. **Peter Abelard's ethics**, Oxford, Clarendon press, 2002.

RIZZO, Miguel. **Defeito da vontade**. São Paulo, SP. Unitas, s/a.

SAN AGUSTÍN, **Obras Completas**, v. XXX, Madrid, La Editorial Católica, 1936.

\_\_\_\_\_, **Obras Completas**, v. I, Madrid, La Editorial Católica, 1936.

SARANYANA, Josep-Ignasi. **La filosofía Medieval**. Navarra, ESP, Ediciones Universidad de Navarra, 2007.

SEVERINO, Antônio Joaquim. **Metodologia do trabalho científico**. 19. ed. São Paulo, SP. Cortez, 1993.

SILVA, Pedro Rodolfo Fernandes. “Virtude, Vício e Pecado nas obras éticas de Pedro Abelardo (1079-1142)”. In: **Dissertatio**. n. 29, Pelotas, 2009 p. 135-160.

# A caridade como princípio unificador entre a moralidade e a vida política na obra *A cidade de Deus* de Santo Agostinho

Matheus Jeske Vahl<sup>1</sup>

A obra “*De Civitate Dei*”<sup>2</sup> compõe os escritos da última fase do pensamento e também da vida de Santo Agostinho, a chamada “fase madura” do hiponense. Como nos outros escritos, também aqui devemos levar em conta a implicação que a vida e a realidade histórica do nosso autor, exercem sobre sua teoria. Nesta obra, o bispo de Hipona não dirige apenas uma reflexão ao povo a quem serve como bispo ou reflete em torno de sua própria existência; lançando-se em uma árdua leitura histórica, Agostinho tenta extrair o sentido não só de cada vida humana em particular, mas o sentido da história da própria humanidade que peregrina neste mundo organizada em povos e nações. Trata-se de uma obra longamente meditada, escrita e vivida pelo autor. Nela Agostinho compila reflexões e vivências de vários anos<sup>3</sup>, tentando dar uma resposta ao acontecimento mais angustiante aos concidadãos de seu tempo – o esfacelamento e queda do Império Romano.

A presença dos povos bárbaros nos limites do Império Romano se mostrava relevante desde os tempos de Constantino, cujo exército já era formado em grande parte por homens vindos de nações do norte. Contudo, até o séc. IV, a interação entre bárbaros e romanos manteve-se pacífica, com raros conflitos de ordem econômica ou política. Foi a

---

<sup>1</sup> Mestrando do PPG Filosofia da Universidade Federal de Pelotas (UFPel).

<sup>2</sup> Designaremos a obra em latim, para não confundir o título do livro de Agostinho com o conceito “*Cidade de Deus*”, presente na mesma obra.

<sup>3</sup> Aqui é importante ter presente as reflexões e meditações do bispo de Hipona presentes nas cartas e sermões escritos por ele nos primeiros três decênios do séc. V, ambos estão compilados em suas obras completas: (AGOSTINHO, 1983), e constituem uma indispensável chave de leitura para compreender a grande obra do bispo de Hipona.

partir de meados deste século, que os bárbaros começaram a exigir do Império, direitos antes reservados apenas aos cidadãos romanos, como a propriedade de terras e os cargos políticos<sup>4</sup>. Conflitos armados dentro dos territórios romanos tornaram-se frequentes e cada vez em maior escala, até que em 24 de agosto de 410, ocorre o que para um romano daquele tempo era um fato absolutamente impensável – Roma é cercada, invadida e saqueada pelo exército bárbaro de Alarico. O Império sofre seu maior golpe, não apenas do ponto de vista político e militar, mas, sobretudo, *moral*. O “orgulho romano” que se nutria no “mito da Cidade Eterna” foi atingido em sua raiz, e aos romanos, restava buscar explicações para o que era inexplicável.

Entretanto, vale ressaltar que apesar do grande impacto histórico-social, não é ao saque de Roma que a obra de Agostinho se dirige diretamente, o assalto a Roma fez apenas fomentar a discussão em torno de uma temática a que o bispo de Hipona já sinalizava a mais tempo em seus escritos – o “problema moral do homem” e o “verdadeiro sentido da sociedade humana”. No que se refere à obra *“De Civitate Dei”*:

[...] é particularmente superficial considerá-la um livro sobre o saque de Roma. Agostinho poderia simplesmente escrever um livro sobre a Cidade de Deus sem tal acontecimento. O que o saque fez foi dar-lhe um público questionador e específico [...]. Ao escrever a *Cidade de Deus*, o doutor da África Latina vale-se de sua erudição clássica, do seu profundo conhecimento da tradição latina, o que permitiu debater e desconstruir os argumentos dos saudosistas desse passado pagão idealizado. Passado que nunca houvera, de fato, existido. Através de atento exercício exegético, Santo Agostinho desconstrói interpretações equivocadas dos textos clássicos, em defesa da fé cristã e, ao mesmo tempo, uma tentativa de propor a interpretação o mais próxima possível da verdade dos acontecimentos<sup>5</sup>.

O filósofo africano não opera um debate “político” sobre o Império Romano, muito menos expõe uma teoria de Estado, “*De*

---

<sup>4</sup> WILLIANS, 2001, p.743.

<sup>5</sup> HINRICHSEN, 2012, p.44.

*Civitate Dei*” é uma obra em que Santo Agostinho se interroga sobre a globalidade da existência humana<sup>6</sup>. Evidentemente que os acontecimentos referentes às invasões bárbaras influenciam decisivamente na obra de Agostinho, mas ele não os vê apenas como um “problema político”, sua análise é mais ampla, não visa uma “restauração” de Roma como um Império em sua condição temporal e política como saída e esperança para a crise, sua busca é antes de tudo pela “restauração dos homens romanos”. O projeto de “*De Civitate Dei*”, consiste numa espécie de ascese que visa primeiro buscar um sentido para superar o que caiu com o Império, entendendo, à luz da fé e de uma reflexão contundente sobre a condição humana, as verdadeiras razões dos acontecimentos ocorridos.

### **“Para além dos muros de Roma” – a virtude dos cidadãos**

Em tal intento, era preciso reconhecer que a existência dos romanos transcende aos *muros fortificados* de Roma. Nesse sentido, Agostinho tem clara a distinção entre a *urbs*, cercada por seus muros, e a *civitas*, que consiste nos seus cidadãos. “A cidade de Roma não consiste nos seus muros, mas nos seus cidadãos e estes foram poupadados da destruição. A calamidade não foi condenação, mas provação”<sup>7</sup>. Na visão que o hiponense tinha sobre a história humana, fica claro, portanto, que “o mundo terá um fim e Roma há de perecer, mas não os homens que vivem as virtudes”<sup>8</sup>, por isso, o sentido último da vida social não pode consistir na preservação de um Império, mas na promoção da vida virtuosa dos homens.

O colapso do Império Romano poderia até significar para Agostinho o fim de uma civilização, como de fato foi, mas não o “fim do mundo”. Olhando para a história, ele via que a destruição de Roma abria a possibilidade de um “novo caminho” a ser construído. Assim,

---

<sup>6</sup> MIRANDA URBANO, 2013, p.229.

<sup>7</sup> MIRANDA URBANO, 2013, p.233.

<sup>8</sup> MIRANDA URBANO, 2013, p.234.

Agostinho reflete sobre o significado da experiência romana para sua gente e para a Igreja [...]. Opondo-se a figuras como Eusébio e Orósio, que viam uma possibilidade salvífica no Império Romano “cristianizado”, o enfoque de Agostinho consiste em dissuadir a seus seguidores de tais ideias [...], rechaça com ênfase tanto a sacralização do Império romano como o completo repúdio do mesmo por considerá-lo profano<sup>9</sup>.

Agostinho entendia que os cristãos não poderiam depositar sua crença nas instituições deste mundo, mas em Deus, buscando a *Beatitude* por meio uma vida virtuosa, cujo significado transcende as estruturas deste mundo, ou seja, na visão de Agostinho, o cristão devia ter a consciência de que “o Evangelho lhe havia ensinado a distinguir o fim de um mundo do fim do mundo [...], ele está pouco preocupado com o que caiu, o que importa é a Cidade Celeste sobre a qual se ergue a “Verdadeira Felicidade”, finalidade última de todos os homens”<sup>10</sup>.

Na primeira parte de sua obra, Agostinho quer demonstrar que a gênese dos desastres sofridos por Roma, estava exatamente na efetivação da “moral da guerra” a que os homens se apegavam como sua grande “proteção” - “Ruínas, homicídios, pilhagens, desolação, incêndio, horrores cometidos no recente desastre de Roma, tudo se deve às usanças guerreiras”<sup>11</sup>. No Livro II desta mesma obra, ao se referir às prosperidades e guerras civis de Roma no tempo de Salústio, o hiponense conclui: “em que lodaçal de péssimos costumes Roma se atolou”<sup>12</sup>.

Ao estudar as qualidades morais dos antigos romanos, Agostinho percebe um grande contraste entre o *amore libertatis* dos cristãos e o desejo de dominar que nutria os romanos e sua ideologia expansionista. A liberdade política e a *pax* proporcionada aos seus cidadãos pelo Estado imperial, fazia com que os mesmos almejassem

---

<sup>9</sup> DOUGHERTY, 2001, p.200s.

<sup>10</sup> COSTA, 2009, p.52.

<sup>11</sup> AGOSTINHO, 2012, p.42 v.1.

<sup>12</sup> AGOSTINHO, 2012, p.102 v.1.

encontrar nesta pátria sua plena felicidade. Agostinho alerta que o “custo” de manutenção desta condição, foi um dos fermentos para a crise do Império. A privação de liberdade que Roma exercia sobre os outros povos:

[...] tinha suas raízes em um vicioso desejo de avanço e de glória [...]. Quando se pratica uma dominação injusta sobre outros, a liberdade de movimentos estará suprimida, a liberdade de pensamento e de palavra estará sucumbida, se perderá a liberdade em nível social, e estará diminuída a liberdade que livra os povos dos conflitos e da morte<sup>13</sup>.

O que Agostinho aponta, sobretudo no L<sup>a</sup> XIX de “*De Civitate Dei*”, portanto, não é uma destruição do patriotismo, mas um “cumprimento das exigências da moralidade e da virtude”<sup>14</sup>, a fim de que o ser humano aprenda e entenda o verdadeiro significado da sua natureza, que não é a destruição da realidade do ser - a criação - mas a promoção da verdadeira paz. Na perspectiva agostiniana, mesmo se admitirmos que a verdadeira e plena paz não é possível neste mundo, isso não deve implicar numa desistência dele, mas num olhar mais profundo sobre a realidade do homem e do mundo. Agostinho entende, sobretudo na segunda fase de sua obra, que a “fuga do mundo” não é o caminho a ser adotado perante a situação da sociedade romana, ao contrário, o bispo de Hipona deixa claro que, enquanto peregrino, o homem “tem de aceitar uma dependência íntima da vida que o cerca [...]. Por isso, *De Civitate Dei*, longe de ser um livro sobre a fuga do mundo, é um texto cujo tema recorrente é aquilo que nos diz respeito a esta vida mortal comum”<sup>15</sup>.

### **A vinculação entre vontade e história na ordem moral**

Quando olha para a história da humanidade, o pensador africano tem como pressuposto a “ordem da criação”. Esta, segundo ele, foi marcada pela realidade do pecado e do mal na história, por isso, o que homem deve buscar em sua peregrinação nesta terra é viver

---

<sup>13</sup> DJUTH, 2001, p. 805.

<sup>14</sup> FORTIN, 2001, p. 271.

<sup>15</sup> HINRICHSEN, 2012, p. 52.

virtuosamente, tendo em vista “restaurar” a ordem denegrida da natureza criada. Assim, “a virtude é, pois, o meio pelo qual a ordem moral se estabelece nas ações humanas, dirigindo-las ao seu fim”<sup>16</sup>. Nesta ordem, nenhum “Estado terreno”, nem mesmo Roma, é uma condição necessária. A visão que Agostinho possui da humanidade é mais ampla, segundo Christoph Horn:

“Humanidade” é, em Agostinho, um conceito mais abrangente e mais unitário do que do contrário é utilizado na literatura antiga [...]. Agostinho está convencido de que a humanidade percorre uma unidade histórica significativa, composta por Deus; a unidade da história do mundo é expressão da ordem, da providência e da assistência divina ao mundo. A perspectiva histórica de Agostinho se dirige para além de Roma e é, em sentido estrito, orientada em termos da história universal<sup>17</sup>.

Para o bispo de Hipona, portanto, o ponto de unificação dos homens entre si não é o Estado, mas Deus, e esta dentro de uma certa “ordem” disposta na criação. Diz Agostinho que “todas as naturezas, têm, como ser, seu modo espécie e certa paz própria, e, por isso, são boas. E quando estão colocadas onde a ordem da natureza exige, conservam o ser que receberam”<sup>18</sup>. Na ordem da criação, o homem possui uma forma de “vinculação” especial, que não consiste apenas na “posse da razão” como fundamento de vinculação. Trata-se de uma vinculação que nasce da característica fundamental da natureza humana – “ser vivente”<sup>19</sup> e *aberto a Deus*, condição que faz dos seres humanos fundamentalmente seres de “concordia”, mas ao mesmo tempo de “dis-córdia”, em virtude da realidade do pecado. Assim, da peregrinação terrena da humanidade “deve ser dedutível o agir salvífico de Deus, que está como princípio, na base da unidade da

---

<sup>16</sup> LAVERE, 2001, p. 1334.

<sup>17</sup> HORN, 2008, p. 214.

<sup>18</sup> AGOSTINHO, 2012, p. 82 v.1.

<sup>19</sup> Sobre este tema ver a prova da existência da Deus, na segunda parte do *De Libero Arbitrio*, onde o autor africano mostra a singularidade do homem em relação ao restante da criação.

história [...]. Em Agostinho, a história é concebida, portanto, como o campo da conservação moral”<sup>20</sup>.

Aqui, percebemos o “salto” que Agostinho dá em seu pensamento, todos os problemas da história humana confluem-se, portanto, num problema ético, em *De Civitate Dei*.

[...] ele passa a teleologia ética da teoria do desejo<sup>21</sup> para o fenômeno da história. A história humana, para o Pai da Igreja [...] permanece orientada eticamente. Agostinho define a história, no sentido forte da palavra, com respeito à unidade de uma ordem moral do tempo [...], que consiste em entender todos os acontecimentos como efeitos de duas orientações éticas fundamentais. *De Civitate Dei* se movimenta, com isso, para além das alternativas de história dos fatos versus historiografia tendenciosa [...], e aparece, além disso, como antecipação da experiência moderna da contingência e da historicidade - sem ser idêntica com uma dessas opções<sup>22</sup>.

Isto porque o bispo Hipona comprehende a história como a realização do homem no tempo, segundo Lima Vaz

o tempo agostiniano aparece não como a medida matemática do movimento, a modo do tempo aristotélico, mas como o lugar das opções e, concretamente, [...] o lugar da experiência do espírito caído. Assim, o tempo torna-se o lugar da “conversão”, e a experiência avança para um plano mais profundo<sup>23</sup>.

O tempo carrega, portanto, um componente moral, pois, nele o espírito é “aliciado” para as coisas terrenas ou para as coisas do espírito. Com este acento existencial, Agostinho não encerra a moral no âmbito estrito da subjetividade, e afirma uma perspectiva decisiva

---

<sup>20</sup> HORN, 2008, p.218.

<sup>21</sup> Ver a elaboração de Agostinho sobre a vontade, cujo texto fundamental é o *De Libero Arbítrio*, mas que se destrincha em diversas obras posteriores inclusive em *De Civitate Dei* XII, VI e que está, por assim dizer, presente no movimento de todo pensamento agostiniano.

<sup>22</sup> HORN, 2008, p.227.

<sup>23</sup> LIMA VAZ, 2001, p.82.

para a história do pensamento ocidental – a indissolubilidade do destino individual dos homens do destino social da humanidade. Com este horizonte:

Agostinho transforma radicalmente a perspectiva ético-política da *Civitas*, em relação à filosofia política greco-romana, de quem é herdeiro, na qual se depositava a felicidade última do homem na *Polis*, enquanto instrumento estritamente humano. Em Agostinho, a finalidade última do homem, e consequentemente da *Civitas*, adquire uma dimensão teleológico-sobrenatural [...]. A *Civitas* terrena deixa de ser o fim último do homem e passa a ser um meio, um instrumento ético-político que conduza os homens a Deus<sup>24</sup>.

Não se trata aqui de uma relativização das estruturas políticas terrenas, ao contrário, o doutor de Hipona reconhece seu valor na vida do homem que busca viver virtuosamente, entende que nela pode se prefigurar a “*Beatitude*”, no entanto, jamais comunga da ideia greco-romana de *societas perfecta*. Agostinho tem claro que a humanidade é marcada pela realidade do pecado, e que através de suas próprias estruturas políticas não conseguirá a construção da plena concórdia<sup>25</sup>, talvez por isso, a solução apresentada diante do colapso romano não se trate de uma cristianização do Império, menos ainda de salvá-lo como estrutura política.

Em *De Civitate Dei*, o autor busca apontar o caminho de uma vida virtuosa que não se reduza a momentos isolados, mas a uma opção que implique todo o modo de viver e a existência de cada indivíduo, inclusive em suas implicações sociais. Este caminho conduzirá Agostinho a fundamentar o problema moral “na escolha reta das coisas a serem amadas”<sup>26</sup>. Isto implica em nova concepção de justiça mediante a qual os indivíduos vivem em concórdia, em Agostinho,

---

<sup>24</sup> COSTA, 2009, p.56.

<sup>25</sup> É importante ressaltar aqui a “teologia” da Graça, sobretudo, na última fase da obra do hiponense.

<sup>26</sup> COSTA, 2009, p.39.

justiça se entende em conexão com a ideia de ordem, que oferece uma hierarquia de bens estabelecidos por Deus [...], a justiça concebida de acordo com esta ordenação, harmoniza o aspecto volitivo do amor com a ordem criada da natureza<sup>27</sup>.

Embora nenhum tratado de Santo Agostinho seja dedicado exclusivamente ao tema Ética, nenhum outro Padre da Igreja se dedicou tanto à reflexão moral, trata-se de um tema presente em toda a sua teoria, onde o autor deixa claro que o cristianismo se caracteriza fundamentalmente por uma constante resolução moral, que visa atingir os limites da transformação humana. Nesse sentido, que o pensamento de Agostinho opera constantemente mediante “tensões”, o bispo de Hipona não se dedica a uma elaboração objetiva da moral<sup>28</sup>, lança-se à sombria investigação dos limites morais humanos, não considerando a ética uma questão de resolução deliberada, mas de decisão frente à existência.

Esta é a perspectiva que está posta em *De Civitate Dei*, a vida virtuosa consiste em uma peregrinação do homem na realidade do ser em direção à *Beatitude*, a realidade do pecado torna a ordem da criação um Mistério, o qual o homem precisa ir abordando e descobrindo ao longo de sua existência histórica. A melhor ordem moral social que consigamos, será sempre sombra da Cidade de Deus, mesmo assim, Agostinho insiste que o sentido real da vida dos homens é trabalhar constantemente pela paz e pela felicidade na cidade terrena, embora sem jamais depositar toda a esperança em suas estruturas.

### **Os dois amores: *caritas* e *cupidas* – a decisão do homem frente a sua realidade**

A questão central de *De Civitate Dei*<sup>29</sup>, é o desenvolvimento de uma explicação “das disposições interiores do homem que

---

<sup>27</sup> DODARO, 2001, p.784.

<sup>28</sup> Aos moldes de um código de ética em que ações e decisões já estariam previamente delimitadas.

<sup>29</sup> Embora esta temática esteja presente em toda a obra, a partir do La XIX, o autor realiza um “fechamento sistemático” de sua análise.

contrastavam entre o amor de Deus e o amor a si próprio”<sup>30</sup>, entre a *caritas* e a *cupiditas*. Agostinho fundamenta sua “teoria moral” nestes dois amores que ousamos chamar de “disposições de ser”, a partir das quais os homens estabelecem livremente as condições de suas relações no âmbito do ser<sup>31</sup>. No que se refere à primeira, deve ser entendida desde o conceito de “má vontade”, para o doutor da África:

[...] o princípio de todo pecado é a soberba [...]. A má vontade é, por conseguinte, a causa eficiente de toda obra má [...]. Quando a má vontade abandonando o que é superior, converte-se às coisas inferiores, torna-se má, não por ser mau o objeto a que se converte, mas por ser má a própria conversão, portanto, não é causa da vontade má o ser inferior, ela que é sua própria causa por haver apetecido mal o ser inferior<sup>32</sup>.

Para o bispo de Hipona a natureza das coisas criadas, inclusive as estruturas políticas do Império Romano, não constituíam um “mal em si”<sup>33</sup>, o problema que ele identifica é a forma como o homem, enquanto ser inteligente e dotado de vontade, estabelece livremente suas relações com a realidade das coisas criadas. O problema central de Agostinho passa por espécie de “valoração” que o homem estabelece com as coisas criadas - divinizar um Estado imperial e a guerra como a arte de sua expansão é, na visão do hiponense, uma efetivação da má vontade que deturpa a ordem da criação e a forma como devemos amar as coisas para sermos felizes. Para Agostinho, a natureza, os bens materiais e os bens políticos não são maus, entretanto, devem ser usados, cuidados e amados não por si mesmos ou como alimento da soberba e da glória pessoal, como o faziam os romanos com seus deuses sobre os povos dominados, a relação de “amor” com eles deve fruir de uma forma dinâmica e mais profunda, concorrendo para a paz, para a concórdia e para a virtude dos homens nesta cidade e na Cidade de Deus. Trata-se de um projeto mais amplo, “inscrito na natureza criada”, que é, por assim dizer, a razão de ser da humanidade.

---

<sup>30</sup> SCHLABACK, 2001, p.534.

<sup>31</sup> Com a expressão “âmbito do ser” queremos designar “realidade humana”.

<sup>32</sup> AGOSTINHO, 2012, p.83-85 v.2.

<sup>33</sup> Sobre a teoria do mal de Agostinho: *De Libero Arbítrio I*

Entretanto, vale ressaltar que, esta “ordem da natureza” não significa que a moralidade esteja previamente escrita e dada ao homem, mas que o referencial sobre o qual o homem busca o correto agir é a própria “natureza”<sup>34</sup> de seu ser na relação com o “todo” da criação. Nesse sentido, “para viver moralmente, há que se prestar a atenção para a escala do ser, na qual a virtude afirma o ser, fazendo com que este chegue a ser semelhante a Deus [...]. Afirma-se que há uma participação maior ou menor no ser, segundo uma pessoa torne-se mais semelhante a Deus”<sup>35</sup>. A semelhança com Deus é a *caritas*, trata-se de um amor que dá a cada bem criado o seu devido valor e dignidade, primeiramente a Deus, e depois de modo especial frente a toda a criação – ao ser humano – único ser dotado de vontade e liberdade, capaz de orientar virtuosamente seu agir. Assim, podemos afirmar com Agostinho, que a *caritas* enquanto condição de ser do homem consiste “na abertura-esvaziamento de si mesmo à criação, aos outros e a Deus. Nessa perspectiva, o exercício da autoridade só descobrirá seu significado quando realizado caritativamente”<sup>36</sup>.

Em *De Civitate Dei*:

[...] a concepção condutora é um tratamento moral do mundo, em que os papéis morais, em verdade claramente definidos, não estão, porém, oferecidos rigidamente a determinadas pessoas, povos ou instituições. O interesse de Agostinho reside em provar e tornar dedutível, como que visível, a presença e a interação de ambas as *civitates*<sup>37</sup> no decurso do mundo<sup>38</sup>.

Assim, podemos dizer com Agostinho:

[...] a família dos homens que não vive na fé busca a paz terrena nos bens e comodidades desta vida. Por sua vez, a família dos homens que vivem da fé espera nos bens espirituais e eternos, segundo a promessa. Usam dos bens terrenos e temporais como viajantes. Não os prendem nem desviam do

---

<sup>34</sup> A condição de ser imagem e semelhança de Deus.

<sup>35</sup> SCHLABACK, 2001, p.528.

<sup>36</sup> HINRICHSEN, 2012, p.54.

<sup>37</sup> E suas respectivas formas de ser (N.A.).

<sup>38</sup> HORN, 2008, p.209.

caminho que leva a Deus [...]. O uso dos bens necessários a esta vida mortal é, portanto, comum a ambas as classes de homens e ambas as casas, mas no uso cada um tem fim próprio e modo diverso do outro. Assim, a cidade terrena, que não vive da fé, firma a concórdia entre os que mandam e os que obedecem [...]. Enquanto peregrina, a cidade celeste vai chamando cidadãos por todas as nações, e formando de todas as línguas, verdadeira cidade viajadora. Não se preocupa com a diversidade de leis e de costumes. Nada lhes suprime, nem destrói, antes os conserva e aceita, encaminha-se a um só e mesmo fim a paz terrena<sup>39</sup>.

Agostinho tem claro que o homem é um ser concreto que vive em meio aos bens materiais, por isso, a virtude e o vício estão diretamente implicados na forma como o homem se relaciona com estes objetos. Nesse sentido, que a longa e profunda abordagem histórica de *De Civitate Dei*, resume-se em “uma doutrina ético-moral e ascética que mostrará aos homens como viver neste mundo em meio aos bens”<sup>40</sup> e através deste caminho encontrar a *Beatitude* e a paz, não uma paz subjetiva e individual dada apenas a homens escolhidos, mas a verdadeira “paz entre os homens, a qual só é possível de ser almejada pela *caritas*. Em *De Civitate Dei* este amor opera como força motriz de socialização entre os homens, ou seja, “pela caridade, Agostinho faz a ponte entre o individual e o homem social, pois a realização do amor em Deus exige a realização do amor entre os homens”<sup>41</sup>. Em outras palavras, pela *caritas* o amor deixa de pertencer meramente ao âmbito subjetivo do homem e assume uma dimensão social, enquanto prefigura como um princípio unificador de socialização.

## Considerações Finais

Podemos observar que Agostinho não opera uma dedução de valores morais, muito menos de regras de conduta a serem estabelecidas nas estruturas de um Estado, ele não deixa de reconhecer que o homem é um ser existencial que vive numa realidade temporal,

---

<sup>39</sup> AGOSTINHO, 2012, p.483sv.2.

<sup>40</sup> COSTA, 2009, p.27.

<sup>41</sup> COSTA, 2009, p.47.

e que sua mundanidade é cercada de bens com os quais ele se realiza como “vivente”<sup>42</sup>. Partindo deste mundo concreto, Agostinho realiza uma “fenomenologia”<sup>43</sup> das relações humanas, desde a qual se estabelece que “a ordem social não é senão um prolongamento da ordem moral fundamental, ou seja, da reta ordem do amor [...], a vida moral e a felicidade pressupõe uma vida em comunidade”<sup>44</sup>. Assim dizemos com Luis Evandro Hinrichsen que, em Agostinho:

[...] à tarefa de realização do bem na cidade terrestre, destaquemos, estão convocados todos os homens de boa vontade [...]. A paz procurada na cidade terrestre, portanto, [...], começa nos corações, efetiva-se na vida familiar e ganha amplitude na vida em sociedade [...]. Construir a paz é promover a vida em todas as suas dimensões e manifestações [...]. A tranqüilidade da paz é tranqüilidade descoberta na quietude, realizada no engajamento, operada pela transformação cotidiana de cada um de nós, peregrinos e itinerantes, transeuntes no mundo, mas por ele responsáveis<sup>45</sup>.

Neste horizonte, o bispo de Hipona reitera que o Império Romano, assim como todos os reinos terrestres, é uma realidade passageira, um bem menor que pode auxiliar na edificação da felicidade através da paz temporal, mas cujo fim não se encerra em si mesmo, mas em uma realidade que transcende a alma humana. Na última fase de sua obra, Agostinho apresenta a visão “de um império decadente, resultado da má vontade do homem, que, usando perversamente do poder temporal [...], ou seja, governando em sua própria honra e glória (soberba), transformou o Império em uma coisa má”<sup>46</sup>.

---

<sup>42</sup> Em toda a obra o Doutor da Igreja refere ao homem como ser “peregrino”, sempre em busca de algo, cuja existência está em permanente construção.

<sup>43</sup> Trata-se de uma expressão da filosofia moderna e contemporânea que não é utilizada pelo autor, foi empregada por nós na busca de uma melhor compreensão do movimento em que opera o pensar de Agostinho.

<sup>44</sup> GILSON, 2012, p.195.

<sup>45</sup> HINRICHSEN, 2012, p.55s.

<sup>46</sup> COSTA, 2009, p.178.

Santo Agostinho é um pensador do “homem”, e deste enquanto pessoa concreta, decaída, sujeito individual de identidade singular que peregrina neste mundo em busca da felicidade, por isso, “falar da *Civitas* é falar do homem concreto, e falar do homem é falar da *Civitas*. O homem é ao mesmo tempo seu fundamento e finalidade”<sup>47</sup>.

Como pensador das questões humanas essenciais, Agostinho nos traz em “*De Civitate Dei*”, uma visão da condição humana que imediatamente nos remete para uma reflexão sobre o sentido de ser de nossas estruturas sociais. Os pensamentos utópicos<sup>48</sup> nos deram a capacidade de sonhar com sociedades ideais, onde os grandes conflitos da humanidade seriam resolvidos no curso do desenvolvimento de sistemas econômicos e políticos. Percebemos nas últimas décadas, que o contemporâneo “mito da cidade eterna” se tornou sem significado, e vem tendo seus “muros derrubados”, juntamente com seus regimes políticos e sistemas econômicos que tinham a pretensão de “salvar o homem”.

Talvez o que tenha faltado em muitos dos pensamentos que gestaram estas “utopias”, é perceberem, ao final das contas, “quem” concretamente realiza tais projetos - os homens livres em sua realidade concreta e histórica. No plano ideal das leis e sistemas, estes projetos funcionaram tão bem quanto nossa razão foi capaz de “pensar” a sua perfeição, contudo, no plano histórico da realidade, a correspondência não tem sido tão perfeita, talvez porque as teorias modernas têm tomado facilmente os homens mediante “princípios” generalizantes e “massificadores”, mas tem igualmente subtraído suas singularidades históricas.

Aqui, temos um ponto em que o bispo de Hipona tem algo a nos dizer - que os homens permanecem sendo seres dotados de vontade e livre arbítrio, que são capazes de “fazer o mal”, de agir contra sua própria condição humana e, por isso, nossas “ordens sociais” permanecem sendo tão frágeis em suas perspectivas de salvação,

---

<sup>47</sup> COSTA, 2009, p.182.

<sup>48</sup> Aqui nos referimos tanto a ideologias de “esquerda” como de “direita”.

quanto nossas teorias sobre elas. Agostinho nos aponta um caminho – pensar o homem a partir da condição histórica desde a qual ele se estabelece e “decide” sobre sua vida, seus valores morais e sociais, tendo presente que este homem permanece sendo sempre um ser aberto, sedento de verdade, *perfectível*, jamais perfeito.

### Referências:

AGOSTINHO. **A Cidade de Deus**. Petrópolis: Vozes, 2012. v.1 e v.2.

\_\_\_\_\_. Sermones. In: **Obras completas de Saint Agustín**. Madrid, BAC, 1983.

COSTA, M. **Introdução ao Pensamento ético-político de Santo Agostinho**. São Paulo: Loyola, 2009.

DJUTH, M. Libertad Politica. In: **Diccionario de San Agustín: San Agustín a traves del tiempo**. Alan Fitzgerad (org.). Burgos: Monte Castelo, 2001.

DODARO, R. Justicia. In: **Diccionario de San Agustín: San Agustín a traves del tiempo**. Alan Fitzgerad (org.). Burgos: Monte Castelo, 2001.

DOUGHERTY, R. Caída de Roma. In: **Diccionario de San Agustín: San Agustín a traves del tiempo**. Alan Fitzgerad (org.). Burgos: Monte Castelo, 2001.

FORTIN, E. De Civitate Dei. In: **Diccionario de San Agustín: San Agustín a traves del tiempo**. Alan Fitzgerad (org.). Burgos: Monte Castelo, 2001.

GILSON, E. e BOHENER, P. **História da Filosofia Cristã**. Petrópolis: Vozes, 2012.

\_\_\_\_\_. **Introdução ao estudo de Santo Agostinho**. São Paulo: Paulus, 2004.

\_\_\_\_\_. **O Espírito da Filosofia Medieval**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

HINRICHSEN, L. E. “Agostinho e a Cidade de Deus ou dos homens: sobre a inquieta dinâmica da paz”. In: **Revista Civitas Agustiniana**. Porto, v.1, n<sup>º</sup>1, p. 34-58, 2012.

HORN, C. **Agostinho: conhecimento, linguagem e ética**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008.

LIMA VAZ, H.C. **Ontologia e História**. São Paulo: Loyola, 2001.

MIRANDA URBANO, C. Santo Agostinho e a Queda de Roma. In: **A Queda de Roma e o alvorecer da Europa**. Francisco de Oliveira (org.). Coimbra: University Press, 2013.

MORESCHINI, C. **História da Filosofia Patrística**. São Paulo: Loyola, 2008.

SCHLABACK, G. Ética. In: **Diccionario de San Agustín: San Agustín a traves del tiempo**. Alan Fitzgerald (org.). Burgos: Monte Castelo, 2001.

WILLIANS, J. Invasiones de los barbaros. In: **Diccionario de San Agustín: San Agustín a traves del tiempo**. Alan Fitzgerald (org.). Burgos: Monte Castelo, 2001.

# A responsabilidade da criatura racional na assunção da retidão da vontade segundo Anselmo de Aosta

*Luciano da Rosa Ramires*<sup>1</sup>

O objeto do presente texto é depreender a partir de uma breve análise sobre a retidão da vontade, uma espécie de responsabilidade da criatura racional em assumir ou não assumir a retidão. Para tanto, se analisará a trilogia *De veritate*, *De libertate arbitrii* e *De casu diaboli* de Anselmo buscando explicitar a argumentação do Doutor Magnífico frente ao objeto proposto.

Cabe aqui salientar, que a questão em vista nos remete a um dos principais conceitos onde está assentada a ética de Anselmo, a saber: o de liberdade. O Arcebispo de Cantuária é considerado o primeiro filósofo cristão, ou ainda talvez o primeiro filósofo da história a fazer uma análise sistemática sobre o tema da liberdade do arbítrio humano<sup>2</sup>.

## O *De veritate*

No capítulo IV do *De veritate* (*DV*), ao tratar da verdade da vontade Anselmo já deixa claro o que entende por retidão:

De facto, se enquanto quis o que devia, a saber, aquilo para o qual tinha recebido a vontade, estava na retidão e na verdade, e quando quis o que não devia, abandonou a retidão e a verdade, não se pode entender aqui que a verdade seja senão a retidão,

---

<sup>1</sup> Mestrando do PPG Filosofia da Universidade Federal de Pelotas (UFPel).

<sup>2</sup> Cf. PENA, 2011, p.54.

dado que, na vontade dele, tanto a verdade, como a retidão não eram senão querer o que devia<sup>3</sup>.

Para Anselmo perseverar na retidão da vontade significa querer aquilo que devia querer, isto é, a vontade deve querer a finalidade para a qual foi recebida, caso contrário quando não se quer aquilo que deveria querer abandona a retidão. Deste modo, Anselmo já anuncia aqui que está na vontade a possibilidade de se conservar ou não a retidão<sup>4</sup>.

Na sequência do diálogo Anselmo afirma que tudo o que é recebeu ser de um modo determinado. Entretanto, enquanto as proposições lógicas e as coisas naturais farão a verdade ou a retidão de modo necessário, as criaturas racionais (homens e anjos) farão de modo racional e livre.

Anselmo assim “introduz a discussão que aproxima verdade, retidão e justiça, e que coloca a liberdade da vontade no cerne do agir reto”<sup>5</sup>, ou seja Anselmo agora não só afirma que é reto tudo que faz o que deve, mas introduz uma distinção nos modos de fazer o que se deve.

Conforme OLIVEIRA E SILVA<sup>6</sup>, Anselmo estabelece, através da análise do ato reto, ou justo, um princípio de hierarquia ontológica, a saber: as criaturas racionais são superiores às criaturas irracionais (animadas ou inanimadas).

Para Anselmo, somente a criatura racional é reta e justa.

D. - Então que diremos? Diremos que uma pedra é justa, quando se inclina do superior para o inferior, porque faz o que deve, do mesmo modo que dizemos que um homem é justo quando faz o que deve?

M. - Não costumamos chamar justo esse tipo de justiça.

---

<sup>3</sup> DV, IV, 73.

<sup>4</sup> Cf. OLIVEIRA, 2012, p.22

<sup>5</sup> OLIVEIRA E SILVA, 2012, p.23.

<sup>6</sup> OLIVEIRA E SILVA, 2012, p.24.

D. - Então porque motivo o homem justo é mais justo do que a pedra, se ambos agem justamente?

M. - Tu próprio não julgas que o fazer do homem difere de algum modo do fazer da pedra?

D. - Sei que o homem faz voluntariamente e a pedra naturalmente e não voluntariamente.

M. - Por esse motivo não se diz que a pedra é justa, porque não é justo o que faz o que deve, se não quer o que faz.<sup>7</sup>

Para Anselmo os seres inanimados (como a pedra) e os animados irracionais (como o cavalo) não possuem justiça, são de algum modo, retos apenas por cumprirem necessariamente a sua justiça. Diferentemente as criaturas racionais podem querer a retidão pela própria retidão e não por outro motivo.

M. - É evidente que esta justiça não está em nenhuma natureza que não reconheça a retidão. De facto, tudo o que não quer a retidão, mesmo que a possua, não merece ser louvado por possuir a retidão. Porém quem não a conhece não é capaz de a querer.

D. - É verdade.

M. - Portanto, a retidão que torna louvável aquele que a possui não está senão na natureza racional, que é a única que percebe a retidão de que falamos.

D. - É o que segue.

M. - Portanto, visto que toda a justiça é retidão, a justiça que torna digno de louvor aquele que a conserva está apenas nas naturezas racionais.<sup>8</sup>

Deste modo, o que determina a posição de superioridade da criatura racional na hierarquia ontológica é justamente a capacidade de assumir ou não assumir a própria retidão como princípio orientador do agir. Anselmo ao identificar a retidão com a justiça, ressalta o fato de ela ser intrínseca à ação livre e racional.

---

<sup>7</sup> DV, XII, 99.

<sup>8</sup> DV, XII, 99

## O *De Libertate Arbitrii*

O tratado *De libertate arbitrii* (DLA), está dividido em catorze capítulos, e nestes Anselmo debate a questão essencial da vontade livre: o poder de perder a retidão é algo que está na essência desta vontade, enquanto liberdade? E se não for de sua essência em que consiste esse poder de perder a retidão da vontade?<sup>9</sup>

No capítulo III do DLA, Anselmo define a liberdade de escolha como o poder de conservar a retidão da vontade pela própria retidão. No entanto, na sequência do diálogo, surge a questão sobre a situação histórica do homem, na qual se percebe que a vontade perdeu a retidão que possuía.

Apresenta-se, com isto, as seguintes dificuldades: como o homem, possuindo uma vontade reta, abandona aquilo que tinha? Isso se deu contra sua vontade ou ele foi coagido pela tentação? Há algum poder superior ao poder de conservar a retidão?

A partir do cap. V do DLA, Anselmo assegura a seguinte ideia: a vontade reta possui uma força tal que nenhuma outra força alheia pode demovê-la de seus propósitos, ou ainda “*ninguém abandona a vontade reta a não ser querendo*”<sup>10</sup>, ou seja, ninguém abandona a retidão da vontade contra a vontade.

Para Anselmo “Nada pode coagir a natureza racional a querer não querendo ou a querer aquilo que ela não quer”<sup>11</sup>. Conforme Martines<sup>12</sup> a argumentação de Anselmo indicará que a vontade do homem, quando reta, não é escrava nem dependente daquilo que não deve; nenhuma força estranha a afasta da retidão mesma, a não ser que ela consinta, querendo aquilo que não deve, pois esse consentimento não lhe vem por necessidade, mas dela própria.

---

<sup>9</sup> Cf. OLIVEIRA E SILVA, 2012, p.29.

<sup>10</sup> DLA, V, 133.

<sup>11</sup> DLA, V

<sup>12</sup> MARTINES, 2000.

Anselmo procura deixar claro que a vontade é livre e nenhuma força externa a obriga a querer o que não quer. Em uma situação-limite (mentir ou morrer) a vontade poderá ver-se forçada ou constrangida a tomar uma decisão, porém, segundo Anselmo, nenhuma das duas realidades está determinada pela necessidade, pois qualquer das duas está em seu poder.

De facto, falamos da vontade pela qual alguém quer mentir por causa da vida, não daquela pela qual não quer a mentira por si mesma. E por isso mente certamente contra a vontade, porque é contra vontade que ou é morto, ou mente, isto é: contra vontade está neste dilema, de tal modo que necessariamente uma destas duas coisa acontece. Embora de facto seja necessário que ele ou seja morto ou minta, contudo não é necessário que seja morto, porque pode não ser morto se mentir. Nem lhe é necessário mentir, pois pode não mentir se for morto. De facto, nenhuma das duas realidades está determinada pela necessidade, porque qualquer das duas está em seu poder. Assim também embora seja contra a vontade que ou minta, ou seja morto, contudo não se segue por isso que minta contra vontade ou que seja morto contra vontade<sup>13</sup>.

Segundo Oliveira e Silva<sup>14</sup>, Anselmo dirá, nesse tipo de situação, que impropriamente diz-se haver necessidade na escolha, quando efetivamente o que se verifica é uma dificuldade em afastar a alternativa perversa. Pois, para o Doutor Magnífico a vontade reta não está sujeita ao que não deve e nem se afasta da própria retidão por força alheia, a não ser que ela própria, querendo, consinta no que não deve.

Na sequência do diálogo, o discípulo segue com a dificuldade de entender o poder dessa vontade diante de determinadas situações nas quais a mesma vontade parece impotente. Como conciliar esse poder da vontade atestado pelo mestre e a impotência que parece atingir essa vontade?

---

<sup>13</sup> DLA, V, 135-137.

<sup>14</sup> OLIVEIRA E SILVA, 2012, p.34.

Assim a dificuldade se apresenta como um obstáculo que é imposto à vontade, mas que não é intransponível. O mestre responde que tal dificuldade não aniquila a liberdade, ora a dificuldade pode *in-pugnare* (entrar em luta contra a vontade), mas não *ex-pugnare* (triunfar sobre a vontade). Deste modo, o mestre pode dissolver a aparente dificuldade do discípulo e conciliar potência/impotência da vontade.

O aspecto que causa a resistência do discípulo ao longo dessa discussão é justamente aquele de atribuir uma força, um poder à vontade (o que a faz justamente livre). Como entender a força dessa vontade se, a propósito desta, apenas é permitido falar aquilo que se refere ao seu próprio querer? Essa dificuldade Anselmo procura dirimir pelo estudo da constituição do termo vontade.

Vontade é termo equivoco. Da mesma forma que o termo vista é tomado no seu duplo sentido: 1) instrumento e 2) de ação desse instrumento. Ou seja, o termo vontade deve ser entendido enquanto instrumento do querer que está na nossa alma e enquanto uso, na medida apenas em que queremos algo.

Para corroborar esta distinção e reafirmar o aspecto inalienável da força da vontade, Anselmo apresenta o exemplo do homem que consegue segurar um touro indomável, e noutra ocasião não consegue manter nas mãos um frágil carneiro. Esse exemplo de Anselmo foi, conforme Martínes<sup>15</sup> tomado por alguns interpretes de seu pensamento como inadequado para expressar a moralidade de uma ação. Ter um poder e não querer usá-lo, manifestando assim uma incapacidade da ação seria contraditório. Contudo, Martínes crê que a distinção entre instrumento e uso indicada por Anselmo é suficientemente clara: o poder da vontade, enquanto instrumento, pode permanecer como tal, e o uso (expressão do ato da vontade) pode variar. Em última instância, ceder a tentação é imputado à vontade quando se afasta do que tinha e converte-se para o que não devia, faz isso querendo.

---

<sup>15</sup> MARTINES, 2000, p.88

A argumentação anselmiana avança e procura exaurir as possibilidades nas quais a vontade poderia ser subjugada por uma força superior ou alheia. No cap. 8, a consideração da liberdade da vontade é levada ao limite, quando Anselmo considerará que nem Deus pode suprimir a liberdade dessa vontade.

Deste modo, conforme Paula Oliveira e Silva<sup>16</sup>, a vontade humana fica a nú perante si própria e entregue às suas próprias decisões.

### **O *De Casu Diaboli***

O dialogo *De Casu Diaboli* (DCD) parece-nos ser esclarecedor na questão da responsabilidade da criatura racional na assunção da retidão da vontade, haja visto que o Doutor Magnífico parece orientar sua resposta ao porquê o anjo abandonou a retidão ao uso de uma vontade espontânea e arbitrária.

No dialogo do *DCD* Anselmo parece buscar uma redefinição da concepção de bem, e postula uma definição moral de bem e mal, referida mais propriamente ao uso da vontade.

Deste modo, ser bom consiste em perseverar na retidão da vontade, ou ainda querer aquilo que Deus quer que queira, e por outro lado, ser mal significa deixar de querer o que Deus quer que queira por algo nocivo ou que não convém.

Contudo, o que leva o homem a abandonar a retidão ou a querer aquilo que não deveria querer?

Numa breve análise do DCD, é possível perceber que para Anselmo, o desvio para aquilo que é nocivo e que não convém está diretamente ligado às noções que destacam a ideia de que uma escolha é livre e espontânea, sem qualquer tipo de coação ou necessidade na prática do ato pecaminoso.

---

<sup>16</sup> OLIVEIRA E SILVA, 2012, p.35.

O caso do anjo que abandonou a retidão pode elucidar a questão. Anselmo<sup>17</sup> ao responder a uma indagação do discípulo sobre o modo pelo qual o anjo abandonou a retidão, afirma que o anjo quis algo que não tinha e não deveria querer, já que devia querer apenas aquilo que lhe era imputado. Segundo Martines<sup>18</sup> o anjo ao querer algo que não deveria querer, antecipou-se ao próprio querer de Deus, tomando a si próprio como princípio e distanciou-se da obediência que lhe era imputada.

Quanto ao que motivou o anjo a querer aquilo que não deveria querer, Anselmo parece responder em dois momentos. No primeiro, o Mestre responde ao discípulo que o anjo pecou porque pôde, ou seja, porque já contava com a faculdade da vontade, ou ainda, conforme Castañeda<sup>19</sup>, o anjo já estava também dotado do querer inicial e natural da felicidade, o que o habilitava a fazer uso destas faculdades.

Segundo Martines<sup>20</sup>, Anselmo no capítulo 12 do *De casu diaboli*, ao considerar a hipótese de um anjo criado por etapas (*per partes*) indica a presença de uma vontade natural (de felicidade) que evita as inconveniências e busca as conveniências e, por fim, move todas as outras vontades. Porém, nem sempre a busca dessas conveniências para a criatura em geral é realizada segundo uma forma justa.

Num segundo momento, Anselmo encaminha-se para uma reformulação da pergunta, visto que o poder de querer não explica o que motivou o anjo a querer o que não devia, já que os anjos bons, que não pecaram, contaram com a mesma capacidade. Deste modo, a explicação deve centrar-se no porquê que anjos dotados da mesma capacidade de vontade tiveram uma diferença tão grande em seu uso, ou porque uns anjos pecaram e outros não.

D. – Por que motivo quis o que não devia?

---

<sup>17</sup> DCD, p.241

<sup>18</sup> MARTINES, 2000, p.107

<sup>19</sup> CASTAÑEDA, 2005, p.116

<sup>20</sup> MARTINES, 2000, p.107

M. - Nenhuma precede esta vontade, a não ser porque pôde querer.

D. - Então quis porque pôde?

M. - Não, porque o bom anjo podia igualmente querer e contudo não quis. De facto, ninguém quer o que pode querer só porque pode, sem qualquer outra causa, embora nunca queira se não puder.

D. - Então por que motivo quis?

M. - Unicamente porque quis. Na verdade, esta vontade não teve nenhuma outra causa que a movesse ou atraísse de algum modo, mas ela própria foi para si mesma, se assim se pode dizer, causa eficiente e efeito.<sup>21</sup>

Conforme Castañeda<sup>22</sup>, a primeira vista a resposta de Anselmo parece não evoluir frente a resposta anterior, no entanto, quando o Mestre responde: por que quis e quis meramente por que quis, ele não estava dando voltas sem sair do lugar em seus esforços explicativos, mas sim está reforçando um ponto essencial das decisões da vontade, ou seja, a sua arbitrariedade.

Para Anselmo, o querer da vontade implica um querer por si e, deste modo, esse querer é igualmente causa de si mesmo, ou causa e efeito de si.

De fato, para Anselmo o anjo mal pecou porque quis, sendo esta decisão manifestação de um poder espontâneo e arbitrário. E, deste modo, o anjo caído perdeu por um ato espontâneo a felicidade e a justiça em que foi criado.

Conforme Martines<sup>23</sup>, o anjo buscou um acréscimo de felicidade de modo desordenado, estendendo sua vontade além da justiça. Com sua atitude espontânea o anjo pecou. Ao buscar esse algo a mais que poderia trazer-lhe alguma felicidade, abandonou e desprezou a justiça na qual estava.

---

<sup>21</sup> DCD, XXVIII, 257- 259

<sup>22</sup> CASTAÑEDA, 2005, p.120

<sup>23</sup> MARTINES, 200, p.108

No entanto, resta-nos ainda analisar como pode o anjo estender a sua vontade para além da justiça.

No capítulo XIV de DCD, segundo Rogers, Anselmo percebe que se fosse dado a criatura racional apenas o desejo de retidão ela o faria inevitavelmente, e deste modo sua escolha pela retidão seria necessitada, ou seja, a causa determinante da escolha pela retidão seria Deus e não o agente<sup>24</sup>.

Portanto, uma vez que não se pode chamar justo ou injusto nem por querer só a justiça, nem por querer só o que convém, quando assim o quer por necessidade; e que não pode nem deve ser feliz a não ser que queira, e que queira justamente: é necessário que Deus faça de tal modo convergir nele uma e outra vontade que queira ser feliz e queira justamente. É nesta medida que a justiça acrescentada tempera a vontade de felicidade, de modo a conter o excesso da vontade e a não amputar o poder de se exceder.<sup>25</sup>

Para Anselmo, Deus dá a criatura racional tanto o desejo para escolher o benéfico e que está de acordo com a vontade Dele, que é o desejo da retidão ou da justiça, como dá também um desejo que inevitavelmente excede o que é correto se não for contido pelo desejo de justiça. Em posse de ambos os desejos, a criatura racional escolhe um ou outro por si própria<sup>26</sup>.

No caso do anjo caído, conforme Martines<sup>27</sup> a vontade que deveria conservar a sua condição de vontade criada, ou seja, de uma vontade subordinada a vontade de Deus, se arroga o direito ou a condição de não estar submetida a nada, sendo ela a sua própria norma.

Isto é permitido justamente por ter sido dotado por Deus com as duas vontades, a saber: a vontade de felicidade (*voluntas beatitudinis*)

---

<sup>24</sup> ROGERS, 2008, p.188s.

<sup>25</sup> DCD, XIV, 221.

<sup>26</sup> Cf. ROGERS, 2008, p.188.

<sup>27</sup> MARTINES, 2000, p.110.

e a vontade de justiça (*voluntas iustitiae*). Apenas com a vontade de felicidade o anjo não seria capaz de iniciar uma ação *per se*, pois ele não poderia querer outra coisa, apenas a vontade dada por Deus, assim sua ação seria determinada, sendo Deus a causa determinante. Do mesmo modo, se o anjo fosse dotado apenas com a vontade de justiça.

Conforme Visser e Williams<sup>28</sup>, a existência da teoria anselmiana das duas vontades tem a função de dizer que a liberdade consiste na possibilidade de o agente ser capaz de *per se* dar início a uma ação, onde *per se* significa sem determinação causal ou independente de qualquer tipo de necessidade ou coação.

Deste modo, o caso da vontade do anjo, como descrito, entendemos ser esclarecedor para a compreensão da responsabilidade do agente racional criado frente a sua ação, ou seja, se o mesmo perseverar na retidão, o faz *per se*, sem qualquer tipo de determinação, necessidade ou coação, e se não persevera também o faz do mesmo modo.

### **Considerações finais**

Ao identificar retidão e justiça no DV, Anselmo destaca a ideia de que ela é intrínseca à ação livre e racional. Ou seja, é livre e racional pela capacidade de assumir ou não a retidão como princípio orientador do agir. Diferentemente dos seres inanimados e animados irracionais que cumprem necessariamente aquilo que devem, as criaturas racionais podem querer a retidão pela própria retidão.

Deste modo, destaca-se, no DV, a ideia da responsabilidade da criatura racional em perseverar na retidão.

Entretanto, pode a criatura racional ser coagida a desviar-se da retidão? Segundo a argumentação apresentada no DLA, nada pode

---

<sup>28</sup> VISSER e WILLIANS *apud* D' OCA, 2011, p.73.

subjugar a retidão da vontade a não ser que ela própria consinta. Segundo Anselmo, nada é mais livre do que a vontade reta, à qual nenhuma força alheia pode tirar a sua retidão.

Deste modo, a vontade humana fica entregue as suas próprias decisões, o que novamente destaca a ideia, desta vez no DLA, da responsabilidade da criatura racional em fazer aquilo que Deus quer, ou seja, manter-se na retidão.

Resta-nos saber: o que pode motivar a vontade a querer aquilo que não deveria querer? Neste sentido o tratado DCD parece ser esclarecedor.

Ao analisar a queda do anjo mal, Anselmo destaca que o anjo pecou por que quis, reforçando, como visto, um ponto essencial das decisões da vontade, ou seja, a sua arbitrariedade, o que nos remete a argumentação do DLA, em que o querer da vontade implica um querer por si, não podendo ser por nenhuma força alheia demovida de seus propósitos.

Segundo Anselmo, para que a criatura racional possa querer a retidão pela própria retidão, diferenciando-se assim dos seres irracionais e de uma ação determinada, como visto no DV, Deus dá a criatura racional tanto o desejo para escolher o benéfico, o desejo de retidão como o desejo que pode exceder o que é correto se não for contido pelo desejo de justiça. Com ambos os desejos o agente é capaz de per se dar início a uma ação, sendo deste modo o próprio agente responsável pela mesma.

## Referências:

Anselmo de Cantuária. **Diálogos Filosóficos. De veritate, De libertate arbitrii, De casu diaboli.** (Trad. Paula Oliveira e Silva). Porto: Edições Afrontamento, 2012.

CASTAÑEDA, F. El tratado sobre la caída del demonio o el problema del origen y de la concepción del mal en Anselmo de Canterbury. In:

**Tratado de la caída Del demônio.** Bogotá: Universidad de los Andes, Ediciones Uniandes, 2005.

D’Oca, Fernando R. M. Os sentidos do conceito de liberdade em Anselmo de Cantuária. In: VASCONCELLOS, Manoel e SILVA, Lucas (Orgs.). **Studia Mediaevalia**. Pelotas: Editora Cópias Santa Cruz, 2011. pág. 65 – 78.

MARTINES, Paulo Ricardo. **A liberdade em Anselmo de Cantuária**. 2000. 192 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas.

OLIVEIRA E SILVA, P. Introdução. In: **Diálogos Filosóficos**. Porto: Edições Afrontamento, 2012.

PENA, Eustáquio de Souza. A questão do pecado em Anselmo de Aosta. In: VASCONCELLOS, Manoel e SILVA, Lucas (Orgs.). **Studia Mediaevalia**. Pelotas: Editora Cópias Santa Cruz, 2011. pág. 51 – 63.

ROGERS, K. **Anselmo On Freedom**. Oxford: Oxford University Press, 2008.

# O caráter necessário do consentimento para a valoração moral na ética de Pedro Abelardo

Matheus de Lima Rui<sup>1</sup>

A ética de Abelardo é tratada em duas de suas obras, mas vou me ater a obra “Ética ou Conhece-te a ti mesmo” (*Scito te Ipsum*) a qual é dada maior atenção à princípios importantes como o da intenção, tanto como a relação entre consentimento e pecado. Do consentimento para ação, é onde reside a culpa do indivíduo, demonstrada por Abelardo como a “Intenção” (*intentio*). Atos exteriores não são bons ou maus em si mesmo, todo comportamento físico é moralmente neutro. Nenhuma avaliação moral pode ser feita a partir da realização de atos exteriores. Como definir então, segundo Abelardo, o que é passível de avaliação moral?

Ao contrário do que pareça conduzir tal linha de pensamento, a perspectiva de Abelardo não aparenta assumir a possibilidade de um subjetivismo moral<sup>2</sup> - a partir da interiorização da avaliação como uma moralidade subjetiva (intenção). Apesar de retirar todo o valor moral de atos exteriores, e direcionando-o para a intenção do indivíduo, a especificidade de sua análise lógico-gramatical fundamenta uma precisão da análise interior (em si mesmo, deve ou não ser feito), fornecendo um caráter de objetividade em sua fundamentação. Abelardo procura o sentido preciso da palavra e analisa diversos aspectos e momentos do ato, destacando o papel da intenção no conjunto da ação.

Essa descrição de uma moral objetiva se faz necessária para investigar como autor esclarece em que realmente deve e o que não

---

<sup>1</sup> Graduando do curso de Licenciatura em Filosofia (UFPel).

<sup>2</sup> Tal posição é defendida por SANTOS, 2004.

deve consistir o pecado, e o que é passível de possuir uma avaliação moral. Pretendo demonstrar então, a partir de sua ética porque ele não considera nem o vício nem a má vontade como pecado, e o que esses dois fatores, diferem do ponto objetivo onde reside a possibilidade do mal moral.

### **O vício como uma inclinação**

Diferente de grande parte da tradição que o antecede, Abelardo não atribui o pecado a nenhum tipo de vício, sendo ele do corpo ou da alma. Para ele, vício é tudo aquilo que nos torna propensos a pecar<sup>3</sup>.

Abelardo utiliza o exemplo do vício da ira<sup>4</sup>. Se uma pessoa é irada, possui um vício que o inclina a agir de forma violenta e irracional, o que é totalmente impróprio. Mas este vício permanece quieto na alma para incitar a ira, mas não te força a agir. Se a alma está livre, ainda que os vícios dominem o corpo, a verdadeira liberdade não corre risco nenhum.

O pecado não é um vício da alma, pois podemos tê-lo, mas pela resistência não pecarmos. Ele nos dispõe a pecar, mas ele em si não é pecado. Abelardo entende o vício como uma predisposição natural ou uma característica inata do homem, na contramão, portanto, da virtude que é proveniente de um esforço de raciocínio que se constitui numa habilitação da alma. Logo, possuir o vício, na medida em que este é uma inclinação, não é por si mesmo um pecado; antes, constitui-se em uma matéria de luta que uma vez subjugada, e não extinta, trará o mérito.

### **A vontade antecede o pecado**

Segundo Abelardo, podemos pecar sem ter má vontade, e possuir a vontade de agir errado, mas contê-la ante sua execução; portanto, o

---

<sup>3</sup> ABELARDO, 1990, p.8.

<sup>4</sup> ABELARDO, 1990, p.6.

pecado não se identifica com a vontade<sup>5</sup>. A vontade, é em um primeiro momento, um impulso espontâneo e sem raciocínio. Este impulso pertence à alma e pode vir da fraqueza da carne, enquanto tal está unido a fraqueza da natureza humana. A má vontade é constituinte da fraqueza humana contra a qual se deve lutar, e mediante esta luta alcançar o mérito.

A vontade pode ser guiada pela razão e não acarretar no desequilíbrio humano, tornando-se virtude. Como afirma Abelardo: “Sustento ademas, que essa vontade refreada, e não extinta, proporciona o crédito aos que resistem, sendo assim a coroação da luta e da glória”<sup>6</sup>.

De acordo com o filósofo, o critério e a medida para estabelecer se a vontade é boa ou é má, é a própria vontade Divina, e se constitui no que devemos fazer ou evitar por sua causa.

Assim afirma o autor: “Não é, portanto, pecado desejar a uma mulher, sim consentir em tal desejo. Tão pouco é culpável a vontade de dormir com ela, e sim o consentimento em tal vontade”<sup>7</sup>.

### **O consentimento e a realização do ato moral**

Como vimos, Abelardo afirma que o vício nos inclina a consentir no que não é lícito e que a má vontade não é culpável, e sim, somente se consentir em realizá-la. Percebe-se então que ele está realmente direcionando sua ética da intenção para algo bem específico, que está presente para esclarecer formas que comumente eram entendidas também como formas de pecado (como o vício e a má vontade). O consentimento para Abelardo tem um caráter essencial para a

---

<sup>5</sup> ABELARDO, 1990, p.12.

<sup>6</sup> “I sostengo ademas que esta mala voluntad refrenada, no extinguida, proporciona la palma a los que se le resisten, siendo así la ocasión de la lucha y la corona de la gloria” (1990 p.09) [tradução minha].

<sup>7</sup> “No es, por tanto, pecado desejar a una mujer, sino consentir en tal deseo. Tampoco es reprobable la voluntad de acostarse con ella, sino el consentimiento en tal voluntad” (1990 p.14) [tradução minha].

compreensão de sua teoria, encontramos neste termo o aspecto da responsabilidade do agente ao cometer o ato. Como ele próprio diz:

A esse consentimento chamamos propriamente pecado, isto é, culpa da alma, pela qual ela merece a condenação ou é determinada como ré perante Deus. O que é, com efeito, esse consentimento senão desprezo de Deus e ofensa a Ele? [...] Nosso pecado é assim, o desprezo do Criador, e pecar é desprezar o criador, isto é, não fazermos de modo algum, aquilo que cremos dever ser feito por nós, por causa dele; ou não evitar por causa dele, aquilo que cremos dever ser evitado<sup>8</sup>.

O pecado, como podemos ver, é em sentido próprio o consentimento em desprezar Deus, por não fazer o que devemos fazer por causa dele e não evitar por Ele o que cremos dever evitar. Sendo que Deus não pode ser ofendido por nenhum tipo de dano físico, mas sim por desprezo.

Todos os pecados são atos de consentimento, mas nem todos os atos de consentimento são pecados. O que torna um ato de consentimento pecado é o fato de ele consistir com o mal e o desprezo por Deus. Abelardo também exclui a possibilidade dos pecados da carne, e afirma que só podemos pecar pela alma. Pois só pode haver culpa e desprezo de Deus onde há o conhecimento do mesmo, e onde a razão habita<sup>9</sup>. Uma vez que o pecado é entendido como o desprezo de Deus, tal decisão seria improcedente se a razão não estivesse necessariamente pressuposta, pois, como se poderia desprezar alguém se este não é conhecido e se falta razão para que se possa conceber o desprezo?

---

<sup>8</sup> ABELARDO, 1990 p.8: "Por pecado entendemos propriamente este mismo consentimiento, es decir, la culpa del alma por la que ésta es merecedora de la condenación o es rea de culpa ante Dios. ¿No es acaso este consentimiento desprecio de Dios y ofensa Del mismo? [...] Nuestro pecado es desprecio del Creador. Y pecar es despreciar al Creador, es decir, no hacer por Él lo que creemos que debemos hacer. O bien no dejar de hacer lo que estamos convencidos de que debemos dejar de hacer por Él.". [tradução minha]

<sup>9</sup> ABELARDO, 1990 p.36.

Para o autor, crianças e os deficientes mentais estão imunes do pecado, pois carecem de razão<sup>10</sup>. Quem consente no pecado é o homem pela razão a qual compete distinguir a natureza das coisas, reconhecendo a vontade do criador para cumpri-la através de seu consentimento.

### **Considerações finais**

Toda relação de julgamento moral para Abelardo, está presente no consentimento, este é uma condição necessária e suficiente para que se possa fazer um julgamento de determinado ato. Uma ação sem consentimento não pode ser boa nem má. Este contém em sua essência, o fato de poder julga-lo, independente de fatores externos. Quando o autor retira a culpa do vício e da má vontade, ele elabora um meio de avaliação (interna) onde todos os seres humanos, dotados de razão, podem ser julgados de modo equivalente. Pois o vício e também a vontade, mantém relações com fatores externos. Tais fatores implicam em coerções independentes do sujeito, que resultam na avaliação do ato (porém, segundo o autor esse julgamento só pode ser feito por Deus, que conhece as intenções de cada pessoa).

A ética de Abelardo nos abre caminho para uma análise moral precisa – apesar de não ser passível de uma verificação exterior - a qual o que está em questão, é o fator da razão que apresenta-se de forma semelhante em todos os seres humanos, independente de fatores externos. Consentir é escolher com razão, “escolher deliberadamente” (não estritamente no sentido aristotélico do termo) qual ação deve ser tomada a partir do que já tenho presente em minha consciência. A liberdade possibilita o homem a consentir bem ou não, agindo de acordo com sua própria natureza. Essa capacidade só é possível mediante a razão. No sentido de possuir uma razão comum, todos os seres humanos são livres para consentir da melhor forma.

---

<sup>10</sup> ABELARDO, 1990 p.53.

## Referências:

ABELARDO, Pedro. **Ética o Conócente a ti mismo.** Estudio preliminar, tradução e notas por Pedro R. Santidrián. Madrid: Tecnos, 1990.

ABELARDO, Pedro. **Peter Abelard's Ethics.** Edição com introdução, tradução para o ingles e notas por D. E. LUSCOMBE. New York: Oxford University Press, 1971.

FERNANDES DA SILVA, Pedro Rodolfo. **A 'intentio' dos atos humanos no 'Scito Te Ipsum' de Pedro Abelardo.** São Paulo: PUC-SP, 2008.

GILSON, Etienne. **A Filosofia na Idade Média.** Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

MANN, William E. Ethics. In: **The Cambridge Companion to Abelard.** Edited by Jeffrey E. Brower and Kevin Guilfoy. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

SANTOS, Bento Silva. **A qualificação moral do ato humano na 'Ethica' ou 'Scito Te Ipsum' de Pedro Abelardo.** Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

TONDINELLI, Tiago. **Ética e justiça no pensamento de Pedro Abelardo.** Porto Alegre: PUC-RS, 2007.

## São Boaventura e a ideia exemplar da virtude

*Ricardo Antônio Rodrigues*<sup>1</sup>

São Boaventura (1221-1274) assumiu uma postura diferente do que a comum entre seus contemporâneos, isso porque diante da redescoberta de Aristóteles pelo universo acadêmico, manteve-se reticente em aceitar todas as premissas do Estagirita em todos os campos do saber e do fazer humano. Diante da recepção do pensamento aristotélico sugere que o Filósofo é referência em alguns aspectos do conhecimento humano<sup>2</sup>, mas no que diz respeito às virtudes sugere uma compreensão platônica e neoplatônica, tendo em vista a noção de ideia exemplar.

O Doutor Seráfico parece oscilar entre a convicção de que Platão atende melhor aos seus propósitos de entendimento da realidade do mundo<sup>3</sup> e sugere que interpretação de Aristóteles em termos de Ética, Física e Metafísica, não são compatíveis com o pensamento cristão<sup>4</sup>.

Isso não significa dizer que ele supera ou não o pensamento aristotélico, e tampouco que possamos fazer um juízo de valor sobre a compreensão grega de virtude, sobretudo a proposta pelo Estagirita em relação a platônica e a neoplatônica. O que pretendemos aqui é

---

<sup>1</sup> Professor do Centro Universitário Franciscano, Doutor em Filosofia.

<sup>2</sup> III Sent., d. 24, a. q. 3, f. 4; III 522 a: “experientia est principium scietiae”, é uma afinação clara com a proposta aristotélica de ciência.

<sup>3</sup> Essa convicção da incompatibilidade entre o pensamento grego e o cristão já está identificada em outros textos, e em vários pontos cruciais já estão presentes em autores como Gregório Nazianzeno, *Oratio 33 e 35*; Gregório de Nissa, *De vita Moysis*; Basílio - Hexaëmeron, *serm. 1, n. 7*; Damasceno, *De Haerisibus*, 6-8; *De Fide Ortodoxa*, c. 1, s. Ambrósio, *Hexaëmeron*, 1, c.1, n. 3.

<sup>4</sup> Cf. Referência de Boaventura descrita na *Collatione in Hexaëmeron*, VI, IV, onde se refere entre outros textos a *Physicorum*, lib. VIII, texto 10, c. 1.; *Caelo et mundo*, texto 109, c. 10 e *Perihermeneias*, I, c. 7 (c.9).

situar o pensamento boaventuriano no tema da virtude, e inferir que sua tese de virtude remonta Platão, Plotino<sup>5</sup> e Santo Agostinho, como bases conceituais para lidar com a noção de virtude, mas que não incorre em um fideísmo moral.

São Boaventura deixa evidente, em suas reclamações contra os intérpretes e os textos de Aristóteles que o Estagirita negligencia a providência e a onisciência divina, e, além disso, lida mal com a ideia de que o mundo tem uma causa exemplar. Neste caso, segundo o pensamento boaventuriano, a concepção de que o mundo é eterno, não deixa margem para uma noção criacionista que implicaria em desdobramentos que, segundo ele, limitariam a liberdade humana e em consequência restringiria a noção de responsabilidade humana.

Essa suposta limitação conceitual sugerida a Aristóteles e que inspirou os intérpretes árabes<sup>6</sup>, segundo o nosso autor, incorre inevitavelmente no erro da necessidade fatalista, com isso suprimindo a possibilidade de aplicação de penas e glórias<sup>7</sup>, a cada indivíduo em

---

<sup>5</sup> ULLMANN, 2008, n. 71, O uno em Plotino pode ser entendido como: “a transcendência do Uno Plotino denomina-a Supra-Ser; Supra-Inteligência; Supra-Vida. Evidentemente, Plotino não quer dizer com esses epítetos que o Uno é “não-ser”, “não-pensamento”, “privado de vida”. O sentido dessas expressões é que o Uno é o ser, o pensamento e a vida por excelência. Plotino aclara um pouco mais o seu pensamento: “Ele (Uno) é a primeira e verdadeira causa de si (aítion heautoû); Ele é o Primeiro e além de todo o ser (prótōs autōs kāi hyperónτōs ontós) (En. VI, 8, 14, 41-42). Ele é Super-Pensamento eterno (hypernóēsis aei ôusa) (En. VI, 8, 16, 33). Ele existe como quer, pois é epékeina tēs ousias [...] e da vida racional (kāi zōēs émphronos) En. VI, 8, 16, 34”).

<sup>6</sup> Visão semelhante apresentou Tomás de Aquino no texto *Summa contra Gentiles*, c. 87.

<sup>7</sup> Referência a Averróis nos seus comentários dos textos: *De anima* III, 5, 17 ss e 36; *Opera Omnia* II, p. 22, nota 1; *Epitome in livros Metaphysicæ*, Tr. 4 in fine. “Ex quibus sequitur triplex caecitas vel caligo, scilicet de aeternitate mundi, ut videtur dicere Aristoteles secundum omnes doctores Graecos, ut Gregorium Nyssenum, Gregorium Nazianzenum, Damascenum, Basilium, et commentatores omnium Arabum, qui dicunt, quod Aristoteles hoc sensit, et verba sua sonare videntur. Nunquam invenies, quod ipse dicat, quod mundus habuit principium vel initium; immo redarguit Platonem, qui solus videtur posuisse, tempus incepisse. Et istud repugnat lumini veritatis. Ex isto sequitur alia caecitas de unitate intellectus, quia, si ponitur mundus aeternus, necessario aliquod istorum sequitur: vel quod animae sunt

particular, na vida pós-morte. Assim, se não há liberdade, também não tem sentido pensarmos a responsabilidade individual, e simplesmente cair-se-ia num fatalismo. E sendo que as substâncias espirituais movem-se sem a possibilidade de erro ou de escolha, não haveria sentido nenhum em considerarmos, segundo ele, a noção de castigo ou bem-aventurança depois da vida, já que isso não tem sentido, pois para Aristóteles essa possibilidade não é nem cogitada.

## A Virtude no Pensamento Boaventuriano

São Boaventura parte da noção de virtude sugerida por Aristóteles<sup>8</sup>, mas opta imediatamente por Santo Agostinho<sup>9</sup> que define a virtude como modo. Isso em si, não supera o modelo grego de racionalismo moral. E talvez nem represente uma inovação em termos conceituais retoma as teses do Pai da Igreja:

Porque a virtude, segundo Agostinho no livro *De Moribus*, não é outra coisa que o modo. Esse modo encontra a prudência, para que não te excedas em nenhuma coisa, senão que permaneça ao redor do centro. De onde a prudência é a guia das virtudes. Assim disse a prudência: eu tenho encontrado o modo; a temperança o guarda e diz: isto é o que eu queria. A justiça distribui a fim de que não o queira só para si, senão também para outro; e porque logo sucedem múltiplas adversidades, a fortaleza defende para que não se perca o modo<sup>10</sup>.

---

infinitae, cum homines fuerint infiniti; vel quod anima est corruptibilis; vel quod est transitio de corpore in corpus; vel quod intellectus sit unus in omnibus, qui error attribuitur Aristoteli secundum Commentatorem. Ex his duobus sequitur, quod post hanc vitam non est felicitas nec poena.” São Boaventura, VI Collatione in Hexaëmeron, IV. Notamos também uma observação de Boaventura nesse sentido, na passagem de II Sent., d. 1, p. 1, a.1, q. 1 s, et dub. 2s.

<sup>8</sup> « Philosophus dicit, quod ‘virtus et medium duarum extremitatum, secundum quod sapiens determinabit ». Collatione in Hexaëmeron, VI, n. 12. Referência a Ethicorum, II, c. 6 (Aristóteles).

<sup>9</sup> *De Moribus Ecclesiae Catholicae*, I, c. 19, n. 35.

<sup>10</sup> Collatione in Hexaëmeron, VI, n. 12. “Virtus enim secundum Augustinum, in libro *De moribus*, non est aliud quam modus. Hunc modum prudentia invenit, ut in omnibus non excedas, sed circa centrum consistas. Unde prudentia auriga est virtutum. Unde dicit prudentia: ego inveni modum; et temperantia custodit et dicit:

A noção de modo implica numa forma de percepção da virtude dentro de um modelo cristão de vida, e não mais em consonância com a percepção sugerida pelo Estagirita. Nota-se que para São Boaventura, a noção de virtude tem uma ligação com a compreensão agostiniana que remonta a visão paulina de fazer o bem e evitar o mal, algo presente em muitos pensadores, uma percepção muito clara do acréscimo da noção de vontade diante da autarcheia que produzia a enkrateia no projeto moral grego.

Na visão boaventuriana, as virtudes estão encadeadas naquilo que denomina como pontos cardeais. Embora, em linhas gerais a ideia de ordenação e de fazer o bem e evitar o mal não seja uma exclusividade de uma ética principiológica cristã, pois já encontramos isso em Hipócrates, e hoje utilizamos como escopo de juramento nas formaturas de Medicina, por exemplo. O fato é que em Boaventura, a noção de cardeais implica no que ele sugere como virtudes integrantes, isso ele explica como:

Assim mesmo se dizem cardeais, em segundo lugar, porque as virtudes integrantes se consideram segundo os atos, que são quatro: modificar pela posição das circunstâncias; retificar – porque a virtude é a reta razão que conduz ao fim e iguala as leis – ordenar, estabilizar. Disso se diz virtude porque é constância e a força da alma para fazer o bem e evitar o mal<sup>11</sup>.

Parece que a estratégia conceitual de São Boaventura é ligar as virtudes a um único fundamento ou princípio, para assim dar um encadeamento melhor para o sentido e o papel da virtude na vida humana. A concepção que ele vai tecendo remete ao entendimento de

---

et hoc volebam ego; iustitia distribuit, ut non tantum velit sibi, sed et alteri; et quia postmodum multiplices adversitates eveniunt, fortitudo defendit, ne perdatur modus.” Tradução de Ricardo Antonio Rodrigues.

<sup>11</sup> *Collatione in Hexaëmeron*, VI, n. 13. “Item, secundo dicuntur cardinales, quia secundum actus accipiuntur integrantes virtutes, qui sunt quatuor: modificare per appositionem circumstantiarum, rectificare – est enim recta ratio ducens in finem, coaequans legibus –, ordinare, stabilire. Ab hoc dicitur virtus, quia est robur mentis ad bonum faciendum et malum evitandum”. Tradução de Ricardo Antonio Rodrigues.

que deve haver um fundamento único que dá unidade e sentido às virtudes como um todo, e isso já está presente em Platão.

A ideia de conexão e de ponto de convergência assumida por ele parece indicar a necessidade de que as virtudes funcionem de forma integrada, já que têm uma mesma origem. Do ponto de vista prático, elas funcionam assim, segundo o Doutor Seráfico:

A temperança modifica, a prudência retifica, a justiça ordena, a fortaleza estabiliza. E todas as coisas estão em cada uma das demais. Porque é necessário que a temperança seja prudente, a justiça forte; assim mesmo que a prudência seja sóbria, justa e forte, etc. São Gregório afirmou: “como pode ser um forte se não és prudente?” Temerário é, em efeito, o que acomete o que está acima de suas forças; e, por isso que as virtudes são conexas<sup>12</sup>.

Além da conexão sugerida aos moldes platônicos, temos uma visão paulina, plotiniana e agostiana presente nesta concepção. Isso porque conforme observa Horn<sup>13</sup>, ao referir-se a Epistula 171 A, 2, Santo Agostinho agrupa as virtudes cardeais da prudência, temperança, fortaleza e justiça as virtudes sugeridas por Paulo que são a fé, a esperança e a caridade. E muito embora, segundo a tese agostiniana não tenhamos felicidade plena nesta vida, podemos ganhar um bônus ao depositar “a esperança na felicidade bem como a paciência exigida”<sup>14</sup> para mediarmos virtuosamente o presente e o futuro de nossa existência.

---

<sup>12</sup> *Collatione in Hexaëmeron*, VI, n. 13. “Temperantia modificat, prudentia rectificat, iustitia ordinat, fortitudo stabilit. Et omnes se circumcedunt. Oportet enim, quod temperantia sit prudens, iustitia fortis; item, quod prudentia sit sobria, iusta et fortis etc. Gregorius: Quomodo potest esse fortis, nisi sit prudens? Temerarius est enim qui aggreditur quod super vires est; et ideo virtutes sunt connexae”. Tradução de Ricardo Antonio Rodrigues.

<sup>13</sup> 2008, p. 160.

<sup>14</sup> HORN, 2008, p. 160, referindo-se a Civitate Dei 19,4.

## Virtude, Liberdade e Responsabilidade

O Doutor Seráfico implica diretamente com a interpretação dada pelos árabes a Aristóteles, e talvez muito menos com Aristóteles diretamente. E a questão é bastante óbvia, para ele, como já inicia a VI Collatione reclamando de que os filósofos, em linhas gerais, negligenciam a luz e assumem as trevas. Remonta o sentido da metáfora criacionista, inspirado por Santo Agostinho, ao retomar o sentido da Luz presente no livro do Gênesis. Fiat Lux! Não apenas a criação da luz, mas como descreve no número 1, da Collatione in Hexämeron VI, Deus viu que a luz era boa.

Diretamente ele associa essa luz<sup>15</sup> eterna com a possibilidade de que ela possa incidir sobre a mente humana para que se alcance uma vida sábia e iluminada.

Assim que viu, isto é, feito ver, pela contemplação sapiencial, iluminando a alma em si como espelho, a inteligência como um meio condutivo, segundo aquelas seis condições que imprime na mente, e, seguindo estas, eleva-se àquela luz raciocinando, experimentando, entendendo, como é dito. E a isso veneram os filósofos, e os nobres e os antigos chegaram a conhecer que Deus é o princípio e fim, razão exemplar<sup>16</sup>.

---

<sup>15</sup> Ref. a Santo Agostinho *Civitate Dei*, XI, c.19, 33, cf. etiam supra Coll. 1, n. 17 (sobre luz e trevas).

<sup>16</sup> *Collatione in Hexaëmeron*, VI, n. 1. “*Vidit Deus lucem, quod esset bona, et divisit lucem a tenebris*, etc. Propter primam visionem intelligentiae per naturam inditae sumptum est verbum illud: *Vidit Deus lucem*, id est videre fecit. De hoc supra in duabus collationibus dictum est, et per considerationem scientiam, pro eo quod radiat lux ut veritas rerum, ut veritas vocum, ut veritas morum. Et fuerunt distinctae novem partes doctrinae, quarum tres principales sunt radii, et sunt ex dictamine lucis aeternae, secundum Augustinum. – Item, quod vidit, id est, videre fecit per contemplationem sapientiam, illuminando animam in se tanquam in speculo, in Intelligentia tanquam in medio delativo, in luce increata tanquam in obiecto fontano, secundum illas sex conditiones, quas imprimunt menti; et secundum has consurgit anima in illam lucem ratiocinando, experiendo, intelligendo, ut dictum est. Et ad hoc venerunt philosophi et nobiles eorum et antiqui, quod esset principium et finis et ratio exemplaris” . Tradução de Ricardo Antonio Rodrigues.

Boaventura parece sugerir que o fato de Aristóteles ter desprezado a Teoria das Formas de Platão, optou pelas sombras do conhecimento e não pela luz da sabedoria. Nota-se isso textualmente, quando ele assume conceitualmente que a posição defendida por Aristóteles não condiz com seu posicionamento em termos filosóficos e no que tange a noção de virtude.

Não obstante, Deus dividiu a luz das trevas, para assim como dito dos anjos, se diga dos filósofos. Porém: qual é o motivo que alguns seguiram as trevas? De que, quando mesmo todos viram que a causa primeira é o princípio e o fim de todas as coisas, se dividiram. Isso porque alguns negaram que existe nela os exemplares das coisas; dos quais, o principal é Aristóteles, que tanto no início como no fim de sua metafísica execra as ideias de Platão. De onde diz Deus não conhece outra coisa que não a si mesmo e não tem necessidade de nenhuma outra coisa e move enquanto desejado e amado<sup>17</sup>.

A observarmos a definição de razão exemplar, notamos novamente que Boaventura opta pela filosofia platônica em sua teoria das formas e podemos, sem dúvida, aludir também a visão teológica platônica. Isso porque na teologia platônica temos a possibilidade de que os deuses sejam bons e não apenas inimigos dos mortais como na Mitologia. Na República de Platão e nas Leis a bondade dos deuses permite que sejam pensadas regras filosoficamente inovadoras<sup>18</sup> para da polis vinculadas a uma ideia de natureza<sup>19</sup>, e não apenas da lei

---

<sup>17</sup> *Collatione in Hexaëmeron*, VI, n. 2. “*Divisit tamen Deus lucem a tenebris*, ut, sicut dictum est de Angelis, sic dicatur de philosophis. Sed unde aliqui tenebras securti sunt? Ex hoc, quod licet omnes viderint primam causam omnium principium, omnium finem, in medio tamen diversificati sunt. Nam aliqui negaverunt, in ipsa esse exemplaria rerum; quorum princeps videtur fuisse Aristoteles, qui et in principio *Metaphysicae* et in fine et in multis aliis locis execratur ideas Platonis. Unde dicit, quod Deus solum novit se et non indiget notitia alicuius alterius rei et movet ut desideratum et amatum. Ex hoc ponunt, quod nihil, vel nullum particulare cognoscatur. Unde illas ideas praecipuus impugnat Aristoteles et in *Ethicis*, ubi dicit, quod summum bonum non potest esse idea. Et nihil valent rationes sueae, et Commentator solvit eas”. Tradução de Ricardo Antonio Rodrigues.

<sup>18</sup> Cf. *Timeu* 39e-40d; *Fedro* 246b-d; *Fedro* 249b-d; *Banquete* 204a; *República* II, 378e-383a.

<sup>19</sup> *República*, II, 369c.

mera expressão da convenção como pretendiam os sofistas. Ainda relacionada a essa temática sobre Deus, Boaventura sugere que Aristóteles e os seus comentadores (árabes) desconsideram a onisciência e a presciência de Deus, e que isso relacionado com a noção de providência e de conhecimento divino (de Deus para com o mundo), de forma extratemporal. É esse conhecimento que Deus tem de tudo que permite a fundamentação dos futuros contingentes e a fundamentação da liberdade humana como algo compatível com a grandeza divina. Sem a onisciência, a presciência e a providência divina, para ele, não há liberdade e nem responsabilidade, e sem isso não há razões para se falar em castigo ou recompensa eterna, como já acenam Platão e Sócrates.

Desse erro segue outro, a saber, que Deus não tem nem presciência e nem providência. O qual segue, evidentemente se não tem a razão das coisas - para que possa conhecê-las, dizem também que nenhuma verdade é do futuro, a não ser dos futuros necessários, e a verdade dos contingentes não é verdade - e disso se segue que todas as coisas advêm do acaso ou por necessidade fatal. E por que é impossível que sejam feitas por acaso, por isso os árabes introduzem a necessidade fatal, a saber, que as substâncias espirituais, que movem o orbe<sup>20</sup>, são as causas necessárias do todo. Disso se segue que se oculta a verdade da disposição do mundo segundo penas e glórias. Porque se as substâncias espirituais se movem sem a possibilidade de erro, não podem existir nem o inferno e nem o demônio<sup>21</sup>.

---

<sup>20</sup> Sentido de mundo ou corpo celeste.

<sup>21</sup> **Collatione in Hexaëmeron**, VI, n. 2. “Ex isto errore sequitur alius error, scilicet quod Deus non habet praescientiam nec providentiam, ex quo non habet rationes rerum in se, per quas cognoscat. – Dicunt etiam, quod nulla veritas de futuro est nisi veritas necessiariorum; et veritas contingentium non est veritas. – Et ex hoc sequitur quod omnia fiant a casu, vel necessitate fatali. Et quia impossibile est fieri a casu; ideo inducunt necessitatem fatalem Arabes, scilicet quod illae substantiae moventes orbem sunt causae omnium necessariae. – Ex hoc sequitur veritas occultata, scilicet dispositionis mundi secundum poenas et gloriam. Si enim illae substantiae movent non errantes, nihil ponitur de inferno, nec quod sit daemon; nec Aristoteles unquam posuit daemonem nec beatitudinem post hanc vitam, ut videtur. Iste est ergo

A reclamação de Boaventura é tanto no sentido primeiro de que Aristóteles critica a teoria das ideias de Platão, e isso o faz na Metafísica e na Ética, bem como no sentido de que Aristóteles negligencia ou omite, segundo ele, alguns temas que são caros para a noção cristã de ética e virtude, entre elas a noção de bem e mal, ligadas a uma questão de inferno, demônio, enfim, a possibilidade de penalização e de castigo eterno para quem não viver conforme os ditames prescritos pela moral cristã.

Nos dois casos, é bastante óbvio que para Aristóteles, a visão platônica não fazia muito sentido em virtude de que para o Estagirita havia a necessidade maior de uma filosofia da natureza e não uma metafísica da ideia suprema. Por outro lado, não se pode esperar de Aristóteles a ideia de um deus criador, que ama suas criaturas e conhece suas criaturas, inclusive o ser humano, já que no tempo em que Aristóteles viveu isso não fazia muito sentido, já que a noção de deus em Aristóteles não está atrelada à visão criacionista, mas isso em si, não representa um mal ou um bem do ponto de vista teórico, mas para Boaventura, era um problema sério e grave.

Para o Doutor Seráfico, a negligência sobre o demônio ou sobre a recompensa eterna, nas teses do Estagirita sobre ética, bem como o ataque a teoria das ideias nas principais obras aristotélicas incidiram como resultado direto e indireto naquilo que ele denomina como três erros graves: “esse é, pois, o triplo erro, a saber, a ocultação da exemplaridade, da divina providência e da disposição do mundo”<sup>22</sup>. i) No caso da ocultação ou negligência da exemplaridade, para Boaventura cai-se facilmente num imanentismo; ii) No caso da negação da providência divina cai-se facilmente num fatalismo; iii) no caso da disposição do mundo, ao considerar o mundo como eterno, não haveria espaço para a noção de criação e de redenção do homem, portanto, nesse caso, ao aceitar as teses de alguns comentadores e do próprio Estagirita a respeito desses três pontos, segundo a visão boaventuriana, o próprio cristianismo estaria inviabilizado.

---

triplex error, scilicet Occultatio exemplaritatis, divinae providentiae, dispositionis mundanae.” Tradução de Ricardo Antonio Rodrigues.

<sup>22</sup> *Collatione in Hexaëmeron*, VI, IV.

Mas podemos avaliar esses confrontos conceituais por outro viés, de modo muito similar, a noção de Deus sugerida e empreendida por Boaventura, afina com a teoria e teologia platônica. Embora seja estranho falarmos de um teocentrismo em tempos de historiocentrismo, a ideia aqui não é fazer um proselitismo semântico, mas identificar que a visão teológica postulada e assumida por São Boaventura, destoa e muito da visão teológica e teocêntrica da época em que ele viveu por compreender Deus como transcendente-imanente. Ao assumirmos as premissas do autor, e muito embora estejamos falando de um teocentrismo, não se trata de qualquer teocentrismo, mas o que pauta a sua visão de homem, de mundo, do outro e de si, vinculada a uma compreensão cristocêntrica da história apresenta outra face de Deus ou do Deus cristão que em Boaventura é definido como amor, Pai, no sentido afetivo e efetivo, e isso permite e fundamenta uma fraternidade cósmica aos moldes da ideia sugerida por São Francisco de Assis, no Cântico do Irmão Sol.

Para Boaventura, o problema de Aristóteles não reside apenas no fato de que ele atacou conceitualmente Platão, mas também porque em seus textos “nunca acharás que Aristóteles diga que o mundo teve começo; antes, reprova Platão que parece que ensinou a respeito do começo dos tempos. E isso repugna a luz da verdade”<sup>23</sup>. E isso, segundo o Doutor Seráfico, tem relação com o problema da responsabilidade e da liberdade humana. Logo a seguir, notamos uma menção importante para retomar o sentido da responsabilidade e da liberdade humana, ao reconhecer que em Averróis há um problema conceitual que limitaria a noção de individualidade. Quando descreve aquilo que podemos chamar de unidade do entendimento, pois isso remete a uma noção de que todos viemos de um grande lógos e para

---

<sup>23</sup> **Collatione in Hexaëmeron**, VI, n. 4. “Nunquam invenies, quod ipse dicat, quod mundus habuit principium vel initium; immo redarguit Platonem, qui solus videtur posuisse, tempus incepisse. Et istud repugnat lumini veritatis”. Tradução de Ricardo Antonio Rodrigues.

lá voltamos na hora de nossa morte, o que, para São Boaventura, é inadmissível, pelas mesmas razões já acima apresentadas<sup>24</sup>.

Disso se segue outra cegueira, a da unidade do entendimento, porque se põe o mundo como eterno, necessariamente se segue uma destas coisas: que as almas são infinitas em número, tendo sido infinito os homens, no qual a alma é corruptível, ou que existe a transmigração de um corpo a outro; ou, enfim, que o entendimento é um em todos, erro esse que se atribui a Aristóteles, segundo o Comentador. Destes dois erros se segue que não existe nem felicidade e nem pena depois da vida<sup>25</sup>.

A ideia exemplar é um tema muito caro na filosofia boaventuriana<sup>26</sup>. Beschin, ressalta que para o Doutor Seráfico, Deus é o arquétipo e deve ser entendido como fonte<sup>27</sup>. “La sorgente non trattiene l’acqua per sé e quindi è essenzialmente dono. Inoltre, senza acqua non c’è vita e perciò essa è origine di vita. Dio, in questo senso, appare come la sorgente per eccellenza<sup>28</sup>”. E retomando a noção de Verbo, dentro da perspectiva cristã, Boaventura define o que ele entende por exemplaridade afirmando que “dunque nel Verbo vi è la conoscenza di tutte le realtà veramente esistenti, o soltanto possibili. Quindi egli è la sapienza cristiana non è mai solo conscenza astratta, è sempre anche amore e azione”<sup>29</sup>.

---

<sup>24</sup> Sobre a relação entre recompensa, pena eterna ou bem-aventurança. Liberdade e responsabilidade. Se não há individualidade, não há liberdade e nem necessidade de que se possa sugerir a discussão em torno da responsabilidade.

<sup>25</sup> **Collatione in Hexaëmeron**, VI, n. 4. “Ex isto sequitur alia caecitas de unitate intellectus, quia, si ponitur mundus aeternus, necessario aliquod istorum sequitur: vel quod animae sunt infinitae, cum homines fuerint infiniti; vel quod anima est corruptibilis; vel quod est transitio de corpore in corpus; vel quod intellectus sit unus in omnibus, qui error attribuitur Aristoteli secundum Commentatorem. Ex his duobus sequitur, quod post hanc vitam non est felicitas nec poena.” Tradução de Ricardo Antonio Rodrigues.

<sup>26</sup> “Haec est tota nostra metaphysica: de emanatione, de exemplaritate, de consummatione”. **Collatione in Hexaëmeron**, I, n. 17; vol. V, p.332.

<sup>27</sup> 2008, p. 370.

<sup>28</sup> DOMINICA III Post Pent., Sermo 1, CN X, 355.

<sup>29</sup> BESCHIN, 2008, p. 371.

Para Beschin, exemplarismo nada mais é que o conhecimento metafísico que interpreta o mundo, em função de uma realidade ideal que lhe é modelo exemplar<sup>30</sup>. Se em Platão o demiurgo não cria os modelos, os arquétipos, mas apenas plasma a realidade material com base nos modelos pré-existentes, no pensamento cristão as ideias são em Deus que cria do nada todos os seres diversos de si, e os cria amorosamente com base nesses modelos pré-existentes estruturando o ser de todas as realidades finitas.

A noção de que Deus, enquanto Verbo inspira na alma humana a capacidade de conhecer não revela, em si, uma relação de iluminação direta ou que reduz a capacidade humana ou apenas atesta que esta é limitada, mas justamente o contrário, é algo que capacita a pessoa humana para conhecer e fazer, compreender o pensamento amoroso de Deus. Boaventura retoma a ideia platônica de que o Bem origina da ideia, mas no caso do Doutor Seráfico é a Trindade amorosa de Deus que origina a pessoa humana como expressão do Bem que Deus é. No entendimento de Boaventura somos exemplares divinos, e possuímos “una forza creatice”<sup>31</sup>.

Mas essa noção de iluminação em São Boaventura não significa conhecimento total da verdade, tampouco limitação total para conhecer a verdade. O que ele sugere é que para conhecer a verdade é mister “um certo conhecimento das formas exemplares”<sup>32</sup>. Esse acesso é necessário para que se descubra a imutabilidade do objeto cognoscível atingindo a coisa enquanto existência na arte eterna<sup>33</sup>. Como somos feito para amar Deus, e possuímos tal capacidade<sup>34</sup>, tanto para amar como para conhecer<sup>35</sup>, pois fomos feitos pelo amor de Deus conosco, na visão do autor, o verdadeiro conhecimento não é

---

<sup>30</sup> 2008, p.367.

<sup>31</sup> BESCHIN, 2008, p.371. Referência a **Collatione in Hexaëmeron**, 12,3. CN VI, 1, 233.

<sup>32</sup> BENSCHIN, 2008, p.371.

<sup>33</sup> Cf. **Sc. Chr.**, q. 4: CN V/1, 141-143.

<sup>34</sup> “Quodmmodo est anima omnia...quia nata est cognoscere omnia; et maxime ‘capax Dei’, quia est imago e similitudo”. **I Sent.**, d. 3, p. I a. um, ad I; I, 69 a.

<sup>35</sup> “Intellectus vero humanus, quando creatur, est sicut tabula rasa, et in ita omnimoda possibilitate”. **II Sent.** d. 25, p. 2 un. q. 6, concl.; 623a.

aquele que reside na mera abstração, mas no amor como sentimento mais elevado que nos leva a sabedoria de compreender tudo em nossa volta como uma expressão maior ou menor do próprio criador. Conforme Beschin: “non c’è vera conoscenza senza amore<sup>36</sup>”, essa experiência de conhecer não reside só num saber que compreensão da realidade, mas vê-la como expressão saborosa da perfeição divina.

Isso porque a criação, no entendimento de São Boaventura é um modo concreto de expressão do amor divino. Assim como Cristo faz a mediação entre o homem e Deus, o homem é a mediação entre Deus e a criação. A pessoa humana é imagem perfeita do Pai<sup>37</sup>. E no caso específico das virtudes, Boaventura retoma Plotino e justifica a sua posição:

Digo, pois, que aquela luz eterna é exemplar de todas as coisas, e que a mente elevada como a mente de outros nobres e antigos filósofos, chegou a isto. E naquela luz, oferecem num primeiro termo os exemplares das virtudes. Porque é absurdo, como diz Plotino, que existam em Deus os exemplares das demais coisas e não existam os exemplares das virtudes<sup>38</sup>.

Ao retomar o sentido da virtude como sabedoria, na perspectiva cristã, o Doutor Seráfico sugere que essa força é capaz de reger o comportamento humano, como garantia de fazer o bem e evitar o mal. Se Deus é a razão exemplar da virtude, essa força que dele emana permite que a pessoa humana, imbuída dela, seja capaz de fazer escolhas corretas e autodeterminadas.

De onde se segue que é fortíssima; por isso se diz: a malícia jamais prevalece contra a sabedoria. Essa abarca de um lado a outro todas as

---

<sup>36</sup> 2008, p. 373.

<sup>37</sup> “Homo est vere imago Dei, quia est eius expressa similitudo”. **II Sent.**, d. 16, a. 1, q. 1, concl.; II 394.

<sup>38</sup> **Collatione in Hexaëmeron**, VI, n. 6. “Dico ergo, quod illa lux aeterna est exemplar omnium, et quod mens elevata, ut mens aliorum nobilium philosophorum antiquorum, ad hoc pervenit. In illa ergo primo occurunt animae exemplaria virtutum. «Absurdum enim est, ut dicit Plotinus, quod exemplaria aliarum rerum sint in Deo, et non exemplaria virtutum». Tradução de Ricardo Antonio Rodrigues.

coisas; eis aí a força da virtude. Abarca desde o sumo ou supremo até o ínfimo, do intrínseco ao extrínseco, desde o primeiro até o último, porque em todas as partes está o centro de seu poder: por isso a sua virtude é infinita<sup>39</sup>.

Segundo a tese boaventuriana ideia exemplar da virtude, rege a vida humana, não como uma luz operacional, que funciona ao ser acionada, mas como condição necessária e suficiente para conhecer, amar e realizar o entendimento e a ação. Boaventura reclama diretamente de Aristóteles, por esse não demonstrar interesse no tema da ideia exemplar, já os padres gregos e na patrística essa foi uma visão bastante difundida a respeito da virtude.

Estas se imprimem na alma por aquela luz exemplar e descem a parte cognitiva, a afetiva e a operativa. Da sublimidade da pureza se imprime a pureza da temperança. Da beleza do resplendor, a serenidade da prudência. Da fortaleza da virtude a estabilidade ou a firmeza da constância. Da retitude da difusão, a suavidade da justiça. Essas são as quatro virtudes exemplares da qual trata toda a sagrada escritura; e Aristóteles nada sentiu delas, porém sim outros antigos e nobres filósofos<sup>40</sup>.

Para o Doutor Seráfico a ideia exemplar da virtude desdobra-se naquilo que ele chama de virtudes cardeais, no sentido de que são a expressão objetiva da luz eterna que incide sobre a pessoa humana, como inspiração e condição de possibilidade para agir corretamente.

---

<sup>39</sup> **Collatione in Hexaëmeron**, VI, n. 8. “Ex quo sequitur, quod sit fortissima; ideo dicitur: *Sapientiam non vincit malitia. Attingit a fine usque ad finem fortiter*; ecce fortitudo virtutis; attingit a summo vel supremo usque ad infimum, ab intrínseco usque ad extrínsecum, a primo usque ad ultimum, quia ubique est centrum suae potentiae: ideo virtus eius est infinita”. Tradução de Ricardo Antonio Rodrigues.

<sup>40</sup> **Collatione in Hexaëmeron**, VI, n. 10. “Haec imprimuntur in anima per illam lucem exemplarem et descendunt in cognitivam, in affectivam, in operativam. Ex celsitudine puritatis imprimitur sinceritas temperantiae; ex pulcritudine claritatis, serenitas prudentiae; ex fortitudine virtutis stabilitas constantiae; ex rectitudine diffusionis suavitas iustitiae. – Hae sunt quatuor virtutes exemplares, de quibus tota sacra Scriptura agit; et Aristoteles nihil de his sensit, sed antiqui et nobiles philosophi”. Tradução de Ricardo Antonio Rodrigues.

Na sequência do texto, o autor esclarece a razão pela qual denomina virtudes cardeais, pois para ele,

Dizem-se cardeais de três maneiras: ou porque por elas é o ingresso para se adquirir todas as virtudes, ou porque são as principais, e nelas se integra toda a virtude; ou porque toda a vida humana deve ser dirigida e regulada por essas quatro dobradiças ou pontos cardeais do mundo menor, a semelhança do mundo maior enquanto a vida ativa e contemplativa<sup>41</sup>.

A primeira impressão ao lermos São Boaventura é de que ele esteja falando de um fideísmo epistêmico e moral, e essa é a mais comum acusação também contra Santo Agostinho. O que precisamos considerar é que para o postulado boaventuriano de virtude, a sabedoria cristã não é contrária à sabedoria grega. Mas complementar. Se confrontarmos Aristóteles e São Boaventura não podemos descrever que a visão de um é melhor ou pior que a do outro, pois os parâmetros conceituais e temporais são diametralmente diferentes. O que percebemos é que em São Boaventura a plena compreensão da realidade é uma compreensão afetiva e efetiva que remonta o reconhecimento de Deus como princípio e fim de tudo. Inclusive no tema da virtude.

## Considerações Finais

São Boaventura sugere que cada uma das virtudes eleitas como cardeais ou dobradiças tem um papel fundamental na vida humana. Sugerindo cada uma como referência metafórica de um lugar, apresenta a temperança com referência ao sentido teológico da disciplina, a fortaleza como a paciência necessária para perseverar, a prudência com ciência dos bens e dos males e o critério de ambos, e, a justiça como benignidade. Notamos que essas virtudes estão expressamente descritas por Santo Agostinho na Epistula 155, 3, 10 e

---

<sup>41</sup> **Collatione in Hexaëmeron**, VI, n. 11. “Cardinales dicuntur tripliciter: vel quia per ipsas est ingressus ad acquirendum omnes virtutes; vel quia sunt principales, in quibus integratur omnis virtus; vel quia omnis ratio vitae humanae habet dirigi et regulari per eas in quatuor cardinibus mundi minoris, ad similitudinem mundi maioris, quantum ad activam et contemplativam”. Tradução de Ricardo Antonio Rodrigues.

são provenientes da cultura grega, remontam até mesmo a noção de exatidão matemática, como é o caso da justiça definida por Pitágoras. Mas estão detalhadamente descritas na *República*, 410, onde Platão sugere que cada uma tem uma função específica: cuidar do racional (prudência), a fortaleza como cuidado com os afetos e volições (thymoiedés - entusiasmo - regrar o coração), a temperança para a prática da enkrateia refreando os prazeres corporais e a junção harmoniosa de todas essas virtudes desembocaria na justiça, como resultado equitativo de todas as virtudes anteriores. No caso de Platão ele sugeriu que cada classe social tinha uma virtude que lhe era uma atribuição mais adequada<sup>42</sup>, em Boaventura isso não aparece, pelo menos de forma tão explícita.

Segundo Horn, de Plotino herdamos a ideia de que a alma humana tem uma tendência de retornar à sua origem, o que não significa determinação ou falta de liberdade, pois para tal feito (retornar à sua grandeza) ela precisa da virtude que opera “como um outro espírito” para espiritualizar a alma e assim passar da dínâmis à energéia pura<sup>43</sup>. Assim, para Plotino, as virtudes são orientação final da alma para o bem (to agathón). E essa acepção assumida por São Boaventura remonta a noção descrita por Plotino de que há num ‘mundo superior’ as “referências ideais das virtudes civis subordinadas”<sup>44</sup>, e, que de algum modo, isso remonta também o Protágoras de Platão e o *Fédon* 69b, 82 a-b.

Santo Agostinho, segundo Horn<sup>45</sup> defende uma concepção neoplatônica da virtude, mas mantém o racionalismo moral da filosofia pré-cristã da virtude e as suas características mais importantes, isso porque “o *summum bonum*, em princípio, não é nada diferente da descrição platônica da ideia do bem como aquele ‘ao qual toda alma anseia e por causa do qual ela tudo faz’”<sup>46</sup>. Boaventura assume as teses de Agostinho na medida em que reconhece

---

<sup>42</sup> Sabedoria (quem governa); fortaleza (guerreiros); temperança (trabalhadores).

<sup>43</sup> 2008, p.159.

<sup>44</sup> Cf. PORPH. *Sententiae*, 32, 1,2 (19) 1, 21ss , citado por HORN, 2008, p. 138.

<sup>45</sup> 2008, p.161.

<sup>46</sup> **República** 6, 505e. HORN, 2008, p.138.

a virtude como condição necessária para a felicidade<sup>47</sup>, sobretudo nos escritos: *Contra academicos* (2,9,22), *De Beata Vita* (4, 33) , e *Soliloquia* (1,6,13).

Notamos também a influência das teses agostinianas presentes em São Boaventura a partir dos textos *De Musica*, VI, 15, 49-16, 55; 16, 51 e *De animae quantitate*, *De Vera Religione* e *Epistula* (155), pois ambos apresentam uma sequência de temáticas como: a virtude como um dos degraus de ascensão da alma humana a Deus, ascensão intelectual a Deus, purificação da alma através da virtude e a vida virtuosa como caminho para uma vida verdadeiramente feliz neste e no outro mundo. A menção a altivez da alma humana, novamente remonta Platão quando na República sugere que o exercício da amizade ou do desejo da amizade com a sabedoria, e não Sophia<sup>48</sup>, pode levar o homem a imitar os deuses pelo exercício do conhecimento<sup>49</sup>.

Se Santo Agostinho, em sua primeira fase de escrita ainda mantém os traços do racionalismo moral grego, poderíamos ter a tentação de pensar que na sua fase de teórico da graça, tenha abandonado essa posição. Mas se olharmos com maior atenção, notamos que mesmo tendo feito uma opção diversa da neoplatônica, na sua segunda fase de escrita, ao assumir a religião cristã como verdade, ainda manteve a ideia de que para haver a ação da graça é necessária a ‘volta do indivíduo a Deus como condição da graça divina’<sup>50</sup>.

Boaventura inspira-se no Agostinho neoplatônico, talvez um pouco mais do que no Agostinho teólogo da graça, mas de toda forma, conforme observa Horn, isso não importa muito, já que Agostinho não é um fideísta moralista e nem em termos de teoria do

---

<sup>47</sup> Cf. HORN, 2008, p.139.

<sup>48</sup> Esse é um privilégio dos deuses e não dos mortais.

<sup>49</sup> Para HORN, 2008, p.140, essa visão de que o ser humano pode através da reflexão conhecer Deus e imitá-lo pode ser encontrado em Santo Agostinho tanto na *Epistula* 155 e 167, como no *Civitate Dei* 22, 24 e no *De Trinitate* 12,014, 21. Esses textos revelam um racionalismo agostiniano de virtude.

<sup>50</sup> HORN, 2008, p.161.

conhecimento<sup>51</sup>. Pois não supera a noção de inapreensibilidade de Deus, aos moldes da filosofia pagã. Tanto em Agostinho como em Boaventura o que temos é a ideia comum de que “a revelação plenifica a razão, mas não a sobrepuja”<sup>52</sup>.

### Referências:

BESCHIN, G. Exemplar. Apud **DIZIONARIO BOAVENTURIANO: Filosofia; Teologia; Spiritualità**. A Cura di Ernesto Caroli. Padova: Editrici Francescane, p. 367-380, 2008.

S. BONAVENTURAE. **Opera Omnia**. Edita Studio et cura PP. Collegii a S. Bonaventura, ad Plurimos codices mss. Emendata, anecdotis aucta prolegomenis scholiis notisque illustrata (AD CLARAS AQUAS - Quaracchi, 1882-1902). Prope Fronentiam Ex Typographia Collegii S. Bonaventure, 10 volumes.

\_\_\_\_\_. **Obras de San Buenaventura**. Texto bilíngue (espanhol-latim). Edición dirigida anotada y com introducciones por los padres Frei Leon Amoros, OFM, Frei Bernardo Aperribay, OFM, Frei Miguel Oromi, OFM. Madrid: Biblioteca de Autores cristianos, 6 volumes, 1945-1949.

HORN, C. **Agostinho: Conhecimento, Linguagem e ética**. Seleção de textos, introdução, tradução e edição de Roberto Hofmeister Pich. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008.

ULLMANN, R. “O Homem e a Liberdade em Plotino”. Revista **Teocomunicação**, Porto Alegre, v. 38, n. 160, p. 252-269, maio/ago, 2008.

---

<sup>51</sup> 2008, p.162.

<sup>52</sup> HORN, 2008, p.162.

# A razão em seu uso prático a partir do conceito tomasiano de *Recta Ratio Agibilium*

*Enir Cigognini*<sup>1</sup>

## Notas introdutórias

Este artigo versará sobre o pensamento de Tomás de Aquino circunscrito ao registrado na *Summa Theologiae*, surge de uma tentativa sempre necessária e renovada de responder à pergunta clássica “o que devo fazer?” acrescida de um elemento imprescindível o “aqui e agora” (*hic et nunc*) da situação vital do agente moral.

O filósofo escocês Alasdair MacIntyre<sup>2</sup> já alertou para a desordem moral e o Emotivismo, e a consequente necessidade e importância de retomar a tradição das virtudes. Acolhendo sua provocação, o presente artigo resgatará uma reflexão preciosa sobre a virtude da prudência.

O século XIII foi marcado, dentre tantos fatores, pela Filosofia Escolástica, bem como pelo florescimento das duas grandes ordens mendicantes: Dominicanos e Franciscanos. É o período do surgimento das universidades, particularmente Bolonha e Paris e do lento e progressivo ingresso do pensamento aristotélico na Europa, especialmente no que se refere à Física e à Metafísica.

---

<sup>1</sup> Mestre em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia Ética e Política da Universidade Federal de Pelotas - IFISP/UFPel, diretor e professor do Instituto Superior de Filosofia da Universidade Católica de Pelotas.

<sup>2</sup> Não será aqui explorado o pensamento deste filósofo. Apenas fez-se uma referência a um contemporâneo que propõem a retomada de uma tradição tão importante. Tampouco será abordada sua discussão acerca da Racionalidade e da Justiça apresentadas em *After Virtue* e, mais recentemente retomada e ampliada em *Whose justice? Which rationality?*.

A Europa, pautada pela cultura do Estado de Cristandade, alicerçada no poder papal, especialmente pretendido por Inocêncio III como *Plenitudo Potestatis*<sup>3</sup>, recebe o pensamento de Aristóteles com, ao menos, dois problemas. Primeiro, ele traz uma explicação do mundo sem recorrer aos dados da revelação e, em segundo, chega revestido da interpretação árabe.

Esse período legará à história os grandes mestres das duas ordens mendicantes: Alberto Magno e Tomás de Aquino (1225-1274) pelos Dominicanos e Alexandre de Hales, Boaventura de Bagnoregio e João Duns Scotus pelos Franciscanos.

Como todo pensador cristão do medievo, Tomás primeiramente foi um grande teólogo e místico. Elaborou uma das maiores e mais bem construídas sínteses teológicas. De modo brilhante harmonizou a Revelação com a reflexão filosófica.

A preocupação com agir moral em meio a tal contexto é bastante comum, necessária e interessa tanto ao filósofo quanto ao teólogo. É fato que o interesse pela ação moral, assim como a fé e a reflexão são elementos eminentemente antropológicos. Visto ser o homem a agir moralmente, crer e refletir. Assim, são temas que ocupam o fazer do filósofo, bem como do teólogo. Em se tratando de Tomás, encontramos teólogo e filósofo unidos na busca da verdade. No que se refere ao agir moralmente, a reflexão tomasiana é pródiga.

Agir moralmente é sinônimo de agir corretamente. Entretanto, este agir não é tarefa simples e muito menos fácil. A ação está circunscrita ao âmbito da prática, no sentido de que a ação não é uma atividade puramente teórica, mas possui um desdobramento extramental, portanto, exequível. Assim, far-se-á uma incursão pelo pensamento do Aquinate a fim de investigar o papel da razão prática no que se refere à ação moral.

---

<sup>3</sup> A obra *Defensor Pacis* de Marcílio de Pádua é um belo testemunho da discussão acerca da plenitude do poder papal.

## A ação humana

Para Tomás de Aquino nem toda ação pode ser considerada verdadeiramente humana. Ao se analisar a humanidade como um todo, observa-se, como afirma Faitanin:

[...] cada direção que movamos nossa atenção, percebemos que há no mundo uma evidência: cada ser atua conforme a sua natureza e por meio de sua atuação ela se realiza como sendo o que é melhor para si <sup>4</sup>.

Tal constatação provoca distinguir entre ações em geral e ações propriamente humanas. Segundo tudo indica, a natureza humana difere essencialmente da natureza dos brutos, isto porque, como é sabido os animais irracionais não conjecturam acerca do que é correto fazer, enquanto é comum aos humanos perguntar-se acerca do sentido e do correto das ações, a saber, agir retamente.

No Tratado dos Atos Humanos, que compreende as questões de 6 a 21 da Ia. IIae., o autor da Suma Teológica, num primeiro momento, elabora uma consideração de caráter geral acerca dos atos humanos. É o verificado nas questões seis e sete do Tratado. Na questão seis, o Aquinate apresenta a caracterização de um ato propriamente humano. A primeira passagem investiga se é nota dos atos humanos a presença do voluntário. Para ele, num ato humano é necessário haver voluntário, visto se considerar que o princípio de certos atos ou movimentos está no agente, ou ainda, no movido, enquanto, dos outros movimentos ou atos, o princípio é exterior. Visto todo agente ou ser, no mover-se, agir ou ser movido por um princípio intrínseco e, em tais seres, o princípio não é apenas o de serem movidos, mas também de se moverem para algum fim, verifica-se, assim, que todo ser ao agir movido por um princípio intrínseco com certo conhecimento do fim, possui, em si mesmo, o princípio do seu ato, não apenas para agir, mas para agir em vista de um fim<sup>5</sup>.

---

<sup>4</sup> FAITANIN, 2005, p.92.

<sup>5</sup> *Summa Theologiae* Ia. IIae. q. 6, a. 1

Em contraposição a tais entes movidos por um princípio com conhecimento do fim, existem os seres que, embora possuam o princípio da ação por si mesmos, não têm nenhum conhecimento do fim para o qual agem e, por isso, o fazem movidos por outrem, ou, ainda, por terem impresso, por meio deste outro, a tendência para um determinado fim, afirma-se não agirem por si mesmos, mas por outro. Assim, fica estabelecido que a ação por si mesmo só a realiza quem possui o princípio do movimento e do movimento para um fim e somente os movimentos e atos de tais seres podem, para o Aquinate, serem considerados voluntários<sup>6</sup>.

Tal concepção é também assumida por outros pensadores como Gregório de Nissa e João Damasceno, trata-se da operação “cuius principium est intra”<sup>7</sup> com a adição do conhecimento do fim. “Portanto, como o homem conhece ao máximo o fim de sua ação e move a si mesmo, é nos seus atos que o voluntário se manifesta ao máximo”<sup>8</sup>. Deste modo, pelas faculdades da vontade e da inteligência com as quais o homem está dotado, seus atos possuem o voluntário num máximo grau. Enquanto os restantes animais até podem possuir voluntário, entretanto, de modo imperfeito<sup>9</sup>.

É fato o ser humano nem sempre operar do modo acima exposto, como afirma Gratsch: “todo ato verdadeiramente humano é voluntário, isto é, querido livremente à luz do conhecimento individual, operado por quem é dotado de autocontrole e senso de responsabilidade”<sup>10</sup>. Trata-se de observar que o ser humano possui a capacidade de agir voluntariamente. Embora haja o voluntário em seus atos, o ser humano pode agir de modo involuntário. É a diferença existente entre assistir a um filme e debater-se na cama

---

<sup>6</sup> **Summa Theologiae** Ia. IIae. q. 6, a. 1

<sup>7</sup> Que possui o princípio intrínseco.

<sup>8</sup> **Summa Theologiae** Ia. IIae. q. 6, a. 1.

<sup>9</sup> Cf. Idem, a. 2.

<sup>10</sup> Ogni atto veramente umano è volontario, cioè voluto leberamente, alla luce della conoscenza individuale, compiuto da chi è dotato di autocontrollo e di senso di responsabilità. In. GRATSCH, 1988, p. 116.

durante o sono, pois voluntariamente se assiste ao filme e involuntariamente debate-se sobre a cama.

Há vários impedimentos do voluntário. Como, por exemplo, o medo, a coação, etc. são situações que anulam o caráter de voluntário e, portanto, humano de uma ação. Atos com presença do voluntário são atos que procedem da vontade, mas, o que quer a vontade?

Ao analisar o querer, Tomás de Aquino investiga se a vontade só quer o bem. Para ele, ela é um apetite racional e todo apetite só pode desejar o bem, isto porque ele é uma inclinação que deseja algo e, nada se inclina para o que não lhe é semelhante e conveniente. Assim se comprehende o dito de Aristóteles quando afirma ser o bem aquilo por todos os seres desejado. Há, ainda, a ser percebido o fato de não tornar-se necessária a existência do bem na realidade. Indispensável é que algo seja apreendido sob a ideia de bem, numa formulação aristotélica: o fim é o bem ou o que tenha aparência de bem<sup>11</sup>. Trata-se, assim, de um bem real ou aparente para o qual a vontade se inclina.

A inclinação da vontade para algo é condição para a ação. Entretanto, tal inclinação não pode ocorrer por coação. Por isso, Tomás defende que a vontade possa ser movida a querer algo sem que isso implique em coação. Assim, embora haja elementos impedidores do voluntário nos atos humanos, há os que movem a vontade sem com isso anular a qualidade de um ato cujo princípio é intrínseco e conhece o fim. Tal é o caso, por exemplo, do intelecto.

### **Intelecto e razão**

Ao tratar dos móveis da vontade, o primeiro deles a ser perquirido pelo Aquinate é o intelecto. Para Tomás, o intelecto pode mover a vontade na medida em que um ser é movido por outro, tratar-se de uma atualização da potência. Uma virtude da alma pode ser potencial em relação a diversos atos: no que se refere ao agir ou não,

---

<sup>11</sup> **Summa Theologiae** Ia. IIae. q. 8 a. 1.

bem como no fazer tal coisa ou tal outra e, para esta operação, é imprescindível a determinação do sujeito. A moção do sujeito provém de algum agente e, visto todo agente operar para um fim, é este fim que o move. Assim, o objeto move determinando o ato, à maneira de princípio formal que, nos seres naturais, específica a ação. Ora, o princípio formal primeiro é o ente e o verdadeiro universal, trata, portanto, do objeto do intelecto. Assim, neste tipo de moção, o intelecto move a vontade ao apresentar-lhe o seu objeto<sup>12</sup>. Se o agente não quer atingir algo, chegar a um termo, simplesmente, não age.

Seguindo o Estagirita, o santo de Aquino acolhe a visão do ser humano como animal racional. Acrescenta-lhe a nota de criatura<sup>13</sup>. Aristóteles já definira o homem em sua característica distintiva em relação a todo o universo, a racionalidade. Ao acrescentar o conceito de criação, Tomás precisa garantir ao homem, ao mesmo tempo, liberdade e distinção em relação ao criador.

Primeiramente o Aquinate, como bom teólogo, mantém a teologia da criação. Deus livremente cria todas as coisas. Estas possuem graus de perfeição. O ser humano fica entre os mais perfeitos na obra de Deus, apenas abaixo de Deus, é claro, e das substâncias separadas<sup>14</sup>.

A tradição bíblica afirma Deus ter criado o homem à sua imagem e semelhança. Assumindo a criação para pensar o ser humano numa perspectiva filosófica, Tomás precisa esclarecer o significado da expressão “imagem e semelhança”<sup>15</sup>. Em que sentido o homem é imagem e semelhança de seu criador?

---

<sup>12</sup> **Summa Theologiae** Ia. IIae. q. 9, a. 1.

<sup>13</sup> Segundo a tradição judaico-cristã o ser humano é criado por Deus. Assim o livro do Gênesis relata: “Deus disse: façamos o homem à nossa imagem, como nossa semelhança, [...]” (**Gn** 1, 26).

<sup>14</sup> Os anjos, por exemplo, são substâncias separadas.

<sup>15</sup> “A semelhança é uma certa unidade, pois o que é uno na qualidade causa semelhança [...]” (**Summa Theologiae**, Ia. q. 93, a. 9). Para não adentrar numa discussão acerca da natureza de Deus para então verificar a semelhança do homem, optou-se por investigar apenas na noção de imagem.

O Tratado sobre o Homem dedica toda a questão 93 à discussão acerca da noção de imagem<sup>16</sup>. Inicialmente Tomás cita Agostinho e afirma ser necessário entender por imagem não igualdade. Pois, a igualdade,

[...] vemo-la na imagem de uma pessoa que se reflete no espelho. Ela é, no entanto, da razão da imagem perfeita, pois na imagem perfeita nada deve faltar do que está naquilo que é produzido [...] assim, se diz que há no homem imagem de Deus, não perfeita, mas imperfeita. É o que exprime a Escritura quando diz que o homem foi feito à imagem de Deus; a preposição *a*, com efeito, traduz certa aproximação, o que cabe a uma coisa distante.<sup>17</sup>

Com sua explicação, o Aquinate procura salvaguardar duas verdades importantes. Primeiro a distinção entre Deus e o ser humano, e, segundo, garantir uma existência real ao ser humano, visto não ser este apenas o reflexo de outro, como seria a imagem de alguém no espelho. Daí, sua sutileza em chamar de imagem imperfeita.

A nota de imagem de Deus é tão cara a Tomás que ele faz questão de frisar que as criaturas irracionais não a possuem, é o que aparece no artigo segundo da questão supracitada. Nele, o autor cita o bispo de Hipona afirmando categoricamente: “o que faz a excelência do homem é que Deus o fez à sua imagem, pelo fato de lhe ter dado um espírito inteligente que o torna superior aos animais”<sup>18</sup>. E, conclui o Aquinate: “Portanto, as coisas que não têm intelecto não são à imagem de Deus”<sup>19</sup>.

Com isso, fica evidente que o doutor de Aquino identifica a noção de imagem com a de intelecto/racionalidade. É oportuno frisar

---

<sup>16</sup> Não será abordada a noção de semelhança pelo fato de ser necessário adentrar em um âmbito mais ligado à Teologia da Espiritualidade e, porque o conceito de imagem já oferece elementos suficientes à presente reflexão.

<sup>17</sup> *Summa Theologiae*, Ia. q. 93, a. 1.

<sup>18</sup> *Summa Theologiae*, Ia. q. 93, a. 2.

<sup>19</sup> *Summa Theologiae*, Ia. q. 93, a. 2.

que algumas dessas noções podem ser aplicadas não somente aos seres humanos, mas, também os anjos, substâncias separadas, considerados criaturas dotadas de vontade, entretanto, no presente artigo fixar-se-á a reflexão acerca do ser humano.

O autor da Suma Teológica identifica razão com intelecto, ele o faz, mais precisamente, em sua discussão sobre as potências intelectivas. Para contra argumentar da possível distinção entre razão e intelecto, retomando Agostinho, diz Tomás: “Em sentido contrário, Agostinho diz: aquilo pelo qual o homem supera os animais racionais é a razão, ou a mente, ou a inteligência, ou como se quiser chamá-lo. Razão, mente e intelecto são, portanto, uma só potência”<sup>20</sup>.

Assim, fica evidente que a concepção de criação corrobora com a noção de racionalidade, e salvaguarda a liberdade e a dignidade do ser humano. Deste modo, Santo Tomás entende o ser humano como criatura racional e livre. E esta nota de racionalidade é o que permite afirmar o fato de ser a criatura à imagem do criador.

### Hábito e virtude

É preciso investigar agora a aplicação da potência racional às questões práticas, a saber, os atos humanos. O campo das ações humanas pode ser profícuo para tanto.

Como acima se referiu, o Tratado dos Atos Humanos<sup>21</sup> expõe que um ato propriamente humano é um ato voluntário, cujo princípio é interno e o agente possui conhecimento do fim para o qual tende a ação. O princípio interno garante, em determinada ação, ser o próprio sujeito agente a mover a si mesmo. Já o conhecimento do fim abre o horizonte do desenvolvimento pleno de um ser humano orientado, possuidor de rumos definidos. Assim, no Tratado, o ser humano é apresentado como criatura dotada de livre arbítrio e, por “livre arbítrio”, entende-se “inteligência” e “vontade”. O fato de ser dotado

---

<sup>20</sup> **Summa Theologiae**, Ia. q. 79, a. 8.

<sup>21</sup> Na **Summa Theologiae**, compreende as questões de 6 a 21 da Ia. IIae.

de inteligência e de vontade é o elemento que garante ao homem tomasiano a propriedade inseparável do agente racional e livre<sup>22</sup>.

Se há os que defendem a retomada da tradição das virtudes nos dias atuais significa ter o tema sobrevivido, sobretudo, ao Período das Luzes, tornando-se cada vez mais atual e pertinente. Desde a Antiguidade a educação esteve ligada ao aperfeiçoamento do ser humano, não apenas o acúmulo mental de conhecimento puramente teórico. Assim, não bastava ter nascido humano, era preciso tornar-se cada vez melhor, esta é uma das grandes questões de Sócrates com os Sofistas. Este melhoramento do caráter humano é entendido, na maioria dos casos, como uma caminho para se chegar à excelência.

A partir da tradição filosófica pode-se afirmar que excelência humana e virtude possuem o mesmo alcance e significado, o homem bom age bem, é excelente, portanto, virtuoso<sup>23</sup>. A questão 55 da Ia. IIae. Versa sobre a essência da virtude. Os três primeiros artigos definem a virtude respectivamente como hábito, hábito de ação (operativo), hábito bom, daí a definição *habitus operativus bonus* (hábito de ação bom).

A palavra **hábito**, do latim *habitus*, traduz o grego ἕξις (hexis), que pode ser traduzido por disposição. Assim, para Tomás, o vocábulo não possui o significado que é atribuído pelo senso comum, a saber, mania, costume ou mesmo vestimenta religiosa<sup>24</sup>.

Entretanto, nem todo hábito é virtude. Há o hábito que é contrário à virtude e é, portanto, vício. Ainda assim, o processo de aquisição é idêntico. Em Tomás de Aquino, pode-se ter uma virtude

---

<sup>22</sup> GILSON, 1951, p.353.

<sup>23</sup> Atualmente a palavra virtude pode parecer vazia e, talvez, poder-se-ia pensar numa espécie de exigência imposta a si mesmo, expressão esta sugerida em diálogo informal pelo Prof. Dr. Pe. Pergentino Pivatto.

<sup>24</sup> A tradução carece de uma investigação linguística mais especializada. Entretanto, intenta-se, mais do que traduzir, observar que *habitus* diz *disposição*.

por aquisição ou por infusão<sup>25</sup>. Uma virtude pode ser adquirida pela repetição reiterada de ações ou infundida pelo criador.

Já em Aristóteles a repetição reiterada de ações gera a disposição de caráter que, segundo o Estagirita, operaria como uma segunda natureza e seria de difícil remoção. Dito em linguagem tomasiana, atos reiteradamente repetidos podem produzir o hábito operativo bom, a saber, a virtude.

### Phronesis

A prudência (*phronesis*), por sua definição, torna-se objeto de investigação no referente à razão prática. Antes de dizer da virtude da prudência, é necessário afirmar o vocábulo, atualmente, na língua portuguesa, não corresponder ao sentido empregado por Tomás. Em geral diz-se ser prudente o que age com excessiva cautela, entretanto, neste caso, ter-se-ia o temeroso e não o prudente.

Trata-se de uma virtude tão especial que foi considerada, bem recorda Sellés, como “*auriga virtutum*”<sup>26</sup>. Além de conduzir as demais virtudes ela as aperfeiçoa. Assim, poderia ser chamada “forma das virtudes” pelo fato de todas estas participarem e dependerem daquela. Ela também é denominada “*genetrix virtutum*”<sup>27</sup>, ou seja, origem ou fonte de todas as virtudes. Com estas duas notas referidas à prudência ficam claras sua singularidade e o fato de ser ela uma virtude especial.

---

<sup>25</sup> O tema das virtudes infusas é amplo e complexo. Não será analisado aqui, apenas, à guisa de esclarecimento em função da escolha feita, pode ser apresentado o caso da virtude infusa da fé, seria demais longo e de cunho muito mais teológico investigar como e por que Deus infunde virtude em uns e outros não? Que virtudes podem ser infusas? Enfim, optou-se pela forma já consagrada por Aristóteles, a da aquisição.

<sup>26</sup> Referência ao cavalo que conduzia os demais. Esta definição é de elaboração platônica, é aceita por Aristóteles e retomada por Tomás. Com tal expressão se quer firmar que a prudência dirige e regula todas as virtudes morais, sendo que, no Aquinate este conceito de ‘auriga’ aparece através dos termos ‘motor’, ‘princípio’ e ‘medida’ das virtudes. Cf. SALLÉS, 1999, p.15.

<sup>27</sup> Literal e livremente, se pode traduzir por ‘mãe das virtudes’.

Trata-se daquela que possui notas de virtude moral e intelectual. E, como virtude pode ser adquirida pela repetição reiterada de ações. A mãe e guia das virtudes, a Phronesis (Prudentia), é, para os antigos, a virtude intelectual que dirige todas as virtudes morais. Tomás de Aquino, segundo Aristóteles, concebe-a como “**recta ratio agibilium**, a reta razão que dirige imediatamente nossos atos humanos”<sup>28</sup>. Em outras palavras - e numa tradução livre -, trata-se da reta razão aplicada ao agir.

D'Arc Ferreira, ao analisar a prudência na visão da ética tomásiana, afirma que Tomás parte do que se pode chamar uma regra geral: “O fim das virtudes morais é o bem humano que consiste na conformidade com a razão”<sup>29</sup>.

Para que o homem possa dar a direção perfeita de 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 os meios. A direção dá-se de duas formas distintas: uma pelas virtudes morais adquiridas e outra pelas virtudes morais infusas<sup>30</sup>.

Trata-se, portanto, de, tendo um horizonte a perseguir, na rusticidade do aqui e agora e da finitude humana, deliberar elegendo os meios apropriados às ações. E isto pode ser facilitado pela operação das virtudes, em particular da Prudência.

### **A *recta ratio***

O tema da razão prática é, sem sombra de dúvida, herdado de Aristóteles. Se de um lado, como acima se observou, Tomás identifica a razão com o intelecto, de outro ele os distingue. É o que pode ser verificado na questão 49 da IIa. IIae. quando o Aquinate investiga se a razão é parte da prudência (artigo 5). Sua solução, seguindo Aristóteles, é a de que “a obra do prudente é deliberar acertadamente,

---

<sup>28</sup> GARRIGOU-LAGRANGE, 1951, p.391.

<sup>29</sup> D'ARC FERREIRA, 2006, p.33.

<sup>30</sup> D'ARC FERREIRA, 2006, p.33.

[...] E a deliberação é uma pesquisa que, partindo de certos dados, passa para outros. Isto é obra da razão” <sup>31</sup>. Deste modo, a razão é parte da prudência.

Na mesma questão, em resposta à segunda objeção, o autor da Suma Teológica afirma algo muito singular: “deve-se dizer que a certeza da razão procede do intelecto, mas a necessidade da razão procede da imperfeição do intelecto” <sup>32</sup>. Trata-se assim, do limite enfrentado pela criatura racional. É por isso que a razão versa sobre o mutável, contingente, assim, ela pode errar. Se o intelecto humano fosse perfeito não seria necessária a razão.

Intelecto e razão, enquanto substâncias são sinônimos, entretanto, o intelecto abarca o universo dos primeiros princípios de toda reflexão teórica, ao passo que a razão está circunscrita ao âmbito do contingente. Dito de outro modo, se o ser humano conhecesse e operasse apenas pela potência intelectual, poderia conhecer a verdade por intuição simples, teria um modo de conhecer como o de Deus. Entretanto, sua atividade está tensionada pelo intelecto que abarca o conhecimento do universal, e a razão que é uma faculdade limitada e versa sobre o contingente.

Esta *recta ratio*, razão prática, circunscrita ao contingente, é identificada por Sellés com o justo meio que não é extraído da matéria externa, mas é a própria razão tornada reta. Assim, a operação própria da prudência aperfeiçoa a razão, ou seja, torna-a reta auxiliando o agente moral a bem deliberar<sup>33</sup>.

### Considerações finais

O campo das ações morais é o da contingência. Por mais que o agente moral conheça princípios universais, leis e normas, deveres e obrigações, a aplicabilidade destes é pontual, e ainda que possam existir uma infinidade de possibilidades, como o próprio Tomás

---

<sup>31</sup> **Summa Theologiae**, IIa. IIae. q. 49, a. 5.

<sup>32</sup> **Summa Theologiae**, IIa. IIae. q. 49, a. 5.

<sup>33</sup> SELLÉS, 1999, p.13s.

afirma, uma ação é sempre localizada, por isso, suas possibilidades são, também limitadas.

É necessário levar em consideração que dada uma situação pontual o agente moral, de um lado, não poderá a cada momento mudar suas máximas de conduta o que o conduziria a um casuísmo irracional, de outro, não pode em cada situação instaurar um tribunal da razão para deliberar qual será a ação correta. Deste modo ele precisa servi-se da razão reta, a saber: da razão prática aperfeiçoada pelo conhecimento dos princípios universais e, sobretudo, pela contingência da própria razão.

Santo Tomás ao estabelecer que o âmbito da razão é um âmbito limitado pela contingência, deixa claro a racionalidade não possuir poder absoluto de estabelecer o que é o bem, o ético, o moral, o justo, o virtuoso, mas atualiza-o em cada situação concreta onde age um ser humano.

Enfim, o ser humano que se pretenda moral, deverá agir de modo prudente, pois, como afirma Lauand: “Prudência é ver a realidade e, com base nela, tomar a decisão certa”<sup>34</sup>. Este aspecto de observação da realidade é relevante pelo fato de o ser humano chamado a escolher estar sempre situado cronológica e culturalmente. Ou ainda:

Não podemos ter a certeza matemática nem critérios operacionais para discernir o bem; para a boa decisão moral, precisamos das (frágeis e incertas) luzes da *prudentia*; ter a memória do passado, examinar as circunstâncias (e as circunstâncias como fonte de moralidade detonam qualquer tentativa de espartilhar a conduta em manuais de escoteiro morais) [e] recorrer ao conselho<sup>35</sup>.

Sem a prudência, corre-se o sério risco de enjaular o agente moral em manuais que não dão conta da realidade ou mesmo, na emaranhada e profícua hipertrofia jurídica vigente, ou simplesmente

---

<sup>34</sup> LAUAND, 2005, p.X.

<sup>35</sup> LAUAND, 2005, p.XX-XXI.

agir como se não houvesse realidade prática alguma. É certo que, se de um lado se tem este tétrico horizonte no tocante às certezas de o que fazer, de outro não se pode adentrar na selva de uma conduta relapsa à qual tudo é permitido. Como bem situa Lauand, há o passado com sua herança, com seus valores a iluminar o aqui e agora (hic et nunc) sempre novo da ação moral e o futuro - ou a Beatitude como Fim Último - tencionado pelo agente.

### Referências:

ABERTUNI, Carlos Alberto. "Sindérese, o intellectus principiorum da razão prática segundo Tomás de Aquino". In: **Veritas**, v.56. n.2, 2011, p. 141-164.

AQUINO, Tomás. **Suma Teológica**. São Paulo: Loyola, 2001.

\_\_\_\_\_. **Suma de Teología**. 5 vol. Madrid: BAC, 2005.

\_\_\_\_\_. **Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles** (trad. de Ana Mallea). Pamplona: EUNSA, 2001.

\_\_\_\_\_. **A Prudência**. Tradução, introdução e notas de Jean Lauand. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

**BÍBLIA DE JERUSALÉM**. São Paulo: Paulus, 2002.

FABRO, Cornelio. **Introducción al Tomismo**. Madrid: Rialp, 1967.

FAITANIN, Paulo. "Felicidade: prêmio das virtudes". In: **Revista Eletrônica Aquinate**, n. 01, 2005.

\_\_\_\_\_. "La virtud y la individualidad de las acciones humanas en Santo Tomás de Aquino". In: **Revista Eletrônica Aquinate**, n. 11, 2010.

FERREIRA, Anderson D'Arc. "A Ética em Tomás de Aquino: um horizonte dialógico frente à Ética Contemporânea". In: COSTA,

Marcos Roberto Nunes. **A Filosofia Medieval no Brasil: persistência e resistência**. Recife: Printer, 2006.

GARRIGOU-LAGRANGE, R. **La Síntese Tomista**. Buenos Aires: Ediciones Desclée, De Browner, 1946.

GILSON, Etienne. **El Tomismo**. Buenos Aires: Ediciones Desclée, De Browner, 1951.

\_\_\_\_\_. **A Filosofia na Idade Média**. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

GRABMANN, Martin. **Santo Tomás de Aquino**. Buenos Aires: Labor SA, 1952.

GRATSCH, Edward J. **Manuale introduttivo alla Summa Theologica di Tommaso D'Aquino**. Firenze: Piemme, 1988.

LAUAND, Luiz Jean. **Ética e Antropologia – estudos e traduções**. São Paulo: Mandravá, 1997.

\_\_\_\_\_. **Ética: questões fundamentais**.. São Paulo: EDIX, 1994.  
[Coleção Raízes – I]

LIMA VAZ, Henrique C. “Tomás de Aquino e o nosso Tempo: O Problema do Fim do Homem”. In: **Escritos de Filosofia**. São Paulo: Loyola, 1986.

MACINTYRE, Alasdair. “A Visão de Sto. Tomás sobre a Justiça e a Racionalidade Prática.” In: **Justiça de Quem? Qual Racionalidade?** São Paulo: Loyola, 1991.

NASCIMENTO, Carlos A. R. “A Prudência Segundo Santo Tomás de Aquino”. In: **Síntese**, vol. 20, n° 62. São Paulo: Loyola, 1993.

PAZ, Herminio de. “Tratado de la Prudencia. Introducción a las Cuestiones 47 a 56”. In: **Suma de Teología**. Madrid: BAC, 1995. 5 vol.

ROVIGHI, Sofía V. **Introduzione a Tomaso d'Aquino**. Roma-Bari: Laterza, 1992.

SELÉS, Juan Fernando. "La virtud de la prudencia según Tomás de Aquino (I)". In: **Cuadernos de Anuario Filosófico**, N<sup>a</sup>. 90. Navarra: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1999.

SERTILLANGES, A. D. **Las Grandes Tesis de la Filosofía Tomista**. Buenos Aires: Ediciones Desclée, De Browner, 1947.

STEENBERGHEN, F. Van. **História da Filosofia – Período Cristão**. Lisboa: Gradiva, 1984.

\_\_\_\_\_. **O Tomismo**. Lisboa: Gradiva, 1990.

TORREL, Jean-Pierre. **Iniciação a Santo Tomás de Aquino – Sua Pessoa e Obra**. São Paulo: Loyola, 1999.

## O poder do papa em Guilherme de Ockham

Laiza Rodrigues de Souza<sup>1</sup>  
Jerônimo José de Oliveira<sup>2</sup>

Guilherme de Ockham é considerado por muitos como o último filósofo medieval e também como aquele que inaugura o pensamento moderno. Tal fama lhe é atribuída principalmente devido aos seus escritos políticos. Nestes, o assunto mais recorrente é o poder, que está intimamente ligado a *plenitudo potestatis*, ou seja, o poder papal irrestrito. Ao tentar delimitar qual deveria ser o poder do papa, nosso autor investiga os limites do poder religioso e do poder civil.

Embora digam que as obras políticas devam ser lidas como obras de cunho teológico e não político<sup>3</sup>, seu objetivo é claramente político: combater a teoria hierocrática da *plenitudo potestatis*. Esta teoria se desenvolve na Igreja durante o século XIII e início do século XIV influenciada pela curia romana. Segundo tal, o papa, sendo vigário de Cristo, está coberto de um poder extraordinário, poder este que constitui todo o poder neste mundo. A doutrina do absolutismo eclesiástico era defendida por juristas e teólogos. Dentre as obras em se fazia apologia a esta, podemos destacar *Unam Sanctum*, de Bonifácio VIII como sendo um resumo das pretensões papais.

A teoria da *plenitudo potestatis* se desenvolveu a partir do argumento de que não se pode disputar a respeito do poder do papa. O princípio jurídico que sustenta esta tese é proveniente do direito romano (também assumido pelo direito canônico) segundo o qual “A ninguém é lícito disputar a respeito do juízo do príncipe”<sup>4</sup>. A este

---

<sup>1</sup> Mestranda do PPG Filosofia Universidade Federal da Paraíba UFPA.

<sup>2</sup> Mestrando do PPG Filosofia Universidade Federal da Paraíba UFPA.

<sup>3</sup> DE BONI, 2006, p.133.

<sup>4</sup> OCKHAM, *Brevilóquio Sobre o Principado Tirânico*, 1988, p.31.

princípio soma-se outro do direito canônico, segundo o qual a Sé Primeira, isto é, o bispo de Roma não pode ser levado a juízo por ninguém, sob o risco de incorrer em crime de sacrilégio. Deste modo, a autoridade do papa se torna inconteste mediante suas próprias palavras. E é também mediante estas que o bispo de Roma diz os limites do seu poder, os quais não podem ser contestados em função dos princípios acima citados. Entretanto, nosso autor julga que se não é lícito disputar sobre o poder do papa, não se pode ser convencido do erro. Assim, considera como ilícito disputar com a intenção de diminuir o poder papal. Porém, tendo em vistas fins doutrinais, ou seja, o de levar a convencer os que erram<sup>5</sup> e levar a conhecimento o que se deve conhecer, considera justa a inquirição. Principalmente quando a maior finalidade é a de convencer os heréticos e em vistas à verdade, já que “para que se encontre a verdade, é lícito disputar, compor livros e anunciar aos que desconhecem os resultados a respeito do poder do papa, que se intromete em todas as coisas temporais e espirituais”<sup>6</sup>.

Assim, ao contrário do que se julga, não são os peritos em direito e os conhecedores de posses, jurisdições, liberdades e direitos que devem inquirir sobre o poder do papa. Isto porque na Sagrada Escritura não há qualquer menção a tais coisas, e os conhecedores do direito sabem somente acerca dos direitos dos imperadores e príncipes, que com suas generosas doações enriqueceram a Igreja romana a ponto de perguntar-nos se estes direitos são contrários à lei divina. Para tanto, é preciso recorrer às Sagradas Escrituras, das quais os mais indicados para tal investidura são os teólogos.

A teoria hierocrática se vê ameaçada quando Marsílio de Pádua elabora o *Defensor pacis*, no qual desenvolve uma teoria política de embasamento aristotélico que concebe a sociedade humana como

---

<sup>5</sup> “É recomendado disputar a respeito do poder do papa, para convencer os que erram, estendendo perigosamente e por demais tal poder” (OCKHAM, *Brevilóquio Sobre o Principado Tirânico*, 1988, p.32).

<sup>6</sup> OCKHAM, *Brevilóquio Sobre o Principado Tirânico*, 1988, p.31.

fechada e suficiente em si mesma<sup>7</sup>. Em sua concepção de sociedade, o poder legislativo supremo é constituído pelos próprios cidadãos. O pensamento de Marsílio, aproximando-se do de Aristóteles dividia a sociedade em classes sociais das quais a Igreja e seus membros passariam a ser parte do Estado, permanecendo a seus serviços e sob sua vigilância. Neste contexto, o papa perde seu poder político, sendo equiparado aos demais bispos em nível religioso. A plenitude do poder passava do papa ao Imperador, da Igreja para o Estado. Por trás desta teoria está a ideia de que os papas não são instituídos de poder.

O *Venerabilis Inceptor* defende, em contrapartida, que os papas receberam de Cristo um poder para servir aos fieis, que principalmente converge para o âmbito espiritual, mas que pode também ocasionalmente atuar no mundo em favor dos fieis quando a autoridade secular encontra-se negligenciando seus deveres. Assim, na teoria política de Ockham o poder do papa é a premissa da nossa investigação. Este poder tem uma atuação limitada no mundo e o objetivo de suas críticas políticas consiste em denunciar a extrapolação desses limites por parte dos padres de Avinhão. Para tanto, a primeira tarefa é mostrar quais os limites do principado apostólico.

Em sua argumentação, Ockham se inspira numa fonte importante, o *De regia potestati et papali* de João Quidort<sup>8</sup>. Nesta obra, Quidort distingue dois poderes que regem a sociedade, a saber, o poder civil e o poder religioso. O poder civil surge, segundo ele, da tendência natural do homem para a *polis* e o seu alcance é o da força armada. Este poder tem por representante o rei. Já o poder eclesiástico, tem origem divina, uma vez que foi concedido por Cristo e é Ele a autoridade máxima da Igreja, sendo o papa apenas um ministro. A comparação entre a origem dos poderes espiritual e civil mostra a dignidade daquele em detrimento deste. Entretanto, esta delimitação entre o alcance do poder religioso e cívico já antecipa a futura queda da teoria da *plenitudo potestatis*. É importante ressaltar que esta crítica ao poder irrestrito do bispo de Roma não ocorre de

---

<sup>7</sup> DE BONI, 2006, p.115.

<sup>8</sup> DE BONI, 2006, p.116.

forma estritamente política, vinda da sociedade para a Igreja, mas sim de forma interna, vinda do interior da própria Igreja, assumindo assim um caráter puramente teológico.

### **De onde provém o poder do papa**

A autoridade do papa lhe é concedida por Cristo, de modo que para examinar quais os limites do papado na Igreja avinhonense do século XIV, a via mais segura foi consultar a Escritura para averiguar que poderes o Filho de Deus concedeu a Pedro. Pedro foi constituído como líder e príncipe de todos os fiéis, mas a ele não foi concedida nenhuma plenitude de poder, seja no âmbito secular ou espiritual, isto é, não lhe cabia fazer o que se opõe à lei divina nem à lei natural. Pelo contrário, lhe foram impostos alguns limites em relação a seu poder<sup>9</sup>.

Na segunda Epístola a Timóteo [2Tm 2,4], o Apóstolo diz que “Ninguém, engajando-se no exército, se deixa envolver pelas questões da vida civil, sequer dar satisfação aquele que o arregimentou”. Aqui temos uma breve recomendação de que os soldados de Cristo não devem se envolver em assuntos seculares, motivo pelo qual lhes seria vã a plenitude do poder na esfera temporal. No Evangelho de Lucas [22. 25-26], de Marcos [10, 42-43] e de Mateus [20, 25-26] Cristo proíbe os apóstolos de exercer um poder e dominação semelhantes àqueles exercidos pelos gentios. E, uma vez que a plenitude do poder abrange o exercício deste poder, logo a plenitude do poder secular é proibida com muito mais razão.

A plenitude do poder temporal significa que o senhor possui sobre seus servos, somente o poder de lhes impor aquilo que não contraria nem a lei divina, nem a lei natural. Entretanto, a aplicabilidade deste poder irrestrito na esfera religiosa implicaria em transformar os fieis em servos, contrariando, dessa forma, a liberdade da lei evangélica<sup>10</sup>. Além de não ter sido concedida a Pedro a

---

<sup>9</sup> OCKHAM. **Obras políticas**, 1999, p.173.

<sup>10</sup> OCKHAM. **Obras políticas**, 1999, p.173.

plenitude do poder na esfera temporal, também não o foi no âmbito espiritual, já que isto implicaria a autoridade de impor aos fieis obrigações onerosas no que diz respeito aos cultos religiosos. Assim, a lei evangélica findaria por conter em si uma servidão maior do que a que houve na antiga lei<sup>11</sup>.

Afirmar que o principado papal não se estende regularmente aos assuntos temporais e eclesiásticos significa dizer que graças ao poder conferido por Cristo a Pedro havia claros limites que não lhe era lícito ultrapassar, mas também direitos que podia exercer. No Decreto<sup>12</sup> ao papa Clemente, Pedro afirma: “Convém que vivas de modo irrepreensível. Empenha-te com o máximo de esforço em afastar para longe de ti as ocupações mundanas, não te mostres com menos fé, nem te tornes advogado de litígios, nem te envolvas com quaisquer tipos de questões terrenas, pois hoje Cristo te ordena que não sejas advogado nem juiz no âmbito secular.” Esta afirmação torna evidente que a interferência papal nos assuntos seculares “a menos que tenha recebido do imperador ou de outra pessoa a incumbência de fazer isso”<sup>13</sup> não só vai além de sua competência como por este mesmo motivo não possui nenhum valor.

Assim como não compete ao principado papal a interferência em assuntos seculares, também não lhe competem as super-rogações. Caso assim o fosse, a lei evangélica seria mais onerosa do que a lei mosaica, uma vez que o papa poderia impor maior rigidez aos fieis no que concerne aos jejuns, vigília, virgindade, continências, etc. Ora, isto contraria diretamente o preceito de que a lei evangélica é a “lei perfeita da liberdade”, como disse Tiago em sua Epístola Canônica [1, 25]<sup>14</sup>. A consequência das supererogações serem impostas pelo papa aos fieis é tornar o voto religioso num preceito legal a ser obedecido e não numa ação espontânea, livre.

---

<sup>11</sup> OCKHAM. **Obras políticas**, 1999, p.175.

<sup>12</sup> OCKHAM. **Obras políticas**, 1999, p.176.

<sup>13</sup> OCKHAM. **Obras políticas**, 1999, p.176.

<sup>14</sup> OCKHAM. **Obras políticas**, 1999, p.177.

Uma das principais preocupações de Ockham em relação ao principado papal é a ameaça à liberdade dos fieis e não fieis. Assim, é razoável que o poder do bispo de Roma não se estenda sobre os direitos e liberdades de outrem. Em outras palavras, o principado papal não se estende sobre os direitos dos imperadores, reis, príncipes ou leigos de modo que possa aboli-los ou prejudica-los, pois estes direitos são seculares, aos quais, como já foi demonstrado anteriormente, o principado papal não se estende.

Para investigar de modo profícuo a liberdade, devemos investigar sua origem. Essa foi concedida por Deus, assim como o direito o foi pela natureza. Portanto, não cabe ao papa subtrair de alguém algo que não tenha sido por ele mesmo concedido. A este respeito, Ambrósio, ao comentar a Epístola a Tito [3,1] afirma que “A religião cristã não priva ninguém de seu direito”<sup>15</sup>. O mesmo segue para o direito dos bens. O reino de Cristo é o reino eterno, o qual não pertence a este mundo. Desde Sua vinda, Ele já despertava o temor de Herodes de perder seu trono, tendo sido anunciado como o rei dos judeus. Ora, como diz Crisóstomos “Cristo não privou o mundo de seu governo e providência”. Então o papa, que en quanto vigário é menor do que Cristo em poder, não possui absolutamente o poder de privar outrem de seus direitos ou bens, já que estes se encontram nos domínios dos negócios temporais, sobre os quais o principado papal não se estende. Já em relação às supererogações, cuja imposição não compete ao papa, mas somente o aconselhamento, Ockham compara uma sentença proferida a quem desobedecer tal imposição a uma sentença decretada por um juiz incompetente e, consequentemente, nulos.

O princípio dos nominalistas considera como herético aquele papa que impõe aos fieis uma lei mais dura do que a antiga lei, ferindo o princípio de liberdade da lei evangélica. O papa não deve tornar mais difícil aquilo que pode tornar mais fácil aos fieis, uma vez que isto extrapolaria a alçada de suas atribuições. Que o papa não torne mais difícil aquilo que pode tornar mais fácil se evidencia através da liberdade da lei evangélica e provamos isto segundo o Decreto que diz

---

<sup>15</sup> OCKHAM. *Obras políticas*, 1999, p.179.

que o senhor está ligado ao súdito pelo mesmo juramento de fidelidade que este se vincula ao senhor. Os fieis estão subordinados ao papa pela mesma fé que este se liga àqueles. Assim, deve-se fixar que o principado papal foi instituído por causa do proveito e da utilidade dos fieis e não por causa da utilidade e honra do papa, de forma que o principado papal deve ser ministrativo ao invés de dominativo. Embora o papa não possa privar seus súditos de sua liberdade, direitos ou bens, pode exigir deles aquilo de que precisa para suas necessidades. Além do que se considera muito mais digno o principado ministrativo que se exerce sobre pessoas livres do que o principado despótico que se exerce sobre servos.

### **De onde provém o império**

O objetivo desta pesquisa é provar que o império romano não provém do papa, mas que os direitos imperiais devem ser defendidos através da Sagrada Escritura sob o risco da negação destes direitos incorrer em iniquidade, injustiça, erro e heresia.<sup>16</sup> O império precedeu a natividade de Cristo, sendo fato de acordo com Lc 2,1s que Otávio foi imperador antes disso<sup>17</sup>. Logo, o império não provém do papado. O império existiu entre os infiéis antes de existir entre os fieis como se demonstra nos Evangelhos e nas Cartas apostólicas. Dessa forma, não procede que o império dos pagãos provenha do papado. Caso o fosse, teria de ser ou por direito divino, ou por direito humano. Entretanto, como se observa no novo testamento [Epístola 93, c. 12; PL33, 345] não há nenhuma menção para que o rei reconhecesse o império como vindo do papa, do mesmo modo que isto não foi indicado a nenhum rei de forma específica. De maneira semelhante, quando Cristo disse a Pedro [Jo. 21, 17] “Apascenta minhas ovelhas”, é evidente que a Pedro foi dado poder sobre os fieis, mas não sobre os infiéis, assim, segundo o autor, Pedro “por estas palavras não recebeu o poder temporal sobre o império romano”. <sup>18</sup>E completa dizendo que “do mesmo modo, não se pode provar por aquelas palavras que

---

<sup>16</sup> OCKHAM, **Brevilóquio Sobre o Principado Tirânico**, 1988, p.129.

<sup>17</sup> OCKHAM, **Brevilóquio Sobre o Principado Tirânico**, 1988, p.129.

<sup>18</sup> OCKHAM, **Brevilóquio Sobre o Principado Tirânico**, 1988, p.131.

Cristo tenha submetido ao bem-aventurado Pedro o império romano, pois por elas foi dado a Pedro o poder apenas sobre as ovelhas de Cristo, que são os crentes fieis. Naquele tempo, porém, o imperador nem era fiel nem cria em Cristo. Pedro, por tais palavras, não recebeu poder temporal sobre o império romano”.<sup>19</sup>

O termo “apascenta” sugeria algumas interpretações errôneas. Apascenta deve ser compreendido excetuando os direitos temporais dos reis e imperadores. Ainda deve-se ater que ‘apascenta’ deve ser entendido no sentido de apascentar que Cristo ensinou pelos seus exemplos. Em relação às necessidades corporais, Ele ensinou que os apóstolos mais fossem apascentados do que apascentassem. Por este motivo, [Lc 10, 15] deveriam sair para pregar sem carregar bolsa nem mochila, mas que [Lc 10, 7] recebessem a comida e bebida que lhes oferecessem nas cidades em que entrassem<sup>20</sup>. Também é ensinamento de Cristo que em caso de necessidade, os indigentes fossem socorridos com as coisas que tivessem para seu uso e não com as de outrem. A mensagem que é passada através destes ensinamentos é que os apóstolos devem ser providos em suas necessidades corporais a fim de que possam oferecer sustento espiritual. Segundo o Evangelho, quando Cristo diz: [Mc 16, 15]: “Ide por todo o mundo e pregai o Evangelho a toda criatura” e também [Jó 20, 21]: “Recebei o Espírito Santo, aqueles a quem perdoardes os pecados, ser-lhes-ão perdoados”; não se encontra em nenhuma dessas passagens do Novo Testamento algo do que se possa inferir que o império romano provém do papa quando pertenceu aos infieis. Pelo contrário, “a fim de levar à fé os infieis, desprezam todos os bens e honras temporais, e ensinaram os outros a despreza-las e a jamais ambicionar os bens e as honras dos fieis”.<sup>21</sup> De outro modo, se os apóstolos reivindicassem a jurisdição, os reis poderiam julgar que lhes pregavam não com vistas à salvação de suas almas, mas para possuírem os seus bens e honras. Por isso, disse o apóstolo [1Ts 4, 12]: “Procedei honestamente para com os de

---

<sup>19</sup> OCKHAM, **Brevilóquio Sobre o Principado Tirânico**, 1988, p.131.

<sup>20</sup> OCKHAM, **Brevilóquio Sobre o Principado Tirânico**, 1988, p.131.

<sup>21</sup> OCKHAM, **Brevilóquio Sobre o Principado Tirânico**, 1988, p.131.

fora e não desejeis o que é dos outros”<sup>22</sup>. Assim, fica provado que o império romano não provém do papa por direito divino, nem por direito humano, pois não há “nada a ensinar” a este respeito.

Então afinal, de onde provém o império? A este respeito Ockham examina duas opiniões contrárias, a saber, que o império provém somente de Deus e que provém do povo. Os defensores da primeira posição baseiam-se no pensamento do papa João XIII que, segundo consta na lei (c. 11 d. 96, “*si imperator*”) diz: “O imperador tem os privilégios de seu poder que recebeu de Deus para administrar as leis públicas”. Apoiados também nas palavras do apóstolo [Rm 13, 1]: “Não existe poder que não provenha de Deus”<sup>23</sup>, muitos creem que, uma vez que o poder secular não provém do papa, ele provém de Deus. Outros acreditam que o império romano provém de Deus e também do povo que instituiu o império. Apoiados no Decreto a Glossa (*vers. “Iussione Domini”*; *c. 6, dist 17, 2 Hinc*) que diz “A Igreja romana recebe do Senhor o seu poder, o imperador do povo”, alegam que o império provém do povo porque antes do império as leis provinham do povo. O *venerabilis inceptor* julga que as duas opiniões concordam entre si, embora o mesmo não se possa dizer de seus defensores. Para resolver este impasse cabe demonstrar que há dois modos pelos quais alguém pode ter poder sobre outrem. O primeiro modo é o modo regular instituído pela lei dos homens. De outro modo, pode-se ter casualmente poder sobre outrem. Partindo do princípio do direito segundo o qual ninguém deve ser privado regularmente do seu direito sem culpa, casualmente pode sé-lo. Embora não se siga que havendo culpa, aquele que pode privar casualmente alguém de seu direito sem culpa, também o possa fazer. Segundo a razão, pode-se ter poder sobre alguém que, por exemplo, corra risco de vida. Este poder por força da circunstância é casual. Assim, “a razão natural ordena, de sua parte, que se o servo vir seu senhor querendo suicidar-se com a própria espada, não deve o servo de modo algum julgar-se fiel, se mesmo com violência, não retirar a

---

<sup>22</sup> OCKHAM, **Brevilóquio Sobre o Principado Tirânico**, 1988, p.131.

<sup>23</sup> OCKHAM, **Brevilóquio Sobre o Principado Tirânico**, 1988, p.135.

espada das mãos do seu senhor”<sup>24</sup>. Diante deste exemplo, fica claro como um servo ou súdito pode casualmente exercer poder sobre o seu senhor.

Tendo dito isto, passemos à distinção entre os três modos pelos quais pode-se entender que alguma jurisdição provém de Deus. Pelo primeiro modo, a jurisdição provém de Deus sem nenhuma ordenação, eleição e ministério humano. Pedro e Moisés são exemplos para a jurisdição provinda unicamente de Deus. Pelo segundo modo, a jurisdição provém de Deus, embora seja conferida ou ministrada por uma criatura. No batismo, a graça provém de Deus, mas somente mediante a ação do ministrante. De um terceiro modo, a jurisdição ou poder provém só de Deus não quando é dado ou conferido, mas depois que é dado, ou seja, é conferido pelos homens, mas depois de dado só provém de Deus, não podendo aquele que o concedeu requerer tal poder para si. Pelo terceiro modo, uma vez de posse do trono, o imperador depende só de Deus.<sup>25</sup> Para justificar que o império romano não provém de Deus pelo primeiro ou segundo modo recorremos à Sagrada Escritura, na qual Cristo por suas próprias palavras disse [Mt 22,21]: “Dai a César o que é de César”. Através destas palavras Cristo aprova e confirma o império romano, o que é essencialmente distinto de conceder-lhe alguma jurisdição. Por estas palavras, Cristo aprova o poder e a jurisdição da qual César foi instituído mediante ordenação humana e, portanto, legítima. Os homens conferiram a jurisdição temporal ao imperador, isto é, “lhe conferiram e transferiram para ele o poder de fazer as leis”<sup>26</sup> Portanto, regularmente, o império romano provém de Deus pelo terceiro modo, pois o poder provindo de Deus também concorreu com a ordenação humana.

---

<sup>24</sup> OCKHAM, **Brevilóquio Sobre o Principado Tirânico**, 1988, p.136.

<sup>25</sup> “Embora pudesse casualmente depender também dos homens, pois que o povo tinha o direito de corrigir em algum caso o imperador, assim como o servo tinha o direito de exercer a força física contra seu senhor” (OCKHAM, **Brevilóquio Sobre o Principado Tirânico**, 1988, p.138).

<sup>26</sup> OCKHAM, **Brevilóquio Sobre o Principado Tirânico**, 1988, p.138

## Considerações finais

Fazendo uma breve retomada de tudo quanto foi dito, falemos dos propósitos do nosso autor em demonstrar de onde vinha o poder do papa e de onde provinha o império romano. Tendo mostrado, apoiado na Sagrada Escritura, que o papado provém de Deus e que foi conferido a Pedro por Cristo, é possível evidenciar quais os limites deste poder. Tal poder é de ordem espiritual, principalmente ministrativa e deve se afastar de questões seculares. É partindo das palavras de Cristo recomendando os apóstolos a se apartar do poder secular que Ockham nos diz que a *plenitudo potestatis* não é uma concessão divina, mas sim, uma instituição humana, que ao contrário do que prega o Evangelho, não serve aos fieis, mas somente em benefício daquele que detém o poder, neste caso, o papa. Por outro lado, ao investigar de onde provém o império romano, fica claro que este não provém do papado, mas sim é uma instituição humana cujo poder provém de Deus, mas somente mediante ação do homem. Desse modo, não há uma primazia do papado sobre o império.

Assim como nas questões entre razão e fé nosso autor é radicalmente separatista, também o é no que diz respeito ao poder religioso e poder civil. O intuito de mostrar que o império não provém do papado e o poder do papa não provém de Deus de forma irrestrita é justamente separar estas esferas do poder. E mais do que isso, a de denunciar o envolvimento do papado em questões seculares com vistas ao acumulo de bens e abuso do poder.

## Referências:

DE BONI, Luís Alberto. “O não poder do papa em Guilherme de Ockham”. In: **Veritas**, Porto Alegre, V. 51, n.3, 2006, p. 113-128.

GUILHERME DE OCKHAM. **Brevilóquio Sobre o Principado Tirânico**. (trad. L. A. De Boni). Rio de Janeiro: Vozes, 1988.

\_\_\_\_\_. **Obras políticas**. (trad. José Antônio de Camargo Rodrigues de Souza). Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.